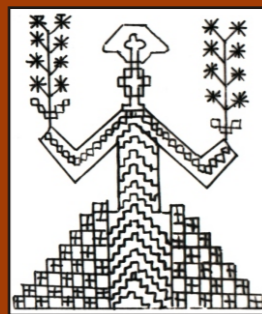


„Folclorist și etnolog de vastă cuprindere, coborând din acel nord moldav care a dat țării noastre atâtea valori de marcă, știute și neștiute, profesorul Ion H. Ciubotaru reprezintă demult un reper ineluctabil în lumea celor care se ocupă de creația populară, de specificul național, de conservarea sistematică a valorilor noastre, îndeosebi a celor din Moldova, spațiu definit ca segment istorico-cultural aparte, în cadrul unei structuri etnoculturale mai ample, a cărei unitate fundamentală, de viziune și creație, s-a impus ca o realitate specifică”.

Acad. ALEXANDRU ZUB



ISSN: 1583-6819

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI - X

IN HONOREM Prof. univ. dr. ION H. CIUBOTARU

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI - X

IN HONOREM

Prof. univ. dr. ION H. CIUBOTARU



IAȘI-2010

A N U A R U L
MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI - X

IN HONOREM Prof. univ. dr. ION H. CIUBOTARU

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

- text de cel mult 25 pagini (inclusiv note, imagini și eventuale anexe), redactat conform normelor academice în vigoare, în Times New Roman 12, la un rând, pe CD sau e-mail la adresele: **etnomuz@gmail.com**; **etnomuz2003@yahoo.com**;
- articolele vor fi însoțite de un rezumat în limba română;
- 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 (caractere italice), localitatea, editura, anul și pagina;
- articolele nepublicate nu se restituie decât la cererea expresă a autorilor;
- responsabilitatea asupra conținutului textelor publicate revine exclusiv autorilor.

COMPLEXUL MUZEAL NAȚIONAL „MOLDOVA” IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI - X

IN HONOREM
Prof. univ. dr. ION H. CIUBOTARU

IAȘI - 2010

REDACTIA

Vasile Munteanu – redactor coordonator

Marcel Lutic – secretar de redacție

Angelica Olaru

Victor Munteanu

TEHNOREDACTAREA

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

REMEMORĂRI

Ion H. CIUBOTARU, <i>Vatra regăsită (Deveniri)</i>	19
--	----

IN HONOREM Prof. univ. dr. ION H. CIUBOTARU

LA CEAS ANIVERSAR

PS Petru GHERGHEL (Iași), <i>Fascinația adevărilor esențiale</i>	75
Antonio PATRAȘ (Iași), <i>Un profesor de elită: Ion H. Ciubotaru</i>	79
Iordan DATCU (București), <i>Ion H. Ciubotaru la un moment aniversar</i>	87
Adina HULUBAȘ (Iași), <i>Vocația întemeierii</i>	91
Ioana REPCIUC (Iași), <i>Discipol al Profesorului Petru Caraman</i>	111

STUDII ȘI MATERIALE

Eugen BÂZGU (Chișinău), <i>Semnificațiile mito-simbolice ale pietrei în gândirea populară</i>	141
Pamfil BILȚIU (Sighetu Marmăției), <i>Imagini ale omului în arta populară din Maramureș</i>	165
Gabriela BOANGIU (Craiova), <i>Pattern-uri ale gândirii tradiționale. Încercări de studiu comparativ între Oltenia și Moldova</i>	183
Maria BOCȘE (Cluj-Napoca), <i>Grigoriu Crăciunaș – un remarcabil folclorist al plaiurilor someșene</i>	207
Camelia BURGHELE (Zalău), <i>Roluri, evenimente și contexte culturale la Chilioara – Sălaj</i>	225
Varvara BUZILĂ (Chișinău), <i>Aspecte rituale și sărbătorești ale mărțișorului</i>	239
Silvia CIUBOTARU (Iași), <i>Mărul de aur</i>	263

Marin CONSTANTIN (București), <i>Artizanatul minorităților etnice în Banat, Dobrogea și Transilvania</i>	281
Ion CUCEU (Cluj-Napoca), <i>Ritualul agrar Plugușorul și cercetătorii lui</i>	317
Maria CUCEU (Cluj-Napoca), <i>Un motiv-index al cântecelor rituale și al strigăturilor ceremoniale de nuntă</i>	349
Iordan DATCU (București), <i>Gheorghe V. Madan și monografia sa: Un sat basarabean de codru, Trușenii</i>	357
Cristina GAVRILUȚĂ (Iași), <i>Practicile divinatorii din „Universul culturii populare”. Studiu de caz: Catolicii din Moldova</i>	363
Nicu GAVRILUȚĂ (Iași), <i>Ciclul sărbătorilor de iarnă la catolicii din Moldova. Specificul cercetării etnologului Ion H. Ciubotaru</i>	379
Ion GHINOIU (București), <i>Adăposturi postume</i>	387
Sabina ISPAS (București), <i>Dracula, o mască occidentală</i>	411
Doina IȘFĂNONI (București), <i>Spiritualitatea populară – reper al identității culturale românești</i>	429
Rusalin IȘFĂNONI (București), <i>Păstoritul transhumant românesc la răscruce</i>	455
Lucian-Valeriu LEFTER (Vaslui), <i>Ospățul funerar în Moldova. Mărturii istorice și etnologice</i>	475
Marcel LUTIC (Iași), <i>Eugen D. Neculau – un harnic și modest apostol al satelor de pe Jijia de Sus (județul Botoșani)</i>	501
PS MACARIE (Marius Dan DRĂGOI) (Stockholm), <i>Imaginea Sfântului Vasile cel Mare în colinda românească</i>	527
Corina MIHĂESCU (București), <i>Crucile pictate – semne și sensuri. Considerații despre crucerit în câteva sate din Oltenia</i>	539
Vasile MUNTEANU (Iași), <i>Interferențe în obiceiurile de iarnă din Zona Fălticenilor</i>	555
Victor MUNTEANU (Iași), <i>Recipiente din corn pentru praf de pușcă aflate în colecțiile Muzeului Etnografic al Moldovei</i>	585
Antoaneta OLTEANU (București), <i>Ofrande rituale la popoarele balcanice</i>	593
Mircea PĂDURARU (Iași), <i>Structura intențională a imaginii diavolului în opera lui Ion Creangă</i>	613
Georgeta STOICA (București), <i>Scoarțele moldovenești. Între popular și artizanal</i>	625

Narcisa ȘTIUCĂ (București), <i>Marea Trecere. Sensuri și mărturii</i>	639
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>Două capodopere:</i> <i>La Chanson de Roland și Miorița</i>	653

CORESPONDENȚĂ, DOCUMENTE

Virgiliu FLOREA (Cluj-Napoca), <i>Din nou despre folcloristul</i> <i>brașovean I. C. Hintz-Hințescu</i>	665
Mirela CREȚU (Sibiu), <i>România la Expoziția Internațională</i> <i>de la Barcelona, 1929</i>	693

ANIVERSĂRI, COMEMORĂRI

Florin BUCESCU, Viorel BÂRLEANU (Iași), <i>Melosul popular</i> <i>în Caietele Arhivei de Folclor</i>	717
Livia COTORCEA (Iași), <i>O imagine culturală emblematică:</i> <i>Petru Caraman</i>	733

RECENZII, COMENTARI

Nicolae BOT (Cluj-Napoca), <i>O contribuție de reală valoare</i> <i>științifică: Ion H. Ciubotaru, Valea Șomuzului Mare.</i> <i>Monografie folclorică, vol. I, 395 p.; vol. II, 443 p., Iași, 1991</i>	739
Lucia CIREȘ (Iași), <i>O lucrare impunătoare: Ion H. Ciubotaru,</i> <i>Catolicii din Moldova. Universul culturii populare,</i> <i>vol. I. Arhitectura tradițională. Textilele de interior.</i> <i>Portul popular de sărbătoare, Iași, Editura Presa Bună,</i> <i>1998; vol. II. Obiceiurile familiale și calendaristice,</i> <i>Iași, Editura Presa Bună, 2002; vol. III. Poezia</i> <i>obiceiurilor tradiționale. Literatura populară.</i> <i>Folclorul muzical. Transcrierea, selecția</i> <i>și comentarea pieselor muzicale: Florin Bucescu, Iași,</i> <i>Editura Presa Bună, 2005</i>	742
Nicu GAVRILUȚĂ (Iași), <i>O carte eveniment: Ion H. Ciubotaru,</i> <i>Catolicii din Moldova. Universul culturii populare,</i> <i>vol. II. Obiceiurile familiale și calendaristice, Iași,</i> <i>Editura Presa Bună, 2002</i>	757
Antonio PATRAȘ (Iași), <i>O problemă lămurită definitiv: catolicii din</i> <i>Moldova și identitatea lor etnică – Ion H. Ciubotaru, Catolicii din</i>	

<i>Moldova. Universul culturii populare</i> , vol. II. <i>Obiceiurile familiale și calendaristice</i> , Iași, Editura Presa Bună, 2002.....	762
Paul H. STHAL (București), <i>Un adevărat om de știință</i> (text inedit).....	766
Georgeta STOICA (București), <i>Un unicat în literatura etnografică</i> : Ion H. Ciubotaru, <i>Catolicii din Moldova. Universul culturii populare</i> , vol. I. <i>Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare</i> , Iași, Editura Presa Bună, 1998 (text inedit).....	768
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>O impresionantă monografie</i> : Ion H. Ciubotaru, <i>Catolicii din Moldova. Universul culturii populare</i> , vol. I. <i>Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare</i> , Iași, Editura Presa Bună, 1998; vol. II. <i>Obiceiurile familiale și calendaristice</i> , Iași, Editura Presa Bună, 2002; vol. III. <i>Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical. Transcrierea, selecția și comentarea pieselor muzicale</i> : Florin Bucescu, Iași, Editura Presa Bună, 2005.....	770

*

* *

Livia COTORCEA (Iași), <i>Petru Caraman – un model încă viu</i> : Ion H. Ciubotaru, <i>Petru Caraman. Destinul cărturarului</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008.....	774
Dan MĂNUCĂ (Iași), <i>O monografie exemplară</i> : Ion H. Ciubotaru, <i>Petru Caraman. Destinul cărturarului</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008.....	782
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>Monumentul Petru Caraman</i> : Ion H. Ciubotaru, <i>Petru Caraman. Destinul cărturarului</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008	788

BILANȚ

Angelica OLARU (Iași), <i>Bibliografia „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei” (2001-2010)</i>	791
--	-----

ABREVIERI	809
------------------------	-----

TABLE DES MATIERES

REMEMORATIONS

Ion H. CIUBOTARU, <i>Le Foyer retrouvé (Devenirs)</i>	19
---	----

IN HONOREM Prof. dr. ION H. CIUBOTARU

A L'HEURE ANNIVERSAIRE

PS Petru GHERGHEL (Iași), <i>La Fascination des vérités essentielles</i>	75
Antonio PATRAȘ (Iași), <i>Un professeur d'élite: Ion H. Ciubotaru</i>	79
Iordan DATCU (București), <i>Ion H. Ciubotaru à un moment anniversaire</i>	87
Adina HULUBAȘ (Iași), <i>La Vocation de la fondation</i>	91
Ioana REPCIUC (Iași), <i>Disciple du professeur Petru Caraman</i>	111

ETUDES ET MATERIAUX

Eugen BÂZGU (Chișinău), <i>Les significations mythiques-symboliques de la pierre dans la pensée populaire</i>	141
Pamfil BILȚIU (Sighetu Marmăției), <i>Images de l'homme dokans l'art populaires de Maramureș</i>	165
Gabriela BOANGIU (Craiova), <i>Modèles de la pensée traditionnelle. Essais d'étude comparative entre l'Olténie et la Moldavie</i>	183
Maria BOCȘE (Cluj-Napoca), <i>Grigoriu Crăciunaș – un remarquable folkloriste de la vallée du Someș</i>	207
Camelia BURGHELE (Zalău), <i>Rôles, événements et contextes culturels à Chilioara – Sălaj</i>	225
Varvara BUZILĂ (Chișinău), <i>Aspects rituels et festifs du Mărțișor</i>	239
Silvia CIUBOTARU (Iași), <i>La Pomme d'or</i>	263

Marin CONSTANTIN (București), <i>L'artisanat des minorités ethniques du Banat, de la Dobroudja et de la Transylvanie</i>	281
Ion CUCEU (Cluj-Napoca), <i>Le Rituel agraire du Plugușor et ses chercheurs</i>	317
Maria CUCEU (Cluj-Napoca), <i>Un motif-index des chansons rituelles et des récitations cérémonielles de mariage</i>	349
Jordan DATCU (București), <i>Gheorghe V. Madan et sa monographie: Un sat basarabean de codru, Trușenii (Trusenii, un village de forêt de Bessarabie)</i>	357
Cristina GAVRILUȚĂ (Iași), <i>Les Pratiques divinatoires de l'„Univers de la culture populaire”. Etude de cas: Les Catholiques de Moldavie</i>	363
Nicu GAVRILUȚĂ (Iași), <i>Le Cycles des fêtes d'hiver chez les catholiques de Moldavie. La spécificité des recherches de l'ethnologue Ion H. Ciubotaru</i>	379
Ion GHINOIU (București), <i>Abris posthumes</i>	387
Sabina ISPAS (București), <i>Dracula, un masque occidental</i>	411
Doina IȘFĂNONI (București), <i>La Spiritualité populaire – point de repère de l'identité culturelle roumaine</i>	429
Rusalin IȘFĂNONI (București), <i>Le pastoralisme transhumant roumain aux carrefours</i>	455
Lucian-Valeriu LEFTER (Vaslui), <i>Le Festin funéraire en Moldavie. Témoignages historiques et ethnologiques</i>	475
Marcel LUTIC (Iași), <i>Eugen D. Neculau – un diligent et modeste apôtre des villages de Jijia Supérieure (dép. de Botoșani)</i>	501
PS MACARIE (Marius Dan DRĂGOI) (Stockholm), <i>L'Image de St. Basile le Grand dans les noëls roumains</i>	527
Corina MIHĂESCU (București), <i>Les Croix peintes – signes et significations. Considérations sur l'ouvrage des croix en quelques villages d'Olténie</i>	539
Vasile MUNTEANU (Iași), <i>Interférences dans les coutumes d'hiver de la Zone de Falticeni</i>	555
Victor MUNTEANU (Iași), <i>Réceptifs en bois d'animal pour la poudre à canon dans les collections du Musée Ethnographique de la Moldavie</i>	585
Antoaneta OLTEANU (București), <i>Offrandes rituelles chez les peuples balkaniques</i>	593

Mircea PĂDURARU (Iași), <i>Structure intentionnelle de l'image du diable dans l'œuvre d'Ion Creangă</i>	613
Georgeta STOICA (București), <i>Les tapis moldaves. Entre populaire et artisanal</i>	625
Narcisa ȘTIUCĂ (București), <i>Le grand passage. Sens et témoignages</i>	639
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>Deux chefs-d'œuvre: La Chanson de Roland et Miorița</i>	653

CORRESPONDANCE, DOCUMENTS

Virgiliu FLOREA (Cluj-Napoca), <i>De nouveau sur le folkloriste originaire de Brașov I. C. Hintz-Hințescu</i>	665
Mirela CREȚU (Sibiu), <i>La Roumanie à l'Exposition Internationale de Barcelone, 1929</i>	693

ANNIVERSAIRES, COMMEMORATIONS

Florin BUCESCU, Viorel BÂRLEANU (Iași), <i>Le Mélос populaire dans les Cahiers de l'Archive de Folklore</i>	717
Livia COTORCEA (Iași), <i>Une image culturelle emblématique: Petru Caraman</i>	733

COMPTE-RENDU, COMMENTAIRES

Nicolae BOT (Cluj-Napoca), <i>Une contribution d'une réelle valeur scientifique: Ion H. Ciubotaru, Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică (La Vallée de Șomuzul Mare. Monographie folklorique), vol. I, 395 p.; vol. II, 443 p., Iași, 1991</i>	739
Lucia CIREȘ (Iași), <i>Un travail imposant: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (Les Catholiques de Moldavie. L'Univers de la culture populaire), vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998; vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002; vol. III, Iași, Editura Presa Bună, 2005</i>	742
Nicu GAVRILUȚĂ (Iași), <i>Un livre événement: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (Les Catholiques de Moldavie. L'Univers de la culture populaire), vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002</i>	757

Antonio PATRAȘ (Iași), <i>Un problème définitivement éclairci: les catholiques de Moldavie et leur identité ethnique – Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (Les Catholiques de Moldavie. L’Univers de la culture populaire)</i> , vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002	762
Paul H. STHAL (București), <i>Un véritable homme de science</i> (texte inédit)	766
Georgeta STOICA (București), <i>Un Livre unique dans la littérature ethnographique: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (Les Catholiques de Moldavie. L’Univers de la culture populaire)</i> , vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998 (texte inédit)	768
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>Une monographie impressionnante: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (Les Catholiques de Moldavie. L’Univers de la culture populaire)</i> , vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998; vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002; vol. III, Iași, Editura Presa Bună, 2005	770

*

* *

Livia COTORCEA (Iași), <i>Petru Caraman – un modèle encore vif: Ion H. Ciubotaru, Petru Caraman. Destinul cărturarului (Petru Caraman. Le destin de l’érudit)</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008	774
Dan MĂNUCĂ (Iași), <i>Une monographie exemplaire: Ion H. Ciubotaru, Petru Caraman. Destinul cărturarului (Petru Caraman. Le destin de l’érudit)</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008	782
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>Le Monument Petru Caraman: Ion H. Ciubotaru, Petru Caraman. Destinul cărturarului (Petru Caraman. Le destin de l’érudit)</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008	788

BILAN

Angelica OLARU, <i>Bibliographie de l’ „Annuaire du Musée Ethnographique de la Moldavie” (2001-2010)</i>	791
--	-----

ABREVIATIONS	809
---------------------------	-----

TABLE OF CONTENTS

REMEMBRANCES

Ion H. CIUBOTARU, <i>The Rediscovered Hearth (Becomings)</i>	19
--	----

IN HONOREM Prof. dr. ION H. CIUBOTARU

AT ANNIVERSARY TIME

PS Petru GHERGHEL (Iași), <i>Fascination of the Essential Truths</i>	75
Antonio PATRAȘ (Iași), <i>An Elite Professor: Ion H. Ciubotaru</i>	79
Iordan DATCU (București), <i>Ion H. Ciubotaru at An Anniversary Moment</i>	87
Adina HULUBAȘ (Iași), <i>The Vocation of Foundation</i>	91
Ioana REPCIUC (Iași), <i>Disciple of Professor Petru Caraman</i>	111

STUDIES AND MATERIALS

Eugen BÂZGU (Chișinău), <i>Mythical – Symbolic Meanings of Stone in Folk Thinking</i>	141
Pamfil BILȚIU (Sighetu Marmatei), <i>Images of Man in the Folk Art of Maramureș</i>	165
Gabriela BOANGIU (Craiova), <i>Patterns of Traditional Thinking. Comparative Study between Oltenia and Moldavia</i>	183
Maria BOCȘE (Cluj-Napoca), <i>Grigoriu Crăciunaș – A Remarkable Folklorist of Somes Valley</i>	207
Camelia BURGHELE (Zalău), <i>Roles, Events and Cultural Environments in Chilioara – Sălaj County</i>	225
Varvara BUZILĂ (Chișinău), <i>Ritual and Celebratory Aspects of Mărțișor</i>	239
Silvia CIUBOTARU (Iași), <i>The Golden Apple</i>	263

Marin CONSTANTIN (București), <i>Craftsmanship of the Ethnic Minorities of Banat, Dobrogea and Transylvania</i>	281
Ion CUCEU (Cluj-Napoca), <i>The Agrarian Ritual of Plugușor and Its Researchers</i>	317
Maria CUCEU (Cluj-Napoca), <i>An Index Motif of Ritual Songs and of Ceremonial Wedding Orations</i>	349
Jordan DATCU (București), <i>Gheorghe V. Madan and His Monograph: Un sat basarabean de codru, Trușenii (Trusenii, A Forest Village of Bessarabia)</i>	357
Cristina GAVRILUȚĂ (Iași), <i>Divinatory Practices in „The Universe of Folk Culture”. A Case Study: The Catholics in Moldavia</i>	363
Nicu GAVRILUȚĂ (Iași), <i>The Cycle of Winter Holidays of the Moldavian Catholics. The Specificity of Ethnologist Ion H. Ciubotaru’s Research</i>	379
Ion GHINOIU (București), <i>Posthumous Shelters</i>	387
Sabina ISPAS (București), <i>Dracula, An Occidental Mask</i>	411
Doina IȘFĂNONI (București), <i>Traditional Spirituality – A Reference Point of the Romanian Cultural Identity</i>	429
Rusalin IȘFĂNONI (București), <i>The Romanian Transhumant Shepherding at A Crossroad</i>	455
Lucian-Valeriu LEFTER (Vaslui), <i>The Funeral Feast in Moldavia. Historical and Ethnological Testimonies</i>	475
Marcel LUTIC (Iași), <i>Eugen D. Neculau – A Diligent and Modest Apostle of the Villages on Upper Jijia (Botoșani co.)</i>	501
PS MACARIE (Marius Dan DRĂGOI) (Stockholm), <i>The Image of Saint Basil the Great in Romanian Carols</i>	527
Corina MIHĂESCU (București), <i>Painted Crosses – Signs and Meanings. Several Considerations on the Cross-Making of Several Villages in Oltenia</i>	539
Vasile MUNTEANU (Iași), <i>Interferences into the Winter Customs of Falticeni Area</i>	555
Victor MUNTEANU (Iași), <i>Gun Powder Flasks Made of Horn in the Collections of the Ethnographic Museum of Moldavia</i>	585
Antoaneta OLTEANU (București), <i>Ritual Offerings of Commemorative Food at the Balkan Peoples</i>	593
Mircea PĂDURARU (Iași), <i>The Intentional Structure of the Image of the Devil in Creanga’s Works</i>	613

Georgeta STOICA (București), <i>Moldavian Carpets. Between Tradition and Craftsmanship</i>	625
Narcisa ȘTIUCĂ (București), <i>The Great Passage. Significance and Testimonies</i>	639
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>Two Masterpieces: The Song of Roland and Miorița</i>	653

CORRESPONDENCE, DOCUMENTS

Virgiliu FLOREA (Cluj-Napoca), <i>Again on the Folklorist of Brașov I. C. Hintz-Hințescu</i>	665
Mirela CREȚU (Sibiu), <i>Romania at the International Exhibition of Barcelona, 1929</i>	693

ANNIVERSARIES, COMMEMORATIONS

Florin BUCESCU, Viorel BÂRLEANU (Iași), <i>The Traditional Melos in the Papers of the Folklore Archive</i>	717
Livia COTORCEA (Iași), <i>An Emblematic Cultural Image: Petru Caraman</i>	733

REVIEWS, COMMENTS

Nicolae BOT (Cluj-Napoca), <i>A Really Valuable Scientific Contribution: Ion H. Ciubotaru, Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică (The Valley of Șomuzul Mare. A Folkloric Monograph)</i> , vol. I, 395 p.; vol. II, 443 p., Iași, 1991	739
Lucia CIREȘ (Iași), <i>An Imposing Work: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (The Catholics of Moldavia. The Universe of Folk Culture)</i> , vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998; vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002; vol. III, Iași, Editura Presa Bună, 2005.....	742
Nicu GAVRILUȚĂ (Iași), <i>An Event – Book: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (The Catholics of Moldavia. The Universe of Folk Culture)</i> , vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002	757
Antonio PATRAȘ (Iași), <i>A Definitively Cleared Problem: The Catholics of Moldavia and Their Ethnic Identity – Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare populare (The Catholics of Moldavia. The Universe of Folk Culture)</i> , vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002	762

Paul H. STHAL (București), <i>A Real Man of Science</i> (previously unpublished text).....	766
Georgeta STOICA (București), <i>A Unique Book Within the Ethnographic Literature: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (The Catholics of Moldavia. The Universe of Folk Culture)</i> , vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998 (previously unpublished text).....	768
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>An Impressive Monograph: Ion H. Ciubotaru, Catolicii din Moldova. Universul culturii populare (The Catholics of Moldavia. The Universe of Folk Culture)</i> , vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998; vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002; vol. III, Iași, Editura Presa Bună, 2005.....	770

*

* *

Livia COTORCEA (Iași), <i>Petru Caraman – A Model Still Alive: Ion H. Ciubotaru, Petru Caraman. Destinul cărturarului (Petru Caraman. The Destiny of the Scholar)</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008	774
Dan MĂNUCĂ (Iași), <i>An Exemplary Monograph: Ion H. Ciubotaru, Petru Caraman. Destinul cărturarului (Petru Caraman. The Destiny of the Scholar)</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008	782
Ion TALOȘ (Cluj-Napoca), <i>The Petru Caraman Monument: Ion H. Ciubotaru, Petru Caraman. Destinul cărturarului (Petru Caraman. The Destiny of the Scholar)</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008	788

BALANCE

Angelica OLARU (Iași), <i>Bibliography of „The Yearly Review of the Ethnographic Museum of Moldavia” (2001-2010)</i>	791
--	-----

ABBREVIATIONS	809
----------------------------	-----

VATRA REGĂSITĂ (*Deveniri*)

Ion H. CIUBOTARU

*„Tu, amintire, fumuriu tablou
De umbre ale moartelor modele,
Tu, strigăt auzit abia-n ecou!”*

Semnele de pe răbojul familiei sunt tot mai puține și greu de deslușit. Zăbranicul timpului s-a așternut peste contururile lor, înceteșându-le. Încercările mele de a identifica, într-un trecut ceva mai îndepărtat, un întemeietor de neam s-au dovedit zadarnice. După cum anevoioase aveau să fie și căutările menite să explice *bejenia* unora dintre înaintași, întru aflarea altui liman. Din linii ceva mai sigure s-a întrupat doar imaginea străbunicului dinspre tată. Eram student când am pornit pe urmele lui. M-am dus spre obârșii, pentru că spusele celor câțiva nepoți ai săi, pe atunci în vârstă de șaptezeci-optzeci de ani, erau vagi și adesea contradictorii. Consătenii lui, în schimb, și câteva rude îndepărtate, de care ne înstrăinaserăm, păstrau încă vie amintirea celui pe care îl căutam.

Ion al lui Costache Ciubotaru, căci despre el este vorba, a văzut lumina zilei în satul Bivolul Mare, care astăzi se cheamă Viișoara. I s-a mai spus și Bivolul lui Balș, după numele hatmanului Theodor Balș, în stăpânirea căruia s-a aflat vremelnice. O așezare veche, printre cele mai răsărite din extremitatea nord-estică a fostului județ Dorohoi, ctitorită în vecinătatea apei Volovățului, unul dintre afluenții de pe partea dreaptă a Prutului.

Pe la mijlocul veacului al XIX-lea, Nică al lui Costache, cum îi spuneau localnicii, era *staroste de cărauși* pe moșia boierului. Destoinic, cumpătat și cinstit, se bucura de un frumos renume printre bivoleni, fiind cel mai de seamă crescător de animale din părțile locului. Imașul pe care-și pășuna vitele, aflat în apropiere de lunca Prutului, cam pe direcția târgului Lipcani, s-a numit, până foarte târziu, *Tamazlâcul lui Ciubotaru*.

Într-o bună zi, boierul l-a chemat la curte și i-a dat în seamă caravana *șarabanelor*: douăsprezece căruțe mari, cu *pomostine* de stejar și ferecătură nemțească, aduse de la Liov. I-a mai dat și treizeci de perechi de boi – înalți și lungi în trup, cu coarnele răsucite și *cerbicea* puternică – deoarece șarabanele erau „Cară pentru poveri grele, / Patru boi trăgeau la ele”, ba uneori înjugau și câte șase, căci drumurile desfundate făceau ca roțile mari, șinuite cu balot de oțel, să intre în noroaie până la butuci. Și-a ales apoi ajutoare de nădejde, harabagii unul și unul, cunoscători ai drumurilor de căraușie și pricepuți într-ale negoțului. Fiecare gospodăria carul său și toți dădeau ascultare starostelui.

Săptămâni în șir erau plecați de acasă. Băteau drumurile Moldovei estice, din târgul Darabanilor până la gurile Dunării, adesea ajungând și mai departe. Duceau cantități mari de grâne – „Cară cu povoaară, / Cu povoaară-mpovărate, / Cu lanțuri de fier legate” – iar la întoarcere umpleau coșurile șarabanelor cu mărfuri felurite, pentru a îndestula puzderia de dugheni împrăștiată pe Valea Prutului.

Toamna târziu, când muncile câmpului se încheiau, carele erau trase la adăpost, sub șoproane anume pregătite. Nu peste mult timp, plăvanii aveau să fie înjuțați la sănii mari, cu *tâlpoaie* de salcâm și *oplene* de sânger, între brațele cărora puteau fi stivuite *grămezi* întregi de lemne. Iernile aspre din nordul Moldovei, cu viscole șfichiuitoare și troiene de netrecut, nu-i speriau pe cărauși. Până spre sfârșitul lui Făurar, drumețeau la pădurile din Oroftiana, o prelungire a codrilor Herței, de unde aduceau bușteni de fag și de carpen, *lodbe* de stejar ori nuiele lungi de alun, cărora li se dădeau atâtea și atâtea întrebuițări.

După spusele celor bătrâni, starostele a avut patru copii: trei fete și un băiat. Al treilea născut, căruia îi fusese hărăzit să ducă mai departe numele înaintașilor, avea să fie *bunicul*. Părinții i-au spus Ion, pentru că așa se obișnuia în satul tradițional: primul băiat din familie era binecuvântat cu numele de botez al tatălui sau al bunicului. A crescut în norocul starostelui, ajungând un flăcău harnic și de ispravă. Era la fel de priceput în mânăuirea plugului și învârtirea horelor. Înalt, bine făcut, cu ochii verzi, părul bălai și fața luminată de un zâmbet prietenos. Feciorii îi căutau tovărășia, pentru că se bizuiau pe el, iar fetele nu-l scăpau din ochi de drag. Mulți dintre părinții fetelor din Bivol și-ar fi dorit să-l aibă ginere.

Când s-a căsătorit, vlăstarul lui Nică Ciubotaru a primit din partea socrilor zece fălci de pământ. Asta însemna foarte mult chiar și pentru vremurile celea, când numărul gospodarilor înstăriți era destul de

mare. Cu o asemenea zestre, la care se adăuga și averea dăruită de părinții săi, putea fi considerat unul dintre oamenii cei mai cuprinși din împrejurimi. Numai că pământurile soției nu se aflau în hotarul satului, ci la vreo trei ore de mers mai spre sud, undeva pe moșia Suharăului. Și astfel, unicul fecior al vestitului staroste părase definitiv meleagurile natale, pentru a-și face un rost în altă parte.

Locul în care se găseau cele zece fălci de pământ se numea Hârtop. Nu era o vâgăună, cum s-ar putea crede, și nici un teren râpos, cu pripoare rupte de ape. Existau, într-adevăr, vreo trei dealuri, care-și dădeau întâlnire pe firul văii Cimpoieșului, dar nu prea mari. Pantele lor domoale configurau, mai curând, o zonă colinară. Ce-i drept, ținutul părea aproape pustiu. Doar câțiva temerari cutezaseră să-și înjghebeze gospodăriile acolo, punând astfel bazele unei mici așezări *răsfirate*. Casa bunicului avea să fie cea de a cincea, pe o întindere ce depășea șase kilometri pătrați.

Oamenii erau mulțumiți. Aveau ogoare mănoase, pășuni îndestulătoare, iazuri bogate în pește, roiuri de albine – adăpostite în *buduroaie* ce umpleau prispele – și chiar câteva pâlcuri de pădure, aflate mai la nord, pe dealurile vestice ale Mlenăuților, de unde își aduceau lemnele trebuitoare. Nu peste mult timp, plugarul venit de la Bivol – căruia i s-a spus Bivoleanu, supranume moștenit și de urmași – își dubla proprietățile. A mai cumpărat zece fălci de loc, situate în continuarea celor dobândite prin căsătorie, devenind astfel cel mai bogat țăran din acea parte a comunei Suharău. Creștea și un cârd de *vite albe*, căci deprinsese această îndeletnicire de la tatăl său, iar acum pajiștea fără multe animale pe ea i se părea pustie.

După vreo opt ani de ședere la Hârtop, viața noilor veniți era rânduită cum nu se putea mai bine: gospodărie mare și frumoasă, cu acareturi și livezi ce se întindeau pe vreo zece-douăsprezece prăjini, trai îmbelșugat, armonie în familie și patru copii, care creșteau, feriți de grija zilei de mâine, sub privirile iubitoare ale părinților. Numele bivolenilor ajunsese să fie cunoscut până departe. Își făcuseră prieteni prin satele din împrejurimi, cununau și botezau, îi ajutau pe cei nevoiași, primeau oaspeți, mergeau la petreceri, se bucurau de respect și trăiau în bună înțelegere cu toată lumea.

Nimeni nu bănuia că, în scurtă vreme, familia lor avea să treacă printr-o grea cumpănă. La numai câțiva ani după ce intraseră în veacul al douăzecilea, tânăra gospodină dispărea fulgerător, lăsându-i pe cei dragi fără sprijinul și mângâierea de care aveau atâta nevoie. Pentru

soțul ei – omul ocrotit de soartă, căruia toate îi merseseră din plin până atunci – începeau vremuri grele.

Mai bine de trei ani, s-a îngrijit singur de treburile casei. Nu i-a fost ușor, căci „Văduvia-i haină grea, / Rar cine-o poate purta!” A hotărât deci să se recăsătorească. Cea de a doua soție, adică *bunica*, se numea Maria și provenea din neamul Dorohoncenilor. Părinții ei ajunseseră pe meleagurile Suharăului, mai precis la Izvoare, venind din părțile Dămilenilor. Își cumpăraseră o bucată de pământ și un heleșteu în apropiere de locul numit *Cal alb*. Oamenii spuneau că, pe vremuri, ar fi existat acolo un pod mare, peste apa Bașeului, la piciorul căruia fusese îngropat de viu un asemenea animal. Podul dispăruse de mult, dar stafia calului continua să bântuie pe la miezul nopții, putând fi văzută de drumeții singuratici. Galopa, fără o țintă precisă, spintecând întunericul ca o săgeată luminoasă.

Bunica nu se număra printre fetele înstărite. Avea însă alte calități, ce compensau lipsa bunurilor materiale. Era harnică, vorbăreată, energică, bună gospodină și foarte pricepută la muncile câmpului. O femeie potrivită de statură, cu tenul smead și privirea ageră, ușor iscoditoare, cu trăsăturile feței regulate și nasul puțin cârn, toate acestea dând chipului său o înfățișare plăcută. Veșmintele tradiționale, cu care umbla îmbrăcată, îi confereau o distincție aparte. Purta cămașă cu *platcă*, împodobită cu râuri de flori mărunte și *ajur*, fustă neagră plisată, *chingă* țesută în stative, iar în picioare avea pantofi. Broboada preferată era *grimeaua*, o basma albă „în trei cornuri”, cu *horboiică* și mărgelile pe margini. Unul dintre colțuri îl lăsa să cadă pe spate, iar celelalte două, trecute pe sub coc, le înnodea pe creștet sub formă de *fundă*. Despre fetele și nevestele tinere, care își legau astfel *grimelele*, se spunea că sunt *modite*.

Nu a lăsat nici o clipă impresia că ar fi fost o intrusă în averea bivoleanului. Statutul său de mamă vitregă a durat foarte puțin. Cei patru copii orfani erau încă mici, iar felul ei de a fi i-a ajutat să se obișnuiască repede cu noua stăpână a casei. Oricum, faptul că era o femeie hotărâtă și răzbătătoare avea să se dovedească extrem de benefic pentru familia în care intrase.

Din a doua căsătorie a bunicului au rezultat șapte copii. Tatăl meu, *Haralamb*, care era primul născut, s-a trezit, fără voia lui, liderul celei de a doua jumătăți a familiei. În această postură a avut multe neplăceri. Frații și surorile mai mari nu-l prea luau în seamă, iar ceilalți, apropiați ca vârstă, nu-i dădeau ascultare. Motive serioase de neînțelegere nu existau. Doar mici asperități, pe care le amplificau cu

inocența vârstei. Adevăratele greutatea mijecau însă la orizont. Se verifica, încă o dată, justetea zicalei „Săracul binele, mult rău aşteaptă!”

Pentru copiii bunicilor mei, situația avea să se înrăutățească brusc. În toamna dinaintea primei conflagrații, tatăl lor îi păresea pentru totdeauna. Vestea dispariției sale îi luase prin surprindere pe toți cei care îl cunoșteau îndeaproape. Vecinilor din Hârtoș nu le venea să creadă. Feciorul starostelui de la Bivol devenise pentru ei un model. Cum de fusese cu puțință ca bărbatul acela viguros și cumpătat, cu o statură impunătoare, care nu se plângea niciodată de vreo suferință, să se stingă acum ca o lumânare? Pierdeau un prieten apropiat și un ajutor de nădejde. Bunica rămânea cu unsprezece copii, cărora, de aici înainte, trebuia să le fie și mamă și tată.

A urmat o perioadă foarte grea. Fricțiunile se țineau lanț. Ca să le aplaneze, bunica s-a văzut nevoită să treacă la împărțirea averii. Nu a fost deloc o operațiune ușoară. A reușit, totuși, să facă parte dreaptă fiecăruia, fără să aprindă spiritele. Cele douăzeci de fălci de pământ le-a prefăcut în douăsprezece bucăți a câte două hectare și un sfert fiecare: unsprezece ale copiilor și a douăsprezecea a celei ce făcuse împărțea. Altfel spus, urmașii celui mai bogat om din Hârtoș deveneau țărani săraci. Nici unul însă din cei unsprezece frați nu și-a înstrăinat *delnița* primită de la părinți. Decenii în șir, s-au tot strâns laolaltă acolo, „divali, la mămuța”, lucrându-și cu râvnă ogorul și bucurându-se de roadele lui. Spiritul bivoleanului continua să vegheze asupra lor.

Neajunsuri de tot felul, care i-au marcat serios adolescența și primii ani ai tinereții, l-au determinat pe tatăl meu să se căsătorească de timpuriu. Imediat ce s-a întors din armată, a căutat o fată pe potrivă, luându-și soarta în propriile mâini. Mama se numea Elena și era fiica Mariei și a lui Gheorghe Sauciu. Locuia în Arborea, unde se și născuse, o așezare întemeiată de cei ce fuseseră împroprietăriți după terminarea Războiului de Independență. Tot de atunci datează și câteva localități din împrejurimi, cum ar fi Grivița, Plevna și Smârdan.

Arborea a fost, încă de la început, un sat sistematizat. Ulițe lungi și drepte îi străbat vatra de la sud spre nord, fiind intersectate de altele mai mici pe direcția est-vest. Este o așezare aerisită, cu grădini mari, pe care oamenii au știut să le pună în valoare cât mai judicios. Cele dintâi case s-au ridicat pe *furci* de stejar ori de carpen. La nivelul *haizașului*, acestea erau fixate în *costoroabe* sau *lutari*, peste care se așezau grinzile, iar pe capetele acestora se înălțau căpriorii. Acoperișurile, mai toate în patru ape, erau învelite cu *jupi* de stuf și mănunchiuri din paie

de secară. Cu timpul, aveau să fie folosite și alte materiale, precum șindrila, tabla neagră, cea zincată și, mai rar, *olanele*.

Acareturile gospodărești dezvăluie îndeletnicirile de bază ale localnicilor: agricultura și păstoritul. Adăposturile pentru animale (grajduri, șuri, paravane, șoproane) sunt făcute din chirpici și au acoperișurile în două ape. Se află ceva mai departe de casă, în apropierea iernaticului. Garduri de scândură sau din ostrețe împrejmuiesc gospodăriile și chiar grădinile. Cândva, aceste stavile împotriva intruziunilor de tot felul – inclusiv a celor de natură magică – se făceau din nuiele de alun, împletite în *cununi* și cu *creste* pe toată lungimea coamei.

Pe la începutul deceniului șapte al veacului trecut, Arborea avea înfățișarea unui sat arhaic. Cu greu se putea crede că dănuirea lui acolo, pe platoul din inima moșiei Suharăului, nu adunase încă o sută de ani. Livezi de vișini și de cireși, de meri sau de pruni adăposteau locuințe de toate mărimile, cu ferestrele orientate spre miezul zilei. Gama acestora includea tipuri diverse: de la construcția cea mai simplă – monocelulară, așa-numită *casă într-un perete* – până la cea mai evoluată, cu două sau trei încăperi, cu tindă și chiler, cu cerdac și fațadă ornamentată.

Pereții văruiți etalau, în jurul ferestrelor și, mai ales, în partea de jos, lângă prispă, brăie de lățimi variabile, trasate cu *chindrus* albastru. Deasupra ușilor de la intrare puteau fi văzute buchețele de busuioc, legate sub formă de cruce, sau mici ornamente, zugrăvite cu stângăcie, ceea ce le dădea un farmec aparte. Ferestrele se deschideau în două părți și aveau cercevele *lămbuite*. În locuințele bătrânești, printre gratiile din tocurile geamurilor zăceau coji de ouă roșii sau închistrite. Se puneau acolo după marele praznic al Învierii și rămâneau până la Paștele următor. Se credea că pot constitui o pavăză împotriva trăsnetelor, dar și a altor neplăceri. Te surprindea, încă de la prima vedere, unitatea construcțiilor și armonia ansamblurilor gospodărești. Toate se potriveau. Păreau ctitorite acolo din veacul cel mai îndepărtat. Pentru inițiați, fenomenul prezenta cel mai viu interes. Oamenii, veniți din atâtea colțuri ale Moldovei, își duraseră căminele, fără a fi preocupați de ceea ce făceau vecinii lor. Fiecare s-a străduit să pună, în noile edificii rurale, cât mai mult din sufletul satului în care se născuse. Și astfel, localitatea abia întemeiată ajungea să înmănuncheze toate trăsăturile definitorii ale așezărilor tradiționale dintre Siret și Prut. Arborea ducea mai departe nu doar un stil arhitectonic inconfundabil, ci și spiritul satelor părăsite cândva. Păstrând vie flacăra universului de datini, tradiții și credințe,

aduse de acasă, bejenarii continuau să pășească prin viață fără a se îndepărta de izvoare.

Străbunicii mei dinspre mamă veneau de pe Valea Siretului. Locul lor de baștină era satul Hapăi, care, veacuri de-a rândul, s-a numit Dobrinăuți sau Dobrănăuți. I s-a spus apoi Alunișul, pentru ca în cele din urmă să dispară, contopindu-se cu localitatea Lunca, din comuna Vârfu Câmpului, județul Botoșani. S-au desprins cu greu de meleagurile Hapăilor, poate și din cauza celor doi fii (Gheorghe și Neculai), adolescenți sentimentali, ce nu voiau să se despartă de neamuri și prieteni. Presimțeau, probabil, că nu se vor mai întoarce niciodată.

Gheorghe Sauciu, tatăl mamei, tânjea adesea după locurile copilăriei. Din păcate, nu le-a mai revăzut. Părinții săi s-au petrecut de timpuriu, lăsându-l printre străini, cu speranța că va reuși să le justifice rostul pribegiei. La vârsta bărbăției, și-ar fi putut întemeia gospodăria în mai multe locuri din Arborea. A ales însă dealul *Cohălenilor*, cel mai înalt din partea nord-vestică a așezării. Ieșea adesea pe tăpșanul din fața casei și scruta nemărginirile. Privea și tăcea. Cine știe, poate undeva departe, în zări, redescoperirea frânturi din calea pe care o străbătuse odinioară, cu ai săi, până la acest loc al făgăduinței.

La capătul tăpșanului era un păr mare, cu trunchiul gros și ramurile răsfirate. Rămăsese acolo de pe vremea lui Cutur cel bătrân, primul *jitar* care-și avusese bordeiul sus, în poarta țarinii, când nu exista încă satul. Nu știai ce să prețuiești mai mult la acel pom singuratic: umbra lui deasă și cuprinzătoare – mângâind fețele scaldate de sudoare ale prășitorilor, refugiați aici, în arșița miezului de vară, de pe *Hotarul Pietrăriei* – sau belșugul de fructe galben-aurii, care-i transformau toamna coroana într-un soare uriaș, îmbiind trecătorii cu parfumul lor.

Părul străjuia creasta dealului, ce despărțea imașul de grădinile împrejmuite cu garduri de nuiete. Covorul verde al pășunii, purtând urmele sfărtecăturilor pe care șuvoaietele rezezi le făcuseră în culmile de sub vatra satului, se întindea spre vale. Acoperirea mai întâi platoul, apoi dâmburile și vâlcelele, iar când ajungea la șes dispărea sub apa limpede a celui mai mare iaz din părțile locului. Era un luciul de apă ce se întindea pe mai bine de douăzeci și cinci de hectare, acoperind toată Valea Bonului, de la cireșul lui Batâr, până aproape de bulgăria lui Petrache Pașa.

De acolo de sus, unde cerul și pământul păreau să se întâlnească, tatăl mamei privea adesea apa liniștită a iazului. Se gândea, probabil, la undele rezezi ale Siretului și visa la ziua când își va duce cele trei fete la

Dobrinăuți. Dorea de mult să facă o astfel de călătorie, pentru a le arăta măcar o parte din frumusețile țărâmului copilăriei sale. După repetate amânări, ziua îndelung așteptată era mai aproape ca oricând. Dar tocmai atunci a trebuit să plece pe front. S-a dus să lupte pentru reîntregirea țării și nu s-a mai întors.

Se împlineau abia cincizeci de ani de la apariția primelor case, și localității Arborea i se spunea deja *Satul vechi*. În partea de miazăzi a așezării, pe un capăt din moșia Bașoteștilor, ajunsă în proprietatea statului, se puneau bazele *Satului nou*. O prelungire a vetrei de pe deal, care se îmbogățea cu încă vreo trei sute de locuințe. Aici și-au rostuit căminul părinții mei. Mama primise ca zestre un lot de trei hectare și jumătate de pământ, pe care tatăl său îl plătitise în război cu prețul vieții. Casa părintească se află pe ultima uliță din partea de jos a cătunului, la confluența cu limita nordică a ogoarelor.

Noua așezare se întindea din hotarul *Mălăiștei* până la *Drumul Zamțuzului*. Mălăiștea reprezenta cam un sfert din țarina arborenilor și se afla în partea de răsărit a Satului vechi. Locuri foarte bune pentru agricultură, terminate spre nord, la capătul dinspre Havârna, cu mici suprafețe de pășune. Nu știu cine va fi botezat astfel acele pământuri, pentru că oamenii semănau acolo de toate, iar cuvântul *mălai*, cu înțelesul de *porumb*, nu s-a folosit în sat niciodată. Toată lumea spunea *păpușoi* și, mai ales, *pop'șoi*. Termenul *mălai* – în sintagma *mălai mânânțal* – se folosea doar pentru a denumi planta din care se fac mături. Dar aceasta nu era semănată pe lanuri întinse, ci numai prin grădini sau la capătul ogoarelor. S-ar putea ca denumirea moșiei să se fi păstrat încă de pe vremea cultivării *meiului*.

Cât despre *Drumul Zamțuzului*, alcătuiind hotarul sudic al așezării, nimeni nu părea să știe cum și de când intrase acest nume în uzul tuturor: „– De ce se cheamă Zamțuz?” „– Pintru cî așa i-o zăs, aista-i numili lui”. Circula și un cântec: „Foicica bobului, / Pi drumu Zamțuzului / Vin oștili rusului...” Era, într-adevăr, o cale de acces importantă. Spre est, trecea prin Bahna crivițenilor și ajungea în drumul ce ducea la Miorcanii lui Ion Pilat, în vecinătatea Basarabiei, iar la apus, intra, pe la Dragulea, în Șleaul cel mare, care făcea legătura între vechile târguri moldovenești Dorohoi și Darabani.

Obârșia toponimului *Zamțuz* urmează o cale sinuoasă. La sud de acest drum, se întinde moșia Livenilor lui George Enescu, care, în decursul timpului, a fost stăpânită de mai mulți proprietari: Gafencu, Mavromati, Mironescu, Roset, Sofian, Vârnab și, nu în ultimul rând de

Neculai și Grigore *Geansus*. Numele acestora din urmă – ai căror înaintași ar fi venit din Franța sau Elveția – apare, în documentele vremii, și sub forme corupte, precum: *Geansăz*, *Geansăș*, *Geanez*, *Tansez*, *Țeansiz*, *Țiansuz* etc. (*Tezaurul toponimic al României. Moldova*, I, p. 461). Memoria colectivă duce însă mai departe o variantă care nu are nici o atestare documentară: *Zamțuz*!

„Întrebat-am luminata ciocârlie,
Candelă ce leagănă-n tărie
Undelemnul cântecului sfânt:
Unde sunt cei care nu mai sunt?”

Anul 1940 debuta cu o iarnă cumplită: geruri mari, viscole ce păreau să nu se mai oprească și troiene pe care puțini se încumetau să le rupă. Începea un deceniu ce avea să lase urme adânci în destinele oamenilor. Tatălui meu îi venise ordin de chemare, în vederea pregătirilor pentru mobilizare. Războiul bătea la ușă. Și-a pregătit ranița, a umplut-o cu schimburi și merinde pentru câteva zile și, pe la mijlocul lunii ianuarie, a plecat la Herța. Acolo se adunau cei născuți în comunele nord-vestice ale județului. Ceilalți, din contingentul lui, trebuiau să se prezinte la o unitate de infanterie din Dorohoi.

Cei plecați la Herța nu aveau nici măcar certitudinea că vor ajunge cu bine la destinație. Drumurile erau grele, aproape neumblate, și presărate de primejdii. Aveau de străbătut locuri pustii și ținuturi împădurite. Mergeau kilometri întregi, fără să întâlnească în cale o casă, ori un drumet. Vitregiilor iernii li se adăugau haitele de lupi înfometăți și bandele de răufăcători din pădurea Baranca, vestiți pentru fărădelegile la care se dedau. Îngrijorarea se strecura în sufletele tuturor.

Trecuseră mai bine de două săptămâni, iar rudele celor plecați nu primiseră încă nici o veste. De la o zi la alta, starea de neliniște punea stăpânire pe cei rămași acasă. Zvonuri de tot felul amplificau tensiunea creată. Bunica dinspre mamă se mutase la părinții mei. Terminase de trebăluit pe-afară și, odată cu seara, se dusese la Milia, o altă fată de-a ei, care era măritată tot în Satul nou. Plecase să o mai încurajeze puțin, căci și soțul ei fusese chemat la oaste. A rămas să doarmă acolo.

Mama se afla în pragul celei de a treia nașteri. Peste noapte, a constatat că sorocul venise mai curând decât se aștepta. Durerile facerii

se înteteau de la o clipă la alta. Cine s-o ajute? Lângă ea se afla doar un copil de trei ani. Primul născut se prăpădise la o vârstă fragedă. S-a îmbrăcat cu greu și a plecat după moașă. O cunoștea bine pe baba Mateiasa, pentru că tot ea o ajutase și la nașterile anterioare. Putea fi socotită chiar *moașa satului*, deoarece le asistase pe aproape toate mamele din cătunul de jos. Mai era și Ilinca Făduroaia, dar ea ședea în Satul vechi și nu se bizuia să pornească la drum lung. Oricum, nu pe o asemenea vreme.

Moașa Mateiasa nu stătea departe. Locuia singură – undeva mai jos de *pomățul* lui Gorgan – într-o căsuță acoperită cu paie, ale cărei ferestruici, îngropate în chirpici, nu erau mai mari decât o palmă. Să tot fi fost, până acolo, vreo opt sute de metri. Altă dată, mama ajungea la ea cât ai clipi; acum însă i se părea că are de mers până la capătul pământului. Înainta greu, mai mult pe-o parte, căci rafalele crivățului nu puteau fi înfruntate pieptiș. În jurul ei, toate gospodăriile păreau pustii. Abia dacă se mai puteau vedea de sub troiene. Până și câinii se refugiaseră în adăposturi. O luase peste grădini, cu gândul că va ajunge mai repede, dar și pentru a se putea odihni, din când în când, ținându-se de copaci.

Casa moașei se transformase într-un imens morman de zăpadă. Doar cele două ochiuri de geam, prin care răzbătea cu greu sâmburele de lumină al opaițului, o încredințau că nu greșise locul. La întoarcere i-a fost ceva mai ușor, pentru că nu mai era singură. Bătrâna își înfășurase capul într-un șal gros, lăsându-și doar o mică deschizătură în dreptul ochilor. Și-a luat bățul de după ușa și au dispărut amândouă în noapte. Două umbre, abia vizibile, înaintau cu greu printre nămeți. Moașa trecuse de optzeci de ani, dar pasul ei sigur nu-i trăda vârsta. Mergea în față, deschizând drumul, însă n-o pierdea din ochi pe mama, apucând-o de braț atunci când i se părea că dă semne de oboseală. În fața casei, s-a scuturat de zăpadă, șoptind ca pentru sine: „Zbuciumat a sî mai cii copchilu ista!” Dincolo de ușa de la intrare, le învăluia căldura încăperii și un miros proaspăt de turte coapte pe plită. Trăiau din plin sentimentul de liniște pe care ți-l oferă un adăpost sigur. Greul însă abia începea.

La lumina palidă a unei lămpi de petrol, ce număra doar cinci focuri, Ruxandra lui Mitriță Matei își îmbărbăta *nepoata*. Așa le zicea moașa femeilor ajutate la naștere. Frântă de oboseală, cu fața palidă și cu privirile cernute printre gene, mama căta spre binefăcătoarea sa. Suspiniul abia tremurat îi accentua starea de epuizare. Lângă ea, în așternuturile moi dintr-o covățică de lemn, noul venit nu contenea să-și

facă simțită prezența. Afară începuseră să cânte cocoșii, vestind miezul nopții. Bătrâna Mateiasa murmură din nou: „Dacă sî năște oleacă mai târzâu, băietu ista iara fati!” Ziua de 28 ianuarie 1940 se încheiase.

După câteva săptămâni de pregătire, cei chemați la oaste au prins a se întoarce. Unii au plecat din nou, alții au continuat să stea acasă, fiind „concentrați pe loc”. Fiecare cu soarta lui. Militarii din unitatea de la Herța n-au fost prea norocoși. I-a tot mutat dintr-un loc într-altul, până s-au trezit în prima linie a frontului: „Plecau bărbații la război, / Veni-or iar, / Ori poate în veac nu vor mai veni, / Pâinea de la grindă martor bun va fi” (C. Sabin). Așa se spunea prin Apuseni și tot astfel gândeau țăranii din părțile noastre. Mulți dintre cei plecați au rămas să îngrașe pământurile străine. Ceilalți, printre care s-a numărat și tatăl meu, aveau să-și revadă familiile doar după terminarea războiului.

Veștile de la cei duși departe veneau greu și, de cele mai multe ori, nu erau bune. Cu fețele chinuite de truda zilei și de nesomn, femeile se îndreptau spre casa poștașului, în nădejdea că vor primi vreun semn. (De când îi rechiziționase calul și căruța, acesta nu mai bătea ulițele satului). Cele ce primeau o carte poștală, o înveleau cu grijă într-o batistă albă și plecau îndată la preot sau la învățător, să le-o citească. Și dascălii nu se lăsau rugați. Începeau să silabisească slovele încâlcite, scrise în grabă de furieri, pe buza tranșeelor, la rugămințile celor ce nu știau carte: „Află despre mine... «– Ce scrie, domnu învățător? – Scrie de bine. A fost rănit, da e bine. – A fost rănit rău? – Cine știe...»” Femeile mulțumeau în grabă și porneau spre casă bocind. Nu știau dacă de bucurie sau de supărare.

Pentru cei căzuți pe câmpul de bătaie, soseau așa-numitele „istracte”. Niște bucăți de hârtie cartonată, mai înguste și mai lungi decât cărțile poștale, cu unul din colțuri înnegrit sau ars pe o porțiune de aproape doi centimetri. În plus, alături de ștampila poștei, apărea și pecetea unității militare, din care făcuse parte cel dispărut. Cine primea astfel de „răvășele arse-n cornurele” nu mai avea nevoie să-i citească cineva conținutul. Izbucnea în plâns și nu se mai oprea ore în șir: „Di cân an primit istract, / Ochii nu ni s-o uscat”. Vestea că mai murise unul din sat pornea să circule.

A doua zi, fațada mohorâtă a casei lovite de nenorocire se îndolia. Sub streășină sau la stâlpul de la intrare apărea *pomineata*: un prosop de bumbac, legat împreună cu un colac și cu o lumânare. Era „locul de odihnă al sufletului” celui plecat în lumea fără dor. După trei

zile, prosopul, colacul și lumânarea se dădeau de pomană. Semnele funeste apăreau însă pe o altă fațadă. Iarăși fâșia de pânză albă, peste care se punea – cum spune poetul – „La grinda casei streșinată / Din pâine o bucată”, să depună mărturie că cel plecat să apere pământul străbun, se prăpădise „în claca lui Dumnezeu”. Oamenii priveau cu înfiorare, deplângând soarta tristă a celor dispăruți.

Unei familii din Satul vechi nu-i venise numai *extractul*, ci și hainele civile ale celui decedat. Îndurerate, mama și soția acestuia i-au făcut rânduielile de înmormântare de care nu avusese parte. În ziua stabilită pentru ceremonialul funebru, lumea s-a adunat la casa răposatului. Podoabele bisericesti așteptau afară, rezemate de pereți: crucea, felinarele, prapurii. În casă, pe o laviță de sub icoană, se afla sicriul. Fuseseră puse înăuntru hainele, căciula și încălțările defunctului.

Cei prezenți aveau lumânări aprinse în mâini, înfășurate în năframe albe, iar preotul făcea slujba ca pentru o înmormântare adevărată. *Sfeșnicul*, pe care ardea „turțița de ceară” încolăcită, *masa pomenilor*, *coliva*, *pomul* și *paosul* întregeau contextul funebru. Un lăicer lung, așternut peste cele două praguri, înfățișa începutul ultimului drum. Patru bărbați scoteau sicriul din casă, în dangătul clopotelor de la biserică. După un scurt popas la ieșirea din gospodărie, unde s-au dat pomenile „peste raclă”, convoiul funebru a pornit spre cimitir. Pe drum, rudele apropiate l-au bocit fără încetare. La fel și în momentul coborârii sicriului în mormânt. Crucea de la căpătâi dezvăluia, totuși, adevărul: acolo nu se afla mormântul lui Gheorghită Cohal, ci doar *cenotaful* acestuia.

În vara lui 1944, vitregiile războiului se abăteau și asupra celor rămași acasă. Trupele sovietice puseseră stăpânire pe nordul Moldovei, devastând și prădând tot ce întâlneau în cale. Satul Arborea era călcat de șapte-opt sute de soldați, puși pe jaf și atrocități. Oamenii fugeau speriați, încercând să-și ascundă animalele și bruma de agoniseală. Se adăposteau în crânguri și stufărișuri, departe de furia năvălitorilor. Mulți dintre ei fuseseră luați însă pe nepregătite și nu au mai putut salva nimic. Lăsau totul de izbeliște și se refugiau în locuri tainice, mulțumindu-se să scape cu viață.

Cam la două ore distanță, în urma oștilor, au apărut cârdurile de animale. Mii și mii de vaci, boi, cai, viței, oi sau porci – strânse de-a valma, într-o debandadă și o hărmălaie de neimaginat – înaintau cu greu, distrugând totul în calea lor. Veneau dinspre hotarul Basarabiei și

se îndreptau spre Dorohoi, pe o întindere ce depășea lățimea satului. Femeile și băieții mai mărișori, întâlneau în cale, erau luați cu sila, sub amenințarea armelor, și puși să măie vitele. Mame disperate, cu ochii înlăcrimați, alergau peste ogoarele distruse, nădăjduind să ajungă din urmă turmele luate cu japca și să-și recapete copiii. În urma hoardelor, localnicii priveau ca după potop. Nu bănuiau atunci că prăpădul petrecut sub ochii lor era doar începutul.

Peste puțin timp, războiul se termina. Cei scăpați cu viață de pe front porneau spre casă. Regimentul tatălui meu fusese dislocat în zona Ploieștilor. A primit actele de lăsare la vatră și a plecat cu primul eșalon. În tren și-a întâlnit fratele mai mic, despre care nici măcar nu știa că fusese concentrat. Când a plecat la luptă, nu împlinise încă nouăsprezece ani. L-au chemat la un centru de pregătire premilitară și dus a fost. Fiind orfan de tată, nu aveau voie să-l încorporeze. A fost luat, probabil, în locul altuia, mai bine ocrotit. Grozăviile războiului își puseseră amprenta pe chipul lui. Băiatul vesel, plin de viață, pe care îl lăsase acasă, era acum tăcut și îngândurat. Nu-i venea să creadă că totul se sfârșise.

Au călătorit împreună până la Pașcani, unde au coborât, pentru a lua alt tren, în direcția Botoșanilor. Peronul devenise neîncăpător. Sumedenie de soldați se mișcau grăbiți, în toate părțile, ca într-un furnicar. În spatele gării, pe un teren viran, era amenajat un centru de informare și ajutorare pentru militarii aflați în tranzit. Urcat pe niște lăzi, un bărbat civil, între două vârste, îi îndemna pe curioși să se apropie, făcându-le tot soiul de promisiuni, care de care mai ademenitoare.

Nu a trecut mult și piața gării din Pașcani gemea de lume. Precaut, tatăl meu a rămas ceva mai departe, lângă un stâlp, privind neîncrezător la mulțimea care se îmbulzea. Fratele lui, în schimb, nu i-a împărtășit suspiciunile. Mănat de elanul vârstei, s-a lăsat dus de val, ajungând până foarte aproape de locul în care erau chemați. Deodată, au apărut vreo zece ruși călări, cu pistoalele-mitralieră în poziție de tragere. Ieșiseră parcă din pământ. Alergau dintr-o parte în alta, agitând armele și amenințând, până au reușit să împingă puhoiul acela de lume într-un fel de ocol, împrejmuit cu sârmă ghimpată. Peste o mie de ostași, fără să fi fost înarmați, erau luați prizonieri, cu toate că războiul se terminase. Au fost duși în adâncurile Rusiei, de unde cei mai mulți – printre care și fratele tatei – nu s-au mai întors niciodată.

Semnele toamnei erau îmbucurătoare. Zile însorite, recolte îmbelșugate, livezi grele de rod și pășuni otăvite a doua oară, îmbiind

animalele cu frăgezimea lor. Speranțele oamenilor începeau să renască. Întoarcerea oștenilor însemna redescoperirea liniștii sufletești și a echilibrului familial. Prânzisem, iar acum ne odihneam la umbra deasă a unui nuc bătrân, încărcat de fructe timpurii. La celălalt capăt al ogorului, care urca dinspre albia *râmnicului* – un luciuc de apă aflat pe valea de la poalele Zamțuzului – s-a ivit silueta unui soldat. Purta ranița pe umărul stâng, iar în mâna dreaptă avea un baston, în care se sprijinea, protejându-și piciorul rănit.

Nu împlinisem încă cinci ani, iar imaginea celui plecat pe front îmi era necunoscută. Cu toate acestea, am strigat din răspuțeri: Tata! Și am pornit în goană spre el. Bucuros că îl recunoscusem, s-a grăbit să mă răsplătească, dându-mi câteva pâinicile mici, pe care le-a scos dintr-un buzunar al raniței. Era *brodișorul*, despre care aveam să aflu, mult mai târziu, din cântecele de război ale bucovinenilor: „Că de când m-o cocintrat, / Pâni albî n-am mâncat, / Numa brodișor uscat, / Cu lacrimi amestecat”.

La o jumătate de an de la terminarea războiului, viața intra pe făgașul normal. Anotimpul friguros se apropia de sfârșit. Ultimele petice de nea dispăreau sub adierea aerului cald. Verdele crud al ierbii acoperea, cu repeziciune, văile și vâlcelele ieșite de sub mantia zăpezii. Se apropia primăvara! Într-o dimineață de pe la mijlocul lui martie, liniștea care învăluia satul era sfâșiată de sunetele stridente ale *troampei* lui Tănase Severincu. Gornistul ședea în vârful dealului, aproape de dugheana lui Nică Horopciuc, și sufla cu putere în instrumentul său de alamă, împrăștiind peste Satul nou semnale ce stârneau îngrijorarea. Nu mai sunase așa din vremea mobilizării.

Cu fețele îngândurate, oamenii urcau spre Satul vechi, grăbindu-se să ajungă la locul întâlnirii. În mai puțin de o oră, terenul viran din fața școlii – destinat întrunirilor de amploare – se umpluse. „De ce ne-au chemat?” „Știi cumva ceva?” Întrebările nu mai conteneau, dar toate rămâneau fără răspuns. Nimeni nu aflase nimic. Din interiorul școlii și-au făcut apariția trei bărbați: directorul, cineva de la comună și un necunoscut, despre care aveau să afle că venise din partea noii orânduiri, ce abia se instaurase. Au urcat toți pe niște bănci și s-au adresat mulțimii: întâi directorul, apoi reprezentantul primăriei și la urmă străinul. Peste maidan se așternuse tăcerea. Toți așteptau cu sufletul la gură. Primii doi au spus de toate, dar nimic despre rostul întâlnirii din acea zi. Neliniștea devenea din ce în ce mai apăsătoare. În

câteva clipe avea să fie risipită. Discursul înflăcărat al străinului le readucea zâmbetul pe față și bucuria în priviri. Țăranii erau înștiințați că vor primi pământ. Se pregătea reforma agrară din 22 martie 1945.

Printre împroprietăriți se număra și tatăl meu. Primise cam un hectar de teren arabil și câteva prăjini de iarbă, aflate la capătul ogorului. Nu era mult și nici prea convenabil, deoarece pământul oferit se găsea pe moșia Havârnei, la vreo zece kilometri de satul nostru. Dar cum plugarul se bucură și pentru o palmă de pământ în plus, părinții mei păreau mulțumiți. Mi-amintesc cum priveau, emoționați, bucata aceea de hârtie cartonată, reprezentând *titlul de proprietate*, pe care o strângeau apoi sub formă de cilindru, o înveleau într-o năframă curată și o puneau, cu grijă, după icoană. Mai târziu, descopereau, cu tristețe, că, de fapt, titlul acela nu avea nici o valoare. Cei puși să le diriguiască destinele nu se încurcau în înscrisuri. Le ignorau până și pe cele moștenite din bătrâni.

Abia apucaseră oamenii să-și ia pământurile în primire, că goarna lui Tănase îi chema din nou în centrul satului. De data aceasta, veștile nu erau deloc îmbucurătoare. Se apropia timpul secerișului. Anul fusese bun, iar lanurile date în pâng se unduiau ușor, sub povara spicelor aurii. Recolta de grâu din acel an trebuia dată, în întregime, poporului sovietic, cu care tocmai începusem să ne înfrățim. Fiecare era obligat să-și strângă holda de pe câmp, să o îmblătească pe aria din propria gospodărie, să vânture boabele obținute și să le predea. Printre săteni începuse să circule o zicală: „Țăranului nu-i da cu bota, / Dă-i pământ și ie-i recolta!”

Pentru cei întorși de pe front, decizia rușilor de a le lua pâinea de la gură nu putea fi înțeleasă. Le stăruiau în minte imagini de coșmar, văzute în atâtea și atâtea colhozuri din satele sovietice prin care trecuseră. Sute de tone de grâu zăceau sub cerul liber, pradă tuturor intemperiilor. Mai mulți indivizi înarmați patrolau pe lângă acele grămezi interminabile, păzindu-le cu strășnicie. În apropiere, bătrâni, femei și copii – sleiți de puteri, cu câte un săculeț subsuoară – așteptau, resemnați, să-și ia rația de supraviețuire.

Cineva tăia, cu un hârleț, crusta de grâu mucegăit, groasă de trei palme, pe care o dădea deoparte, ca pe un capac ce trebuia pus la loc. În imensul morman negru se deschidea o fereastră, prin care țășnea spre lumină culoarea îmbietoare a boabelor proaspete, bine uscate. Cele două sau trei găleți de grâu, pe care le primea fiecare, erau socotite de oropsiții soartei o mare binefacere. Martorii acestor scene se întrebau,

pe bună dreptate: de ce mai aveau, oare, rușii nevoie de grâul nostru, câtă vreme roadele lor bogate erau lăsate să putrezească? Gândul că o asemenea năpastă s-ar fi putut abate și asupra românilor îi îngrozea.

Ritmul de colectare a grâului nu era pe placul noilor cârmuitori. Ca urmare, la vreo săptămână după începerea recoltatului, satul a fost împânzit de soldați sovietici. Fiecăruia i s-a dat în seamă câte o uliță. Umblau călări, erau mai tot timpul beți și aveau în mâini bice de piele sau nuiele de prun, pe care le agitau deasupra capului, înjurând și amenințând în permanență. Galopau toată ziua, dintr-un capăt în altul al drumului, aruncând priviri vrăjmașe prin ogrăzile oamenilor. Dacă cineva nu muncea, se năpusteau asupra lui și îl băteau cu sălbăticie. Alteori, veneau cu căruțele și scotoceau podurile sau hambarele nesupusului, luându-i toată agoniseala. Câțiva dintre ei vorbeau românește. Ceilalți se foloseau de *perevodcici*, descoperiți chiar la noi în sat. Erau niște refugiați, pe care arboreni îi primiseră, cu câțiva ani în urmă, oferindu-le adăpostul și hrana de care aveau nevoie. Drept mulțumire, îi arătau acum cu degetul pe cei înstăriți – așa-zișii *chiaburi* sau *culaci*, cum le spuneau rușii – pentru a fi spoliați fără milă.

Soldatul de pe ulița noastră părea trecut de patruzeci de ani. Sau, cine știe, poate că era mai tânăr, dar așa arăta. Ținuta lui neglijentă și figura răvășită de nesomn lăsau această impresie. Scund și îndesat, ars de soare, nebărbierit de mai multe zile, rusul avea nasul borcănat, buzele groase și o privire neprietenoasă ce te făcea să lași ochii în pământ. Ciudată îi era și uniforma. Purta pantaloni albaștri, băgați în cizme scurte, rubașcă de culoare kaki, năclăită și plină de praf, centură îngustă, de care era agățat tocul pistolului, și o căciulă mițoasă, dată pe spate, de sub care curgeau râuri de sudoare. Era un călăreț priceput. Nu folosea șeaua, ci un capăt de scoarță decolorată, aruncată, la întâmplare, pe spinarea calului său roib. Un animal frumos, bine hrănit, ce nu se mai oprea din alergătură.

Țăranii își trimiteau copiii să se joace cât mai aproape de marginea drumului. Îi transformau, de fapt, în mici observatori, pentru a-i ține la curent cu traseul străbătut de fiorosul alergător. După ce trecea prin dreptul casei lor, aruncau împlăciile și nu le mai ridicau decât atunci când satrapul se întorcea, apropiindu-se de a doua sau a treia casă din vecini. Numai așa au reușit să păstreze câte ceva, din recolta de grâu a anului 1945, și pentru casele lor.

*„Urcau tristeți de moarte din inima naturii
 Și se topeau în plânsul aceleiași doiniri,
 Când ziua, leșinată sub clocotul căldurii,
 Murea pe culmi, în cele din urmă pâlpâiri”*

Vara următoare a fost mult mai grea. De luni de zile nu căzuse nici o picătură de ploaie. Ogoarele fuseseră însămânțate la timp, holdele răsărite prevesteau recolte bogate, dar toate năzuințele plugarilor aveau să se spulbere. Seceta, pornită pe la sfârșitul primăverii, devenea din zi în zi mai alarmantă. Lipsite de apă, țarinile se uscau și începeau să crape. Porumbul, floarea-soarelui, cartoful, fasolea trecuseră de prașila a doua, însă n-au apucat să lege rod. Ștrangulate de pământul care nu le mai putea hrăni, plantele se îngălbeneau și mureau. Grânele chircite, pârguite înainte de vreme, aveau spicele mărunte și seci. Mai puteau fi folosite doar ca furaje. Deznădăjduiți, truditorii ogoarelor înălțau privirile spre cer.

Un an mai târziu, spectrul foametei se întindea, amenințător, peste meleagurile Moldovei. Pe la mijlocul lui 1947, dezastrul căpăta intensitate maximă. Sub dogoarea nimicitoare a soarelui, totul se pustia. Albastrul imaculat al cerului, pe necuprinsul căruia nu mai plutise un nor de luni de zile, părea o imensă cupolă încinsă. Câmpiile erau pârjolite, râurile își împușinau apa în albie, ori dispăreau din matcă, fântânile pierdeau vlaga izvoarelor. Printre rănile adânci ale pământului, înaintau cu greu două convoaie pornite în procesiune. Pășeau încet, cu sufletele îndurerate, mânați de speranța că Cel de Sus își va întoarce iarăși fața spre ei. Într-o parte cortegiul copiilor, în cealaltă al întregului sat, în frunte cu preotul și slujitorii bisericești. Bătrâni cu fețe supte și trupuri scheletice se încovoiau sub povara podoabelor scoase din biserică. Odoarele și icoanele sfinților erau așezate pe altare improvizate, în fața cărora mulțimea îngenunchea, cerând, cu smerenie, ajutor.

Ceva mai încolo, puteau fi auzite rugile copiilor înălțate spre *Mama ploii*. Se întrupau din glasuri stinse, răzbite de foame și de sete: „Aglăiți, Aglăiți, / Roag-o pi mama ploii, / Sî cauti cheili, / Sî discuie ploili, / Sî curgî șuvoaili, / Sî împli părăili. / Cî di cân n-o mai plouat, / Tăt pomântu s-o uscat, / Fântânili o sacat”. Scărița cu efigia divinității era purtată, pe umerii lor firavi, către locul de pe hotar unde ceremonialul funebru înscenat se încheia. Tineri, vârstnici, copii călcau desculți, pe pământul fierbinte, udându-l cu lacrimile lor. Jalea și disperarea îi călăuzea spre același țel.

Țăranii își sacrificau animalele din gospodărie, pentru a nu le vinde pe prețuri de nimic. Nu mai aveau cu ce să le hrănească și nici să le adape. Unii dintre ei cătau să iasă din acea cumplită încercare, chiar și atunci când neagra deznădejde părea să-i copleșească. Urcau vitele în vagoane și porneau spre alte regiuni ale țării, sperând să capete un preț mai bun, cu care să cumpere hrană pentru cei rămași în suferință. De multe ori, se întorceau acasă cu de toate, dar era prea târziu.

Cei mai vulnerabili au fost copiii. Mulți s-au prăpădit de foame, iar alții au luat calea pribegiei, înstrăinându-se pentru totdeauna. Părinții îi duceau până în celălalt capăt al țării, lăsându-i oriunde li se părea că le va fi mai bine. Știau că n-or să-i mai revadă, dar se mângâiau cu gândul că vor supraviețui nenorocirilor.

În toamna aceluia an, atât de ostil, pe cei din seria mea ne aștepta prima zi de școală. Dăscălița ne-a întâmpinat cu bucurie. A deschis catalogul și a început să ne rostească numele, încercând să se familiarizeze cu chipurile noastre. Trei elevi lipseau: o fată și doi băieți. Carul de foc al acelei cumplite veri, în care se petreceau scene apocaliptice, îi purtase spre tărâmul de dincolo.

Pentru noi, învățătoarea Lazăr a fost și a rămas *Doamna!* Așa i-am spus în cei patru ani de școală și tot astfel i se adresau și părinții elevilor. Era o femeie deosebită. Nu prea înaltă, tăcută și visătoare. În priviri îi apărea, uneori, o umbră de tristețe, pe care nu o putea ascunde. Fața ei luminoasă, cu tenul ușor pistruiat, era încadrată de un păr castaniu, foarte bogat, pe care îl pieptăna cu cărare la mijloc, strângându-l apoi la spate într-un coc înalt, prins cu un pieptene de os. Purta ochelari rotunzi, cu rame aurii, și umbla foarte îngrijit îmbrăcată, de parcă în fiecare zi ar fi fost sărbătoare. Era blândă și prietenoasă cu toată lumea, fără a prejudicia în vreun fel prestigiul pe care și-l dobândise. Prin tot ceea ce făcea, își atrăgea simpatia și respectul celor din jur.

Copiii o adorau. Aplecați peste plăcuțele dreptunghiulare de *ardezie*, mânuiam, cu stângăcie, creioanele de piatră, încercând să imităm semnele frumos caligrafiate de pe tablă. De sub vârful tocit al *plumbului* ieșeau tot soiul de urme albe, care încălecau liniile sau pătrățelele, trasate cu roșu pe suprafețele negre-cenușii. Zgârieturile erau prea groase sau prea subțiri și nu semănau, nici pe departe, cu modelele avute la îndemână. La sfârșit, când scrâșnetul tăblițelor înceta, *Doamna* pornea printre rânduri, încurajându-ne. Nu spunea o vorbă de

ocară, ferească Sfântul! Se oprea apoi la banca fiecăruia. Ștergea cu *pernuța* bețișoarele strâmbe, cârligele și literele tremurate, după care lua mâna elevului și începea să i-o poarte ușor, cu răbdare, pe luciul întunecat al plăcuței. Contururile corecte apăreau ca prin farmec.

În primăvara lui 1948, foametea continua să facă ravagii. Cineva se gândise să vină, totuși, în sprijinul copiilor din familiile nevoiașe, oferindu-le câte o masă caldă în fiecare zi. La sfârșitul orelor de dimineață, încăperile celor două clase se transformau în săli de mese. Câțiva gospodari aduceau, de la o casă din vecini, cazanul cu ciorbă, o cratiță mare cu felul al doilea și mai multe coșuri cu pâine neagră, tăiată felii. Elevii formau imediat rândul, ce începea să șerpuiască printre bănci. Înaintau tăcuți spre locul de distribuire a hranei, sub privirile atente ale celor doi dascăli, însoțiți de câțiva observatori. Fiecare avea în mână o bucată de hârtie, cu numărul de ordine și ștampila școlii. Preda bonul bucătarului, primea tava cu blidele pline și se îndrepta spre o bancă, unde se înfrupta din bucatele gustoase.

Cei pe care îi puteau întreține părinții nu primeau bonuri de masă. Eram destui în această situație, chiar dacă nu aparțineam, în totalitate, unor familii înstărite. Părinții mei, de exemplu, făceau parte din clasa mijlocie. Știau însă atât de bine să-și chivernisească avutul, încât efectele foametei nu le-am resimțit nici o clipă. Ba aș putea spune că, pe lângă noi, au depășit acei ani de coșmar și alte familii din sat, mai mult sau mai puțin apropiate de a noastră. Printre cei ce ne treceau pragul, se număra și un coleg de clasă, al cărui tată murise în război.

Într-o zi, l-am rugat să-mi cedeze bonul, în schimbul unei mese consistente, ce se pregătea la noi acasă. A acceptat bucuros. La rândul meu, eram încântat că, în sfârșit, aveam acces la ceea ce îmi fusese interzis. I-am spus și doamnei învățătoare, pentru a nu fi surprinsă de prezența mea printre copiii clasei întâi care mâncau la școală. Am intrat apoi în rând și înaintam disciplinat spre masa bucătarului, strângând cu putere în mână bilețelul ștampilat. Mirosul borșului de fasole și al pârljoalelor în sos marinat îmi inundase întreaga ființă. La un moment dat, nu mai vedeam decât legănatul ritmic al polonicului, ce se tot umplea și se golea, împrăștiind în jur arome îmbietoare.

Când mai aveam un pas până la masă, m-am trezit față-n față cu bucătarul; omul ce avea să-mi stâmpere curiozitatea pe care o purtam în suflet. M-a întâmpinat cu un zâmbet larg. Fața lui rotundă, dominată de o mustață stufoasă, părea un soare arămiu ce se iveau de sub înălțimea

bonetei albe. În halatul său imaculat, se mișca printre aburii cazanului ca într-un ritual. I-am întins bucățica de hârtie și așteptam, emoționat, să primesc rația de hrană. Polonicul a coborât spre inima cazanului, dar nu am mai apucat să-l văd ridicându-se. O voce dogită m-a făcut să tresar: „– Ce caută el aici?” *Doamna* a încercat să lămurească situația, dar degeaba! Observatorul care strigase n-o asculta. M-a înșfăcat cu o mână sigură și a început să-mi pună întrebări. Nu știu ce zicea. Privirile mele continuau să urmărească gesturile magicianului alb, pe care le revăd aieva, după mai bine de o jumătate de veac.

Anul școlar se încheia într-o atmosferă deosebită. Serbările elevilor reuneau mai toată suflarea satului. Puține evenimente reușeau să strângă laolaltă atâta lume. Părinții, bunicii sau rudele îndepărtate ale copiilor veneau însoțiți de vecini, prieteni și chiar de consăteni, ai căror urmași terminaseră de mult clasele primare. Îmbrăcau straie de sărbătoare, luau buchețele de flori în mâini și porneau spre școală, ca într-o procesiune. Cei întâlniți în cale erau îndemnați să-i însoțească, de parcă s-ar fi dus la nuntă. Până să ajungă la destinație, numărul drumeților sporea văzând cu ochii.

Ceremonia de înmânare a premiilor era condusă de director. Un om căruia îi plăcea foarte mult să vorbească. Lua cuvântul la început, intervenea pe parcurs, ori de câte ori i se părea că se cereau făcute unele precizări, iar la sfârșit aduna elevii premiați în jurul său și ținea un adevărat discurs. La nivelul întregii școli, se acordau douăsprezece premii: câte trei pentru fiecare clasă. Cei de pe locul întâi primeau coroniță, următorilor revenindu-le diplome și cărți de lectură.

Cuvântările directorului Ciobanu erau înflăcărâte și se voiau mobilizatoare. Cu numai un an înainte de instaurarea regimului comunist, le vorbea arborenilor de istoria multiseculară a familiei de *Hohenzollern-Siegmaringen*, care binecuvântase și poporul nostru cu câțiva dintre iluștrii săi reprezentanți. Preamărea faptele regelui Carol I, sub domnia căruia ne câștigasem *Independența*, pe ale successorului său, Ferdinand I, întregitorul de neam și țară, iar când ajungea la izbânzile regelui Mihai, îl podideau lacrimile și nu se mai oprea până la sfârșit. Muzica începea să cânte, școlarii se prindeau în horă și intonau *Imnul regal*, iar asistența lauda mesajul însuflețitor al dascălului-patriot.

Ceva mai târziu, regele Mihai era obligat să renunțe la tron și să-și părăsească țara. Oamenii primiseră vestea cu îngrijorare. Rânduielile statornicite în timp se prăbușeau. Directorul, în schimb, nu

părea cătuși de puțin afectat. La serbarea școlară din anul următor, comenta evenimentul ca pe un mare act de dreptate. Cizma prusacă, spunea el, se ridicase, în sfârșit, de pe grumazul bieteii noastre țări. Poporul, năpăstuit atât de multă vreme, putea să răsuflă de-acum ușurat. Elevii sânguincioși nu mai primeau coroaniță, pentru că – se grăbea iarăși să ne lămurească – reprezenta un simbol de tristă amintire. Buchetul de flori, ce li se oferea acum, și strângerea de mână a tovarășului învățător deschideau calea spre un alt gen de sărbătoare, cu care eram îndemnați să ne familiarizăm.

Serbările școlare nu au conținut. Muzicanții și-au mai revizuit puțin repertoriul, îmbogățindu-l cu câteva piese revoluționare, iar copiii au continuat să se prindă în horă cu aceeași sinceritate, izvorâtă din inocența vârstei. Atâta doar că nu mai intonau *Imnul regal*, ci „Bună, bună dimineața, / Moscova, orașul meu!” Directorul Ciobanu ținea discursuri cu și mai mare implicare sufletească. Și nu uita să le reamintească mereu semenilor că, pentru toate „binefacerile” ce se revărsau asupra lor, erau datori să aducă mulțumiri și să înalțe cântece de slavă poporului sovietic eliberator și celui ce se găsea la cârma lui. Când rostea numele lui Iosif Visarionovici Stalin, vocea începea să-i tremure, iar lacrimile de recunoștință nu mai puteau fi stăvilite. Și astfel, din suspin în suspin, a rămas director încă mulți ani, până la o vârstă ce depășise de mult vremea pensionării.

*„Purtând poveri de roade, trec carele greoaie
Cu boi blajini de-a lungul prăfoaselor șosele
Și doina, care-n focul văzduhului se moaie,
Îmi cade-n gând cu vremea copilăriei mele”*

Asemenea tuturor copiilor din lumea satului, vacanțele de vară le petreceam în familie. Împreună cu cei trei frați, ne refugiam sub umbra deasă a livezii, un adevărat „pomăt al raiului”, ce se întindea pe trei părți ale gospodăriei. Rămâneau libere doar calea de acces în ogradă, un spațiu destul de larg, și ieșirea spre pajiște, vreo cinci-șase prăjini de iarbă, unde scoteam la pășunat, priponindu-le, animalele ce nu puteau fi duse la câmp.

O bună parte din timp îl petreceam într-o locuință veche. Preferam acel spațiu, pentru că aveam libertatea de a scotoci peste tot, fără a cere voie cuiva. Mobilierul arhaic și obiectele de uz casnic

descoperite prin pod – înnegrite de fum și lustruite de atâta folosință – ne stimulau imaginația. Însenam tot soiul de jocuri copilărești ce ne țineau ocupați ore în șir. Spre sfârșitul zilei, o rugam pe sora cea mică a tatei, care se prefăcea că ne supraveghează, să ne ajute la „recosmicizarea” haosului produs. Altminteri, ar fi trebuit să ne ajute părinții, după ce se întorceau de la muncă, dar ei se foloseau de un ritual mai puțin agreabil.

În cea de a doua vacanță de vară, am descoperit bucuria cititului. Momentul nu a trecut neobservat de cei din familie, iar mie mi s-a întipărit în minte ca o adevărată ispravă. Aveam în fața ochilor două broșuri, frumos ilustrate, scrise de Emil Gârleanu și I. Al. Brătescu-Voinești. Primele mele cărți! Le aflasem în pachetul pe care mi-l dăduse *Doamna* ca premiu, alături de trei caiete, două creioane, o radieră și un condei cu peniță argintie. Nu cred să fi primit până atunci un dar mai prețios. Umblam țanțoș, cu cărțile sub braț, căutând un loc potrivit, unde să mă așez și să le încep a citi.

La rădăcina unui zarzăr bătrân din fața casei, pe iarba catifelată, fusese așternut un lăicer *în poduri*. Cine avea o clipă liberă își putea trage sufletul acolo, bucurându-se de umbra răcoroasă a pomului. Era locul unde se odihnea de obicei tata, după ce lua masa de prânz. Dar el nu apuca să se așeze bine, că se și ridica. Sta „cât cioara-n par!” Așa că îl putea folosi oricine. M-am rezemat de trunchiul zgrunțuros al zarzărului și am început să parcurg, cu destulă siguranță, slovele povestirii *Căprioara*, din cartea lui Emil Gârleanu. Citeam cu voce tare. Încet, încet, glasul începuse să-mi tremure. Soarta căprioarei mă impresionase grozav. Mai târziu, *Puiul* lui Brătescu-Voinești m-a înduioșat și mai mult.

Când terminam de citit o povestire, alergam să le-o spun și celorlalți: părinților, fraților, rudelor apropiate, străinilor chiar – oricui – numai să o spun. Aveam impresia că dobândisem ceva atât de minunat, că trebuia, neapărat, să împart cu alții bucuria pe care o trăiam. Cel mai fidel ascultător era însă mama. Își vedea de treburile pe care le avea de făcut, dar nu scăpa nimic din ceea ce-i spuneam. Era o femeie deosebit de sensibilă. Chipul ei blând și înțelegător s-a întipărit adânc în inima mea, însoțindu-mă pretutindeni. O revăd mereu: povestind, sfătuindu-ne, muștrându-ne cu tandrețe, bucurându-se de micile noastre izbânzii, deschizând larg sipetul miraculos al amintirilor. Ei îi datorez plăcerea de a povesti, pe care mi-a încurajat-o de la cea mai fragedă vârstă.

Odihna de care ne bucuram alterna, din când în când, cu unele treburi gospodărești, fără ca acestea să ne copleșească. Părinții ne încredințau diverse activități, pe măsura vârstei și a priceperii fiecăruia în parte. Era mai mult un mod de a ne cultiva sentimentul răspunderii, de care deveneam conștienți destul de repede. Ceea ce ni se cerea să facem nu implica eforturi prea mari: aveam grijă de casă (de animalele și păsările ce trebuiau hrănite și adăpate), mergeam cu oile la pășune ori îi însoțeam pe cei vârstnici la muncile câmpului. N-aș putea spune care dintre aceste treburi îmi plăcea mai mult. De altfel, nici nu încercam să fac vreo alegere, întrucât fiecare avea ceva ce mă atrăgea.

O vreme m-am îndeletnicit cu păscutul oilor. Plecam de acasă, dis-de-dimineată, cu cele șapte-opt mioare ale noastre, ce nu fuseseră primite la stână împreună cu *mânzările*. Până să ajung la pășune, turma avută în pază număra peste douăzeci de oi. Le adunam de pe la vecini și aveam grijă de ele în schimbul câtorva bănuți, pe care îi păstram ca pe o comoară. Nu însemnau mare lucru, dar banii, în vremea aceea – la vreo doi ani după stabilizarea din august 1947 – se găseau foarte greu. Cu ce adunam într-o zi, abia dacă puteam cumpăra un pachetel de halva ori câteva bucățele de turtă dulce. Erau însă bani câștigați de mine și acest lucru conta.

Pe islazul satului întâlneam copii de toate vârstele, cu care mă împrieteneam imediat. Pășunea fiind comună, lăsam oile să se amestece, iar noi ne căutam de joacă. Rând pe rând, porneam în goană pe urmele animalelor, întorcându-le la locul lor pe cele ce se îndepărtau prea mult. Alteori, găseam o modalitate de a-l răsplăti pe unul dintre noi pentru a avea grijă de turmă, iar ceilalți ne vedeam de zbenigială. Am învățat atunci sumedenie de jocuri. Cu greu le-aș putea rememora pe toate. *Cioarele*, *Ciobanul cu oile*, *Palanca*, *Poarca*, *Untul* sau *Șuieratul* se numărau printre cele mai îndrăgite. Ne stimulau atenția, fantezia, agilitatea, fără de care nu puteam ajunge la rezultatul scontat. Sfârșitul fiecărui joc ne împărțea în învingători și învinși. Iar dacă celor dintâi nu li se oferea vreo recompensă, învinșii primeau pedepse ce nu puteau fi ignorate.

Șuieratul, de pildă, nu stabilea nici o ierarhie. Exista un fel de concurență, în sensul că cei neîndemânatici puteau fi eliminați, însă estimările aveau un anumit grad de subiectivitate. Jocul se desfășura numai pe timp ploios. Distinsul etnomuzicolog Iosif Herțea îl considera o ipostază arhaică a *naiului*. Pe panta unui deal făceam mai multe găuri,

cu bețe de diverse grosimi și la adâncimi diferite. Cele trei sau patru rânduri de găuri se întindeau pe aproape zece metri. Ne duceam apoi în vârful dealului și alergam desculți spre locul marcat. Aproape de găuri, lăsam tălpile să lunece în viteză, obținând sonorități dintre cele mai interesante. Totul depindea de tehnica și îndemânarea fiecăruia, dar și de cantitatea de apă care apuca să intre în fiecare gaură.

Muncile câmpului le-am început cu secerișul. Prășiul, cositul, căratul recoltei și, îndeosebi, semănatul erau îndeletniciri ce se deprindeau mai târziu. Cereau îndemânare și putere, pe măsura fiecăreia în parte. La strânsul grânelor era ceva mai simplu. Iar copiii de la țară au fost puși la asemenea treburi din cele mai vechi timpuri. Plecat după unelte pentru secerători, gospodarul din poezia *Plugușorului* nu uită să-i comande meșterului și „Secerele mărunțele, / Cu dinții de viorele / Și mănunchi de floricele, / Pentru nepoți și nepoțele, / Că se pot pleca de șele”. Era, într-adevăr, o muncă pe care o efectuau mai bine și mai ușor cei mici de statură. Persoanele înalte, mai ales bărbații, găseau altceva de făcut.

Seceratul nu mi s-a părut dificil. Apucam unealta încovoiată cu mâna dreaptă și o strecuram, prin desișul spicelor, cât mai aproape de rădăcina plantei. În semicercul lamei de oțel trebuiau cuprinse cel mult zece-cincisprezece fire. Le apucam apoi cu mâna stângă, iar dinții mărunți ai secerii le reteza prin smucitura mâinii drepte. Din cinci-șase *tăieturi* se făcea un *mănunchi*, iar din mai multe mănunchiuri un *snop*. Cineva aducea de la baltă legători de papură, ori le făcea din paie, și, spre seară, începea legatul. Snopii se adunau în *clăi*, numite și *cruci* sau *jumătăți*. Într-o claie intrau șaptesprezece sau douăzeci și unu de snopi. Se clădeau în perechi, sub formă de cruce, cu spicele spre interior. Ultimul snop, numit *iepure*, se așeza deasupra, în poziție înclinată, pentru a proteja de ploaie spicele celorlalți.

Denumirea de *iepure*, dată ultimului snop, aparține unui substrat magic. Cum aveam să aflu mult mai târziu, era vorba de credința că sufletul holdei putea fi întruchipat într-unul din animalele sau păsările ce se întâlneau frecvent pe ogoarele respective. Cu timpul, această credință a depășit sfera secerișului, extinzându-se asupra tuturor muncilor agrare. Mi-aduc aminte că unui unchi de-al meu, căsătorit cu sora cea mare a tatei, i se spunea *Iepure*. Îl chema Ion Matei, dar toată lumea îl știa de Iepure. Nimic din înfățișarea sau din firea lui nu îndreptătea o asemenea poreclă. Avea, în schimb, legătură cu practica

străveche de care aminteam. Dacă trecea pe lângă cineva care era pe punctul de a termina secerișul, el nu-i zicea „Doamne-ajută!”, cum se obișnuia, ci „– Hai, cî prinț iepurili!” Cu o formulă asemănătoare i se adresa și cosașului, care nu termina de culcat *otava* la pământ: „– Nu vez tu coada iepurului sara asta!” Nu-i ocolea nici pe cei ce încheiau prașila: „– Ci va pasî, aț prins iepurili!” Și *Iepure* a rămas.

În dricul verii, cei din neamul bivolenilor – care aveam pe câmp „pâine albă” – ne întâlneau în Hârtop. Seceratul începea înainte de răsăritul soarelui, căci roua de peste noapte făcea munca mai ușoară. Ne însoțeau trilurile vesele ale ciocârliei. O cătam adesea cu privirile, încercând să-i dau de urmă printre irizările bolții albastre, întetețite de primele raze ale soarelui. Știam că-i place să cânte numai din zbor. Se ridica în sus, sus de tot, până dispărea în țăriile cerului, după care începea să coboare. Se apropia de pământ atât de mult, că-i vedeam tremuratul aripilor, care îmi lăsaus impresia că bat cadența cântecului ei măiestru, îmbietor la viață.

Maria Aglăii, o verișoară de-a mea, aflată la vârsta măritișului, era mai harnică decât toți. O găseam întotdeauna pe ogor. Cu straietele ei albe și coronița de spice pe cap, părea o *Drăgaică*, venită să ia sub ocrotirea sa grânele de pe acele văi. Își sufleca mânecele și începea să se mlădie prin grâu de parcă ar fi înotat. Într-o zi, m-am apropiat de ea și-am întrebat-o: „– Nu ti dor spatili?” De lângă peretele lanului s-a ridicat o față îmbujorată, scăldată de sudoare. Mi-a zâmbit cu un aer tainic, dezvelind două șiraguri de dinți strălucitori: „– Nu, pintru cî mi-am pus cruci!” Continuum să o privesc nedumerit. Văzându-mă în încurcătură, m-a rugat să revin în timpul amiezii, ca să-mi spună, pe îndelete, despre ce era vorba.

În zorii zilei, când ajungea la câmp, pornea prin lanul înrourat și aduna câteva mănunchiuri de spice. Le alegea pe cele mai frumoase, socotite a fi *fruntea grâului*. Spicele luate din *mijlocul* ogorului le folosea pentru *cruce*; celelalte le ducea acasă, urmând să împletească din ele *Pieptenele* și *Barba caprei*. *Crucea* o făcea din optsprezece fire de grâu, așezate astfel încât toate cele patru brațe să fie alcătuite din părțile purtătoare de rod. Nu ieșea mai mare decât o palmă. O punea apoi la îndoitura șalelor și o lega bine cu brâul. Spicele din mijlocul lanului o păzeau de durerile care îi chinuiau pe ceilalți. *Pieptenele* și *Barba caprei* le păstra la icoană până toamna. Când pornea semănatul grâului, scotea boabele din cele două figurine și le amesteca în sămânța aruncată sub brazdă. Se urmărea ca recolta viitoare să fie la fel de mănoasă.

Uneori, grâul prea înalt sau încărcat de rod *polignea*. Ploile repezi, vânturile mari, dar și o buruiănă – care prin părțile noastre se numea *turiță* – înclinau spicele cu boabe roșietice până aproape de pământ. Sub pâsla formată de această plantă, acoperită cu ghimpi, își făceau cuib prepelițele. Secerătorii știau acest lucru și încercau să le ocolească vremelnicele adăposturi. Nu-i exclus ca și pasărea respectivă să fi fost considerată tot un spirit al grâului. Când simțeau apropierea lucrătorilor, prepelițele zvâcneau din cuiburi, cu un zbârnâit de aripi ce săgeta lanul. Se prăbușeau repede, pentru a porni iarăși, într-o altă direcție, căutând să-i deruteze pe urmăritori. Pâlcuri de spice, încheștate de țepii întorși ai *turiței*, străjuiau miriștea ca niște mici umbrele protectoare. Păsările zburătăcite se puteau reîntoarce la cuiburile lor.

Delnițele moștenite de la bunicul, rânduie una lângă alta, etalau recolte felurite, aflate în diverse stadii de evoluție. Privite de pe dâmbul opus, lanurile de grâu, porumb, orz, floarea soarelui ori secară arătau ca vrâstele unui lăicer abia scos din stative, așternut pe prispă într-o zi de sărbătoare. Nu lipseau nici oaspeții care, de regulă, sunt așteptați în astfel de împrejurări. Numai că vrednicii plugari nu ședeau la taifas, ci zoreau – fiecare cu ceea ce avea de făcut – să-și termine lucrul. Scena se repeta an de an, căci holdele alternau mereu, iar cultivatorii le îngrijeau cu aceeași dăruire.

De cum se desprimăvăra și până toamna târziu, țăranii în mijlocul cărora trăiam nu știau de odihnă. Se aflau într-o continuă alergătură, pe care cei din afara lumii satului cu greu ar putea-o înțelege. Până și mâncarea le era pe apucate. De zăbavă nici vorbă nu putea fi, câtă vreme și copiilor li se întrerupea, uneori, somnul. Dacă vedea că nu dau curs îndemnului său de a mă scula mai repede, tata mă grăbea, zicându-mi: „– Lasî, când ti-i însura ai sî dormi mai mult!” Probabil că și lui i se spusese cândva la fel. Nu-mi făceam iluzii, zicea și el o vorbă. Dincolo însă de disconfortul creat, starea aceea de neliniște, care năvălea din toate părțile, era pe deplin motivată.

Fiecare lucru se cerea făcut la timpul său, fără nici o amânare. Altfel, toată osteneala devenea inutilă. Nu strângeai grânele când trebuia, se scuturau pe câmp. Ieșeai la prășit cu câteva zile mai târziu decât megieșii tăi, piereau *păpușoii* și *soreanca* în buruian. Nu adunai fânul înainte de începerea ploilor, putrezea în brazde. Cine își îngăduia să ignore rânduielile statornicite în vatra satului, plătea scump. Și astfel,

vremea odihnei „pe săturate” se tot amâna, până ne trezeam în anotimpul friguros. Dar și atunci, cei mai mulți hodineau tot cu zgârcenie, pentru că mereu mai apărea câte ceva de făcut. Ceva ce nu suporta amânare.

La ultima prașilă se *nisipea*. Formam în jurul rădăcinilor un fel de mușuroaie, ce întrețineau umezeala și răcoarea plantelor, sufocând, în același timp, buruienile ce ar fi încercat să răsară din nou. Pentru copii era destul de greu. O mică neatenție și lama ascuțită a uneltei atingea tulpina de porumb. Simțeam acest lucru și mă feream să bage de seamă ceilalți. Era rușinos să faci asemenea erori, deși începătorilor li se mai întâmpla. Încercam să ascund greșeala, înălțând nisipitura și trecând în grabă mai departe. Zadarnic! Peste puțin timp, planta atinsă de sapă se ofilea, iar într-o zi-două se usca. Dacă tăietura era superficială, firul de porumb își păstra vigoarea, dar nu rodea. Toamna, în locul știuletelui cu boabe aurii apărea o excrescență alb-maronie, din care se revărsa o pulbere neagră. Era o ciupercă informă, cunoscută sub numele de *tăciune*, pe care pănușile nu reușeau să o mai acopere.

Sfârșitul prășitului venea ca o binecuvântare. Însemna, de fapt, încheierea muncilor de vară și începutul unui răgaz ce avea să dureze până în pragul toamnei. Prășitorii aveau toate motivele să se bucure. Te-ai fi așteptat să-i vezi grăbindu-se spre casă, dar nu făceau acest lucru, oricât de târziu ar fi fost. Ajunși la capătul ogorului, loveau muchiile sabelor între ele, pentru ca *blaga* țarinei să rămână, în întregime acolo, „pe capul câmpului”.

Câteva femei intrau din nou în lan. Una lega două-trei frunze între ele, menind ca pe fiecare *strujan* „să lege rod” tot atâția știuleți. Alta înnodea frunzele mai multor plante, folosindu-se doar de mâna stângă, și zicea: „Cum nu pot treci amu di pănuși, / Așa sî nu pot treci la toamnă di păpuși!” La sfârșit, aruncau câte o mână de țărână în sus, strigând: „Așa di mari sî creascî!” Reveneau apoi la marginea drumului și se așezau, rămânând câteva clipe în tăcere. Greutatea cu care apăsau acum glia de la capătul lanului urma să se transfere asupra „rodului bogat” din vremea culesului. Se ridicau veseli, puneau sapele pe umeri și porneau spre casă cântând, mângâiați de răcoarea nopții.

Bucata noastră de pământ încheia proprietățile celor din familia Bivoleanului. Dincolo de hat, spre apus, începeau ogoarele Cimpioeșului, un gospodar de frunte din părțile Cristineștilor, a cărui țarină fusese cândva

mai mare decât cele douăzeci de fălci ale bunicului. Se întindea până aproape de hotarul cânădenilor. Cu timpul, averea i s-a tot împușinat. Mai rămăseseră doar zece-douăsprezece hectare, pe care le stăpânea acum Ieremia, singurul băiat al lui Cimpoeșu cel bătrân. Vecinii îl știau de o viață pe *Irinii* (așa-i spuneau toți), încât Hârtopul fără el era de neimaginat.

Venea pe la Sfântul Gheorghe și rămânea aici până la căderea primilor fulgi de zăpadă. Ducea o viață chinuită. Nimeni nu l-a auzit însă, vreodată, plângându-se. Singurătatea părea să fie ultimul liman care îl mai atrăgea. De îndată ce ajungea în Hârtop, începea să fluiera: de bucurie, de dor, de supărare, nu conta. Fluiera întruna. Trecea dintr-o melodie într-alta atât de repede, încât cu greu ai fi putut băga de seamă ce anume prefera. Era modul lui de a-și face simțită prezența. Curăța izvorul, mai repara câte ceva pe la colibă, aranja vatra – punându-i la loc lespezile de piatră și *cujba* pentru agățat ceaunul – după care privea îndelung ogorul; mirajul ce îl purta pe drumuri, din Cristinești până aici, de peste o jumătate de secol. Vitele, de care nu se despărțea niciodată, pășteau liniștite, ori se odihneau, refăcându-și puterile după atâta drum. Cerul senin stătea culcat peste culmile dealului din apropiere. Pe bolta de azur, se înălța Craiul nou, vestind încă un pătrar de vreme bună.

Vecinul nostru cristineștean era holtei. Trecuse dincolo de cumpăna veacului, dar nu se aciuse încă la casa lui. Gândul că feciorul Cimpoeșului nu se putea însura cu oricine îl bântuise ani de zile. Fata la care visa – cu „o sutî cinzăci di șărviti în ladî” și cu „zăstri sî n-o poț cara trii zăli” – nu apăruse. S-a tot încăpățânat s-o aștepte, până ce viața a trecut pe lângă el, fără să bage de seamă. Rămăsese singur, cu gândurile și averea lui, pe care nu voia să o împartă cu nimeni. Și tot astfel avea să se sfârșească, într-o toamnă mohorâtă, departe de locurile natale și fără un suflet apropiat, care să-i aline ultimele clipe ale vieții.

Moșul Irinii se număra printre pușinii agricultori care mai erau, la vremea aceea, cu *trei boi*. Fenomenul fusese cândva foarte răspândit. În satele de pe cele două maluri ale Prutului, întâlneam și astăzi numele de familie *Triboi*, care derivă din această străveche practică agrară. Plugarul din Hârtop avea doi boi împerecheați și al treilea stingher. Acesta din urmă îl înlocuia, din când în când, pe cel ce mergea pe brazdă, unde efortul era mai mare. La capătul arăturii, boii se întorceau singuri. Când se apropia vremea schimbului, stăpânul începea: „– Ci-i, Floreni, ai obosât? Iaca ajungem în vali și te-oi digiuga”. Aproape de pajiște, chema boul stingher: „– Hai, măi

Cornaciule, hai tafî, mai lasî-l şî pi ista sî sî hodineascî!” Şi boul cel cu cornul răsucit spre ureche se apropia. Întindea gâtul, strecurându-l ușor între *grindeiul* și *lopățica* jugului. Un zăngănit scurt și *resteu* de metal bloca grumazul animalului. Următoarea brazdă putea fi răsturnată. Simțindu-l aplecat peste coarnele plugului, boii își continuau drumul. Îndemnul stăpânului nu mai era necesar. Felia de pământ spintecată înmulțea negrul ce i se așternea în fața ochilor. Plugarul ajunsese la capătul puterilor, dar nu se oprea. Nu putea sau, cine știe, nu voia să se mai oprească. Își urma resemnat destinul, ca într-o gravură de Holbein. Știa prea bine că soarta sa fusese croită strâmb, dar nu mai încerca să o îndrepte. Se resemnase cu gândul că voia *zânelor-torcătoare* se va împlini întocmai. Fusese ispitit, în câteva rânduri, să apuce pe alte căi, dar pașii l-au readus mereu pe drumul hărăzit. În scurtă vreme, avea să dispară din peisajul Hârtopului, lăsând în urmă povestea unui om zbuciumat.

Așa cum spunea ilustrul învățat Petru Caraman, țăranul român – aidoma ruralilor de pe alte meleaguri – practică una din cele mai vechi și mai complexe îndeletniciri care au existat vreodată. Cu toate acestea, el nu a considerat nicicând că *agricultura* ar fi fost o meserie, ce trebuia transmisă urmașilor cu toate tainele sale. În accepțiunea lui, *meserie* însemna altceva. Se învăța de la un meșter priceput, și numai dacă aveai înclinație pentru cutare sau cutare meșteșug. Cine ajungea meseriaș avea asigurat un trai tihnit. O spune și proverbul: „Meseria e brățară de aur!” Agricultura, în schimb, oricâtă importanță ar fi avut, părea o ocupație la îndemâna oricui. Se putea însuși fără eforturi deosebite, deoarece făcea parte din însăși ființa neamului. Agricultor ești, nu devii. Cine nu pleca la învățătură, indiferent în ce domeniu, rămânea la „coada sapei”. Calitatea de agricultor nu ți-o lua nimeni.

Nici părinții mei nu gândeau altfel. Observaseră, de timpuriu, înclinațiile pe care le aveam pentru lucrul pământului sau creșterea animalelor, însă le-ar fi plăcut să mă vadă, totuși, cu o meserie. Așa m-am trezit într-un atelier de *dulgherie*. Îl ajutam pe moșu Iorgu, fratele vitreg al tatei, îndeosebi atunci când avea de șindrilit o casă. Urcam sprinten pe scară, ducându-i câte o mână de „cuie de draniță” sau o grămăjoară de scândurele subțiri, atunci când cele de pe *scăunoaia* de lângă el erau pe sfârșite. Îmi arăta cum trebuiau îmbinate șindrilele, pentru ca ornamentul de pe acoperiș să înfățișeze „pliscul raței”, „coada rânduncii” ori „solzii peștelui”. Era un tâmplar destoinic și avea mare

căutare. Mamei însă nu-i surâdea deloc perspectiva de a-și vedea odrasla „zburând ca un hulub” de pe un acoperiș pe altul.

Am încercat apoi la *covălie*. Atelierul lui Nică Huminiuc mă atrăgea de mai multă vreme. Într-o toamnă târzie, mă luase tata cu el, să văd cum se șinuiesc roțile căruței. O pâclă groasă, ce pusese stăpânire pe toată Valea Humăriei, mă împiedica să văd fierăria. Auzeam doar izbiturile ascuțite ale ciocanelor grele, ce cădeau, la intervale regulate, peste metalul încins de pe suprafața îngustă a nicovalei. Ceva mai aproape, am zărit și primele jerbe de scânteii, ce se căzneau zadarnic să sfâșie perdeaua de ceață care ne despărțea. Trecea mai departe doar mirosul înțepător, marcând spațiile din jur pe o distanță de o jumătate de kilometru.

Gospodăria meșterului era agățată de coasta unui deal, într-un loc aproape pustiu. Fusese întemeiată acolo de tatăl acestuia, fierar și el, căruia i se spunea *zodierul*. O poreclă cu tâlc, ce însoțea adesea și numele *faurului* de astăzi, fără ca acesta să dea semne că atribuirea supranumelui amintit l-ar fi deranjat. Undeva în apropiere era o răspântie de drumuri, care duceau la Arborea, Cracalia și Liveni. Atelierul avea căutare, fiind frecventat de foarte multă lume, chiar dacă în jurul lui se urzeau tot felul de povești, ce dădeau frâu liber fanteziei ascultătorilor.

Despre Huminiuc cel bătrân se zicea că ar fi fost *solomonar*; că l-ar fi primit în vatra fierăriei pe „cel din baltă”, căpătând, în schimb, darul de a purta ploile și grindina peste holdele oamenilor. În plus, îi asigura și prosperitatea meseriei pe care o practica. Se povestea că fusese văzut despuiat la hotar, ziua în amiaza mare, cu o vârguță de alun în mână, îndreptând ploaia binefăcătoare sau potopul de piatră într-o direcție ori alta. Nu departe de atelierul lui, pe versanții a două dealuri îngemănate, se întindea via lui Teliban. Cu ani în urmă, acest gospodar – de prin părțile Cordărenilor – cumpărase *câșla* boierului Gensus și o parte din imaș, pe care s-a apucat să cultive „poamă neagră”. Spre sfârșitul toamnei, după ce cădea prima brumă, începea culesul. Într-un an, printre ajutoarele podgoreanului se număra și fiica sa, o copilă fermecătoare, aflată „în stratul măritişului”.

Fierarul din vale îi cam trecuse sorocul însurătorii, dar, când a văzut asemenea mândrețe de fată, și-a pierdut liniștea. A cerut-o de soție, „cumpănind-o cu aur curat”. Părinții acesteia n-au mai stat pe gânduri. Fata s-a opus din răspuțeri, dar cine mai sta s-o asculte?

Au pornit, de îndată, pregătirile de nuntă. În ziua rânduită, casa fierarului devenise loc de pelerinaj pentru sumedenie de lume din cele trei sate aflate în jur. Fanfara de la Popeni fusese adusă încă din ajun. Cântase la *Vedre*, iar dis-de-dimineată plecase cu mirele și vorniceii după mireasă, urmând să sosească dintr-o clipă într-alta.

Mireasa însă n-a mai fost găsită. Fugise „în lumea ei” cu flăcăul lui Dobache, un tânăr dintr-un sat vecin, cu care era în vorbă. Meșterul-faur albise de mânie. A strâns norii cu grindină de pe tot cuprinsul cerului și i-a năpustit furios asupra viei lui Teliban. În câteva clipe, toți butucii încărcăți de rod erau schilodiți. Frânturile de viță rămase în picioare, uscate și sfărtecate, păreau stropite cu sânge. Un șuvoi roșu clocotea pe Valea Humăriei, ducând vestea până departe, spre iazul Șipotenilor. Poama cea neagră de pe dealurile lui Teliban, prețuită de atâta lume, dispărea pentru totdeauna.

Ucenicia mea într-ale covăliei a debutat în fața vetrei încinse. Trăgeam de cumpăna *foiului*, ca să întețesc flacăra vie a jăratecului din inima cărbunilor. Din când în când, slobozeam mânerul, să văd dacă nu cumva burduful respiră singur, așa cum se spunea. Spre dezamăgirea mea, rămânea înțepenit. Mă trezea din visare vocea obosită a meșterului și privirile lui albastre, care se îndreptau spre mine ca două flori dintr-o glastră cu pământ. De va fi fost vreodată, „cel din baltă” părăsise vatra fierăriei. Cine știe, poate că plecase chiar împreună cu cel ce făcuse legământul. N-au trecut decât două săptămâni și a trebuit să renunț. Mirosul greu al mangalului și al copitelor pârлите de potcoavele fierbinți, pe care îl aduceam cu mine, făceau aerul casei noastre irespirabil. Trebuia căutat altceva.

Ultimul popas l-am făcut la *croitoria* lui Mitrache Cozmuleanu din Stânca. O așezare mică, ale cărei gospodării erau răvășite pe mai multe dealuri și văi, fără nici o urmă de sistematizare. Se afla cam la trei kilometri de Arborea, înspre nord-est. Croitoria era o meserie curată, iar eu îmi dădeam osteneala s-o deprind cât mai bine. Nu mă gândeam nici o clipă că, foarte curând, aveam să o abandonez și pe aceasta. Când învățasem să cos nasturi „cu picior” și să *festonez* „peste mână”, părinții mă luau acasă, călăuzindu-mi pașii spre cariera de învățător. Voiau să răzbune, poate, soarta potrivnică ce îi împiedicase, la vremea lor, să ajungă măcar pe băncile școlii primare. Nu știu ce gândeau atunci, dar performanța de a-și fi văzut cei cinci copii cu diplome universitare a rămas una de referință prin părțile noastre.

La începutul toamnei lui 1951, porneam spre locul unde urma să-mi încep instrucția gimnazială: *Școala Normală „Alexandru Vlahuță”* din Șendricenii Dorohoiului. Veneau aici, mai ales, feciorii de țărani. Așezământul se afla în luminișul unei păduri seculare; un fel de rezervație naturală, ce făcea trecerea între pădurea Horlăcenilor și codrii Herței. Împodobite cu nesfârșite vii și livezi, locurile erau deosebit de pitorești, dar acest lucru aveam să-l descopăr ceva mai târziu. Tata își îndemna bidivii, ajunși la începutul dealului dinspre Ghilia. Lăsam în urmă iazul – cu luciul neclintit, în care se oglindeau sălcii pletoase – și terenul de sport de la poalele pădurii.

După vreo sută de metri, părăseam panta lină pe care începusem să o urcăm. În partea dreaptă, ne întâmpina o poartă masivă de stejar, ce se deschidea în două părți. Decorul său luxuriant, cioplit de o mână dibace, impresiona. Ceva mai târziu însă, profesorul nostru de desen, Constantin Radinschi, ne ajuta să privim ornamentele respective și cu alți ochi. O alee lungă, străjuită de castani cu ramurile arcuite în formă de boltă, ducea în curtea școlii. Dar în acea zi, n-aveai pe unde trece, pentru a ajunge până acolo. De o parte și de alta, căruțele se înghesuiau ca la iarmaroc. Sute și sute de elevi, ajutați de părinți sau de rude apropiate își rânduiau avutul: mindire și plăpumi de toate culorile, așternuturi, haine de toamnă și de iarnă, încălțări și, nu în ultimul rând, lădițele de lemn, umplute până la refuz. Porneam grăbiți către scările ce duceau la dormitoare. Câțiva pedagogi ne îndrumau spre locurile noastre. Însoțitorii se puteau întoarce acasă liniștiți.

Viața la internat nu era ușoară. Elevii trebuiau să se obișnuiască repede cu o disciplină destul de riguroasă, ușor cazonă. Deșteptarea, masa, repetitorul sau stingerea aveau loc la ore fixe, neîngăduindu-se nici o derogare de la programul stabilit. Orice abatere era sancționată prompt. Se dădeau mai întâi avertismente, urmate de admonestări – făcute, la careu, în fața tuturor elevilor și, uneori, a profesorilor – se trecea apoi la *plantoane* programate peste rând, eventual în schimburile neconvenabile, pentru ca, în cele din urmă, să se ajungă la pierderea dreptului de a sta în căminul școlii și de a mânca la cantină.

Cine se trezea într-o astfel de situație intra în mare încurcătură. Trebuia să-și caute gazdă, iar aceasta nu putea fi găsită decât în satele din împrejurimi, adică la patru-cinci kilometri depărtare. Și distanța nu era decât unul din motivele de îngrijorare. Intram într-o lume nouă,

străină, care mi se părea ostilă. Poate și din cauză că nu aveam nici un coleg din Arborea, ori măcar din satele învecinate, cu care să schimb o vorbă. Până să-mi fac doi-trei prieteni, mă comportam de parcă aș fi fost surghiunit. Gândurile îmi fugeau mereu la cei de acasă, la toți deodată și la fiecare în parte.

Orele de pregătire a lecțiilor se desfășurau după-amiaza, în sălile de clasă. Ne supraveghea, ajutându-ne totodată, un elev din ciclul superior, căruia i se spunea *meditator* sau *monitor*. Când aveam de întrebat ceva, ne adresam cu formula „domnule elev”, pe care o foloseam, de altfel, în toate împrejurările, dacă interlocutorul nostru era un coleg de școală cu doi-trei ani mai mare. Normele de bună-cuviință erau primele cu care novicii din internat se familiarizau. Cine le ignora își asuma și consecințele, care nu întârziu.

Într-o seară, cu vreo oră înainte de a se fi dat stingerea, mă aflam pe unul din coridoare. Un elev din anul al patrulea, care tocmai ieșise din repetitor, mi-a întins o sticlă goală, cerându-mi imperativ: „– Du-te și-o umple la izvor!” Locul unde mă trimitea se găsea la ieșirea din incinta școlii, undeva în pădure, sub râpa unui deal, care se chema *La steag*. Afară era beznă. Cum să ajungă singur până acolo un copil din clasa întâi gimnazială?

Și mai era ceva. Izvorul acela avea o poveste, pe care o aflasem încă din primele zile. Se spunea că ar fi fost stăpânit de un șarpe uriaș, al cărui adăpost s-ar fi aflat chiar sub holmul de unde izvora apa. Un fel de împărat al șerpilor, pentru că purta o coroană de aur, împodobită cu pietre scumpe. Cu foarte mulți ani în urmă, pierduse una din nestemate chiar acolo, la gura izvorului. Era o piatră nemaivăzută, un *safir* mare, de o frumusețe stranie. Se zvonise că ar fi găsit-o fata cea mică a boierului de pe moșia respectivă, dar nu o pusese la loc, așa cum se obișnuia pe vremea aceea. De atunci, șarpele încoronat ieșea mereu noaptea, așteptând, lângă izvor, să i se aducă safirul pierdut.

Cum să mă duc după apă în puterea nopții? Puteam să-i spun domnului elev că mi-e teamă, ori să-l rog să-mi dea un însoțitor. Multe puteam să-i spun și, cine știe, poate m-ar fi înțeles. Am optat însă pentru soluția cea mai nepotrivită. L-am privit semeț și i-am răspuns scurt: „– Daci ți-i săți, du-ti și-ț adî apă!” O palmă fulgerătoare m-a făcut să nu mă dezmeticesc până în fața cișmelei din pădure. Nu știu dacă era acolo sau nu vreun șarpe. Sigur rămâne doar faptul că, pentru mine, a fost prima și ultima necuviință față de un elev mai mare.

De la fereastra clasei noastre, situată undeva în partea nord-estică a clădirii, urmăream venirea profesorilor. Îi aducea de la Dorohoi o mașină mare, de culoare deschisă, ale cărei șerpuiți printre viile și livezile de pe coasta opusă puteau fi văzute de departe. Era ritualul zilnic, prin care spațiul de la poalele pădurii se ordona sub scutul Minervei. Jocurile copilărești încetau, metamorfozându-se, miraculos, în lecții pentru viitoarele noastre drumuri în viață.

Școala Normală de la Șendriceni se bucura de un frumos renume, pe care i-l asigurau dascălii, reuniți într-un corp profesoral de elită. Îmi vin în minte nume precum Gheorghe Romândașu, Ion Sârcu, Arcadie Luță, Octav Guțic, Dumitru Surmei, Constantin Radinschi și, desigur, enumerarea ar putea continua. Unii dintre ei aveau să fie chemați în învățământul universitar. Câțiva păstrau o distincție din alte timpuri. Mersul liniștit, figura luminoasă – cu trăsături rafinate – și vestimentația impecabilă dezvăluiau, fără ostentație, o anume noblețe, specifică spiritelor alese.

Între aceștia, se individualiza profesorul de istorie Gheorghe Romândașu. Înfașurarea lui îți reținea atenția de îndată. Înalt, cu gesturi aproape hieratice, pășea tăcut alături de confrăți. O figură olimpiacă! Părul încăruntit înainte de vreme îi încununa chipul sever cu o aură argintie. Când ajungea la catedră, sala era cuprinsă de un fior nedeslușit. Ceva între venerație și respect. Alumnii urmăreau expunerea profesorului într-o tăcere de catedrală. Lecția de istorie devenea, în același timp, o tulburătoare lecție de viață.

La nivelul elevului de gimnaziu, stăpânit de nostalgia casei părintești și a satului natal, poate că am sesizat mai puțin importanța lecțiilor pe care le ținea profesorul Romândașu. Acum însă, când am depășit de mult vârsta de atunci a dascălului nostru, înțeleg profunzimea acestora și, totodată, cât de dificilă trebuie să fi fost predarea istoriei naționale în „întunecatului deceniu”. Cu înțelepciunea care îl caracteriza, a reușit să ocolească durele capcane ale timpului. Lecțiile lui de istorie ne-au purtat alături de dacia *inhaerens montibus*, care se credeau nemuritori, pe drumurile luptelor cu turcii, ori ale întemeierii statului modern.

Într-o după-amiază, gimnaziștii din internat fuseserăm chemați în curtea din spatele școlii. Un teren amenajat sumar, unde elevii ieșeau să se recreeze. Aripa nordică a clădirii se termina cu niște ziduri „părăsite și neisprăvite”, cam de vreo zece-cincisprezece metri

lungime. Erau, de fapt, pereții de beton ai subsolului, groși de aproape cincizeci de *santime* și înalți de peste doi metri, încremeniți în forma ieșită de sub cofraj. Spațiul respectiv, care acum era gol, avea destinații dintre cele mai diverse: de la crescătorie de porci sau depozit de *turbă*, până la incinerator.

Doi pedagogi și un profesor (pe care nu-l cunoșteam) ne-au explicat ce aveam de făcut. Era o operațiune sinistă, la care deveneam părtași, fără putința de a ne împotrivi. De aproximativ o săptămână, se încheiase „reorganizarea” bibliotecii. Venise o directivă „de sus”, iar câțiva zeloși se grăbiseră să o pună în aplicare. Fuseseră triate sever nu doar cărțile de pe rafturi sau din depozite, ci și cele câteva zeci de mii din podul școlii, aduse, în timpul războiului, din diverse regiuni ale țării, aflate în calea primejdiei.

În urma acestui proces, erau scoase din evidență mai multe mii de volume, considerate „dăunătoare” învățământului de tip nou. Opere fundamentale, din literatura română și cea străină – în serii complete sau ediții rare, cu legături în piele și ferecături ce ar fi înfruntat veacurile – trebuiau distruse fără milă. Ni s-a atras atenția că nu aveam voie să ne însușim vreun exemplar din tomurile proscrișe și nici să comentăm misiunea ce ne fusese dată.

Am format un rând, de aproape două sute de metri, din ușa bibliotecii până la groapa dintre ziduri. *Clidurile* de cărți treceau, pentru ultima oară, prin mâinile celor ce ar fi avut atâta nevoie de ele. La locul sacrilegiului așteptau doi slujbași mărunți: moș Nichituș, căruțașul, și domnul Agavriloaie, *odagiul*. Fiecare primise câte un bidon de benzină. Pe măsură ce erau aruncate peste zid, cărțile trebuiau stropite cu lichidul inflamabil, pentru ca arderea să fie cât mai rapidă. Ulterior, răsfirau mormanul cu niște furci de fier. Focul se întetea și, în felul acesta, nu rămânea nici o carte necuprinsă de flăcări.

La început, am pus implicarea noastră în acea fărădelege pe seama vârstei. Fiind încă mici, se gândeau, poate, că nu vom sesiza adevăratele dimensiuni ale dezastrului. Mă înșelam. Elevii din clasele mari înfăptuiseră un ritual asemănător cu doar câteva zile mai devreme. Nu folosiseră incineratorul, ci un loc izolat din pădure. Jertfa acestora se înscria însă pe alte coordonate. La sfârșitul operațiunii, ei au rămas tăcuți lângă rug, până ce ultima carte a fost mistuită. Flăcările înălțate spre ceruri purtau și revolta lor mută împotriva celor ce puseseră la cale o asemenea barbarie.

Împrejurări potrivnice, lipsite de orice noimă, au strivit visul unora dintre noi de a deveni dascăli de țară. Prosperitatea părinților, refuzul lor de a-și da pământul pe mâinile altora, simpatia arătată vreunui partid antebelic ori privațiunile de libertate – pe care le suportau unii dintre ei, fără să fi avut vreo vină – erau tot atâtea motive pentru îndepărtarea din școală a copiilor acestora. Profesii clădite cu trudă și onestitate se prăbușeau sub povara delațiunilor, care ajungeau să sufoce dosarele personale. Și, ceea ce era mai trist, se frângeau vieți abia înmugurite.

La începutul verii lui 1954, mă pregăteam să susțin examenul de capacitate. Era un eveniment deosebit. Dincolo de acest prag, se deschidea calea spre cariera de învățător. Cu câteva zile înainte însă mi se aducea la cunoștință că nu mai aveam voie să-mi continui studiile la școala pe care mi-o alesesem. În situația mea se aflau încă douăzeci și șapte de elevi, de toate vârstele și din toate clasele. Cauza eliminării era aceeași: părinții noștri intraseră în conflict cu interesele partidului. Or așa ceva nu se putea tolera. Nu aveam nici cea mai vagă idee încotro ne vor purta pașii.

Stăteam aliniați în curtea școlii, cu lădițele de lemn lângă piciorul drept, ca niște recruți respinși la încorporare. În fața noastră, câteva sute de colegi formaseră *careul* și așteptau tăcuți. Cei ce ne hotărâseră soarta lipseau. Îi reprezenta profesorul de română, Petru Scripcă, desemnat să ne țină ultimul discurs. De ce îl vor fi ales, oare, tocmai pe el? Nu știa să zâmbească, iar în cei trei ani de gimnaziu nu cred să-l fi auzit spunându-i cuiva o vorbă bună. Sau poate tocmai de aceea fusese trimis. Era nevoie de un om aspru, necruțător chiar, care să ne certe, să ne facă să înțelegem. Ce să înțelegem? Nu era nimic de înțeles. Umerii noștri încovoiați de tristețe s-au îndreptat, cu dificultate, la auzul vocii răgușite a profesorului moralizator.

Întreaga sa expunere se axa pe relația prieten – dușman, bine – rău, lumină – întuneric. Noi reprezentam, firește, răul, elementul dușmănos, pericolul ce amenința să întârzie marile proiecte ale regimului. Noi și părinții noștri. De aceea, vorbele de ocară, pe care profesorul Scripcă nu ezita să le folosească, aveau o dublă destinație. Ni se tot spunea că o luasem pe un drum greșit, că refuzasem ajutorul ce ni se oferise, cu atâta generozitate, că ignorasem, cu inconștientă, propriile interese. Un singur lucru nu spunea: că fuseserăm smulși, cu brutalitate, de la rosturile noastre zilnice și aruncați pe drumuri.

La sfârșit, a rostit printre dinți: „Sunteți liberi!” Nicicând nu a sunat mai straniu această formulă. Cum adică *liberi*? Ni se lua dreptul de a merge mai departe, pe făgașul unei vieți tihnite și ordonate, cu rânduieli și finalități precise, în schimbul libertății de a porni spre un viitor incert. Părăseam școala cu sufletele împietrite. Un coleg mai mare a grăbit puțin pasul, îndreptându-se spre izvorul din pădure. L-am urmat toți, de parcă am fi fost legați unul de altul. Apa proaspătă și rece ne-a mai înviorat. Când am ajuns la plopii de la răscruce – faimoșii plopi canadieni – ne-am despărțit: unii au luat-o pe Valea Stracovei, iar ceilalți am pornit să urcăm panta abruptă ce ducea spre drumul Dorohoiului. Ajunși în vârful dealului, am mai căutat o clipă spre acea privescătoare încântătoare, cu un orizont neobișnuit de larg, pe care o părăseam fără voia noastră. Dinspre ogoare ne învăluia un miros plăcut de grâne coapte.

Examenul de capacitate l-am dat la Botoșani. De câțiva ani, se înființaseră mai multe școli tehnice, cu scopul de a forma cadre medii calificate. Era, probabil, încă un model sovietic, ce se aplica la noi fără prea mult discernământ. Am ales să mă înscriu la *Școala Medie Tehnică Medicală*. Pierdusem șansa de a ajunge învățător, dar nici perspectiva de a ocupa un post de asistent medical, undeva într-un sat, nu era de lepădat. Noua meserie mă pasiona mai puțin decât cea de dascăl, însă mă străduiam să o deprind cât mai bine, fie și pentru a le face pe plac părinților.

Din păcate, când terminam anul al doilea, toate școlile medii tehnice din țară intrau în lichidare. Aveam în față două posibilități: să-mi continuu studiile într-o școală de ucenici, fără prea mare legătură cu ceea ce învățasem până atunci, ori să mă întorc la casa părintească. Am optat pentru varianta din urmă. Peste mai puțin de trei luni, adică în septembrie 1956, dădeam admiterea din nou. De data aceasta, mă orientasem spre *Școala Medie de Arte Plastice* din Iași. Ajungeam, în sfârșit, acolo unde pictorul Constantin Radinschi – profesorul meu de desen din timpul gimnaziului – îmi spusese de mult să mă duc. Bucuria de a fi reușit la examen a fost de scurtă durată. Părinții mei traversau o perioadă mult prea grea pentru a le mai cere să-mi suporte cheltuielile de școlarizare. Nebunia *cotelor* îi adusese în pragul disperării. Nu mai însemna cedarea unei părți din ceea ce agonisneau, cu atâta zăbucium, ci spolierea sălbatică a întregii avuții. Am înțeles drama pe care o trăiau și am rămas alături de ei.

„Lumină dacă e pe lume
E bucuria de-a trăi
Când mugurii surâd a floare”

Aveau dreptate țăranii. Agricultură nu-i o meserie. Nu-i o îndeletnicire, ca oricare alta, pe care o deprinzi la un moment dat, ca să ai din ce trăi. Este mult mai mult decât atât. E glasul pământului, care răzbate până la noi din străfundurile vremii. E chemarea care ne încântă auzul de veacuri, ținându-ne laolaltă. Ascultăm această chemare, atunci când ne este dat s-o înțelegem, și n-o mai uităm niciodată. Plugul care primenește ogorul an de an, trezindu-l la o nouă viață, este mai mult decât o unealtă. E făclia desprinsă din mâinile obosite ale unui înaintaș. Cât mai pâlpâie încă, o ridică mereu altcineva și o duce mai departe. Agricultură este limanul spre care ne întoarcem, ori de câte ori obosim, îndepărtându-ne prea mult de țăr. Este locul liniștit, unde ne putem aduna gândurile, regăsindu-ne.

Am ancorat adesea lângă acest liman. Așa mi-a fost rânduit. Nu m-am oprit însă nicicând cu starea de spirit a proscrisului, gata să-i învinuiesc pe cei din jur pentru cele ce mi se întâmplau. Dimpotrivă. Făceam tot ceea ce îmi sta în putință ca reintegrarea mea în comunitatea sătească să se producă firesc, fără a se băga de seamă că lipsisem atâta timp. Ultimul popas a durat mai mult ca de obicei. Cu toate acestea, m-am reacomodat mai ușor. Împlineam șaptesprezece ani, iar la această vârstă viața pare la fel de frumoasă, oricum și de oriunde ai privi-o. Redescopeream, alături de poetul Nichifor Crainic – după versurile căruia mi-am ordonat însemnările de față – locul unde „îmi înfloriră și se scuturară, în mersul vremii, macii copilăriei mele”.

Toamna reîntoarcerii pe meleagurile natale era una a contrastelor. Totul mi se părea zugrăvit în alb și negru, în ciuda exploziilor de culori ce mă întâmpinau la fiecare pas. De mult nu mai văzusem un asemenea belșug de roade, pe ogoare și în livezi, dar nici atâta tristețe și suferință pe chipurile oamenilor. Îi chinuia gândul că osteneala lor era zadarnică. Trudeau din zori și până-n noapte, așa cum făceau de generații întregi, punând holdele la adăpost, fără a lăsa să se risipească măcar un bob.

Agoniseala lor însă nu le aparținea. O duceau în întregime, sub formă de *cote*, în bazele de recepție din Dorohoi. Acolo, oameni fără Dumnezeu refuzau să le primească grânele, pe motiv că nu ar fi fost suficient de uscate. Plugarii erau nevoiți să-i mituiască ori să le lase

scăzământ o cantitate mult mai mare decât se obișnuia. Acceptau orice, pentru că – în caz contrar – luau drumul pușcăriilor, sub acuzația de sabotaj. Intrau în lunga amorteală a iernii cu hambarele goale și cu sufletele răvășite de durere. Își expuneau familiile la tot soiul de privațiuni, răbdând cu toții în tăcere. Se amăgeau că, poate, în anul următor vor veni vremuri mai bune. Simple iluzii! Raționamentul lor solid și etica atât de sănătoasă, dobândite în succesiunea generațiilor, păreau să-și fi pierdut sensurile de odinioară.

În toamna aceea, aveam să fiu inițiat într-un ritual accesibil numai experimentaților: *semănatul*. „Ce mare lucru?” ar putea spune cineva. Și, totuși, acest aspect al muncii plugarului nu este la îndemâna oricui. Mulți aruncă semințele sub brazdă, dar puțini sunt cei ce pot spune că știu să semene cu adevărat. Grâul se însămânța, întotdeauna, pe locul de pe care fusese recoltat porumbul. *Păpușoiștea* trebuia să fie foarte curată, pentru ca boabele să nimerească direct pe crusta netedă a pământului. Să se împrăștie uniform. Altfel, holda ieșea *pâlcuită*, cu locuri goale și porțiuni îngălbenite, semn că acolo semințele se sufocaseră, fiind îngrămădite unele peste altele. Soiul cel mai căutat era *grâul-arnăut*, cu spicul mare, boabele mașcate și țepii negri: „Ș-a samanat grâu-arnăut, / Adus de peste Prut, / În pai ca trestia, / În spic ca vrabia / Și-n bob ca mazărea!” S-a cultivat și așa-numitul *grâu-chilcă (ghircă)*, cu spicul fără mustăți și bobul mărunț, dar randamentul era mult mai mic. Acesta se semăna primăvara, „pe deasupra” arăturii, pentru că ajungea la maturitate mult mai repede.

Grâul de toamnă alcătuia baza semănăturilor de „pâine albă”. Era rodnic și avea mare căutare printre comercianți. Nu se semăna oricând, ci numai pe timp frumos. Erau alese zilele senine, cu cerul limpede și soarele potolit. Să nu fi bătut nici pic de vânt. Înainte de a pleca la câmp, semănătorii se bărbiereau și se primeneau. Și sacii în care-și puneau semințele erau curați. *Sacul semănătorului* nu se deosebea de ceilalți. Era doar puțin mai mic, pentru a fi dus ușor, și i se spunea uneori *semincer*, deoarece purta semințele selecționate. Capetele din stânga erau legate între ele, formându-se astfel un fel de *tolbă*, pe care agricultorul o purta pe umărul stâng, într-o poziție cât mai comodă pentru a scoate semințele din ea. O *încărcătură* trebuia să ajungă până la celălalt capăt al lanului și îndărăt.

Semănam mai întâi „în lungiș”. Așa era rânduiala. Porneam de la *hatul* din dreapta, ne întorceam pe lângă cel din stânga și iarăși o luam de la capăt, continuându-ne drumul, până ajungeam în *inima ogorului*.

La sfârșit, pentru ca holda „să fie împlinită”, semănam „în curmeziș” *căpătâiele*. Tata mergea înainte, iar eu la câțiva pași în urma lui. Priveam cerul, ne făceam semnul crucii și puneam piciorul drept pe glie. În același timp, strecuram mâna dreaptă în sac, umplând-o cu boabe aurii. Pășeam apoi cu stângul, scoteam mâna din sac, o legănam ușor și, în clipa următoare, boabele uscate țâșneau din strânsoarea pumnului în văzduh, sub formă de evantai, împrăștiindu-se pe țarină.

Distanța dintre umerii noștri nu depășea o lungime de braț. Adică atât cât marginile celor două curcubeie de semințe să se atingă între ele. Înaintam în tăcere, armonizându-ne pașii cu legănarea ritmică a brațelor, care loveau aerul ca niște aripi. Repetam, cu grijă, mișcările ordonate ale tatălui meu, iar el – mergând înainte – reconstitua, fără nici o ezitare, gesturi și trasee străbune. Nu se auzea decât șuieratul boabelor de grâu, care zburau din mâinile noastre bătătorite spre recolta viitoare.

Ultima zi de toamnă mă găsea în casa unor prieteni apropiați. Fusesem invitat să petrecem împreună noaptea Sfântului Andrei. Nu știam mai nimic despre implicațiile străvechi ale acestei sărbători creștine. Mă întrebam chiar, despre ce petrecere putea fi vorba, câtă vreme nimeni din familia respectivă nu purta numele sfântului prăznuit. Cu toate acestea, m-am dus. Și trebuie să spun că nu am regretat câtuși de puțin. În locul unei sărbători onomastice descopeream o sumedenie de credințe, gesturi și acte rituale, despre care nu aș fi bănuțit vreodată că se practicau la Arborea în noaptea de Andrei. Unele se desfășurau sub ochii mei, altele prindeau viață din istorisirile celor de față, depănând întâmplări trăite sau auzite din bătrâni. Constatam, cu emoție, că lumea aceea – plină de atâtea înțelesuri, pe care le deslușeam prin intermediul unor semeni înzestrați cu har și sensibilitate – se îndepărtase atât de mult de noi, învăluindu-se în mister.

Câteva dintre practicile înfăptuite înspre ziua Sântandreiului vesteau apropierea Sărbătorilor de iarnă. Încet, încet, larma stârnită de răpăitul tobelor, de pocnetele harapnicelor, de clopote, tălângi și fluierători puneau stăpânire pe nopțile din Postul Crăciunului. Se formau cetele de colindători și începeau pregătirile pentru marele spectacol al alaiurilor de datini tradiționale din ultima noapte a anului.

Câțiva tineri, cam de aceeași vârstă cu mine, mă invitau să intru în ceata lor. Voiau să umble cu cel mai spectaculos și, în același timp, mai îndrăgit obicei din sat: *Călușul!* Alegerea *vătafului*, tocmitura muzicii, confecționarea costumelor, a recuzitei și, nu în ultimul rând, „școala” ce trebuia făcută justificau graba lor de a se organiza.

Mi-a surâs propunerea, dar nu mi-am dat acordul imediat. Știam că unii bătrâni aveau mereu de cârtit câte ceva la adresa celor ce făceau *Căluș*. Trebuia să aflu ce anume îi nemulțumea. Să evităm repetarea eventualelor greșeli observate la cei dinaintea noastră. M-am dus la ei și am stat de vorbă pe-ndelete. Nu mi-au spus mare lucru. Singurul reproș îl constituia doar faptul că obiceiul nu mai semăna cu cel de pe vremuri. Așa mi-a venit ideea de a face, în acel an, un *Căluș bătrânesc*.

După o documentare amănunțită, mă reîntâlneam cu tovarășii mei, spunându-le ce aveam de gând. Încântați, aceștia au decis să-mi acorde cinstea de a le fi *vătaf*. Indirect, mă împovărau cu toate îndatoririle ce însoțeau un asemenea demers. Nu bănuiam atunci câte eforturi se cereau făcute, pentru reconstituirea unui *joc cu măști* ce se practicasă cu o jumătate de veac în urmă. Timp de trei săptămâni ne-am pregătit, seară de seară, acasă la Harlam Aslăboaiței. Avea o locuință veche, cu pământ pe jos, care se afla într-o zonă mai ferită, ceea ce însemna că nu deranjam pe nimeni. Tinerii din cătunul respectiv o foloseau adesea pentru organizarea balurilor.

Alegerea acelei gazde n-a fost întâmplătoare. Pe stăpânul casei îl tocmisem să ne cânte, fiind singurul instrumentist, dintre cei foarte înzestrați, care cunoștea bine repertoriul și succesiunea melodiilor de la *Călușul bătrânesc*. Avea un fluier mare de alamă, fără dop, din care cânta și la alte petreceri sătești, cum ar fi *Claca*, *Șezătoarea*, *Cumetria* sau *Ziua onomastică*. Îl chemau peste tot, fiindcă știa numeroase melodii de joc, nu numai din sat, ci și de prin împrejurimi. Se trăgea dintr-un lung șir de oieri, faimoși pentru talentul lor de a cânta la toate categoriile de fluier. Stăpâna tehnici interpretative bătrânești. Din același fluier mare, zicea „cu hang”, „fără hang”, „ca din caval”, „ca din cimpoi”, ori scotea semnale păstorești ce aminteau de *bucium* și de *corn*.

Un bătrân priceput – poate cel mai iscusit *călușar* care fusese vreodată în Arborea – ne călăuzea întru deprinderea întocmai a datinii, pe care ne străduiam să o readucem la viață. Tot el îi supraveghea pe cei ce se ocupau de pregătirea măștilor și a costumelor, de alegerea podoabelor și a recuzitei mărunte, pentru a nu se îndepărta de formele reconstituite cu atâta grijă. Pe lângă acel gospodar, își făceau apariția, din când în când, câteva fete mai în vârstă, rude cu gazda, care ne învățau să dansăm. Deprinderea obiceiului era, într-adevăr, obligatorie, dar nu ajungea.

Trebuia să cunoaștem toate jocurile ce se practicau la *Hora satului*, unele dintre ele cu evidente implicații ritual-ceremoniale, după cum aveam să constat ceva mai târziu. Altfel, nu aveam ce căuta la

casele cu fete de măritat și, cu atât mai puțin, la petrecerile din perioada *Sărbătorilor de iarnă*. Ne alesesem câte o fată „neieșită în lume”, pe care urma s-o scoatem la horă de Crăciun. Asta însemna să știm a juca *Rusasca înainte*, ori măcar *Sârba pe sub mână*, și, mai presus de toate, să avem multă siguranță de sine. Pentru câteva clipe deveneam protagoniștii petrecerii. Lăutarii anunțau evenimentul, iar asistența era ochi și urechi. La sfârșit, începeau comentariile, care țineau adesea zile în șir. Dacă mama fetei era mulțumită, puteam nădăjdui că, în noaptea de Anul Nou, trupa noastră va fi primită cu toată cinstirea, iar partenerului fetei i se va oferi *Colacul din fruntea grâului*.

Vestea că se pregătea un joc cu măști de pe vremea bunicilor ajunsese la urechile tuturor. Ca urmare, în noaptea Sfântului Vasile, toată suflarea satului era cu ochii pe noi. Oamenii țineau lămpile aprinse, așteptând să ne vadă. Unii ne luau din poarta vecinului, de teamă că i-am fi putut ocoli. Succesul a fost peste așteptări. Trecuse ultima noapte a anului vechi, se termina și prima zi a lui ianuarie, iar noi mai aveam încă de umblat. Pe la miezul nopții următoare, colindam la ultima casă. Respectând însă datina, nu am încheiat acolo, ci ne-am dus la o fântână din marginea satului. Zeci de oameni, cu felinarele aprinse, ne însoțeau. Am așezat un colac pe *ghizdurile* fântânii, așa cum fuseserăm sfătuiți, și am susținut ultimul spectacol. Colacul de pe fântână nu l-a luat nimeni. Era al celor de dincolo, al *rătăciților*. La sfârșit, *vătaful* s-a dus la *ciutura* de lemn și a luat cei câțiva bănuți, pe care cineva îi pusese mai înainte, semn că urarea fusese plătită. Readus la viață, *Căluțul bătrânesc* și-a continuat cavalcada ani în șir.

Pentru mine, povestea acestui frumos obicei se încheiase în momentul schimbării costumului de *vătaf al cetei* cu straietele obișnuite. Încetul cu încetul, mă desprindeam de fermecatul răstimp al celor douăsprezece zile dintre ani. Purtam în amintire acel strop de bucurie, care își făcuse loc în calendarul sufletesc al consătenilor mei. Ecurile unor gesturi sau acte rituale, săvârșite în timpul sacru al sărbătorilor, aveau să mă însoțească însă și dincolo de hotarul datinilor hibernale.

Exista în sat un obicei despre care nu știam mare lucru. De ziua onomastică, fata care era în vorbă cu un flăcău îi trimitea acestuia un *brad* sau un *pom* foarte frumos împodobit. Îl ducea cineva noaptea, în ajunul sărbătorii respective, și i-l puneă lângă *fântână*, pe *prispa*, ori în *pridvor*, fără știrea celor din casă. A doua zi, băiatul avea obligația de a o chema pe fată, împreună cu părinții, la o mică petrecere, care anticipa *înțelegerea* premaritală.

Gerul Bobotezei din acel an era atât de mare că ți se lipea mâna de clanța ușii. Sfântul Ioan Botezătorul venea cu o barbă de promoroacă, mai mare ca a lui moș Nicolae. Tata ieșise, dis-de-diminează, să cate de vite. Când colo, ce să vadă? Pe prispa casei se înălța, până aproape de streășină, un *pom* de mai mare dragul. Un *măr-hultuan*, împodobit cu fructe, beteală, panglici și flori. Chiciura depusă pe el în timpul nopții îl făcea și mai frumos. Toată gospodăria părea că îmbrăcase haine de sărbătoare. Știind că n-avea băiat de-nsurat, tata se întreba dacă nu cumva fusese adus la noi din greșeală. A glumit puțin pe seama mea, după care m-a pus să dau de capătul firului. N-a fost prea greu, deoarece o singură fată îl putea trimite: cea pe care o scosesem la joc de Crăciun. De unde să bănuiesc eu că ea avea gânduri de măritiș? L-am dibuit pe cel ce adusese *pomul* și l-am pus să descâlcească ițele. Până la urmă, totul s-a terminat cu vorbă bună.

Spre sfârșitul Postului Mare, se desprimăvăraseră de-a binelea. Mânați de sărăcie, oamenii umblau încolo și încoace, căutând o cale pentru a mai supraviețui câteva luni. Cu fiecare zi ce trecea, se înglodau și mai rău în datorii. Drumul până la pâinea cea nouă părea mai lung ca oricând. Un verișor după mamă, despre care știam că lucrează prin București, venise acasă pentru câteva zile, să-și vadă neamurile. Primise o nouă slujbă și voia să împartă bucuria cu cei apropiați. De puțină vreme, fusese numit, într-un post de conducere, la Sfatul Popular al raionului Răcari. Localitatea ținea pe atunci de Ilfov, dar, mai târziu, avea să treacă la Dâmbovița.

Oaspetele bucureștean a venit și pe la noi. Părinții mei păreau foarte încântați de reușita lui. Nu le era lor prea clar cu ce se ocupa, dar faptul că avea serviciu conta. Pentru cineva care luase viața pe cont propriu, la o vârstă fragedă, însemna foarte mult. Rămăsese orfan de mamă, iar *mașteha* adusă în loc îl gonise de acasă încă din copilărie. Cu destulă precauție, tata l-a întrebat dacă n-ar fi fost chip să găsească un loc de muncă și pentru mine: „– Cum să nu?” a răspuns el, fără a chibzui măcar o clipă. Părea dispus să promită orice. Unele rude mă invidiau chiar pentru norocul ce dăduse peste mine. Două zile mai târziu eram deja în tren spre Răcari. Nedumerit, încercam să aflu cam ce aș fi putut face eu în acel centru raional de la marginea Bărăganului. Răspunsul era mereu același: „– Las’ că vedem!”

La vremea aceea, Răcariul nu era decât o așezare rurală ceva mai răsărită. Depășea, poate, ca mărime, Darabaniul – pe care îl cunoșteam bine – fără să aibă însă construcții orașenești specifice, așa

cum văzusem în târgușorul de pe hotarul nordic al țării. În plus, reședința ilfoveană era înecată în praf. Când se pornea o vijelie, nu mai vedeai nici în cer, nici pe pământ. La sfârșit, acoperișurile caselor, frunzele copacilor și spațiile verzi dispăreau sub mantia subțire și deasă a unei pulberi gălbui-cărămizii, pe care o mai puteau îndepărta doar ploile foarte repezi. Nici oamenii nu mi-au lăsat o impresie mai bună. Vorbeau mult, repede, și-ți creau senzația că-s mereu puși pe hartă. După ce i-am cunoscut mai îndeaproape, mi-am schimbat părerea despre ei, constatând că aveau multe în comun cu moldovenii. Până și sărăcia era aceeași.

Într-o zi, vărul meu m-a întrebat dacă știi să merg pe bicicletă. Nu știam. Și-a strâns buzele și a clătinat din cap a nemulțumire. Voia parcă să spună: „Of, de nimic nu sunteți în stare!” Trebuia să capăt, foarte repede, această dexteritate, întrucât mersul pe bicicletă intra în obligațiile mele la locul de muncă ce mi se pregătea. Am început să exersez chiar de a doua zi. Cel trimis să mă ajute era „tovarășul Florică, funcționar la Sfat”. Așa mi s-a recomandat. A venit cu „obiectul muncii”, m-a luat de la gazdă și am plecat împreună, pe jos, spre periferie, unde exista un maidan. După două ore de chin deveneam independent. Până atunci însă, instructorul meu – trecut binișor de patruzeci de ani – făcuse eforturi ce nu puteau fi uitate prea curând. Era lac de sudoare! A avut, totuși, delicatetea de nu-i povesti *șefului* chiar toate detaliile.

După încă o zi de instrucție, primeam încuviințarea de a ieși cu bicicleta pe un drum public. Știam să urc din mers, să cobor fără dificultate, să frânez, să semnalez schimbarea direcției, ceea ce însemna că nu exista nici un risc. Pe lângă toloacă trecea o șosea ce ducea spre câmp. Fiind aproape pustie, am pătruns pe spațiul respectiv fără nici o ezitare. Începuseră a se scutura de floare salcâmii. Valuri de mireasmă proaspătă îmi pătrundeau în suflet, înviorându-mă. Petalele coborau în zbor legănat, oprindu-se pe cenușiul drumului, ca niște fluturi minusculi.

Făcusem mai bine de un kilometru când, la o cotitură, am zărit într-un lan de grâu un grup de copii, ce mergeau ca într-o procesiune. Pentru o clipă, m-am gândit la păpușa ce se făcea în satul meu, pe timp secetos, sub numele de *Mama ploii*. Efigia purtată de ei arăta însă cu totul altfel. Era mare cât un copil de vreo zece ani, avea mâinile întinse în lături, veșminte curate și chipul precis conturat. N-o duceau pe scară, așa cum știam de acasă, ci o ținea în brațe un băiat mai voinic. Cu siguranță așa ceva nu mai văzusem.

Am coborât de pe bicicletă și m-am dus mai aproape. Grâul arăta foarte bine. Dăduse în spic, dar era încă verde. Culoarea aceea intensă, care prevestește rodul bogat. Pe albastrul imaculat al cerului, soarele urca spre amiază. Dogorea destul de puternic, însă de secetă nici vorbă nu putea fi. Copiii îngânau un cântecel pentru cineva care murise prea tânăr, „neînflorit” și „nepetrecut”. Nu semăna a bocet, deși, la sfârșitul fiecărui vers, fetițele scânceau, ca și cum ar fi plâns. Cel pe care îl jeleau avea și un nume, dar n-auzeam prea bine cum îi ziceau. Am rămas în preajma lor până au terminat. Mai precis, până mi se păruse mie că ar fi terminat. Băiatul care purta păpușa o lăsase să cadă la pământ, iar ceilalți se răsfiraseră, culegând spice și flori.

Obiceiul pe care îl practicau semăna puțin cu cel cunoscut de mine, numai că se chema *Sulul*. Păstra, întocmai, denumirea unei componente luate din angrenajul războiului de țesut. O piesă îngemănată, cu rosturi esențiale în pregătirea și finalizarea țesăturilor casnice, pe care o înveșmântau în așa fel încât să capete chip de om. Când îl terminau de îmbrăcat, *Sulul* era dus pe lan, în procesiune, două zile la rând. Îl cântau, îl boceau, îl împodobeau cu verdeață și flori, pentru ca în final să-l readucă acasă, unde îl dezbrăcau și îl puneau la locul lui. Ca și la *Mama ploii*, când se întorceau de pe câmp, copiii participau la un fel de praznic. Am crezut atunci că era vorba de o joacă și atât. Nu înțelegeam de ce trebuia făcut acel obicei, și încă atât de riguros, câtă vreme nu erau motivați de nici un fenomen atmosferic. Peste ani însă, aveam să aflu că, ceea ce văzusem eu în acea vară la Răcari, era un rit agrar din aceeași familie cu *Caloianul*. Atât doar că se practica la o dată fixă, indiferent dacă era secetă sau nu.

M-am reîntors pe maidan după aproape o oră. Instructorul meu era foarte îngrijorat și nu fără motiv. Îi trecuseră prin cap tot felul de gânduri. Unui biciclist începător, străin de acele meleaguri, i s-ar fi putut întâmpla orice. Pentru prima oară, n-a vrut să mai țină cont că eram ruda șefului său și mi-a tras o muștruluală așa cum meritam. Am încercat să-i spun de ce întârziase, dar n-aveam cui. Ne-am dus împreună spre Sfatul Popular, fără să mai schimbăm vreo vorbă. Adierea vântului stârnea câte un val de praf, așternându-l pe chipurile noastre năpădite de sudoare. Ziua de lucru se apropia de sfârșit. Verișorul meu ne-a întâmpinat vesel și i-a mulțumit cordial tovarășului Florică. Aș fi vrut să-i cer iertare pentru cele întâmplăte, dar intrase deja în biroul său. O jumătate de oră mai târziu, primeam *decizia* prin care eram numit *agent poștal* la Oficiul raional Răcari.

Prima zi de serviciu m-a cam pus pe gânduri. În loc de „bine ați venit”, un bărbat ursuz – cu *mânecuțe* de doc trase, peste haină, până dincolo de coate – care lucra la o masă scorojită, m-a luat în primire de la ușă: „– Ești agentul cel nou?” Până să răspund, mă și apucase de umeri, împingându-mă spre magazie. Am semnat pentru bicicletă și geantă. Uniforma urma s-o primesc mai târziu. Mi s-a mai dat un creion chimic, un fel de caiet-registru și o hârtie cu denumirile celor cinci străzi din sectorul în care fusesem repartizat. După vreo oră de orbecăieli, ajungeam, în sfârșit, la locul de muncă. Se afla în extremitatea sud-vestică a așezării, într-o zonă supraaglomerată și foarte sărăcăcioasă. Zeci de copii despuiați, cărora li se mai vedeau doar licăririle privirilor și albul dinților, făceau o larmă de nedescris. Trebuia doar să mă opresc și, în clipa următoare, toate componentele bicicletei erau inventariate.

Cele cinci căi de acces, pe care trebuia să le străbat zi de zi, erau niște ulițe foarte lungi, netaluzate, fără podețe spre incintele gospodărești și pline de gropi dintr-un capăt într-altul. Bicicleta nu-mi servea la nimic. Am și predat-o, de altfel, la magazie chiar de a doua zi. Ceea ce mă îngrijora, cu adevărat, era faptul că, pe timp ploios, și pe jos mi-ar fi fost foarte greu să umblu pe acolo. Aveam toate motivele să abandonez, fără a mai sta pe gânduri. Cum nu-mi puteam supăra însă binefăcătorul, am mai rămas o vreme.

După două săptămâni eram înștiințat că se apropia plata *avansului*: cea dintâi jumătate din prima mea leafă. Mi-e și jenă să spun câți bani urma să primesc. Până și cei ce lucrau „cu ziua” la prașilă câștigau mai mult decât un *agent poștal*. Am renunțat la „drepturile bănești”, numai să mă văd scăpat. Demisia „băiatului ăluia din Moldova” i-a luat prin surprindere pe toți. Dirigintele Oficiului poștal și-a arătat dezamăgirea, iar cel ce mă recomandase s-a înfuriat de-a binelea. A încercat să mă readucă pe calea cea bună, dar degeaba. Neavând încotro, a trebuit să mă conducă la gară. Mă despărțeam de meleagurile ilfovene, luând cu mine câteva amintiri care continuă să mă însoțească și astăzi.

Acasă, mă aștepta o altă ofertă de serviciu. Satul Arborea devenise centru comunal, ceea ce însemna constituirea unui aparat administrativ de sine stătător. Conducerea Sfatului Popular fusese numită de partid, iar acum se căutau cel puțin zece persoane, cât de cât școlite, care să asigure buna funcționare a instituției nou-create. Nu-mi încheiasem studiile liceale, dar cele nouă clase absolvite mă plasau

înaintea multor candidați, care terminaseră doar ciclul primar. Am dat concurs și am obținut postul de *referent principal*. Remunerația se apropia de cea a unui profesor necalificat, adică de vreo două ori și jumătate mai mult decât aș fi primit ca *agent poștal*. Nu era deloc rău, având în vedere că, stând la părinți, acești bani puteau fi cheltuiți în alte scopuri decât pentru casă și masă.

Spectrul preocupărilor mele în cadrul primăriei era foarte larg. Potrivit *fișei postului*, trebuia să asigur arhivarea corectă a tuturor documentelor, indiferent din ce sector de activitate mi-ar fi fost aduse. Le clasificam pe domenii și le ordonam în funcție de numărul și data înregistrării. Verificam hârtiile, returnându-le, eventual, spre completare. Trebuia să urmăresc sumedenie de aspecte: intrări, ieșiri, rezoluții, litigii, soluționări, sancțiuni, contravenții, contestații etc. Rareori însă eram lăsat să-mi văd doar de aceste atribuții. Locuiam pe aceeași uliță cu președintele, la câteva case distanță, așa că, ori de câte ori avea de rezolvat vreo problemă, pocnea din degete și trebuia să mă conformez.

Într-o seară, se întorcea acasă pe la aprinsul lămpilor. Nu terminasem încă treburile pe-afară. A oprit *șareta* în dreptul casei noastre și a început să bată în poartă cu *codiriștea*. Lovea cu putere, dar nu scotea nici un cuvânt. La țară, asemenea gesturi nu rămâneau nesancționate. Cu un astfel de gând mă îndreptam spre uliță. Când m-am apropiat de el, am constatat că damful țuicii de sfeclă te dădea jos. Coborâse din trăsură și încerca să se sprijine de *ostrețele* gardului. Ținea în mână un plic, cu sigiliul Sfatului Popular, pe care nu scria nimic. Îl tot agita pe sub ochii mei, cu mișcări dezordonate, chinându-se să-mi spună ce aveam de făcut cu el. Nu pricepeam nimic.

Cu vai-nevoie, am deslușit câteva vorbe, pe care le tot rostea apăsător: *post, noapte, oameni, primărie*. Legam între ele, în fel și chip, cele patru cuvinte, doar-doar vor căpăta un sens. Până la urmă, am reușit. Trebuia să duc plicul șefului de post, iar acesta să cheme în acea noapte, la primărie, oamenii ale căror nume le găsea înăuntru. M-a bătut bucuros pe umăr și a dus arătătorul la gură, semn că nu mai trebuia să știe nimeni. Mi-a dat *șareta*, ca să ajung în Satul vechi mai repede, și a plecat spre casă bombănind.

A doua zi, lumea intrase în panică. Nu era prea clar ce se întâmplase, dar faptul că mai multe familii fuseseră ridicate de miliție, în toiul nopții, constituia un motiv de îngrijorare destul de serios. Pentru localnici, orice descindere de acest gen echivala cu arestarea.

Văzuseră prea multe în cei zece ani de după război, ca să mai poată fi nepăsători. Misterul acelei nopți de pomină aveam să-l deslușesc de îndată ce treceam pragul Sfatului Popular. Trei ofițeri de securitate, veniți de la regiune, chinuiseră toată noaptea niște oameni nevinovați, care fuseseră pârați că ar fi avut rude în străinătate. Interogatorii, amenințări, spaime, declarații, dosare întocmite, toate ca urmare a delatiunilor anonime, pe care Securitatea nu ezita să le ia în serios.

Printre cei anchețați, se numărau și Iordache Aconstantinensei cu soția. Erau trecuți de șaptezeci de ani și aveau o situație materială modestă. Nu se plâneau de sărăcie, iar oamenii partidului n-aveau nici o trecere în fața lor. Când îi zăreau pe la poartă, strigau după ei: „La muncă!” Poate că de aici li se trăgea includerea lor pe acea listă stupidă. Moș Iordache umblase mult prin lume și pătimise atâtea, încât stropșelile zbirilor suceveni îl lăsaus indiferent. S-au căznit de pomană să afle ceva de la el. Ce-i drept, n-avea ce le spune, dar vorbele lui „în doi peri” i-a cam scos din sărite pe cei trei reprezentanți ai puterii.

Bătrânul era un om hâtru. Nu se prea înțelegea cu lelea Agripina, pentru că, de la o vreme, apucase năravul de a zăbovi prin sat, la „un pahar de vorbă”. Se gândea acum că poate nu i-ar fi stricat babei o mică răfuială. De aceea, înainte de a părăsi camera, le-a spus anchetatorilor, cu un soi de sfială: „Amu, tovarăși, cu mini-aț cam pierdut vremea. N-am avut ci va spuni, pintru cî..., na, asta-i. Da sî știț cî fumeia me ari neamuri în străinătati. Vă spun eu! N-ar recunoaști, s-o chici cu lumânarea, da dacî o ghiontiț oleacî, spuni baba, n-ari-ncotro”. Mătușa Agripina s-a ținut, într-adevăr, dârză. Orice-ar fi făcut securiștii, din „Nu!” n-o scoteau. Au urmat și sfatul bătrânului, dar tot degeaba.

Ce puteau face? L-au chemat din nou pe moș Iordache înăuntru, ca să-i înfățișeze. Foarte liniștit, acesta s-a aplecat asupra soției, care-și ștergea lacrimile, și i-a șoptit: „– Di ci nu li spui cî ai o sorî măritatî în Canada?” „– I-adevărât?” a răcnit unul dintre anchetatori. „– I-adivarat”, a îngăimat bătrâna, nemaiînțelegând nimic. „– Povestește cum și unde s-au cunoscut!” „– Știț...”, a-nceput lelea Agripina încurcată. „Mama me ave o falci di loc în fundu țărni. Șî noi, ca feti, mergem cu dânsa la prășât. Ogoru nostru era hat în hat cu pomântu unui om din Canada. Cuscru nostru, cum ar vini. Șî omu ceala ave un flăcău. Az așa, mâni-așa...” „– Destul!” a țipat furios unul din cei trei. „– Ieșiți amândoi afară!” Abia atunci înțeleseseră securiștii că era vorba de satul Canada, aflat la câțiva kilometri de Arborea.

Activitatea mea la sediul primăriei se îmbina, frecvent, cu cea desfășurată pe teren. Cutreieram toate satele comunei, umblând cu căruța, cu bicicleta sau pe jos. Însoteam referentul agricol, pe cel ce se ocupa de starea civilă ori de sectorul financiar, mergeam cu inginerul agronom, cu tehnicianul veterinar și chiar cu vicepreședintele, care avea datoria de a media litigiile și de a soluționa contestațiile. În toate aceste situații, precum și în altele asemănătoare, trebuia să întocmesc felurite acte administrative ori să le contrasemnez.

Drumețind prin satele comunei și asistând la tot soiul de scene, mă trezeam adesea apărând cauza celor năpăstuiți. Era felul meu de a fi. Ori de câte ori vedeam pe cineva în încurcătură, îi saream în ajutor, fără să mă gândesc la consecințe. Așa cum arătam mai sus, mergeam adesea pe teren cu *agentul fiscal*, a cărui misiune era cât se poate de ingrată. Fiind foarte săraci, oamenii nu mai plătiseră dările către stat de ani de zile. Slujbașul primăriei era trimis să-i „împlinească”, pentru neplata „făncialului”. Vite nu aveau, grâne cu atât mai puțin, așa că mai rămâneau covoarele din zestre sau de pe pereți. Doar acestea mai puteau fi luate. Despuierea odăilor de sărbătoare mi se părea însă o faptă incalificabilă. Asistasem în copilărie la astfel de acțiuni în forță, iar scenele acelea deprimante continuau să mă urmărească. De aceea, în loc să-mi ajut colegul – care devasta lăzile de zestre ori smulgea scoarțele de pe pereți – treceam de partea oropsiților, luându-le apărarea. Până la urmă, paharul s-a umplut. Spre sfârșitul verii lui 1957, conducerea Sfatului Popular al comunei Arborea îmi desfăcea contractul de muncă, pentru „atitudini neprincipiale”.

Pierderea slujbei nu m-a afectat. Poate doar prin faptul că îi păgubeam pe părinți de un venit, care le mai echilibra, cât de cât, bugetul. În rest, priveam cele întâmplate ca pe o adevărată binefacere. Trăiam un sentiment ciudat de eliberare. Munca de zi cu zi și viața satului, în general, mă acaparaseră în așa măsură, încât uitasem că mă aflam acolo doar pentru o vreme. Celor din jurul meu – rude, prieteni, consăteni – nici prin gând nu le trecea că m-aș fi putut reîntoarce la școală. Tata se îngrijea deja de alte cele. Cumpăraseră o grădină undeva în vecini, îmi construise și o casuță, așa că temelia *împământenirii* fusese pusă. Este greu de spus dacă, în alte împrejurări, n-aș fi împărțășit și eu destinul plugarilor din acel colț de Moldovă. Din păcate, rânduielele statornicite de veacuri fuseseră zdruncinate din temelii și amenințau să se prăbușească de la o zi la alta.

La începutul toamnei, se împlinea un an de când revenisem acasă. Mă uitam, din nou, prin hârtiile oficiale, cu care plecasem de la Școala Medie Tehnică Medicală din Botoșani. Hotărârea Ministrului Sănătății era cât se poate de clară: nu aveam voie să ne continuăm studiile în liceele cu profil teoretic. Orientarea noastră spre școlile de ucenici părea pecetluită pentru totdeauna. Dar legile și, mai ales, hotărârile ministeriale aveau, pe atunci, o viață scurtă. Se reformulau, își limitau aria de acțiune, căpătau noi instrucțiuni de aplicare sau, pur și simplu, erau abrogate, fiind înlocuite cu altele. În scurta mea ședere la primărie, mă familiarizasem cu astfel de situații.

Mi-am strâns toate actele și am plecat la București, decis să obțin o derogare de la hotărârea respectivă. A fost foarte greu, dar am reușit. După două săptămâni, în care slujbași de prin ministere mă aduseseră la sapă de lemn cu pretențiile lor absurde, intram în posesia unui document extrem de prețios: *Dezlegarea* primită din partea Ministerului Sănătății era însoțită de o apostilă a Ministerului Învățământului, potrivit căreia mă puteam înscrie la orice liceu teoretic din țară. Dobândeam cu greu un drept pe care absolvenții studiilor gimnaziale îl aveau asigurat prin lege. Îl pierduserăm doar cei ce proveneam din restructurarea școlilor medii tehnice.

Mai exista însă o problemă. Pentru că depășisem vârsta înscrierii la admitere, eram obligat să dau șapte examene de diferență. Dacă le treceam, puteam fi înmatriculat în clasa a IX-a, la cursurile de zi; dacă nu, toată zbaterea mea devenea inutilă. Cele șapte probe reuneau discipline pe care nu le făcusem la Școala Medicală ori le studiasem după o altă programă. Le-am susținut pe toate, promovându-le cu bine, la Liceul „Grigore Ghica” din Dorohoi: primele trei în trimestrul patru al anului 1957, iar celelalte la începutul anului următor. În felul acesta, la deschiderea anului școlar din septembrie 1958, mă regăseam printre elevii clasei a IX-a, de la Liceul Teoretic nr. 2, din același oraș. Starea de incertitudine luase sfârșit.

Anii studiilor liceale mi-au lăsat o amintire frumoasă. Trăiam din plin fiecare clipă. A fost mai greu la început, dar perioada reacomodării s-a scurs destul de repede. Experiența acumulată mă ajuta să-mi asum obligațiile școlare cu un plus de responsabilitate. Aveam mult de recuperat. De aceea, rămâneam în preajma cărților chiar și atunci când ceilalți își găseau altceva de făcut. Strădaniile

mele nu întârziiau să dea roade, iar dascălii le întâmpinau așa cum se cuvine. Îmi acordau sprijinul și încrederea lor, ceea ce m-a făcut să le păstrez o vie recunoștință. M-am aflat o vreme în postura alergătorului solitar, care face eforturi disperate ca să nu piardă contactul cu cei din față. Când m-am trezit însă umăr la umăr cu ei, nu i-am mai părăsit.

Ar fi greșit să se creadă că în anii aceia am stat doar cu ochii în cărți. Găseam timp pentru toate. Mergeam în excursii, pregăteam spectacole, participam la concursuri literare, la petrecerile școlărești, cântam și dansam. Unii elevi se și întrebau de unde aveam atâta energie și cum de reușeam să întretin mereu buna dispoziție a tuturor. Nu bănuiau că bucuria pe care o așiam, cu atâta dezinvoltură, era doar de suprafață. Mă manifestam asemenea omului necăjit din cântecul popular, care nu vrea să-i mai știe și alții păsul: „Gura cântă de nebună, / Inima plânge de sună, / Gura cântă de buiacă, / Inima plânge de sacă”. Colegii de clasă, bucurându-se de o adolescență liniștită, nu și-ar fi putut închipui măcar zbuciumul meu sufletesc.

În primăvara lui 1958, mă aflam la o gazdă din Dorohoi, unde-mi pregăteam examenele particulare. Într-o noapte, am avut un coșmar. Se făcea că dormeam într-un internat, la etajul al treilea. Purtat de vis, am ieșit pe fereastră și am început să merg pe un prichici foarte îngust. La primul pas greșit, m-am dezechilibrat și am căzut în gol. Spaima cumplită m-a făcut să sar din somn ca ars. Valuri de sudori reci îmi acopereau tot corpul. Simțeam că se întâmplase o nenorocire dar, pentru moment, nu puteam desluși nimic precis. Ca să mă culc la loc, nici vorbă nu putea fi. M-am îmbrăcat și așteptam, cu neliniște, ivirea zorilor.

Gândul că trebuia să-mi văd imediat părinții mă obseda. Îmi spunea inima că răul ce se întâmplase, cu urmări chinuitoare pentru mine, nu putea fi decât acolo. Când mi s-a părut că se îngâna ziua cu noaptea, am plecat să caut un mijloc de transport, ca să ajung la Arborea. Aveam de mers aproape douăzeci de kilometri. Negurile nopții nu se risipiseră încă. Ieșind pe poarta gazdei, am văzut silueta unui om îndreptându-se spre mine. Era un vecin din sat, care venise să-mi spună că, în noaptea ce abia se încheia, tata fusese arestat de Securitate. I se însenase o pricină oarecare. Adevărata cauză era cu totul alta: refuza să se înscrie în *Gospodăria colectivă*.

Tatăl meu nu era școlit și nici politică nu făcuse vreodată. Se bucura însă, printre consăteni, de un anume prestigiu. I-l asigurau calitățile lui de bun gospodar și faptul că, la nevoie, se putea conta pe sprijinul său. Așa se face că atunci când oamenii erau chemați să semneze *adeziunea* pentru înființarea *colhozului*, toți așteptau să vadă ce hotărâre avea să ia cel pe care îl considerau un fel de lider. Cum tata nu avea de gând să semneze o astfel de hârtie, n-o semnau nici ei. Arestarea lui fusese pusă la cale și cu scopul de a-i intimida pe ceilalți. O mașină a Securității, înțesată de indivizi înarmați, l-a ridicat în puterea nopții, băgând spaima în întregul sat.

L-au judecat în procedură de urgență. Douăzeci și patru de ore după arestare, era deja condamnat. Când s-a pronunțat sentința, mă aflam în sala Tribunalului din Dorohoi. Pedepsa dată „în numele poporului” și decizia de a i se confisca întreaga avere păreau acte justițiare irevocabile. Așa suna hotărârea judecătorilor în acea sală lugubră, în care toți veneau cu speranța că li se va face dreptate. Puțin mai târziu însă descopeream, cu uimire, că soarta împričinaților se hotăra, de fapt, în altă parte.

La sfârșitul ședinței de judecată, doi milițieni l-au escortat pe tata la cabinetul primului secretar al Comitetului raional de partid. Primisem aprobarea să-l însoțesc. „– Ești mulțumit?” s-a răstit la el politrucul, plimbându-se nervos prin încăpere. Tata tăcea. „– Nu mai am nevoie de adeziunea ta!” a continuat el. „– Acum ai de ales: te treci la colectiv cu tot pământul și ești liber să te duci acasă, ori pleci la închisoare și ți se confiscă totul”. Sleit de puteri, tata s-a îndreptat de șale și, privindu-l în ochi, i-a spus: „– Mă duc la închisoare!”

L-au scos afară, conducându-l spre duba cu care avea să ajungă la temnița din Botoșani. Mi-a mai spus câteva cuvinte și ne-am despărțit. Pășea, obosit, pe aleea din fața clădirii partidului. Mergea cu privirile în pământ și avea mâinile încătușate la spate. Umerii i se încovoiaseră în așa hal, că abia îl mai puteai recunoaște. Îl petreceam cu ochii scăldați în lacrimi. Prea multe pătımise acest om, pentru a-și mai păstra semeția de odinioară! Primul născut, adică fratele meu cel mare, îi murise în brațe, când împlinea abia patru ani. S-a prăpădit într-o noapte, răpus de o boală necruțătoare, căpătată într-un spital insalubru din comuna Suharău. Era singurul lui copil. Se atașase de el atât de mult, încât rănilor din sufletul său au rămas deschise pentru tot restul vieții.

A înfruntat apoi urgia războiului, scăpând cu viață ca prin minune. Când se ridicase, în sfârșit, deasupra nevoilor, un incendiu uriaș i-a mistuit gospodăria într-o toamnă, de se dusese vestea peste șapte sate. Întreaga lui agoniseală și o livadă de vreo șaiszeci de pomi roditori se prefăcuseră în munți de jăritic, cu care pompierii din trei raioane ale fostei regiuni Suceava s-au luptat zile în șir. Plecase de dimineață la Dorohoi, lăsându-și gospodăria ca o floare, iar când s-a întors seara, totul era foc și cenușă. Cotele îl aduseseră în pragul disperării, dar nu s-a lăsat îngenuncheat. A găsit mereu resurse să o ia de la capăt. De data aceasta, părea înfrânt. Îl vedeam plecând cu sufletul pustiu. Știa prea bine că, în urma lui, totul rămânea de izbeliște, dar i-a fost imposibil să hotărască altfel.

Singură, sfâșiată de durere și cu sănătatea șubrezită, mama nu știa încotro s-apuce. Rămăsese fără „nădejdea casei”, averea îi fusese prădată, iar greutățile se adunau de la o zi la alta, împresurând-o. Toți cei cinci frați eram la învățătură. Ca să ne asigure cele necesare, părinții făceau eforturi neînchipuit de mari. De data aceasta, mama nu avea cum să ne mai ajute. Ba s-ar putea spune chiar că ea avea nevoie acum de sprijinul nostru. Oamenii regimului renunțaseră la practica scoaterii elevilor din școli, atunci când se răfuiau cu părinții acestora. Porneau de la premisa, nu lipsită de cinism, că oricum – din cauza lipsurilor materiale – aceștia își vor abandona studiile. Cam în această situație ne găseam atunci, la începutul anului școlar 1958-1959.

Din cei cinci frați, trei învățam la Dorohoi: doi la liceu și unul în clasele gimnaziale. Problema întreruperii studiilor am eliminat-o încă de la început, deși părea de neocolit. Trăisem o asemenea experiență și n-aș fi lăsat pe nimeni s-o repete, în ruptul capului. Am căutat mai întâi o gazdă foarte ieftină, pentru a fi sigur că vom avea un adăpost cât de cât. S-a întâmplat s-o găsim pe strada Nicolae Titulescu, într-o căsuță de peste o sută cincizeci de ani. Un fel de *bordei semiîngropat*, care avea două încăperi. Am închiriat camera mai mare la un preț derizoriu. Oricum n-o voia nimeni. Avea un pat vechi, cu saltea de paie, pe care încăpeam toți trei, și o vatră îngustă, al cărei horn era scos în gura podului, sub formă de *ursoaică*. Pe o plită hârbuită ne puteam pregăti câte ceva de-ale gurii. Alimentele necesare le aduceam de acasă. Lumina electrică o plăteam separat, dar și aceasta costa foarte puțin. O singură problemă rămânea: să facem o *iezătură* în fața ușii de la intrare, atunci când ploua. Altfel, toată apa din cartier ne intra în casă. Una cu caracter permanent nu puteam construi, pentru că ne bloca intrarea.

Despre masă, ce-aș putea spune? De obicei, mâncam o dată pe zi. Dimineața nu aveam când, pentru că ne grăbeam să nu întârziem la școală, iar seara luam câte ceva pe apucatele. Masa de bază rămânea cea de prânz. Uneori, se întâmpla să fie destul de consistentă, dar în afară de faptul că era caldă, alte calități nu prea avea. O pregăteam când ne întorceam de la ore, așa cum ne pricepeam, încât eram mulțumiți cu ceea ce ieșea, numai să ne potolim foamea. Au fost și momente când ne trezeam miluiți de vecini.

În curte cu noi locuia o bătrâna nemțoaică, pe care o chema Ludwiga. Numele de familie nu i l-am știut niciodată. Era o femeie educată și, în același timp, deosebit de generoasă. Trăia într-o locuință modestă, cu acoperișul cârpit în vreo zece locuri, dar foarte îngrijită. Soțul îi murise de mult, iar băiatul, trecut de patruzeci de ani, era *sacagiu*. Pe atunci, mulți dorohoieni nu aveau încă apă curentă. Domnul Klaus umbla cu *sacaua* pe la porțile oamenilor, vânzând apă pe un preț de nimic. Din păcate, puținul pe care-l câștiga îl dădea pe băutură. Abia dacă-i rămânea ceva pentru hrana calului. Din acest motiv, nici nu se răspundea cu mama sa. Doamna Ludwiga în schimb, care era foarte strâmtorată, nu ezita să împartă cu noi blidul de mâncare pe care-l primea de la cantina săracilor.

Când au dispărut *cotele*, regimul a avut grijă să recurgă la o altă metodă, pentru a strânge grânele și produsele animaliere de la țărani. Au apărut atunci așa-numiții *colectorii*, care aveau să facă epocă. Erau un fel de intermediari între stat și producători. Umblau din casă-n casă și încercau să-i lămurească pe oameni să-și contracteze bunurile din gospodărie. Lumea era însă destul de neîncrezătoare. Fusesse înșelată de prea multe ori, ca să mai pună bază pe promisiunile ce li se făceau acum. Cu greu s-au lăsat convinși că acele contracte erau, într-adevăr, foarte avantajoase pentru agricultori și crescătorii de animale. Tatăl meu s-a numărat printre cei, foarte puțini, care au făcut astfel de înțelegeri cu statul încă de la început. Nu din dorința de se procopsi, ci pentru că nu se putea descurca altfel. Fără banii obținuți pe această cale, i-ar fi fost imposibil să ne întrețină în școli.

În momentul arestării, tata avea în derulare nu mai puțin de zece contracte: patru pentru animale și șase pentru produse agricole, însumând peste zece tone de grâu, porumb și floarea soarelui. Toate aveau scadența în cursul anului 1960. Neachitarea la timp a acelor dări către stat însemna implicarea lui într-un alt proces, suplimentarea

pedepsei cu trei-patru ani de închisoare și recuperarea bunurilor prin executare silită. Mama era îngrozită! Imediat după încheierea cursurilor școlare, m-am reîntors în sat, hotărât să rezolv aceste probleme gospodărești extrem de dificile. Nu era vorba doar de achitarea unor datorii, ci de faptul că ne aflam într-o situație dezastruoasă: animalele pentru contracte nu mai existau, deoarece fuseseră confiscate, cai și căruță – cu care să adun grânele de pe câmp – nu aveam, din același motiv, iar de bani nici nu putea fi vorba. La optsprezece ani îmi asumam responsabilitățile capului de familie, deși în jurul meu erau doar vaiete, deznădejde și sărăcie.

Cineva a avut, totuși, curajul și omenia de a-mi pune la dispoziție șase mii de lei. O sumă foarte mare, pe care mi-o oferea fără martori și necondiționat. Mi-a spus doar atât: „O să mi-i dai când o să poți!” Nu-mi era rudă și nici nu avea vreo obligație față de familia noastră. A fost un gest de solidaritate umană, pe care nimeni nu l-ar putea uita vreodată. Am pornit să cutreier satele și iarmaroacele, umblând prin ținutul Dorohoiului de-a lungul și de-a latul. Trebuia să găsesc, să *neguțez* și să cumpăr animale care să corespundă, întocmai, celor scrise în contracte: culoarea părului, vârsta, greutatea, numărul dinților, mărimea coarnelor etc. Altfel, nu mi le primea nimeni. Nu de puține ori umblam degeaba. Plecam dintr-un sat într-altul, singur, împovărat de gânduri mai sumbre ca oricând. Timp de trei săptămâni, n-am trecut pe-acasă. Mâncam pe unde apucam și, nu de puține ori, dormeam sub cerul liber.

Cumpăram un tăuraș de la Săveni sau Darabani și îl duceam la Dorohoi pe jos. După treizeci de kilometri, animalul se *tulghea*, pierdea în greutate și arăta atât de rău, că putea fi suspectat de boală. Cine să mi-l cumpere și încă la un preț bun? Ca să-l readuc la starea inițială, rămâneam cu el o zi-două pe un câmp, undeva în apropierea bazei de recepție. Îl hrăneam foarte bine, îl adăpam, îl țesălam și îl lăsam să se odihnească, până aveam certitudinea că putea fi încadrat la categoria întâi, care se plătea cel mai bine. În acel moment, mă îndreptam spre maidanul din spatele gării, unde se găsea atunci *Oficiul raional pentru achiziții și colectare de animale*, cunoscut sub genericul ORACA. Acolo nu ședeam prea mult. Îl cântăream, mi se dădea un bon de recepție și mă duceam la casierie. După ce primeam banii, plecam iarăși la drum, în căutarea altuia. Am luat-o mereu de capăt, până am achitat cele patru contracte.

Cu cerealele mi-a fost mult mai greu. Începuseră a se strânge de pe câmp, dar nu le puteam duce la contract, întrucât aveau un grad de umiditate foarte mare. La schimb nu-mi dădea nimeni, iar rezervele noastre din anii anteriori aproape că nu contau. Am fost nevoit să cumpăr altele de pe unde am putut. Bani cu care mă creditase acel consătean mărinimos erau încă în posesia mea și, slavă Domnului, nu se împrăștiară. De aici încolo, avea să înceapă calvarul. Peste o sută treizeci de saci, a câte 70-80 de kilograme fiecare, trebuiau manevrați de cinci-șase ori: îi luam de la cel ce mi-i vindea, îi puneam pe cântar, de acolo în căruță, apoi pe platforma basculei, iarăși în căruță, de unde îi depozitam pe rampă, pentru a-i urca în vagoane. Când terminam, mergeam clătînându-mă. Ceea ce conta însă era faptul că, la începutul toamnei, cele unsprezece tone de cereale contracte ajunseseră în bazele de recepție. Binefăcătorul meu își primea banii îndărăt, iar chipul mamei se înseninase. Mă întorceam la școală istovit, gata să încep ultima clasă de liceu. Lăsam în urmă o vară inițiatică.

Din cei aproape patru ani de închisoare, tatăl meu a ispășit mai puțin de trei. S-a reîntors acasă pe la mijlocul verii lui 1961. Vremea secerișului era în toi. Am plecat împreună la strânsul grâului, ca și cum ne-am fi continuat munca din ziua precedentă. Nu lăsa nici o clipă impresia că ar fi lipsit atâta amar de vreme. Îi citeam în priviri bucuria de a fi revenit la rosturile lui. Odată cu trecerea timpului, liniștea avea să se aștearnă din nou peste sufletul său zbuciumat. Câteva luni mai târziu, îmi începeam studiile la Facultatea de Filologie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

FASCINAȚIA ADEVĂRURILOR ESENȚIALE

În dorința legitimă de a desluși mai bine istoria și cultura comunității catolice din Moldova, cu valorile și cu treptele devenirii ei, am apelat adesea la sprijinul unor studioși, din interiorul Diecezei sau din afara acesteia, capabili să contribuie la rezolvarea unei asemenea probleme. Nu mi se părea firesc să asist nepăsător la o anume indiferență, pigmentată pe alocuri cu accente de ostilitate, față de marea familie a credincioșilor catolici, socotiți, pe nedrept, străini de neamul căruia îi aparțin de veacuri și pe care l-au slujit întotdeauna cu cel mai profund devotament.

Drumul nu a fost ușor, iar rezultatele au prins a se înfiripa după îndelungi ani de trudă. Apelurile noastre către cercetători din cele mai diverse domenii – istorie, arheologie, lingvistică, etnografie și folclor, antropologie – au început să capete consistență. Chiar și în acele vremuri potrivnice, de prin anii '70-'80 ai secolului trecut, au existat câteva inițiative curajoase, dăătoare de speranță.

Era limpede însă că acel con de umbră, ce învăluia numele și faptele catolicilor din această parte a țării, nu putea fi îndepărtat decât printr-un demers științific de largă anvergură. O cercetare care să se extindă asupra întregii comunități catolice din Moldova, prezentă în aproape 250 de așezări, însemnând tot atâtea vetre de civilizație tradițională, despre care nu se știau decât foarte puține lucruri. Cine sunt catolicii moldoveni? Ce istorie au? Ce valori culturale dețin și ce este vrednic să fie evidențiat din cultura lor populară și din viața lor de zi cu zi? Iată doar câteva întrebări care își așteptau răspunsul.

Într-un astfel de context, am primit, cu bucurie, vizita eminentului folclorist Ovidiu Bârlea. Întâlnirea fusese pregătită, sub toate aspectele, de cercetătorul ieșean Ion H. Ciubotaru, a cărui activitate pe tărâmul culturii populare nu-mi era străină. Profesorul Bârlea sugera atunci, prin 1986, că o cercetare amănunțită a spiritualității tradiționale din localitățile noastre ar fi putut-o realiza, cu exigență și profesionalism, însoțitorul său. Se oferea chiar să contribuie la reușita unei asemenea investigații, în măsura în care timpul Domniei Sale, atât de drămuț, i-ar fi putut îngădui.

Din păcate, acel frumos proiect nu s-a mai pus în practică. Obligațiile profesionale ale celor doi nu le-au dat răgazul necesar pentru a începe o astfel de muncă. Ceva mai târziu, ilustrul cărturar Ovidiu Bârlea ne părăsea pentru totdeauna, trecând la Domnul.

A mai existat o tentativă de a pune în valoare gândurile ce mă frământau. Mai mulți cercetători din București, Cluj și Iași, cărora li s-au alăturat și câțiva localnici, și-au dat întâlnire în zona Romanului, propunându-și să treacă la investigarea așezărilor catolice din Moldova pe mai multe planuri. Entuziasmul celor implicați avea să se stingă însă destul de repede, rezultatele obținute fiind departe de ceea ce se preconizase.

Speranțele noastre continuau să se lege de numele profesorului Ion H. Ciubotaru. Știam că muncea din greu la fundamentarea *Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei*, o instituție de larg interes național. Cu toate acestea, din când în când îl întrebam dacă nu și-ar găsi timp și pentru cercetarea plănuită cândva. Nu a spus vreodată că ar fi renunțat la acea idee, însă ne ruga mereu să-i mai acordăm o păsuire. Nu sosise încă sorocul potrivit.

La un moment dat, când aproape că renunțasem să mai cred în viabilitatea aceluia demers, mi-a cerut o întrevvedere, anunțându-mă că este pregătit să pornească la drum. Se întâmpla pe la începutul anului 1995. Timp de zece ani avea să se concentreze, cu prioritate, asupra acestei teme. Întreaga sa energie era canalizată acum într-o singură direcție: aflarea adevărilor esențiale privitoare la catolicii moldoveni. O comunitate distinctă din punct de vedere confesional, dar foarte puțin cunoscută sub atâtea alte aspecte, asupra cărora planau incertitudini, controverse și numeroase semne de întrebare. Proiectul nostru începea să capete contur.

Nu vom vorbi despre eforturile care au urmat. Atâtea și atâtea dificultăți, ce țin de dura meserie a etnologului autentic, au constituit doar un revers al medaliei. Profesorul Ciubotaru însă nu s-a descurajat. A învins toate adversitățile, cu răbdare și perseverență, urmându-și neabătut calea, chiar și atunci când vremelnice șubreziri ale sănătății ar fi trebuit să-l țină departe de asemenea preocupări.

Ceea ce ne-a impresionat, mai cu seamă, a fost atașamentul său față de oamenii cu care urma să lucreze. Avea capacitatea unică de a și-i apropia, de a le asculta păsurile și de a-i învălui cu căldura lui sufletească, lăsând impresia, în cel mai scurt timp, că se cunoșteau de când lumea. Este, fără îndoială, un dar de la Dumnezeu, care merge în susținerea profesionalismului și către adevărata cunoaștere. Căci atâtea alte calități ale etnologului – clarviziune, perspicacitate, sagacitate ori subtilitate – s-au putut manifesta, la modul optim, mai ales datorită acestei cunoașteri a firii țaranului.

Oamenii își lăsau adesea lucrul, ca să stea de vorbă cu el. Chiar și atunci când anumite treburi nu suportau amânare, le întrerupeau, îl ascultau cu luare-aminte și îi răspundeau la întrebări. Ignorau timpul pios ori noroiul de afară și se îmbrăcau în straie tradiționale, pentru a fi fotografiați. Femeile își răscoleau lăzile de zestre, arătându-i, cu firească mândrie, neprețuitele țesături, cusături și broderii, lucrate de ele sau moștenite din bătrâni.

În preajma sa, taciturnii prindeau glas, timizii își învingeau reticența, iar cei talentați reînviu din amintiri cântece, jocuri și obiceiuri, pe care le învățaseră cândva. Biografiile scufundate în anonim capătau culoare, datini păstrate într-o cută a sufletului erau dezvăluite cu multă bucurie. Sute și sute de oameni, de toate vârstele și de pe tot cuprinsul Diecezei, i-au stat mereu în preajmă, ajutându-l să descopere, în toată plenitudinea ei, fascinanta frumusețe a culturii populare din satele catolicilor moldoveni.

De nenumărate ori, atunci când se întorcea de pe teren, ne împărtășea și nouă crâmpoie din descoperirile recente. Acele frânturi de simțire și gând, venite din adâncul zbuciumatei noastre istorii, dezvăluiau sufletul adevărat al neamului românesc. Profesorul Ciubotaru era încântat să constate că documentele etnologice identificate în așezările cu populație catolică se împleteau atât de armonios cu cele întâlnite în îndelungatele sale peregrinări, pe tot cuprinsul Moldovei și Bucovinei, ori în satele transilvănene pe care le cercetase. Pe noi ne impresiona zăbava cu care poposea la descoperirea acestor comori, restituindu-ni-le cu parfumul lor arhaic nealterat.

Apoi, s-a săvârșit miracolul. Ceea ce părea o încercare temerară, fără prea mari sorți de izbândă, s-a dovedit a fi o adevărată sărbătoare; o întâlnire emoționantă cu tezaurul nostru etnocultural. După sanctuarul etnografic al casei – cu ferestre către soare, cu vatră și cuptor ca semne ale statorniciei, cu țesături multicolore, mirosind a crăițe și busuioc – au urmat obiceiurile familiale și calendaristice, pentru ca sfârșitul să fie încununat de bogăția liricii și epicii locale. Altfel spus, secvențe reprezentative din istoria spiritualității neamului, adevăruri ce s-au sedimentat în scurgerea timpului, hărăzite să ajungă până la noi. Cunoașterea trecutului, cu valorile sale culturale, reprezintă un act de prețuire pentru înaintașii noștri și un testament, de o inestimabilă importanță, pentru cei de astăzi, care trebuie să-l primească și să-l transmită generațiilor viitoare.

Concluzia se impune de la sine. Răsfoind cele trei volume ale monografiei *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, descoperim adevăruri esențiale: suntem de același neam, vorbim aceeași limbă și avem aceleași datini cu megieșii noștri ortodocși.

Ne confruntăm cu aceeași realitate, „care stă la încheietura metafizicii cu istoria”, avem aceeași unitate de soartă și destin în timp, „unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credință, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semne de trăire laolaltă, stăpâniri și asupriri constituiesc doar cheazășii, semne de recunoaștere, peceți, temeieri” (Mircea Vulcănescu).

Pe lângă imaginea cercetătorului științific pasionat, acribios, dedicat și tenace, ni s-au dezvăluit și alte fațete ale personalității profesorului Ion H. Ciubotaru. Este vorba de oratorul entuziast, precum și de autorul implicat trup și suflet în apărarea adevărilor relevate în opera sa. Sunt calități ale specialistului de marcă, ale omului bine informat, capabil, în orice împrejurare, să-și susțină aserțiunile cu cele mai temeinice și mai convingătoare argumente. L-am însoțit pretutindeni – la București, Cluj, Iași, Bacău sau în străinătate, cu prilejul lansării fiecărui volum din trilogia amintită – și i-am admirat, de fiecare dată, dezinvoltura cu care își susținea adevărilor descoperite, în prezența unui auditoriu format din academicieni, profesori universitari, cercetători științifici, români sau de alte naționalități.

De aceea, când au început să vină, pe rând – ca o consecință firească a prețuirii monumentalei sale lucrări – înaltele distincții academice, interne și internaționale, am știut (ca bun cunoscător al circumstanțelor în care fusese elaborată opera premiată) că erau pe deplin meritate. Îmi răsună și acum în urechi cuvintele rostite de distinsul profesor Aurelio Rigoli, directorul Institutului Internațional de Etnoistorie, în aula Teatrului Sybaris din Castrovillari, Reggio Calabria. Anunțând rezultatele deliberării juriului, Domnia Sa îl numea pe profesorul Ion H. Ciubotaru „*Maestro di ricerche e di studi tra i grandi protagonisti della più prestigiosa Antropologia culturale europea*”. M-am alăturat cu emoție aceluși elogiu, bucurându-mă ca am fost martor la un asemenea eveniment.

Un profund gest de prețuire domnului profesor Ion H. Ciubotaru și întregii sale familii. Un binemeritat gând de rugăciune recunoscătoare, însoțit de implorarea de binecuvântare de la Domnul istoriei și al valorilor spirituale din viața oamenilor, pentru bucuria, sănătatea și răsplata convenită celui sărbătorit, la acest popas aniversar.

Cu vii mulțumiri și adâncă recunoștință,

✱ Petru GHERGHEL

Episcop de Iași

UN PROFESOR DE ELITĂ: ION H. CIUBOTARU

Deși nu i-am fost student (n-am avut, din păcate, șansa aceasta), trebuie să recunosc că domnul Profesor Ion H. Ciubotaru a exercitat asupra mea fascinația unui model autentic, făcându-mă să înțeleg pe deplin, prin puterea exemplului propriu, importanța disciplinei atât în viața morală, cât și în domeniul intelectual, unde performanța veritabilă se măsoară după ani lungi de asceză și studiu temeinic. Om al datoriei înainte de toate, cu un respect sacrosanct pentru ordine și pentru ierarhiile de valori tradiționale (ca orice spirit de elită, de altfel), amabil dar fără efuziuni, de o politețe strictă în raporturile cu semenii, cercetătorul – ajuns profesor la universitate târziu, după 1989, din cauze lesne de imaginat – nu a urmărit să câștige simpatia tineretului din amfiteatre și să-și seducă auditoriul prin vorbe meșteșugite, asemenea altor colegi, cu veleități oratorice și puțină știință de carte, deprinși mai mult să persuadeze decât să instruiască. Ambițiile Domniei Sale vizau altceva decât gloria personală, și anume resurecția vechii școli românești, distruse de comuniști.

Ca atare, după decenii la rând dedicate studiului, Ion H. Ciubotaru era hotărât să împărtășească și celorlalți roadele cercetării, cu gândul mărturisit de a strânge în juru-i un mănunchi de specialiști și de a continua, ca reprezentant notoriu al școlii ieșene de etnologie, tradiția inaugurată în mediul academic autohton de Petru Caraman, maestrul pentru a cărui memorie nimeni nu a făcut atât cât recunoscătorul discipol (vezi și substanțiala monografie publicată recent la Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași). Numai că așteptările cărturarului, cu o operă deja impunătoare, conștient de valoarea personalității sale, s-au văzut în mare măsură înșelate de realitatea întristătoare a unui învățământ care produce diplome pe bandă rulantă, într-un dispreț cvasicomplet față de problemele de fond ale educației. Or, departe de a se descuraja, domnul Ion H. Ciubotaru a continuat să țină piept tendințelor de improvizație și de impostură printr-o atitudine demnă, de dascăl intransigent, format în cultul muncii și al respectului pentru lucrul bine făcut, izbutind astfel să câștige stima tuturor, inclusiv a celor pe care i-a sancționat cu (întotdeauna) dreaptă severitate.

Admirația aceasta unanimă se datorează și faptului că Profesorul nu și-a clamat nicicând competența pentru a-i umili pe cei mai neinstruiți (cum se întâmplă când vine vorba despre intelectualii orgolioși, orbiți de propria genialitate), dar a impus, prin calitatea excepțională a prestației Domniei Sale, o atmosferă sobră, favorabilă emulației, schimbului de idei, și niște exigențe drastice care vor fi rănit, desigur, sensibilitatea lesne iritabilă a fragedelor vârstare nedepinse cu lecția aspră a renunțării și a studiului riguros. Deoarece, venind din liceu cu lacune imense și cu încrederea total neîntemeiată în propria lor persoană, victime ale unui învățământ înclinat să acorde elevului mai mult drepturi și libertăți decât obligații, studenții domnului Profesor (îndemnați prematur „să fie ei înșiși” și să se exprime dezinhibat, de parcă omul needucat ar avea vreo valoare în sine!) se vedeau confrunțați deodată cu o pedagogie radical diferită, tradițională în cel mai bun sens al cuvântului, adică axată pe exersarea intensă a memoriei și a voinței, după un program strict de documentare în bibliotecă – stagiul preliminar obligatoriu în vederea acreditării ulterioare măcar la un nivel minim de performanță.

Cultul acesta al muncii (înțeles ca formă de modelare etică și, deopotrivă, profesională) se pare că Ion H. Ciubotaru l-a deprins atât de la părinții săi, țărani din ținutul Dorohoiului, cât și, după cum am menționat deja, de la savantul Petru Caraman, el însuși fiu de țărani. Or, de origine rurală e și veritabila aristocrație românească, dacă dăm crezare lui Călinescu (și nu văd nici un motiv care să ne împiedice), la sat găsindu-se cândva mai mulți „domni” decât în lumea pestriță de la oraș, lăcaș prin excelență al plebei (la noi, cel puțin). Astfel se explică aristocratismul atipic, parcă din altă lume și din alt secol, al Profesorului Ion H. Ciubotaru, care nu s-a dezis nicicând de valorile și de cumiștenia (Noica deriva cuvântul din latinescul *cum mente*) satului românesc, devenit cu timpul obiect de studiu pasionat. De aici vine probabil și obida eruditului cu suflet curat (primit în dar de la strămoșii truditori ai pământului) față de fățarnicia vieții urbane, unde ești nevoit să intri în contact cu indivizi prefăcuți, gata oricând să-ți înfigă cuțitul trădării în spate. L-am surprins deseori mâhnit, și nu mi-a fost greu să înțeleg că la mijloc o fi iar vreo ticăloșie mărunță a unui neprieten, mai odioasă în meschinăria ei decât ura dușmanilor declarați, cu care poți lupta deschis, bărbătește.

Dar, fiind un om dintr-o bucată, Profesorul nu era în stare să admită duplicitatea, minciuna. De aceea a și dus-o atât de greu în

comunism, refuzând, alături de magistrul său ostracizat, pactul cu diavolul, și păstrându-și conștiința imaculată. Pe de altă parte, deși niciodată nu s-a lăudat cu trecutul său, trebuie să spunem că Domnia Sa a suportat demn niște greutăți inimaginabile, pe care alții, mai puțin intransigenți, le-au ocolit acceptând răul numai pe jumătate, după scenariul binecunoscutelor practici insidioase, în genul trocului insignifiant și al tranzacțiilor facile, capabile să-ți furnizeze totuși păcătoasa iluzie a nevinovăției. Frumusețea morală a omului Ion H. Ciubotaru iese în evidență însă și după 1989, când, deși s-ar fi putut răzbuca cu ușurință pe aceia care l-au ținut departe de universitate, a preferat să-și vadă în continuare de treabă, încercând să creeze un climat cât mai prielnic cercetării și unei eficiente activități didactice.

Recunoscut drept o personalitate în domeniu, strălucitul discipol al lui Petru Caraman, șef al Departamentului de etnologie din cadrul Institutului de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române din Iași, este solicitat să țină ore în Universitate la diverse facultăți, precum cea de Istorie sau de Filologie, dar și la Filosofie, Teologie, Sociologie ș.a. Ion H. Ciubotaru a optat inițial pentru Facultatea de Istorie, întrucât catedra respectivă era liberă, spre deosebire de altele, unde ar fi trebuit să concureze cu vechii titulari de curs, punându-i în situația jenantă de a-și recunoaște incompetența. Pregătirea atotcuprinzătoare a Profesorului iese în evidență la o simplă trecere în revistă a cursurilor pe care le-a elaborat. Astfel, studenților de la Istorie le-a predat: *Etnografie românească*; *Etnografie, etnoarheologie, etnoistorie*; *Metodologia cercetării culturii populare*, la seminarii tratând cu totul alte subiecte decât cele discutate la curs, din dorința unei aprofundări amănunțite a materiei de studiu.

Prelegerile ofereau de fapt o orientare generală în domeniu, iar discuțiile de la seminar (ce se desfășurau adesea la Muzeul Etnografic al Moldovei sau la Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei) aveau rostul de a-i familiariza pe studenți cu semnificațiile străvechi ale componentelor de bază ale civilizației tradiționale românești. În plus, pe timpul vacanțelor de vară, Profesorul le oferea celor mai buni studenți posibilitatea de a-și desăvârși pregătirea profesională în cadrul unor cercetări pe teren (din diferite zone ale Moldovei), mulți dintre aceștia devenind apoi specialiști renumiți, selectați prin concurs, în diferite posturi la instituțiile de profil (amintim doar Muzeul Satului din București, Muzeul Civilizației Tradiționale din Sibiu, Muzeul Etnografic al Moldovei, muzeele județene din Bacău, Botoșani etc.).

La Catedra de literatură română a Facultății de Litere, reputatul cercetător al culturii populare și-a început activitatea mai întâi în calitate de profesor asociat (în 1995), câțiva ani mai târziu ajungând, spre norocul studenților și prestigiul catedrei, titularul disciplinei *Folclor literar în context etnologic*. Profesorul a reușit să impună imediat celor din jur o atitudine sobră, de exemplară corectitudine: avea religia punctualității, intra și ieșea la fix de la ore, respecta pauzele studenților și cerea la rândul său respect, nemaiprimindu-i la curs pe cei ce întârziu. Exigent în grad maxim a fost Ion H. Ciubotaru și în calitate de coordonator al multor lucrări de licență și dizertație, mai consistente din punct de vedere științific decât unele teze de doctorat din ultima vreme. De altfel, motive pe deplin întemeiate l-au determinat pe acest cărturar de modă veche să refuze conducerea de doctorate, postură ce l-ar fi constrâns să accepte unele compromisuri inevitabile și să gireze cu propriul nume lucrări superficiale. Or, domnul Profesor a preferat să rămână pe mai departe consecvent cu propriile principii și să facă școală de unul singur, ca un cărturar pursânge, în afara jocului politic pentru funcții și pentru putere.

Mizând exclusiv pe calitate, Ion H. Ciubotaru a rămas în memoria a generații întregi de studenți ca o figură luminoasă, model de seriozitate și competență, pedagog și erudit om de știință, despre a cărui muncă de cercetare dau seamă, pe lângă atâtea cărți, și cursurile Domniei Sale. (Îmi amintesc că la aceste cursuri participau și tineri de la alte facultăți, atrași de personalitatea magnetică a Profesorului, de bogăția și ineditul informațiilor expuse impecabil, într-o manieră de elegantă rigoare argumentativă). Simpla enumerare a materiilor predate vorbește, credem, de la sine: *Etnologie românească*, *Etnologie generală*, *Literatura fantastică (Confluențe, disocieri)*, *Teme și motive folclorice de circulație europeană*, *Perspective etnologice asupra unor simboluri din creația eminesciană*, *Probleme de filozofia culturii populare*, *Capodopere ale literaturii populare* și multe, multe altele.

Complexitatea abordării fiecărei materii de curs este evidențiată apoi de temele aduse în discuție. Astfel, la disciplina *Folclor literar în context etnologic* se tratează exhaustiv, pe lângă introducerea menită a lămurii conceptele de bază (etnografie, etnologie, cultură populară, antropologie culturală), teme precum: relația obiceiurilor familiale cu cele calendaristice; nașterea, ca rit de început; ceremonialul nupțial; poezia obiceiurilor de nuntă; riturile funebre sau *Marea Trecere*; poezia ceremonialului funebru; obiceiurile de Crăciun și Anul Nou; coordonate ale cântecului epic etc.

În cadrul cursului de *Metodologie a cercetării culturii populare*, Ion H. Ciubotaru delimitează mai întâi aria de investigație, stabilind că etnografia, folclorul, etnologia și antropologia culturală sunt momente distincte ale uneia și aceleiași cercetări, pentru a analiza mai apoi, pas cu pas, etapele demersului științific avut în vedere. Așadar, pentru o bună cercetare trebuie parcurse următoarele etape: însușirea celei mai adecvate metode de investigație; pregătirea cercetărilor de teren; ancheta etno-folclorică (fie directă, prin observație, fie indirectă, cu ajutorul chestionarelor, fie prin reconstituirea arheologică a unor fenomene culturale pe cale de dispariție); cercetarea contextului de performare; sistematizarea materialului cules; filmul etnografic etc. Abia la sfârșit cercetătorul poate să treacă la valorificarea eficientă a documentelor etnoculturale acumulate și arhivate științific.

Dar, pe lângă fundamentele disciplinei, cursurile domnului Ion H. Ciubotaru surprind și o serie de probleme de maxim interes pentru orice om de cultură. Ca să dăm numai un exemplu ilustrativ, la cursul intitulat *Teme și motive folclorice de circulație europeană*, Profesorul vorbește masteranzilor despre: bagheta rituală (variante, funcții, semnificații); spiritul holdei (reprezentări zoomorfe și antropomorfe); înscenări rituale – nunta mortului (de la rit la alegorie); înfrățirea rituală (sensuri arhaice, refuncționalizări); calul și călărețul (ipostaze mito-simbolice); paharul vieții, paharul morții (de la pocal la Graal); casa dintre cele două târâmurii (repere ale basmului fantastic); versiuni autohtone ale femeii lui Putiphar; motivul „camerei interzise” în basmul fantastic; pragul – spațiu sacralizat în mentalitatea arhaică ș.a.

Trebuie subliniat că excepționala calitate științifică a acestor cursuri se vede confirmată de valoarea, unanim recunoscută în mediul academic, a tuturor studiilor semnate de universitarul ieșean. Aș menționa doar, printre cele mai recente isprăvi exegetice ale profesorului Ion H. Ciubotaru, remarcabila monografie dedicată operei și personalității lui Petru Caraman (*Destinul cărturarului*, 2008), amplul studiu despre folclorul literar și muzical din ținutul Neamțului (în colaborare 2008), dar mai ales monumentală lucrare *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* (I, 1998; II, 2002; III, 2005), apărută în condiții grafice de excepție, grație Tipografiei Vaticana, la Editura Presa Bună din Iași. Autorul își propune aici (și lucrurile nu rămân doar la nivelul intențiilor) să demonstreze că datinile, obiceiurile familiale și cele calendaristice, portul popular de sărbătoare, arhitectura comunităților catolice din Moldova sunt identice sau foarte asemănătoare cu cele de același fel de

pe tot teritoriul național. El pledează pentru identitatea românească a acestor oameni, considerați adesea (din motive lesne de presupus, din rea-credință sau pur și simplu din neștiință) străini, ceangăi sau maghiari, dușmani ai neamului ș.a.m.d.

Studiul reprezintă primul demers științific de o asemenea amploare, obiectivitatea interpretărilor fiind susținută și de cercetările de teren efectuate pe parcursul câtorva decenii în așezările catolicilor din Moldova, de unde provin inestimabile documente etnografice (fotografii și mărturii înregistrate de la subiecții chestionați, adesea octogenari sau nonagenari, dar și de la unii tineri și adulți ale căror credințe, uneori hibride și fragmentare sub aspectul continuității față de tradiție, dau seamă de starea actuală a moștenirii folclorice). Autorul înregistrează nu fapte izolate, ci obiceiuri și tradiții răspândite pe o arie întinsă, încadrate într-un context general românesc, de unde și concluzia, greu de zdruncinat, potrivit căreia catolicii moldoveni n-au fost „venetici” strămutați în satele din zonă de valuri istorice târzii. Nu. Ei sunt urmașii autohtonilor creștinați după ritul catolic într-un moment anterior pătrunderii masive în teritoriu a ortodoxiei de sorginte slavă. Cum mentalitatea se cristalizează lent și nu se poate „împrumuta” prin „aculturație”, și cum specificul etnic nu se poate simula sau imita, lucrarea relevă, fără echivoc, apartenența românească a populației catolice din Moldova.

Cartea profesorului Ion H. Ciubotaru e prima monografie dedicată comunității catolicilor din Moldova, un studiu cu care se poate mândri etnologia românească, fiindcă a pornit de la o cercetare de teren exhaustivă (în sensul epuizării spațiului geo-cultural la care se raportează), încadrând rezultatele, prin permanente trimiteri și referințe bibliografice, într-un context mai larg, românesc și european, neocolind controversatele surse de specialitate maghiare. Pe aceia care mai cred sau care, interesați fără să creadă, susțin încă originea străină, neromânească, a catolicilor din Moldova, îi invităm să deschidă cartea și să citească.

În final, se cuvine să amintim că, printre numeroasele recompense academice cu care i-a fost încununată activitatea de cercetare, Ion H. Ciubotaru a cules și un invidiat premiu internațional, *Premio Internazionale di Studi Demoetnoantropologici „Giuseppe Pitre – Salvatore S. Marino” din Palermo*. Se spune că ar fi cea mai înaltă distincție ce se acordă studiilor din domeniul menționat la nivel european. În fruntea juriului s-a aflat reputatul cărturar Francesco Sicilia

din Roma. Ceremonia de înmânare a premiului a avut loc duminică, 11 februarie 2007, în Sala Teatrului Sybaris din Castrovillari, regio Calabria. Au fost de față membrii juriului, oficialitățile din orașul care a găzduit manifestarea, specialiști din Italia și din alte țări europene, precum și (spun martorii oculari) un numeros public. Lucrarea premiată și activitatea științifică a laureatului au fost prezentate într-un discurs elogiios (*Laudatio*) rostit de profesorul Aurelio Rigoli, directorul *Centrului Internațional de Studii Etnoistorice* din Palermo.



Salutăm și noi binevenita răsplată. Dar, dincolo de premiile care i-au încununat activitatea de cercetare, la împlinirea frumoasei vârste de 70 de ani Ion H. Ciubotaru poate spune că și-a văzut, în sfârșit, visul cu ochii: la Universitatea din Iași școala românească de etnologie trăiește azi unul dintre momentele de grație ale istoriei sale. Iar numele Profesorului a dobândit deja rezonanța mitică a unei personalități cu adevărat excepționale, în preajma căreia avem încă norocul să viețuim.

Antonio PATRAȘ

ION H. CIUBOTARU LA UN MOMENT ANIVERSAR

În principalele lucrări ale lui Ion H. Ciubotaru, fie că este vorba de cercetarea unei localități (*Vânătorii*, în colaborare cu Silvia Ionescu, Iași, Centrul Județean al Creației Populare, 1971, 464 p.), fie a unui gen, fie, în fine, a unei zone etnografice, tratarea este, de regulă, monografică. Cercetarea ceremonialului funebru are în Moldova, prin D. Cantemir, Al. Lambrior, T. T. Burada, S. Fl. Marian, Elena Niculiță-Voronca și T. Pamfile, o veche tradiție. Ion H. Ciubotaru însă propune, în *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere)*, cu un capitol de etnomuzicologie de Florin Bucescu și Viorel Bârleanu (Iași, Caietele Arhivei de Folclor, VII, 1986, CXXXVII + 444 p.), o cercetare monografică personală a cântecului funerar și a contextului său etnografic, o cercetare rod al unei îndelungate anchete pe teren și al unor numeroase înregistrări sonore.

Pe baza unui volum documentar impresionant, sunt examinate riturile de separație, semnele prevestitoare de moarte, practicile de ușurare (grăbire) a decesului, practicile săvârșite imediat după deces, semnele și categoriile de doliu, priveghiul, riturile de trecere, bradul, steagul sau sulița, riturile „de dotare”, riturile de integrare, bocetul și actul bocirii. Secțiunea despre bocet din studiul introductiv este una din cele mai pertinente și amănunțite: bocetul arhaic, bocetul jurnal-oral, bocetul versificat; privit în funcție de circumstanțe, bocetul este de mai multe feluri: la înmormântare, la pomeniri, la recrutare, pentru cineva plecat departe, bocete-parodii; după locul performării, sunt bocete în casă, pe drum, la poarta cimitirului, la groapă; după vârsta celor decedați, sunt bocete pentru bătrâni, bocete pentru tineri – și acestea cu mai multe subdiviziuni.

Ion H. Ciubotaru expune nu numai repertoriul de motive al bocetelor, ci stăruie și asupra valorii expresive a bocetului, asupra metaforelor cântecului ritual și ale verșului funebru. Despre cântecul Zorilor s-a știut, până la o vreme, că este caracteristic zonei Gorjului; autorul aduce atestări ale lui și în Moldova, fapt remarcat de altfel și de autoarele monografiei *Cântecul Zorilor și Bradului*, Mariana Kahane și Lucilia Georgescu-Stănculeanu. Atent la mutațiile intervenite în cântecul funerar, Ion H. Ciubotaru semnalează *fisurile* ce apar în

structura lui, dispariția unor practici arhaice, subzistența unora însă în forme refuncționalizate. Antologia (p. 1-323) a reținut 234 de texte: bocete (1-205), cântece rituale (206-227) și verșuri funebre (228-234). Urmează bibliografia variantelor, indicele de motive și considerațiile etnomuzicologilor Fl. Bucescu și V. Bârleanu despre aspecte ale melodicii cântecului funerar din Moldova, urmate de 106 melodii.

În *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Fl. Bucescu și V. Bârleanu (Iași, Caietele Arhivei de Folclor, X₁, 1991, 364 p. + pl. foto, X₂, 444 p.) realizează o monografie nu doar a spiritualității zonei situate în centrul Podișului Sucevei, ci și a coordonatelor ei etnografice (aspecte geografice, precizări istorice, așezările, portul, îndeletnicirile). Investigarea etnografică și folclorică, de-a lungul a mai bine de două decenii, a celor 50 de localități i-a impus lărgirea ariei de cercetare, mulți locuitori din zonă fiind urmașii unor băjenari din Transilvania, nu numai din localități apropiate, ci și din Bihor, Sălaj, Sibiu. Constatarea unor identități între folclorul șomuzean și cel transilvănean i-a impus lui Ion H. Ciubotaru și cercetarea satelor de peste munți, de unde au venit, cu secole în urmă, băjenarii. De altfel, cercetarea fenomenelor într-un context mai larg este un precept metodologic al autorului: „cercetările de acest gen își propun, înainte de toate, cunoașterea amănunțită a faptelor, încadrarea lor într-un context etnofolcloric mai larg, stabilirea tuturor relațiilor posibile și abia în ultimă instanță, dacă este cazul, sublinierea unor elemente particulare”.

Rețin atenția, între altele, observațiile privind calitățile magico-rituale ale ouălor încondeiate, credințele despre copilul schimbat, practicile magice premaritale, mutațiile ce au avut loc în Plugușor, care a devenit preponderent satiric, personajul Baba din Plugușor. Antologia din volumul al doilea cuprinde colinde, plugușoare, semănatul și sorcova; cântece de leagăn, orații de nuntă, cântecele miresei, strigături de nuntă, bocete, cântece de priveghi și verșuri funebre; descântece; balade, cântece propriu-zise, strigături de joc, proverbe și zicători, ghicitori și basme. „Volumul antologic – remarcă Nicolae Bot – cuprinde texte de o rară frumusețe și valoare documentară; selectarea lor dovedește gust pentru frumosul folcloric și o bună orientare în literatura orală. În totalitatea ei, monografia este o contribuție de reală valoare la cunoașterea culturii populare românești”.

Ion H. Ciubotaru a elaborat și a impus, cu destule adversități, proiectul de alcătuire a Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, în

cadrul căreia universul culturii populare este investigat în toată complexitatea sa. După aproape 40 de ani de activitate, la Iași s-a constituit un bogat fond arhivistic: peste 300.000 de documente etno-folclorice.

Contribuția sa cea mai importantă de până acum este *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Cuvânt înainte de Petru Gherghel, Episcop de Iași (Iași, Editura Presa Bună, I, 1998, 281 p.; II, 2002, 502 p.; III, 2005, 624 p. + il.), lucrare complexă, masivă, care în primul volum examinează arhitectura tradițională, textilele de interior și portul popular de sărbătoare, în cel de-al doilea obiceiurile familiale și calendaristice, iar în cel de al treilea poezia obiceiurilor tradiționale, literatura populară și folclorul muzical, transcrierea, selecția și comentarea textelor Florin Bucescu. Este o lucrare obiectivă, convingătoare, merită să dea replica necesară multor cercetări maghiare despre așa-zișii ceangăi, în care „munca de cercetare științifică autentică a fost confundată, uneori, cu cea cultural-propagandistică”, în care adevărul a fost escamotat ori răstălmăcit. Este o cercetare scrupuloasă, care, pe baza cunoașterii îndelungate a realităților, dovedește că așa-zișii ceangăi sunt catolici moldoveni, că portul, construcțiile, obiceiurile, creația lor populară se înscriu în specificul general românesc, că în spațiul cercetat colindele sunt indubitabil românești, că denumirea *corindă* „indică, în primul rând, arhaicitatea grupului care o folosește și, în al doilea rând, o posibilă proveniență transilvăneană a acestei comunități”, că Plugușorul este cel tipic moldovenesc, că în cadrul nunții orațiile „aproape toate se înscriu în contextul unor variante, cărora li s-a atribuit valoare de prototip, cu largă răspândire în ținuturile transilvănene și moldovenești”, că orația schimburilor „se înscrie în tiparul moldovenesc al acestui fel de ritmo-catehism cultural”.

Piesele din bogata și concludenta antologie (colinde, plugușoare, semănatul și sorcova, caloianul, jocuri cu măști, obiceiuri familiale, bocete, cântece de priveghi, verșuri funebre, descântece, cântece propriu-zise) „reprezintă aceleași particularități pe care le întâlnim în întreaga creație a nordului românesc”. Autorul recunoaște particularitățile unor sate cu populație bilingvă, în care ponderea o reprezintă ceangăii ori secuii, însă spune cu toată convingerea că influența acestora asupra majorității satelor românești locuite de catolici „lipsește cu desăvârșire în repertoriul culturii populare românești”. Monografia lui Ion H. Ciubotaru, apreciază Ion Taloș, este „o investigație de proporții neobișnuite, culegându-se material de teren

din peste 200 de localități. Cercetând fenomenele în sistem, holistic, și comparându-le cu variantele lor pe zone întinse, lucrările lui Ion H. Ciubotaru devin excelente studii de antropologie culturală, scrise la un nivel rareori atins până acum la noi”.

În această prezentare a demersului său științific, care nu se dorește exhaustivă, nu poate lipsi opera sa de editor și exeget al moștenirii lui Petru Caraman, alcătuită, până acum din edițiile *Literatură populară* (Iași, Caietele Arhivei de Folclor, III, 1982), *Studii de etnografie și folclor*, în colaborare cu Ovidiu Bârlea (Iași, Editura Junimea, 1997), *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat* (Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997), *Kochanowski – Dosoftei. Psaltirea în versuri. Influența lui Kochanowski asupra lui Dosoftei și considerații critico-axiologice* (Iași, Editura Trinitas, 2005), *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente* (Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005) și din masiva monografie *Petru Caraman. Destinul cărturarului* (Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008). Un demers editorial care va continua, Universitatea ieșeană intenționând să tipărească întreaga operă a lui Petru Caraman, editare care va aduce surprize, precum amplul studiu *Conceptul frumuseții umane, reflectat în antroponimie la români și în sud-estul Europei*. Un proiect de mare anvergură, care va aduce mari satisfacții admiratorilor operei lui Caraman și editorului ei.

Îi urăm colegului Ion H. Ciubotaru mulți ani cu sănătate, succes în tipărirea operei lui Petru Caraman, dar și în scoaterea la lumină a altor lucrări personale.

Iordan DATCU

VOCAȚIA ÎNTEMEIERII

Puterea de a smulge lucrurile din amorf aparține, cu adevărat, doar spiritelor ferme, reflexive și conștiente de menirea proprie. Edificiile iau naștere însă în pofida unei opoziții inerțiale a haosului sau a mediocrității și latența formatoare trebuie să iasă din matcă pentru a birui obstacole ale lumii profane. Tocmai zăgazurile acesteia se rup odată cu întemeierea, căci durata mistuitoare este abolită. *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Caietele Arhivei de Folclor* sau activitățile patronate de *Centrul Județean al Creației Populare* din Iași au așezat la prezentul etern creația populară, atât de expusă puterii erodante a vremurilor. Profesorul universitar doctor Ion H. Ciubotaru a fost cel care a avut grijă de aceasta.

Calitatea fundamentală pentru actul de întemeiere a fost intransigența moștenită, pe de o parte, de la Haralamb Ciubotaru, a cărui figură paternă dominantă apare mereu încoronată de demnitate absolută în rememorările profesorului. Pe de altă parte, Petru Caraman, mentorul a cărui apropiere l-a format în mod definitoriu pe Ion H. Ciubotaru, i-a cultivat rigurozitatea științifică și umană vreme de 18 ani. Lecțiile de viață primite de la reputatul etnolog au găsit teren prielnic în personalitatea discipolului, iar roadele acestui „altoi” vor continua să schimbe domeniul etnologiei românești multă vreme de acum încolo. Modul în care a învățat Ion H. Ciubotaru de la Petru Caraman să cerceteze și să apere cultura tradițională românească definește discursul său în orice împrejurare: direct, fără eufemisme menajatoare, mereu în slujba adevărului științific. Lecția precauției, cel mai adesea din motive sociale, nu i-a fost predată profesorului Ciubotaru, căci aceasta este sinonimă compromisului și nici unul dintre cei trei nu a admis vreodată concesiile ca alternativă. Așa au fost posibile realizările care stau acum la îndemâna noastră.

Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB)

La începutul lui aprilie 1968, Ion H. Ciubotaru devenea cercetător în cadrul Centrului de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor al Academiei Române. Anterior, lucrase zece luni la *Muzeul Etnografic al Moldovei*, perioadă pe cât de scurtă, pe atât de fertilă,

profund resimțită de colectivul de muzeografi. Această experiență asupra culturii materiale a poporului român, adăugată anilor trăiți în inima satului tradițional botoșănean, a avut o urmare benefică asupra modului în care a fost înțeleasă și condusă investigația de teren, dar și asupra decodării semnificațiilor. Realitățile culturii străvechi sunt privite întotdeauna din interior, fără să fie pândite vreodată de înșelătoarea tentație a interpretărilor hazardate, de dragul amprentei personale. Astăzi vedem peste tot aceste „semnături” mutilante ale imaginarii tradițional, ca simptome ale unei acute rupturi de lumea adevărată a satului și pentru acest motiv lucrările științifice ale lui Ion H. Ciubotaru constituie modele mandatate să anuleze orice manieră diletantă de analiză.

După numai patru zile de la angajare, profesorul Ciubotaru se afla deja într-o anchetă folclorică la Muntenii de Jos, din județul Vaslui. Frecvențele incursiuni de dinaintea angajării la institut, dar și cele mijlocite de Academie, l-au condus la concluzia că se impunea alcătuirea unui instrument de lucru adecvat. *Chestionarul folcloric și etnografic general* a necesitat doi ani de documentare, căci cele 1175 de întrebări cuprind paliere numeroase și diferite ale culturii populare: *creдинțe și superstiții, medicină populară, obiceiuri familiale, obiceiuri calendaristice, folclor literar, jocuri de copii, port popular, arhitectură tradițională, îndeletniciri*. Pe cât de inovator și de ambițios a fost redactat chestionarul, pe atât de dificilă s-a dovedit apariția lui în contextul vremurilor de la sfârșitul deceniului șapte al veacului trecut. A fost nevoie de intervenția fermă a cărturarului Petru Caraman la președintele Filialei Iași a Academiei Române, Christofor I. Simionescu, pentru ca publicarea să fie urgentată de conducerea institutului filologic. Victoria reputată, grație savantului magistru, nu a fost însă totală, căci chestionarul a apărut fără numele autorului pe copertă, de parcă ar fi fost o lucrare colectivă. Iar numeroase întrebări, privitoare la obiceiurile calendaristice, nu au putut fi incluse în capitolul aferent (e vorba în special despre sărbătorile aparent prea încărcate din punct de vedere religios: Crăciunul, Paștele ș.a.).

Demersul investigației a fost construit în deplină cunoaștere a pârgھیilor psihologice care eliberează informația sedimentată, de-a lungul timpului, în memoria ruralilor tradiționali. Astfel, întrebările sunt adeseori dublate, reluate la distanță, prin reformulări înrudite, intercalate între diversele forme ale aceleiași interogații. Strategia, folosită mai ales

pentru verificarea autenticității declarațiilor în sondajele psihologice, provoacă amintirile culturale, dându-le în același timp răgazul necesar pentru a irumpe. Chestionarele redactate până atunci (B. P. Hasdeu, N. Densușianu, Ion Mușlea ș.a.) au fost asimilate și depășite prin tehnica rafinată a anchetei indirecte, capabilă să suplinească absența specialistului. În plus, problematica urmărită anticipa abordările de tip monografic ale unor aspecte mai puțin cercetate la acel moment. Ineditul a fost diagnosticat cu precizie, pentru că, patruzeci de ani mai târziu, documentele arhivate datorită chestionarului sunt în continuare valoroase prin noutate și originalitate.

Imediat ce a început anul 1971, chestionarul a fost expedit în aproximativ 1800 de localități din Moldova și Bucovina, cu intenția declarată a unei prospecțiuni hotărâtoare pentru anchetele viitoare. Acțiunea s-a bucurat de sprijinul mitropolitului Moldovei și Bucovinei, Iustin Moisescu, ceea ce a avut ca urmare disponibilitatea arătată de preoții satelor. La fel de prețios a fost aportul învățătorilor, profesorilor de limbă și literatură română, însuflețiți de demersul ambițios al cercetătorului Ion H. Ciubotaru. Învățătorul Mihai Cucu, din Pleșani – Botoșani, scria pe adresa institutului despre abnegația cu care a contribuit la fondarea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei: „Am lucrat în timpul liber, în zilele de sărbătoare, iar în vacanța de primăvară mi-am luat concediu de odihnă pentru a putea lucra la chestionar în condiții cât mai bune”¹. La rândul său, funcționarul Dem. Ahrițculesei, din Cândești II – Botoșani, își declara, pe aceeași cale, bunăvoința generoasă: „Am aflat cu multă bucurie de importanta dumneavoastră inițiativă... Posed mult folclor, cules între cele două războaie mondiale, din fostul județ Dorohoi. Vă rog să-mi comunicați dacă pot deveni colaboratorul dumneavoastră”². Nu puține au fost cazurile în care chestionarele erau reținute sau copiate, în satele vizate, de către fii ai localităților respective, în vederea alcătuirii unor monografii – un efect secundar al eficienței crescute pe care a demonstrat-o instrumentul de investigație³.

Cele aproximativ 800 de chestionare completate, trimise înapoi expeditorului, au fost evaluate ca fiind majoritar bune și foarte

¹ Apud Ion H. Ciubotaru, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei*, în „Anuarul de Folclor” (AF), I, Cluj-Napoca, 1980, p. 193.

² *Ibidem*.

³ Astfel s-au născut monografiile localităților Costești – Iași, Sulița – Botoșani, Vulturești – Vaslui ș.a.

bune. Adeseori, informația a trebuit furnizată prin adăugarea unor foi suplimentare sau caiete întregi, folosite ca anexă a chestionarului. În decembrie 1971, „rezultatele anchetei indirecte au oferit o primă imagine de ansamblu asupra fenomenelor urmărite, indicând totodată (cu destulă exactitate, după cum s-a putut constata mai târziu) zonele de concentrație maximă a producțiilor folclorice și implicit pe acelea mai puțin fertile sub acest aspect”⁴. Concluzia: economisirea timp, resurse umane, materiale, și focalizarea anchetelor directe în mod decisiv. Afirmații acceptate ca adevăr general erau infirmate de datele receptate prin chestionare. Atât vacuitatea unor zone etno-folclorice precum Valea Bașeului, Câmpia Jijiei, Valea Miletinului, Ținutul Covurluiului, cât și lipsa de interes folcloric prezentată de localitățile suburbane s-au dovedit a fi supoziții neîntemeiate, păgubitoare la nivel cultural.

Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei s-a deschis, așadar, cu un fond documentar neașteptat de valoros și amplu, etapa imediat următoare constând în verificarea, pe teren, a răspunsurilor primite și îmbogățirea acestora. A urmat apoi inventarierea și sistematizarea corespunzătoare a acestui prețios fond de documente etnologice. Fiecare întrebare din chestionar a primit o mapă distinctă, în care au fost copiate, pe fișe format A5, răspunsurile din 580 de localități din Moldova și Bucovina, în ordinea alfabetică a siglelor alcătuite de Ion H. Ciubotaru. Accesul la informațiile primite prin mijlocirea chestionarului este foarte comod astfel și ajută, din nou, analizele de tip monografic. Este suficient să cunoști numărul întrebării-cheie pentru a îți se revela, la deschiderea mapei, viziunea generală și particulară a satelor din Moldova și Bucovina. Pe baza acestui tablou folcloric și etnografic al zonei, profesorul a stabilit o rețea de peste 600 de puncte (localități), în care se impunea deplasarea specialiștilor pentru ancheta directă. Pe parcurs, numărul localităților investigate avea să se îmbogățească.

Densitatea punctelor de pe harta etnologică viza spațiile mai puțin cercetate (evitând deci aglomerarea investigațiilor în Vrancea, Bucovina și chiar în zonele de munte ale Neamțului, unde reprezentanții Școlii Sociologice de la București, precum și alți cercetători, obținuseră rezultate binecunoscute). Localitățile bilingve și cele din vecinătatea orașelor au fost, de asemenea, incluse într-un număr relevant în rețeaua

⁴ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 194.

anchetelor directe. Edificator, pentru primul caz, este faptul că germenele monumentalei lucrări, premiată în țară și străinătate, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* – un alt mod de a întemeia – a crescut din anchetele ce au stat la baza Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei⁵. Odată ajunși pe teren, cercetătorii⁶ trebuiau să completeze integral chestionarul, în situația în care acea localitate nu fusese cuprinsă deja în arhivă pe această cale. Dezideratul principal era ca specialistul să cunoască fenomenul folcloric în mod unitar, în diverse zone ale Moldovei, mai ales datorită intențiilor (care s-au concretizat în rezultate răsunătoare) de realizare a unor monografii pe specii ale literaturii orale.

Astfel, folcloriștii au fost liberi să-și aleagă și alte localități pentru aspectul studiat, în afara punctelor de rețea, o metodă de anchetă directă diferită, întrucâtva, de practicile dialectologice. Realitatea vie a fost privilegiată în fața repertoriului pasiv, care se consemna cu amendamentele corespunzătoare. Cei 20-30 de informatori, ca număr mediu, puteau oferi cercetătorilor, în cele 4 până la 8 zile afectate unei anchete, o imagine veridică asupra lumii tradiționale, atât prin verificarea și aflarea răspunsurilor la chestionar, cât și prin furnizarea de informații suplimentare, deosebit de interesante.

Rigoarea și exactitatea cu care șeful Departamentului de Etnografie și Folclor, Ion H. Ciubotaru, a conceput înființarea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei confirmă încrederea hotărâtă a mentorului, decisivă în 1970: „Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei reprezintă o remarcabilă inițiativă, de mare interes pentru cunoașterea folclorului și etnografiei din Moldova. Seriozitatea cu care a fost întocmit *Chestionarul folcloric și etnografic general* constituie o garanție că domnul Ciubotaru are competența profesională de a se angaja la alcătuirea unui asemenea fond documentar” (Prof. univ. dr. Petru Caraman). Făcând un salt temporal, cităm opinia lui Ion Cuceu, ca recunoaștere posterioară instituirii – „Crearea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei a reprezentat, fără îndoială, un demers pozitiv

⁵ Vezi Romulus Antonescu, *Argumente ale identității*. Interviu cu Ion H. Ciubotaru, în „Revista Română”, anul IV, nr. 1 (19), Iași, ianuarie 2000, p. 2.

⁶ Patru cercetători au lucrat, cu reală dăruire, de-a lungul celor 40 de ani: Lucia Berdan, Lucia Cireș, Silvia Ciubotaru și Ion H. Ciubotaru. Aceștia li s-au alăturat doi etnomuzicologi, profesorii Viorel Bârleanu și Florin Bucescu, precum și unii dascăli din învățământul superior: Mircea Fotea și Ștefan Popa (Facultatea de Filologie), Ilie Danilov (Facultatea de Medicină) și Larisa Agapie (Conservator).

de organizare a cercetării științifice a folclorului, de punere a acesteia pe baze moderne”⁷ – și pe cea a lui Nicolae Constantinescu, enunțată ceva mai târziu: „După aproape treizeci de ani de activitate, Arhiva de la Iași poate fi socotită una dintre cele mai bogate și mai bine organizate din țară, având un valoros fond de documente etno-folclorice, culese cu mijloace moderne și arhivate după principii științifice”⁸. Clasificarea și sistematizarea volumului imens de date a constituit o încercare depășită exemplar, pentru că experiența celor două arhive de folclor anterioare (de la București și Cluj), dar și a unora din străinătate, a fost asimilată și fructificată în sistemul de inventariere bazat pe criterii diferite, în funcție de scopul cercetării și de varietatea informațiilor acumulate.

Fondurile AFMB însumează circa 300.000 de documente, formate din răspunsurile la chestionarele completate și manuscrisele din satele anchetate. Pe lângă acestea, arhiva adăpostește o fonotecă, numărând peste 700 de benzi de magnetofon (a căror replică digitală a fost operată de Ioana Repciuc pe 1279 de CD-uri), o amplă fototecă cu negativele filmelor foto, diapozitive color, fotografiile în două exemplare (circa 8.000 de fotocopii cu tot atâtea dublete), 15 filme etnografice și un fond constituit din colecția profesorului Petru Caraman. Aceasta din urmă este constituită din 11 caiete cu texte culese de cărturarul însuși, cărora li se adaugă 1200 de dosare cu informații de la colaboratori, sistematizate în funcție de obiectul investigațiilor întreprinse de marele cărturar. Operativitatea identificării și consultării acestei baze de date rezultă din eficiența sistemului gândit pentru arhivarea informației.

Catalogarea în registre-inventar (cinci pentru înregistrările sonore din AFMB și unul pentru fondul „Petru Caraman”) permite o viziune cronologică asupra documentelor intrate în arhivă. Mii de fișe, tematice și geografice, au fost redactate pentru informarea rapidă a celor preocupați de acest domeniu. Fie că interesul vizează o specie folclorică ori un sat, doar câteva secunde trec până la aflarea răspunsului din fișierele informative. Același mod de operare arhivistică a fost folosit și pentru colecția savantului Petru Caraman, fiecare document având un ecou dublu în evidența pe fișe: încadrarea tematică sau localizarea geografică.

⁷ Ion Cuceu, *Caietele Arhivei de Folclor*, în AF, III-IV (1982-1983), Cluj-Napoca, 1983, p. 344.

⁸ Apud Romulus Antonescu, *loc. cit.*

Mijloacele moderne de culegere a datelor etno-folclorice de pe teren, sub discernământul științific al cercetătorilor, arhivarea corectă, eficientă și explicită a documentelor fac din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei o ctitorie întru veșnicia culturii populare, pentru care vocația a constituit condiția hotărâtoare. Ion Talos atrage atenția asupra extinderii temporale a efectelor benefice provocate de Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei: „Generații de-a rândul vor avea toate motivele să poarte recunoștință întemeietorului arhivei, pentru inestimabila avuție culturală adunată la Iași”⁹. Valorificarea tezaurului de documente etnologice cuprinse în colecțiile AFMB, preocuparea ca aceste prețioase valori să ajungă cât mai curând la îndemâna specialiștilor, cerea aceeași viziune ordonatoare.

Caietele Arhivei de Folclor

Modalitatea de formulare a chestionarului, cercetările de teren minuțioase și cunoașterea exhaustivă a literaturii de specialitate au impus apariția unor lucrări care să valorifice materialul inedit, capabil să reconfigureze coordonatele etnologice ale spațiului moldav. Teme puțin cunoscute pe plan național își regăseau răspunsuri surprinzătoare în documentele numeroase adunate în arhivă, iar profesorul Ciubotaru a hotărât fructificarea lor printr-o apariție succesivă de volume, compuse din temeinice studii științifice și antologii de texte inedite. Numele acestei serii trimite la esența statutului de etnolog: culegerea informației prin contact direct cu păstrătorii acestor valori. Atunci când mijloacele tehnice nu existau sau nu puteau fi procurate, marii folcloriști au notat cu atenție pioasă textele găsite. *Caietele Arhivei de Folclor* constituie o referință pentru cercetarea și redarea creației populare în special pentru respectul acut față de autenticitatea formei și contextului în care au fost emise.

Ecoul acestor apariții în serie a fost prompt: „După zece ani de activitate temeinică, materializată într-un bogat și sistematic fond documentar, întemeietorul Arhivei, Ion H. Ciubotaru, inițiază «Caietele Arhivei de Folclor», o publicație științifică modernă și impunătoare, al cărei scop este de a pune treptat în valoare o parte din informația științifică acumulată, pregătind astfel apariția viitoarelor sinteze asupra culturii populare din Moldova și Bucovina”¹⁰. În 1987, Ovidiu Bârlea

⁹ Ion Talos, *Ion H. Ciubotaru – 65*, în „Cronica”, nr. 7-9, Iași, iunie 2005, p. 14.

¹⁰ Ion Cuceu, *op. cit.*, p. 344.

avea o perspectivă și mai îndelungată asupra valorificării graduale: „*Caietele Arhivei de Folclor* s-au impus cu rapiditate. O publicație științifică binevenită, care și-a câștigat notorietatea atât în țară cât și peste hotare”.

Primul volum apare în 1979, printr-o abordare sincretică a unui fenomen muzical caracterizat de o adaptabilitate crescută a interpretării, în funcție de specia literară. Cei doi etnomuzicologi, menționați mai sus, au colaborat cu cercetătoarea Silvia Ciubotaru la „*Bătrâneasca*”. *Doine, bocete, cântece și jocuri din Ținutul Rădăușilor (Cercetare monografică)*, iar rezultatul a constituit o premieră pentru literatura etnologică: așezarea într-un singur volum a analizei științifice care surprinde fenomenul etno-folcloric în toată complexitatea lui. Cele 129 de fonograme cu variate specii literare, în care a fost identificată linia melodică încetățenită în zonă sub numele de *Bătrâneasca*, precum și cele 292 de texte poetice, ofereau cititorului o imagine revelatoare asupra realității tradiționale investigate. În 1982 sunt publicate două cărți¹¹ și această apariție dublă va rămâne metoda generală de editare a *Caietelor*, la fiecare doi ani, până aproape de încheierea seriei în anul 1991. De altfel, colectivul care a lucrat sub îndrumarea lui Ion H. Ciubotaru îi atribuie meritul pentru constanța cu care au fost tipărite rezultatele cercetărilor efectuate. Lucia Cireș scria despre colegul și șeful său de departament, în urmă cu cinci ani: „Între anii 1979-1991 coordonează colecția celor zece volume din seria «Caietele Arhivei de Folclor», extrem de favorabil primite de specialiști, a căror apariție se datorează, în primul rând, asiduității sale”¹².

Două lucrări, din cele zece publicate, au fost prezentate ca teze de doctorat: volumul al V-lea, *Colinde din Moldova. Cercetare monografică*, semnat de Lucia Cireș (1984), și cel de-al VI-lea, *Balade din Moldova. Cercetare monografică*, de Lucia Berdan (1986). Materialul bogat și inedit adunat în fondul arhivei a susținut cercetări fără precedent, prin clarificarea unei problematice mai puțin accesibile. O altă lucrare de doctorat nutrită din generoasa bază de date a arhivei este cea redactată de

¹¹ Lucia Cireș, Lucia Berdan, *Descântece din Moldova. Texte inedite*, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, II, 1982, LVIII + 420 p., și Petru Caraman, *Literatură populară. Antologie, introducere, note, indici și glosar* de Ion H. Ciubotaru, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, III, 1982, XLIII + 448 p.

¹² Lucia Cireș, *Ion H. Ciubotaru la 65 de ani*, în „Revista Română”, anul XI, nr. 2 (40), Iași, iunie 2005, p. 5.

Silvia Ciubotaru¹³. De altfel, Ion Taloș consideră că volumele elaborate de profesorul Ciubotaru pe baza materialului din arhivă sunt definatorii pentru contribuția adusă la cunoașterea științifică a culturii populare românești: „Opera de maturitate a lui Ion H. Ciubotaru e reprezentată de următoarele lucrări: *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova* (1986) [CAF VII], *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova* (1999), *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică* (2 volume, 1991) [CAF X 1,2]”¹⁴. Aceste trei cercetări laborioase sunt înrudite cu tema lucrării de doctorat susținută de Ion H. Ciubotaru în 1978, la Cluj, sub conducerea profesorului universitar doctor Dumitru Pop: *Cântecul funerar și contextul său etnografic pe Valea Șomuzului Mare*, ceea ce demonstrează meticulozitatea cu care analiza etnologică este condusă până la o tratare exhaustivă a subiectului.

În ultima perioadă mai ales, dar și anterior acestui context socio-cultural deconcertant, se practică o așa-zisă defalcare a tezei de doctorat în două sau mai multe cărțuții, menite să îngroașe artificial suma lucrărilor publicate de un aspirant la titlurile și gradele academice. Profesorul Ciubotaru nu numai că nu și-a publicat lucrarea de doctorat în forma în care a fost susținută, dar a ales să aprofundeze aspectele cunoscute, atât pe teren, cât și în forul abstract al bibliografiei, până la nașterea a trei lucrări de sine stătătoare, fiecare esențială pentru cunoașterea veridică a obiceiurilor funebre (primele două lucrări citate mai sus de Ion Taloș), respectiv a regiunii etno-folclorice delimitată de pârâul Șomuzul Mare. Progresul marcat de aceste lucrări a fost sintetizat precis de profesorul Ion Taloș: „Concluzia care se desprinde din aceste lucrări este că între nordul Moldovei și Transilvania există asemănări demne de toată atenția. Excelenta antologie (234 de texte) care însoțește studiul [volumului VII] atestă pentru prima oară în Moldova cântecul zorilor și al bradului, cunoscute anterior în Transilvania, Banat și Oltenia. Contribuția lui Ion H. Ciubotaru la cercetarea obiceiurilor funerare este una fundamentală. (...) Până la lucrările lui Ion H. Ciubotaru se știa doar, în linii generale, că între Nordul Moldovei și Transilvania există asemănări în domeniul cântecului narativ și al liricii populare. Monografia asupra *Văii Șomuzului Mare*, ca și altele, mai devreme, aduc eclatante dovezi ale acestor asemănări din domeniul obiceiurilor”¹⁵.

¹³ Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova. Cercetare monografică*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2000, 343 p.

¹⁴ Ion Taloș, *op. cit.*, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*.

Volumul al IV-lea al *Caietelor Arhivei de Folclor*, tipărit în 1984, tratează în mod exhaustiv o specie literară dificilă prin funcțiile variate: poetică, satirică, rituală, socială. Silvia Ciubotaru pune o piatră de hotar prin lucrarea *Strigături din Moldova. Cercetare monografică*, iar la temeinicia cercetării contribuie și capitolul de etnomuzicologie redactat de colaboratorii constanți ai AFMB, Viorel Bârleanu și Florin Bucescu¹⁶. Reputatul etnolog Nicolae Bot recunoștea în 1987 schimbarea importantă produsă în percepția științifică a acestei specii lirice: „Studierea textelor și a contextelor de performare conduce la constatări pertinente, unele corectând afirmații mai vechi, considerate în bibliografia problemei adevăruri de necontestat. Astfel, marea unitate tematică pe întreaga arie dovedește redusul caracter improvizatoric al speciei, alte constatări deschid noi perspective în cercetare, precum cele despre vechime, dintre care menționăm comentariul referitor la strigăturile rostite în vechile dansuri rituale și denumirea «descântecă», «descânțece» din unele arii transilvănene, sau urmărirea substraturilor arhaice cu implicații magice, în texte privind promovarea fertilității cănepii sau a grânelor, dar și în cele despre culegerea mătrăgunei sau despre folosirea pământului de pe mormânt”¹⁷.

Aceeași cercetătoare publică în 1988 volumul *Ornamente populare tradiționale din Moldova. (Cusături, țesături)*, alături de Ion H. Ciubotaru, ca o continuare temeinică a contribuției aduse într-o lucrare similară închinată zonei Botoșanilor¹⁸. Cele 334 de pagini cu ilustrații, grupate pe motive geomorfe, fitomorfe, zoomorfe și antropomorfe, împreună cu studiul care așază în contextul socio-ritual funcția țesăturilor oferă un instrument de decodare a simbolurilor ocultate de funcția estetică. Bibliografia de specialitate se află în continuare în deficit atunci când vine vorba de interpretarea motivelor întâlnite în arta populară, iar volumul al VIII-lea din *Caietele Arhivei de Folclor* va constitui oricând un punct de referință.

Colaborarea Luciei Cireș cu Lucia Berdan la alcătuirea lucrării *Descânțece din Moldova. Texte inedite* (1982) „oferă o imagine

¹⁶ Numărul IX al *Caietelor Arhivei de Folclor* se constituie din lucrarea exclusivă a celor doi etnomuzicologi: *Melodii de joc din Moldova* (1990).

¹⁷ Nicolae Bot, *Caietele „Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei”*, vol. IV-VII, în AF, V-VII (1984-1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 435.

¹⁸ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor. Cusături, țesături*, Botoșani, 1982.

concludentă asupra bogăției și varietății acestei categorii folclorice în aria cercetată”¹⁹. Valorificarea redusă a textelor și temelor conexe cu fenomenul descântatului a dictat o continuare a cercetării, cu rezultate al căror ecou encomiastic nu s-a stins încă²⁰. De altfel, proiectele actuale, desfășurate în cadrul Departamentului de Etnografie și Folclor al Institutului „A. Philippide”, continuă seria *Caietelor*, pe un alt plan, prin tratarea monografică a obiceiurilor din ciclul familial, a căror studiere riguroasă se împlinește prin studii, tipologii și corpusuri de texte revelatoare.

Fondul Petru Caraman a fost fructificat, parțial, în seria *Caietelor* prin volumul al treilea, din 1982, care anunța seria de restituiri necesare pentru punerea în circulație a contribuțiilor uriașe ale savantului ieșean în domeniul etnologic și nu numai. Astfel, după antologia publicată de Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, *Literatură populară*, Ion H. Ciubotaru îngrijește și publică *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat* (1997), *Studii de etnografie și folclor*, în colaborare cu Ovidiu Bârlea (1997), *Kochanowski - Dosoftei. Psaltirea în versuri. Influența lui Kochanowski asupra lui Dosoftei și considerații critico-axiologice* (2005) și *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente* (2005). Recunoaștem metoda de lucru intensiv din publicarea *Caietelor Arhivei de Folclor*, prin apariția a două volume hotărâtoare pentru domeniul culturii populare într-un singur an. Numeroase studii ample, unele de dimensiuni care în zilele noastre sunt admise pentru o carte de sine stătătoare, au fost publicate, prin inițiativa restauratoare a aceluiași Ion H. Ciubotaru, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” de la Iași, dar și în revista „Basarabia”. Astfel, opera fundamentală a marelui etnolog Petru Caraman poate fi cunoscută și asimilată de cercetători, întru definirea precisă a fenomenelor de cultură tradițională.

Valorificarea datelor etnologice din arhivă nu s-a limitat la contribuțiile specialiștilor ieșeni. Cercetătorii clujeni Ion Taloș, Virgiliu Florea, Ion Cuceu și Stela Beluzerov au consultat colecțiile AFMB, urmărind colindele, ghicitorile și proverbele adunate din Moldova și Bucovina, iar Ion și Maria Cuceu au beneficiat de informațiile adunate

¹⁹ Ion Cuceu, *op. cit.*, p. 344-345.

²⁰ Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, 576 p.

în baza de date a Institutului „A. Philippide”, completându-și lucrarea *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*, apărută în anul 1988.

Egal de trudnice și de asidue, cele două inițiative ale profesorului Ciubotaru sunt complementare și formează un spectru ce întregește cercetările sale etnologice: culegerea științifică a informației de teren și interpretarea ei, la care se adaugă activitatea de îngrijire a operelor fundamentale semnate de marele cărturar Petru Caraman. „Nevoia de a-și închina puterile unei recuperări cât mai depline a tradițiilor din lumea rurală, într-o epocă de anihilare voită a acestora”²¹, a făcut ca vocația întemeierii să nu rămână în forul privilegiat și abstract al investigației academice.

Director al Centrului Județean al Creației Populare, Iași

În octombrie 1966, Ion H. Ciubotaru devenea îndrumător de specialitate în cadrul Muzeului Etnografic al Moldovei. Cele 10 luni de activitate muzeistică au prefigurat abilitățile ordonatoare pe care urma să le folosească intensiv, între anii 1991 și 2004, la conducerea Centrului Județean al Creației Populare din Iași. Incompatibil cu robotizarea prezentării la nivel superficial a exponatelor din muzeul ieșean, etnologul a impus (vremelnic) o nouă modalitate de transmitere a informației în timpul ghidării prin sălile Palatului Culturii. Obiectele de uz cotidian deveneau personaje principale în spuneri captivante, relatări cu farmec ale raportului dintre etnografie, folclor și imaginarul tradițional. Un material de 60 de pagini dactilografiate (nesemnat, asemenea *Chestionarului* din 1970) oferea colectivului de muzeografi toate datele necesare pentru a lăsa vizitatorii să se cuminece din viziunea arhaică românească. În plus, sistemul achizițiilor a fost perfecționat și eficientizat, cu roade bogate care constituie azi parte din valorile statutare ale muzeului.

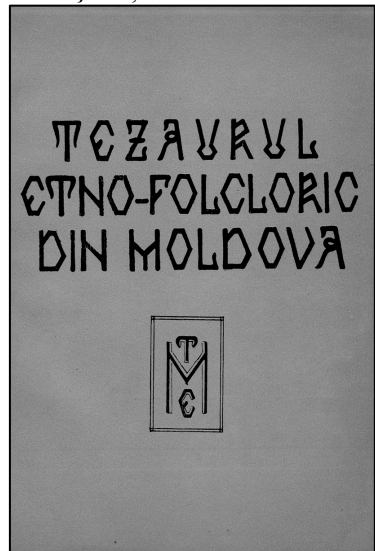
La intrarea în instituția județeană dedicată culturii populare – pe care a condus-o (în cumul) mai bine de doisprezece ani – Ion H. Ciubotaru s-a confruntat cu un fond de materiale imposibil de accesat. Fragmente copiate (nu mai mult de 200 de întrebări) din chestionarul redactat de profesor au fost folosite aleatoriu prin localitățile județului Iași, rezultând mai multe caiete cu răspunsuri variate. O așa-zisă *ștafetă*

²¹ Alexandru Zub, *Un exeget al creației populare: Ion H. Ciubotaru*, în „Convorbiri Literare”, anul CXLI, nr. 4 (136), Iași, aprilie 2007, p. 34.

folclorică a circulat prin sate, iar învățătorii și profesorii aveau sarcina să noteze creații literare pe care le considerau importante, precum și alte fapte de cultură tradițională. Trei volume masive, cuprinzând texte poetice și informații de interes etnografic, totalizând circa 2000 de pagini, și alte șapte ceva mai mici, completate parțial, zăceau în 1991 la sediul Centrului Județean, fără ca cineva să poată spune ceva despre natura materialului depozitat.

Exact în aceeași perioadă, Ion H. Ciubotaru iniția un proiect gigant, care din păcate nu poate fi adunat la suma realizărilor. Condițiile socio-politice (dar și factori de natură subiectivă) au reușit să stopeze ceea ce ar fi putut deveni cea mai mare izbândă științifică din domeniul antropologiei culturale zonale românești: *Tezaurul etno-folcloric din Moldova*. Incipitul filadei (59 de pagini în format academic) sună fatidic, după 18 ani: „*Tezaurul etno-folcloric* este o lucrare a cărei lipsă continuă să se resimtă în literatura noastră de specialitate”²². Dincolo de regretul pentru lipsa concretizării, trebuie remarcată sistematizarea amplă, de o limpezime fără echivalent în literatura de specialitate, pe care o promitea inițiativa profesorului. Treizeci de volume în format mare (30/22 cm), a 500-1000 de pagini fiecare, ar fi trebuit să trateze monografic majoritatea manifestărilor populare, de la cele existențiale (agricultură, ceramică, arhitectură, covoare moldovenești, îndeletniciri secundare, păstorit, port, țesături de interior, viticultură și pomicultură), la rituri și ceremonii (obiceiuri familiale, calendaristice), la genurile și categoriile folclorice (balade, basme, cântece, colinde, eposul eroic, folclorul copiilor) și până la actele de cultură cu implicații magice (descânțece, ouăle de Paști etc.). Frontiera politică era ignorată în radiografia etnologică a Moldovei, pentru a surprinde întregul corolar de variante și implicații ale spiritualității arhaice.

Paul H. Stahl declara în 1990: „Cunosc foarte bine și apreciez mult activitatea cercetătorilor de la Iași, care lucrează în cadrul



²² Ion H. Ciubotaru, *Tezaurul etno-folcloric din Moldova* (TEM), Iași-Chișinău, 1992, p. 1.

Arhivei de etnografie și folclor a Moldovei. Ei au scos până în prezent nouă sau zece volume dintr-o importantă colecție – «*Caietele Arhivei de Folclor*» – ce reprezintă de fapt o cercetare monografică asupra culturii populare, cercetare înfăptuită cu mijloace de investigație moderne și cu o metodologie științifică adecvată. Am auzit, de asemenea, lucruri frumoase despre folcloriștii de la Chișinău care, după câte știu, au publicat șaisprezece volume de literatură populară, alcătuind un adevărat corpus. Din păcate, atât ieșenii, cât și basarabenii au fost constrânși de împrejurări să facă un lucru pe jumătate. Iată de ce, inițiativa de care am auzit, a elaborării, în comun, a *Tezaurului etno-folcloric din Moldova* mi se pare extrem de importantă și o salut cu toată căldura. Șansa ce se profilează acum nu trebuie ratată²³. Indicațiile minuțioase din *cărticica* destinată colaboratorilor la acest proiect ambițios ofereau tot sprijinul necesar pentru ducerea la bun sfârșit a lucrărilor. Mai mult, planul lucrărilor incluse în TEM poate deveni extrem de practic pentru redactarea unor eventuale lucrări de doctorat, chiar mai numeroase decât cele 30 de volume concepute de Ion H. Ciubotaru, dacă ne gândim la numărul de pagini alocat unei disertații doctorale. *Tezaurul etno-folcloric* intenționa surmontarea mai multor „neajunsuri” ce prejudiciază cunoașterea științifică. Prin acoperirea unitară a spațiului rural investigat, selectând fapte de cultură de o importanță egală, fără amestecuri eterogene cu creații ne semnificative și prin evitarea efectelor de „nivelare” a civilizației arhaice, demersul ar fi înălțat un monument al identității spirituale românești. Numeroase surse bibliografice, norme de o rigoare științifică totală, structura unitară clară a volumelor, corpusul de documente amplu (două treimi din lucrare) și abordarea etnomuzicologică ar fi susținut o investigație academică amplă și precisă, a cărei absență se resimte până azi, continuând să rămână un deziderat.

Cele trei momente din viața profesorului Ion H. Ciubotaru (îndrumător de specialitate la Muzeul Etnografic al Moldovei, director la Centrul Județean Iași al Creației Populare și coordonator al *Tezaurului etno-folcloric al Moldovei*) au în comun, așadar, voința de a sistematiza, ordona, clasifica, interpreta și valorifica actele de cultură tradițională, atât de pulverizate în manifestări și inițiative izolate. Confruntat cu documentele haotic depozitate în instituția județeană, Ion

²³ *Ibidem*, p. 4.

H. Ciubotaru a început o operațiune migăloasă, de clasificare, ordonare și de arhivare, prin numerotarea și inventarierea textelor, după ce, în prealabil, fuseseră dactilografiate. Astfel a luat ființă baza de date a Centrului, formată din materiale majoritar interesante, printre care se află și unele discutabile ca valoare. Organizarea lor exactă viza o publicare autorizată științific, spre deosebire de amatorismul unor colecții și antologii puse în circulație de către fostele centre de îndrumare a creației populare²⁴.

Activitatea îndelungată desfășurată în cadrul Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei i-a furnizat profesorului experiența necesară pentru impunerea la Centrul Județean al Creației Populare a unui sistem de inventariere operativ, prin cataloage similare celor de la AFMB. Baza de date conține, de asemenea, documente audio-video, înregistrări sonore și o filmotecă a manifestărilor organizate de instituție. Cele aproximativ 140 de casete video sunt clasificate edificator, astfel încât, dacă cineva este interesat, spre exemplu, de teatrul folcloric va găsi cu ușurință trimiterile necesare la înregistrările existente. Toate formațiile participante la sărbătorile ieșene au fost inventariate, precum și obiceiurile prezentate de acestea. În același fond există filmări ce au ca obiect documentar centre de olărie din țară, țesături, cusături, cioplituri în lemn, artă naivă ș.a. O monografie a județului, cândva aflată în intenția edililor, ar găsi în fondul organizat și dezvoltat de Ion H. Ciubotaru și colaboratorii săi (care continuă să-l îmbogățească) un prețios fond de informații, capabil să susțină o analiză etnologică riguroasă.

Valorificarea diverselor aspecte ale culturii populare tradiționale s-a făcut în cei aproape treisprezece ani, în patru moduri: organizarea de manifestări etnoculturale naționale cu participări internaționale, colocvii tematice în centre de județe, manifestări ce aduceau împreună creatori populari și interpreți din variate zone folclorice ale țării (*Festivalul de datini și obiceiuri de iarnă, Festivalul cântecului și jocului popular bătrânesc „Trandafir de la Moldova”, Târgul de ceramică tradițională „Cucuteni – 5000” și Arta naivă. Saloanele Moldovei*).

În martie 1992, apare revista de cultură populară „Rapsozii”, ca replică tipografică a momentului festiv susținut de interpreți populari de pe cele două maluri ale Prutului, participanți la Festivalul „Rapsozii

²⁴ Idem, *Aspecte ale editării folclorului în cadrul Centrelor Județene de Îndrumare a Creației Populare și a Mișcării Artistice de Masă*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, tomul XXV, Iași, 1976, p. 205-212.

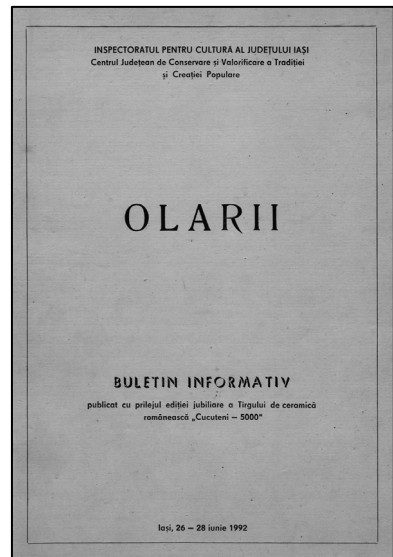
Moldovei”. Era cea dintâi manifestare folclorică de amploare, desfășurată timp de un an în numeroase așezări de pe meleagurile bătrânei provincii românești. Intenția organizatorilor, între care profesorul Ciubotaru reprezenta vocea specialistului avizat, era aceea de a descoperi interpretii autentici ai vechilor cântece populare și ai melodiilor de joc din acest spațiu etnocultural. În afara valorizării scenice a repertoriilor respective, se preconiza publicarea unei serii de albume audio, precum și a unei colecții de folclor poetic și muzical, în care să fie reunite creațiile cu adevărat reprezentative. Proiectul s-a finalizat numai în parte. Sub genericul *Rapsozii*, seria *Vechi cântece populare și melodii de joc ale românilor: Moldova*, s-au pus în circulație circa o sută de piese folclorice, care s-au bucurat de cea mai frumoasă primire.

Parcursul celor 12 pagini mari ale revistei „Rapsozii” relevă o funcție pregnant educativă și chiar moralizatoare. Materialul (foarte dens ca informație și variat) formează o imagine în oglindă: stânga Prutului – dreapta lui. Atât interviurile alăturate, cu interprete din cele două jumătăți ale Moldovei istorice, cât și materialele referitoare la realitățile basarabene (articolul semnat de Tudor Colac, directorul Centrului Național al Creației Populare din Republica Moldova, un interviu cu Mihai Pop despre ancheta gustiană în Cornova – Orhei ș.a.) caracterizează viziunea unificatoare a celui care a pus bazele *Tezaurului etno-folcloric din Moldova*. Școlirea cititorului se face de către contribuțiile științifice ale unor autori reputați, în frunte cu savantul Petru Caraman, urmat de Al. I. Amzulescu, Ovidiu Bârlea, Petre V. Ștefănuță ș.a. Se adaugă date istorice despre lăutari și fișe biografice individuale (Barbu Lăutaru, Iancu Perju, Nicolae Picu), memorări precise ale culegerilor de folclor muzical, enumerații cu participanți și chiar o hartă a României mari, pe care apar satele de baștină ale participanților la festival.

Valențele magice ale muzicii folclorice sunt cuprinse într-un articol semnat de Silvia Ciubotaru. Riscul ca revista să fie mai greu accesibilă, din cauza abundenței de informație, a fost surmontat printr-o ținută extrem de dinamică imprimată de numeroase interviuri cu interlocutori din fiecare segment implicat în contextul festiv. Mihai Pop, Paul Stahl, Ovidiu Bârlea, dar și organizatorii spectacolului ori interpretele însele au răspuns unor întrebări foarte inspirate, cauzatoare de destăinuiți relevante, ce produc o imagine fulgurantă, dar autentică a lumii satului. Interviurile sunt realizate de Ion H. Ciubotaru, al cărui talent de interviuare a îmbogățit în mod fundamental Arhiva de Folclor

a Moldovei și Bucovinei. Tot el semnează un articol pe prima pagină, intitulat *Lecția protagoniștilor*, cu o ironie tristă ce devine dramatică astăzi, din cauza acutizării suferinței culturale. Interpreții profesioniști, omniprezenți în mass-media, „nu prididesc să ne spună cu câtă grijă își caută ei costumele și, mai ales, câtă râvnă pun în adunarea cântecelor «direct de la sursă», pentru ca apoi să-și «ilustreze» afirmațiile cu tot soiul de kitschuri”. Din păcate, de la „întâlnirea cu *satul tradițional*, în numele și la adăpostul căruia practică o artă insuficient asimilată”²⁵ soliștii promovați abuziv vor lipsi întotdeauna.

La numai trei luni după revista „Rapsozii”, profesorul Ciubotaru editează buletinul informativ „Olarii”, prilejuit de Târgul de ceramică tradițională „Cucuteni – 5000”. Intenția instructivă marchează trăsătura comună a publicațiilor scoase de Centru. Atât revista „Rapsozii”, dar și „Olarii”, „Strunga” ori „Datini” au în comun o foarte bogată informație etnologică, filtrată de discernământul științific al coordonatorului și de talentul său de a captiva receptorul. Cele două apariții ale revistei „Olarii” (iunie 1992 și 1993) ilustrează, la propriu și la figurat, demiurgica ocupație. Numeroase desene și fotografii însoțesc fragmente din bibliografia tematică, studii despre olărit, articole-medalion ale meșterilor și interviuri cu ei, liste cu olarii ce au participat vreme de 10 ani la târg și cu centrele de ceramică dispărute. Nume sonore, precum Barbu Slătineanu, Tancred Bănățeanu, Paul H. Stahl, I. D. Ștefănescu ș.a., însoțesc considerațiile științifice formulate de Silvia Ciubotaru și Ion H. Ciubotaru, pentru a intra în rezonanță cu gândurile vizitatorilor de la târg. Aceștia din urmă sunt, de asemenea, personalități ale lumii culturale ieșene (Livia Cotorcea, Ostin Costel Mungiu, Dumitru Dorobăț). Vibrând la poeticitatea imanentă a creațiilor în lut, profesorul Ciubotaru a dat un plus de armonie celor două numere din revista



²⁵ Idem, *Lecția protagoniștilor*, în „Rapsozii”. Revistă de cultură populară, Iași, martie 1992, p. 1.

„Olarii”, prin folosirea unor citate din creația poezilor Tudor Arghezi, Lucian Blaga și Vasile Voiculescu. Dacă buletinul informativ ar fi continuat să fie editat an de an, educația estetică a publicului venit la târgul de ceramică din Copou ar fi fost, cu siguranță, superioară, iar proliferarea agresivă a unor produse lipsite de orice valoare nu ar mai fi fost posibilă.

Nichita Stănescu invită cititorul revistei „Datini” în lumea riturilor de iarnă și puterea reprezentativă a citatului, ilustrativ și emoționant, precum celelalte alese pentru meșteșugul olăritului, indică o cunoaștere sensibilă în domeniul literaturii culte, a cărei capacitate de reflectare a lumii arhaice scapă și celor mai docti filologi. Ion H. Ciubotaru nu se oprește la hotarul individualizării creației, ci integrează totul în identitatea culturală românească de profunzime. Descoperirea etnologică a cărturarului Petru Caraman este prezentată limpede printr-un fragment din monumentală lucrare *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*, iar clarificările terminologice poartă semnătura unor etnologi autorizați. Metoda didactică eficientă din „Rapsozii” este constantă. Și aici sunt utilizate glosare de termeni tematici pentru lămurirea sensurilor de profunzime. Două texte literare, unul cules de G. Dem. Teodorescu, celălalt de Petru Caraman, transmit o colindă și un fragment de plugușor într-o formă scrisă, ce dă șansa zăbovirii pe mesaj și expresia lui. Ecourile festivalului în presă, redade pe scurt, atrag atenția asupra importanței spectacolelor de datini și obiceiuri în contextul socio-cultural. Și aici fotografiile, ba chiar și un tablou al lui Liviu Suhar (cu o tematică circumscrisă) adaugă imagini reflectărilor strict cognitive, ca demonstrație a vocației profesionale, complementară întemeierii. Avizarea receptorilor a constituit, de altfel, o intenție declarată a lui Ion H. Ciubotaru, preocupat la fiecare festival să explice în fața auditoriului valoarea spirituală a fiecărui tip de manifestare.

Publicația „Strunga”, editată cu prilejul Festivalului folcloric „Trandafir de la Moldova”, în septembrie 1993, poartă numele localității ieșene care a găzduit, mai mulți ani, această importantă sărbătoare a cântecului și jocului popular tradițional. Aici, pe frontispiciul revistei, Constantin Brăiloiu decretează importanța cunoașterii spiritualității românești prin muzica tradițională. Articolul amplu semnat de Ion H. Ciubotaru pe prima pagină creează și dezvoltă o dihotomie: *Stil și performanță*. Opoziția are mai mult decât menire educativă, ea îndreaptă tendințele actuale de coregrafie impuse de

instructori care au pierdut legătura cu lumea tradițională. Pus pe primul loc în acest raport, stilul ține de percepția arhaică a lumii, de identitatea noastră reflectată în mișcările armonioase ale dansului, în muzica și poezia integrată riturilor și cotidianului. Performanța reprezintă antinomul, căci ea nesocotește specificul zonal și național pentru a favoriza spectaculosul înlăuntrul căruia nu se mai află nici un sens. Henri H. Stahl, Ovidiu Bârlea, Harry Brauner, Emilia Comișel și Silvia Ciubotaru aduc aproape de cititor imaginea lui Constantin Brăiloiu, la 100 de ani de la nașterea marelui etnomuzicolog. Portretul coreografului ieșean Tudorel Stănescu este reliefat de Ion H. Ciubotaru, ca epilog la „editorialul” prin care sunt amendate acțiunile instructorilor alienați de cultura populară. Tudorel Stănescu a avut harul de a recunoaște autenticul și valoarea, iar lucrările sale au pus în circulație dansuri populare străvechi, de o reală însemnătate culturală. Lucia Cireș localizează *O interesantă zonă folclorică* și argumentează, la nivel socio-artistic, axioma din titlu. Doi ani mai târziu, comunități din acest areal deveneau obiectul vastului studiu etnologic pentru *Catolicii din Moldova*. Ca și celelalte buletine informative, „Strunga” are valoare de index reprezentativ, căci ultima pagină conține două lungi enumerații: una a formațiilor participante la Festivalul „Trandafir de la Moldova” timp de 25 de ani, alta a 477 de jocuri populare din Moldova istorică.

Bucuria lucrului bine făcut l-a însoțit în fiecare moment pe Ion H. Ciubotaru, iar vocația întemeierii s-a sprijinit pe nevoia de a face să dăinuie valoarea, prin transmiterea culturii autentice. Aceasta a constituit temeiul tuturor acțiunilor întreprinse, în conformitate cu definiția dată de Constantin Noica: „Temeiul este ceea ce rostește lucrurile și pune totdeauna în rost gândurile noastre despre ele; ba ne pune și pe noi înșine în rost”²⁶. Temeinicia instituțiilor și publicațiilor înființate dă într-adevăr rost întregii ființe românești, prin privilegierea legăturii cu lumea arhetipală.

Aflată în amfiteatrele care adăposteau cursurile etnologului, simțeam că durata profană se abolește și devin martoră la revărsarea unei lumi sacre. Profesorul Ciubotaru vine întotdeauna la catedră cu aura maestrului inițiator, gata să îți arate cu precizie tărâmul mirific al străbunilor și, în același timp, ferm în a-ți comunica limitele proprii

²⁶ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 94.

ființe. Testarea permanentă atât a cunoștințelor, cât și a sensibilității artistice, este metoda prin care din simplu student devii căutător de apă vie. Cursurile de etnologie rămân singulare în spațiul memoriei, prin intensitatea pasiunii cu care sunt ținute, prin limpezimea de cristal a structurării și a conexiunilor cu moștenirea spirituală a lumii și, mai ales, prin deschiderea propriei ființe către o stare privilegiată: apartenența la o prețioasă cultură arhaică. Înțeleg acum că la Universitate, Ion H. Ciubotaru întemeiază în continuare, însă nu prin instituții, ci prin oameni.

Adina HULUBAȘ

DISCIPOL AL PROFESORULUI PETRU CARAMAN

În timpuri vitrege, întâlnirea marilor spirite, orchestrate de destinul prielnic, își lasă amprenta puternică asupra contemporanilor și produce mutații în nivelul de cunoaștere al generațiilor următoare. În spiritul tradiției arhaice, bunele ursitoare au reușit astfel să îndrepte căderea în durată a unor ființe cu însușiri excepționale. În plus, ele au menit o relație determinantă, magistru – discipol, pentru împlinirea vocației comune. Profesorul Petru Caraman și Ion H. Ciubotaru s-au întâlnit într-un moment de răscruce: primul avea de suportat nedreptatea înlăturării abuzive de la catedră, iar cel de-al doilea căuta un sprijin în materializarea pasiunii sale pentru studierea culturii tradiționale. Reciprocitatea pare să fie legea care a stat la baza providențialului parcurs împreună. Dacă discipolul a reușit să asimileze pe deplin darurile oferite, cu atâta generozitate, de maestru, dintr-un preaplin al profesorului genial, învățatul și-a găsit în acesta speranța unei posterități mai luminoase decât marasmul contemporaneității adverse; a fost mulțumit de mintea sa strălucită și de inegalabilul devotament pe care i l-a arătat.

Cei optsprezece ani petrecuți de Ion H. Ciubotaru în preajma cărturarului au fost urmași de peste trei decenii de aplecare cu minuțiozitate și spirit vizionar asupra operei acestuia, pe care a primit-o în grijă în calitate de unic legatar al testamentului său științific, perioadă de arhivare a bogăției de materiale folclorice și de studii nepublicate, și mai ales scoaterea acestora la lumina tiparului. Este important să vedem aici ambele ipostaze ale modului în care discipolul a înțeles să-și asume datoria sacră ce i-a fost încredințată: o dată în litera ei, cunoscută fiind grija extremă pe care a pus-o în slujba conservării și punerii în circulație a documentelor pe care le primise, și, în al doilea rând, în spiritul ei, fiindcă a dus mai departe ideile științifice, tenacitatea morală, probitatea cercetătorului, pasiunea pentru diversele ipostaze ale cunoașterii etno-folclorice. Și toate acestea au fost realizate în ciuda „supremei decadente etice în care suntem constrânși să trăim”¹, precum își caracteriza epoca marele savant.

Într-o îndelungată istorie a relației determinante și hieratice între maestru și discipol, modul cel mai vital și mai necesar dinamic al tradiției

¹ Scrisoare către Iordan Datcu, în vol. Iordan Datcu, *Introducere în opera lui Petru Caraman*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 149.

culturale, s-au impus două tipuri de scenarii ale predării: *imitarea* și *revelarea*². S-a spus că autoritatea didactică se impune prin forța exemplului, în sensul unui proces la vedere, în care dascălul îi indică explicit și ostentativ (conform etimologiei lui *dicere* – „a arăta”) ucenicului ce trebuie să știe și cum trebuie să procedeze. *Lección* lui Eugen Ionesco satirizează situația extremă a acestui mod de predare. A doua ipostază a transmiterii se lasă cu greu descoperită, fiindcă aici magistrul nu se limitează la oferirea de informații și nici discipolul nu rămâne la stadiul de a le primi. Profesorul devine un mesager al unui mesaj complex, de natură platoniciană, un intermediar și un hierofant care trezește ființa interioară a elevului și energia latentă a neofitului. Mai degrabă, cele două moduri de a transmite cunoaștere reprezintă două căi care mereu se întrepătrund, deoarece imitarea trebuie să se desăvârșească în revelație. În plus, revelarea depășește stadiul pur al transmiterii, prin faptul că adevăratul maestru, dotat cu carismă și înaltă moralitate, devine implicit un model de comportament și un reper axiologic. Vom arăta în continuare că legătura dintre profesorul Petru Caraman și discipolul său a parcurs ambele trepte ale predării. Maestrul i-a oferit ucenicului cel mai bun model al specialistului, dar, în primul rând, i-a servit ca centru generator de permanente revelații intelectuale și spirituale.

Cele două spirite se întâlnesc și pe orbita cercului reprezentat de microcosmosul familiei și al satului arhaic. Având șansa de a fi în legătură nemijlocită cu rădăcinile adânci ale vieții, conexiune neștirbită de-a lungul întregii existențe, ei au știut, în plus, să-și cultive până la desăvârșire această aleasă descendență, într-o lume a valorilor fluctuante. Bunul-simț tradițional, verticalitatea ontologică și cultul muncii au fost valori esențiale transmise de neamul străvechi al țăranilor moldoveni de sud și de nord. Atunci când vicisitudinile îi umbreau existența, profesorul Caraman se retrăgea în spațiul sacru al Vârleziului natal, acolo unde „Penații săi” îi ofereau răgaz și seninătate. Astfel mărturisirea undeva intensitatea cu care resimțea, în ființa întregă, armonia fără seamăn a existenței rurale, o îmbinare cu efecte aproape artistice între fâșăitul cetinii, legănatul ierbii și susurul apei: „O simt prin toate fibrele mele; și glasul ei mă cheamă, răsună în mine cu ecouri repetate”³. În același mediu, învăluit în ritmuri tainice, și-a petrecut copilăria și profesorul

² George Steiner, *Maestri și discipoli*. Traducere de Virgil Stanciu, București, Editura Paideia, 2005, p. 11-12.

³ Petru Caraman, *Literatură populară*. Antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, III, 1982, p. XXXVII.

Ion H. Ciubotaru, într-un sat tradițional din fostul județ Dorohoi, și aceleași fire neștiute l-au ținut aproape de matcă. O probează talentul său de veritabil inițiat, cu care a știut să pătrundă în casele și în inimile interlocutorilor săi, de-a lungul a peste patruzeci de ani de peregrinări prin așezările moldave. Respectul pentru oamenii satului și căldura apropierei de aceștia se ghicesc în dragostea profesorului Caraman pentru lăutarii preferați, pe care-i căuta prin munții Vrancei, precum și în lumina din privirea discipolului în momentele de grație, când identifica în glasul unei bătrâne tonalitatea arhaică a vreunui cântec.

Se știe că profesorul Caraman aprecia ființele alese care dădea măsura înaltă a originii lor rurale; de pildă, pe bunul său prieten și mult-stimat din punctul de vedere al domeniului folcloric, G. T. Kirileanu, îl identifica prin prisma înțelepciunii dobândite pe linia neamului de clăcași din ținutul Neamțului. O cumpănire specială asupra originii discipolului pare să fi stat alături de intuiția de maestru și de nenumărate și implicite examene la care l-a supus cu încredere pe neofit. Este evident că i-a apreciat de timpuriu cunoștințele învățate la școala ritmurilor calendaristice, nepredate de nici un profesor, necatalogate de nici o instituție, însă recompensate de stăpânirea fără emoții de învățăcel a esențelor vieții tradiționale. A intuit poate și hotărârea nestrămutată de a-și urma fără ocolișuri vocația, de a nu face rabat de la simțul onoarei, pe care i-l zăgăzuise în suflet tatăl Haralamb. Profesorul a apreciat, cu siguranță, luciditatea tânărului, care a înțeles să nu stăruie asupra formației etnologice pe care i-o oferise Facultatea de Filologie a Universității ieșene, alegându-și cel mai bun model „spre care cei mai mulți priveau cu admirație, dar și cu un anumit sentiment al culpabilității, pentru că nu aveau tăria de a-l urma întru totul”⁴.

De la începuturile carierei sale profesionale, marele cărturar n-a pregetat să ceară oficial și să spere, în adâncul sufletului, că va putea ocupa o catedră de etnografie și folclor. Îl nemulțumea faptul că în țara noastră cercetarea etno-folclorică nu beneficia de instituții specializate și nici măcar de baza universitară pentru crearea de specialiști. Cu totul alta era situația, în primele decenii ale secolului trecut, în Polonia, unde studiile doctorale îl pregătiseră pentru o strălucită carieră universitară, definitivată de anchetele pe teren, efectuate la sud de Dunăre și în arealul românesc. În ciuda capacităților sale de dascăl și de etnolog format la

⁴ Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2008, p. 374.

școala europeană a acestei științe, regimul politic ce, în mod anormal, dicta inclusiv strategiile științifice ale universităților, nu i-a oferit decât un post de profesor consultant. Astfel încât, deși Ion H. Ciubotaru a avut ocazia să frecventeze un curs de folclor la facultatea ieșeană, acesta nu i-a stimulat vocația, îndemnându-l din contră să-și caute dascălul în afara zidurilor universitare. Carențele profesionale ale titularului catedrei de folclor sunt foarte bine puse în evidență de chiar cel ales să-i fie magistrul, care-i mărturisea lui Iordan Datcu, în 1971, tristețea pe care i-o provocase lipsa de atenție pe care cadrele universitare ale facultății o dovediseră la organizarea comemorării a două decenii de la moartea lui Artur Gorovei; sala aproape goală, lipsa generației tinere, a studenților, și chiar a celui care reprezenta oficial domeniul pe care mentorul „Șezătorii” l-a servit cu atâta dăruire: „Nici măcar vreunul din cei de la cursurile de folclor! (căci, dragă Doamne, există o conferință, dacă nu chiar o catedră de folclor la Universitatea Iașilor!). Și, evident, titularul catedrei de folclor s-a ilustrat prin absență!”⁵ Este un moment rar în care Profesorul Caraman își manifesta direct opinia față de oficialitățile disciplinei pe care o slujea, și acesta venit ca reacție spontană la o situație care atingea culmile nefirescului. În ciuda mâhnirii pe care astfel de exemple i-o provocau, viitorul său discipol nu obișnuia să-i vorbească despre terțe persoane, deoarece acest comportament ar fi fost în disonanță cu alura sa etică, la care nu a renunțat niciodată.

La rândul său, savantul Petru Caraman își alesese cu grijă maestrul, refuzând să se situeze în limitele structurilor de învățământ: „Universitatea unde mi-am făcut primii ani de studii, nu-mi dăduse nimic în această direcție”⁶, mărturisea etnologul într-o scrisoare adresată lui Ovid Densusianu, care făcuse parte din comisia de examinare la intrarea sa în cariera didactică. Și, după mulți ani, Profesorul îi va trimite lucrarea de doctorat, identificându-se ca un indirect discipol al său ori, așa cum spun germanii, un *Denkmeister*, un „mastru de gândire”, recunoscut ca dascăl în ordinea strict intelectuală: „E un modest omagiu pe care Vi-l datorează un fost elev al Dvs. Nu însă unul dintre acei elevi oficiali, ale căror nume pot fi aflate în arhiva Facultății de Litere din București, ci un elev asupra căruia ați influențat – fără s-o știți – de la distanță, prin lucrările Dvs. de folcloristică”⁷.

⁵ Apud Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 139.

⁶ Idem, *Petru Caraman*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 23, nr. 2, București, 1978, p. 242.

⁷ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 242-243.

Destinul de bun augur a făcut ca atât Profesorul Petru Caraman, cât și cel ce avea să-l urmeze în carieră, să simtă importanța valențelor arhaice ale obiceiurilor de iarnă și necesitatea studierii acestora. Primul era un eminent cunoscător al colindatului și descolindatului, iar discipolul pășea în al doilea an al studiilor universitare și-și dorea să aprofundeze, cu spirit de intelectual, fiorul arhetipal provocat de apartenența sa la ceata de colindători a satului. Va urma, din fericire, sfatul providențial al profesorului Alexandru Dima, care-l îndreaptă spre asceticul maestru din Fundacul Codrescu. Însă umbra de adânc respect pe care o deslușește în glasul celui care s-a ocupat de dimensiunea estetică a artei populare îi va provoca emoții studentului, neștiind ce-i va rezerva această încercare. Cu teama neofitului care trebuie să înfrunte „balaurul din fântână”, Ion H. Ciubotaru s-a îndreptat spre căsuța din Fundacul Codrescu, pătrunzând în biroul sufocat de cărți al Profesorului. Ghidat de firul ursitoarelor, el va înțelege repede, cu aceeași acuitate cu care mai târziu își va presimți cei mai buni informatori din satele cercetate, că se găsea în fața unui dascăl adevărat, care i-a marcat, în mod decisiv, strălucita carieră de etnolog pe care o va urma. Timp de două ore, Profesorul îi vorbește și învățăcelul își notează cu sfințenie informații despre datinile arhaice din ciclul „celor douăsprezece zile”.

Poate nu întâmplător, peste ani, în ultima iarnă a cărturarului în această lume, conform unui obicei statuat prin tradiție în cercul apropiaților săi, o prelegere pasionantă despre semnificația colindelor arhaice din Moldova meridională va fi ultima ținută în prezența studentului său preferat, închizând astfel, în mod armonios, un excepțional ciclu temporal. Și ca un semn de adâncă recunoștință pentru împărtășirea marii sale pasiuni, discipolul organiza, în fiecare an, un grup de aleși colindători care îi cântau Profesorului vechi colinde din Țara de Jos, care-i readuceau în suflet minunățiile pământului natal și ale bogăției folclorice moldave. Erau de fiecare dată răsplătiți cu aceste prelecțiuni ocazionale, îmbinare a exhaustivelor cunoștințe ale oratorului cu adecvarea la eveniment, și, mai presus de acestea, demonstra că resimte, cu suflet de răzeș, întreaga energie numinoasă pe care aceste cântece, de dincolo de vremuri, o aducea în existența oamenilor satului.

Începând din toamna anului 1962, momentul primei întâlniri, studentul va avea parte de un veritabil curs de etnologie: „La debutul carierei, luam totul de la capăt: clarificarea conceptelor, stabilirea

principiilor teoretice și a coordonatelor metodologice, orientarea spre bibliografia fundamentală, interdisciplinaritatea etc. Timp de un an, am urmat un adevărat curs intensiv de etnologie, cu cel mai competent dascăl pe care l-a avut țara noastră în acest domeniu”⁸. Era un început deosebit de fructuos pentru tânărul cercetător. Acesta i-a rămas profund recunoscător pentru disponibilitatea cu care îl primea, de fiecare dată, savantul ieșean, cel căruia îi cereau opinia și avizul cei mai de seamă specialiști din țară și nu numai, dorit cu discreție în cercurile acestora, dar indezirabil pentru o anumite parte din lumea universitară. Învățăcelul a fost marcat, pentru toată viața, de flerul didactic al dascălului său, care-i aranjase un program cu care s-ar fi mândrit orice sistem educațional competent: vizite regulate, punctualitate, notarea atentă a tuturor informațiilor, întrebări periodice. În plus, a avut cel mai bun model al profesorului care stăpânea arta oratoriei, subjugându-și de fiecare dată auditoriul cu gama impresionantă de cunoștințe. Și probabil că la această școală din Fundacul Codrescu s-a format și profesorul Ion H. Ciubotaru, făcând dovada calităților sale în cariera didactică de mai târziu. Fiindcă „profesorul Ciubotaru își urmează îndeaproape modelul – pe profesorul dr. Petru Caraman – și realizează ceea ce înaintașul său n-a putut să facă în planul instituționalizării studiilor moderne de etnologie”, după cum spunea, într-un cadru oficial, cercetătorul clujean Ion Cuceu.

Din fericire pentru generația noastră, magistrul a lăsat urme adânci în ținuta academică a discipolului, devenit titular al cursului de etnologie într-o lume mai bună decât cea care a precedat-o. Acum, cu obiectivitatea oferită de trecerea timpului, înțelegem cu claritate resursele tainice ale stilului clasic al profesorului generației noastre, al cărui curs de etnologie din anul întâi lăsa în mijlocul nostru efectul de cristal al vocii, seriozitatea cu care trata temele de cultură tradițională, dorința de a stârpi din rădăcină așa-zisele cunoștințe la îndemâna tuturor legate de domeniul folclorului, pentru a repurta valoroase victorii cu tinerele noastre minți aflate în căutarea căii drepte. Instaura la seminarii o atmosferă de sală de tribunal, foarte prosperă pentru dialectică, îmbinată cu sacralitatea unei biserici, fiindcă lucrurile acelea erau încărcate de esența vieții arhaice. Momentul culminant era acela în care protagonistul de la catedră își scruta cu profunzime studenții și punea întrebarea; una singură, dar revelatoare pentru a aprecia nivelul nostru de cunoaștere. Cele câteva clipe care se scurgeau până când prospectam, cu încrâncenare, rarefiatul bagaj de

⁸ *Ibidem*, p. 15.

cunoștințe pe care îl aveam, iar unii dintre noi implorau revelații divine, mi se păreau ore, timp în care profesorul își sprijinea bărbia în mâna dreaptă, ca un nepieritor semn de întrebare, plasat în ciuda timidității noastre nevindecabile. În același timp, aveam impresia că privirea sa interogativă și pătrunzătoare, irizată de un zâmbet abia schițat, jumătate șagalnic, jumătate misterios, era ea însăși capabilă să descâlcească ițele gândurilor noastre și să presimtă tipul de răspuns mai bine decât am fi făcut-o noi, cu precauția și nesiguranța specifică începătorilor. Perseverența ni-a demonstrat că aparenta duritate a interogatorului era urmarea unui încrâncenat aspirații de a scoate la lumină adevărul și numai adevărul, conform idealului profesional pe care i-l inspirase maestrul.

A pune cele mai bune întrebări însemna a aștepta cele mai bune răspunsuri, urmare a unei dorințe de a stârni semnificații nebănuite și cele mai inspirate corelații între acestea, încât densele revelații intelectuale care deveneau veritabile verdicte științifice nășteau în noi alte și alte întrebări, cu mult după încheierea seminarului. Ritualul interogator avea rostul inițiativ pe care Sfântul Augustin i-l dezvăluia fiului său în celebrul dialog *De magistro*, conform tipului de pedagogie a *liberului arbitru* pe care o practica: „Chiar și când este călăuzit de cuvintele celui care pune întrebările, totuși, nu cuvintele instruiesc pe cel examinat, ci întrebările însele, potrivit capacității acestuia de a cunoaște prin lumina sa lăuntrică”⁹. Acest tablou trebuie completat de încrederea sa în generația tânără, pe care nici realitatea cea mai cruntă nu i-a îndepărtat-o, vizibilă în entuziasmul cu care-și primește studenții la începutul fiecărui an universitar sau în netăgăduita încântare de a-și revedea foștii învățăcei.

Profesorul Petru Caraman a reușit să-i ofere elevului său o nouă și pertinentă viziune asupra domeniului etnologiei, i-a recomandat cele mai potrivite cărți pentru formarea sa și i-a trasat, cu multă rigoare, drumul pe care trebuia să-l străbată. Era clar că-și asuma întru totul sarcina de a-l forma. Avea și severitatea necesară a evaluatorului, strecurând, pe neașteptate, întrebări din bibliografie, o tehnică de antrenare (*paideuein*) a studentului pentru ca acesta să fie atent la detalii, alături de strategica înlănțuire a întrebărilor (*elencho*), forjată de vechii măștri sofiști, creatorii artei pedagogice. Treptat, rapoartele cerute au fost înlocuite de nevoia ucenicului de a-i împărtăși proiectele sale și de a primi avizul competent al magistrului. La rândul său, Ion H.

⁹ Sfântul Augustin, *De magistro / Despre învățător*. Ediție bilingvă, traducere, introducere, note și comentarii, tabel cronologic și bibliografie de Eugen Munteanu, Iași, Editura Institutul European, 1995, p. 145.

Ciubotaru a fost discipolul perfect, capabil să asculte cu sfințenie sfaturile oferite cu atâta profesionalism. O legătură deosebită s-a creat între cei doi – în spiritul misticii adevăratului *magisterium*-ului atât de rar creat în tradiția academică – stimulată de vocația de dascăl a unuia și de loialitate, simțul răspunderii și capacitatea celuilalt de a manifesta deschidere față de instrumentele științei etnologice.

În privința bogatei noastre moșteniri etnografice, savantul Petru Caraman era de părere că aceasta trebuie să fie clasificată și sistematizată, fiindcă nu se făcuseră încă eforturi susținute în acest domeniu. Profesorul va recomanda atât o cercetare integrală a temelor culturii populare, cât și studierea monografică a unor obiceiuri sau complexe de obiceiuri, în funcție de specificul zonal. Seriozitatea abordării era vizibilă în chestionarele speciale pe care savantul le-a direcționat colaboratorilor săi din țară și din străinătate, atunci când își propunea să studieze monografic datinile colindatului, descolindatului, cele legate de înmormântarea tinerilor necăsătoriți etc. Calitățile culegătorului vor fi dovedite de valoarea creațiilor folclorice publicate de către discipol într-un volum din seria *Caietele Arhivei de Folclor*¹⁰, dar și de numeroasele fragmente folclorice care împânzesc studiile Profesorului. La rândul său, Ion H. Ciubotaru se va dovedi un excelent cercetător de teren și va folosi metode moderne de apropiere de realitatea rurală. Pașii săi au fost ghidați de magistrul care-și făcuse ucenicia în acest domeniu în spirit autodidact; ambii au înțeles de timpuriu că „folcloristica a progresat vizibil numai prin învățămintele scoase din sondarea sistematică a realității folclorice, asistând și consemnând ceea ce se petrece la fața locului”¹¹.

Viitorul savant Petru Caraman își petrecea vacanțele prin sate, în căutarea unor texte inedite din zestrea folclorică și, mai ales, dintr-o apetență spirituală de a-și regăsi într-un fel matca tradițională. În mod asemănător, ucenicul său a luat de timpuriu calea satelor: „De la bun început, studentul de la Filologie Ion H. Ciubotaru s-a dovedit pasionat, chiar talentat în investigarea satelor și, spre deosebire de mulți dintre noi, care ne bucuram de o *vacanță* la țară, și-a asumat foarte serios misiunea de cercetător”¹². Reîntors de pe teren, discipolul își consulta maestrul în

¹⁰ Petru Caraman, *op. cit.*, *passim*.

¹¹ Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 12.

¹² Lucia Cireș, *Ion H. Ciubotaru la 65 de ani*, în „Revista Română”, anul XI, nr. 2 (40), Iași, iunie 2005, p. 5.

privința problemelor delicate întâlnite și primea cele mai bune indicații pentru a stăruii asupra unuia sau a altuia dintre fenomenele arhaice pe care le sesizase. Nu pregeta chiar să se întoarcă pe teren, atunci când acesta îl sfătuia în acest sens, dovedindu-se elevul perfect, care nu se ferea de munca rutinantă și nici nu era stăpânit de sentimentul acțiunilor sisifice. Avea drept exemplu abnegația Profesorului său, care, în anul 1973, la o vârstă înaintată, a fost capabil să refacă, după mai multe decenii, cercetarea de teren pentru lucrarea despre porțile monumentale ale românilor, străbătând peste 80 de localități din țară, sacrificiu pus în evidență chiar de Ion H. Ciubotaru atunci când va pregăti pentru tipar originalul studiu al cărturarului: „Cine urmărește caietele sale cu însemnări, nu bănuiește nici o clipă că au fost completate de un om atât de greu încercat, împovărat de griji și cu o sănătate șubredă la cei 75 de ani pe care îi avea atunci. Acestea par mai curând notațiile unui ins entuziasmat, inepuizabil, aflat în plină ascensiune profesională”¹³.

Pasiunea lui Ion H. Ciubotaru pentru studiul direct al realității etno-folclorice este vizibil în toate investigațiile pe care le-a întreprins. Nu lipsește din panorama cercetărilor județul natal, căruia i-a închinat două volume speciale, tratând probleme de artă populară și folclor poetic¹⁴. Dintr-un imbold de a sublinia valoarea creațiilor folclorice în mijlocul cărora a copilărit, în anul 1980 va edita o antologie de texte poetice, iar peste doi ani va alcătui, în colaborare, un album cu ornamente din zona Botoșanilor. Mobilul acestor peregrinări prin satele ținutului natal îi vor da ocazia de a demonstra bogăția artei populare de aici, prea puțin pusă în valoare de etnografi. Și poate mai mult decât atât, este un act de reîntâlnire cu spiritul arhaic încorporat în informatorii pe care-i privește cu drag și recunoștință, căci, din păcate, „puțini au fost aceia care au avut curiozitatea și răgazul să-i cunoască la ei acasă, să le asculte ori să le admire plăsmuirile minții și ale sufletului. Poate mai mult decât în alte părți ale țării, calea spre universul intim al oamenilor de aici nu este prea lesnicioasă, dar merită străbătută până la capăt”¹⁵. Este aici un crez spiritual pe care l-a urmat de-a lungul existenței

¹³ Ion H. Ciubotaru, *Limpeziri*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), VI, 2006, p. 15.

¹⁴ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor. Cusături, țesături*, Botoșani, CJCP, 1982 și *Folclor poetic. Căntece și strigături din județul Botoșani*. Antologie alcătuită și prefațată de Ion H. Ciubotaru, Botoșani, CJCP, 1980.

¹⁵ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Ornamente...*, p. 9.

profesionale, împletită în mod armonios cu un imens respect pentru neamul neînterupt al țăranilor din care se trage, în sufletul cărora a pătruns cu fiorul tainei și nu cu autosuficiența specialistului. Metoda implicării afective, ca și cea a observației participante, nu este lipsită de avantaje științifice. Cele mai recente studii de metodologie a cercetării au demonstrat că dialogul dintre informatorul din mediul rural și etnograf nu se poate desfășura ca o strictă înșiruire de întrebări și răspunsuri la obiect, ci din contră, acest dialog se dovedește a fi „o conversație neconstrânsă, ce urmează logica vorbirii informatorului, asocierile pe care acesta le face, încât sunt posibile multe digresiuni de la tema principală a interviului”¹⁶. Cercetătorul trebuie să manifeste o nuanțată deschidere față de trăitorul în matca arhaică a satului, fiindcă informațiile pe care acesta le oferă sunt consubstanțiale existenței sale spirituale.

Așa cum Profesorul său evoca descinderile pe tărâmul fanteziei copilărești, la unchiul și mătușa sa din Cornii Covurluiului, Ion H. Ciubotaru redescoperă „poveștile, ghicitorile și eresurile” de pe plaiurile botoșănene și freamătul arhetipal al pădurilor, pe care marele Mihai Eminescu l-a redat într-un spirit atât de aproape de tradiția folclorică. Cercetătorul îl va recunoaște pe poetul din Ipotești ca pe un predecesor care, fără metodele și finalitățile omului de știință, a cules folclor de aici în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pe baza sistemului de analogii, va constata că mai multe piese folclorice din colecția eminesciană se integrează în tezaurul botoșănean: „Mai greu de descifrat, deși nu imposibil, este măsura în care folclorul ce i-a legănat anii copilăriei s-a transsubstanțializat în creația sa poetică”¹⁷. Este meritul magistrului său, Petru Caraman, de a fi remarcat în opera poetului un izvor etno-folcloric de o impresionantă valoare universală: motivul îngemănat *pământ și apă*.

Discipolul a extins și pe alte planuri căutarea marelui savant. Îmi amintesc pasiunea cu care profesorul meu, Ion H. Ciubotaru, ne-a introdus în farmecul arhaic al poeziei eminesciene, ghidându-ne, cu o cunoaștere desăvârșită, pe urmele culegătorului Eminescu. Ne-a vorbit despre marea descoperire a Profesorului Caraman din volumul *Pământ și apă*, relevantă pentru o înțelegere cuprinzătoare a *Scrisorii a III-a*. Mai presus de aceasta, ne-a dezvăluit un resort ritual al universului

¹⁶ Andrei Moroz, *The Folklore Archive of the Russian State University for the Humanities in Moscow*, în „Studia Mythologica Slavica”, vol. VII, 2002, Ljubljana, p. 177 (t. n.)

¹⁷ Ion H. Ciubotaru, *Prefață* la vol. *Folclor poetic...*, p. 4.

poetic eminescian, redat în poeme ca *Fata din dafin*, *Povestea lui Mușat și ursitoarele*, *Povestea teiului* etc. Este vorba despre reminiscențe ale unor credințe dendrolatrice, nu întâmplător puse în relație cu tema sa predilectă, cea despre datinile funebre. Avea în vedere și reflexul cosmogonic al dendrolatriei, mai ales că xilogeneza fusese abordată de marele său magistru. De curând, în analiza universului poetic din creația populară nemțeană, etnologul ieșean identifică elemente xilogenetice într-un cântec din Sagna: „Ș-am un tei crescut la poartă / Ș-am să-l tai să-mi fac un tată / Și din crengi să-mi fac surori, / Din tulpină frățiori”¹⁸. În finalul textului care prefața antologia de folclor poetic botoșănean, Ion H. Ciubotaru observă urme ale credințelor funebre în lirica propriu-zisă, socotind că „o mențiune specială merită *Cântecul teiului*, cântec ceremonial arhaic, pentru vechimea căruia pledează și structura penta și hexasilabică a versurilor: «Hai, teiule, hai, / Cum am să te tai / C-un topor tăios...»”. Zbuciumul codrului când este tăiat unul dintre arborii săi este pus în relație cu motive din lirica funebră a bradului, observație demnă de un specialist în etnologia riturilor funebre. Versurile complexe, culese din satul Călinești, sunt așezate pe coperta a patra a volumului, ca o taină de luat în considerare pentru o viitoare poetică genetică eminesciană, o eventuală continuare a demersului realizat de profesorul Caraman: „Geme, codru, geme / Geme că nu-i vreme...”¹⁹

De la satul natal, în consens cu sistemul cercurilor concentrice pe care se eșalonează existența tradițională, profesorul Petru Caraman și Ion H. Ciubotaru vor ajunge la ipostaza regională, națională și chiar universală a riturilor și a produselor folclorice. Ambii au manifestat o predispoziție pentru munca de teren și pentru cercetarea pe cont propriu. Profesorul culegea folclor încă din perioada adolescenței, când a profitat de prezența, în satul Berești – Galați, a unui regiment de soldați. Era atras în special de doine, balade și colinde, de creațiile folclorice în general, pentru ca apoi să facă notații etnografice, relaționând textele cu un anumit cadru ritual de performare. Era absolut transfigurat atunci când se afla în mediul arhaic în care, ca un participant neoficial, putea să resimtă energiile puse în mișcare pe parcursul performării unui ritual străvechi sau a unei melodii hărăzite să învingă timpul. Revenirea la o stare ingenuă a spiritului, de o mare capacitate de implicare afectivă, este mărturisită de Profesor atunci când

¹⁸ Idem, *Literatura populară. Studiu introductiv. Ut musica poesis*, în vol. Doina Haplea, Ioan Haplea, Ion H. Ciubotaru, *Folclor muzical din Ținutul Neamțului*, Cluj-Napoca, Editura Arpeggione, 2008, p. CXLVIII.

¹⁹ Ion H. Ciubotaru, *Prefață...*, p. 14.

își descrie peregrinările prin munții Vrancei pentru a-i revedea pe virtuozii viorii sau ai cobzei: „Mi-am întâlnit iar lăutarii. Cu bucurie de copil i-am revăzut”²⁰. Aceleași impresii par să-i fi fost trezite și discipolului său atunci când se afla în compania oamenilor satului.

Este impresionantă pasiunea studentului Ion H. Ciubotaru, care, în noaptea sacră a Crăciunului, din anul 1964, se afla în satul Dărmănești din județul Bacău. Tânărul de atunci se simțea într-un spațiu mitic al sunetelor produse de „încotrarea” dintre „ceata doboșerilor” și cea a „frumoșilor”. Peste mulți ani, cercetătorul va descrie acel moment într-o aură mistică, fără să-i fie însă afectată conștiința specialistului care presimțea vechimea considerabilă a obiceiului și finalitatea științifică a redării autentice a experienței etnografului, fiindcă „practica se desfășoară în timp și are toate caracteristicile corelative, ca ireversibilitatea, pe care o distruge sincronizarea; structura sa temporală, adică ritmul său, tempoul său și mai ales orientarea sa este constitutivă pentru sensul ei”²¹. Dă dovadă de o artă de a pune în scenă, cu mijloacele creatorului de literatură, îmbiind cititorul să i se alăture: „Starea de panică era accentuată de răpăitul tobelor. Sunetele acestora dominau întreaga manifestare, printr-o alternanță de ritmuri și de intensități care dădeau sensuri pline noțiunii de *încotrare*”²². Paginile de literatură strecurate printre prețioase informații etnologice, urmare a ceea ce în terminologia de specialitate s-ar numi *anchetă participativă*, îl așază pe ucenic în apropierea maestrului său, ale cărui fraze melodizate și mlădiate stilistic, de o mare putere de evocare, stau mărturie a spiritului ales care le-a construit. Nici unul dintre ei nu a fost nevoit să practice etnologia ca pe o „știință a dezrădăcinării”, așa cum clasifică Lévi-Strauss acest domeniu de cercetare, în mod inevitabil distanțată spiritual și afectiv de propriul obiect. Cunoașterea lor esoterică, cu rădăcinile în esența vieții arhaice, s-a completat perfect cu tipul cunoașterii exoterice, distanțată și obiectivă.

Prin urmare, Ion H. Ciubotaru îmbină eseismul de cea mai bună calitate cu stăpânirea subiectului, specifică omului de știință. Stilul practicat de Profesor i-a servit drept pildă pentru această aproape

²⁰ Petru Caraman, *op. cit.*, p. XXXVII.

²¹ Pierre Bourdieu, *Simțul practic*. Traducere de Rodica Caragea. Postfață de Mihai Dinu Gheorghiu. Îngrijitor de ediție: Dan Lungu, Iași, Institutul European, 2000, p. 130.

²² Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. III. *Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical*, Iași, Editura Presa Bună, 2005, p. 78.

oximoronică întâlnire între claritatea și frumusețea limbajului, pe de o parte, și încărcătura informațională, pe de altă parte. Într-unul din aforismele sale, Lucian Blaga a surprins această aleasă însușire a marilor personalități: „Unele spirite foarte adânci sunt în același timp atât de clare, încât apar, ca fundul unui râu limpede, mai puțin adânci decât sunt”²³. Și în conferințele sale, marele orator care a fost Petru Caraman reușea să-și subjuge publicul, așa cum își seducea studenții și discipolul, cu acuratețea stilului și, în același timp, parcurgerea odiseică a unui imens volum de cunoștințe. Calitățile acestea ale Profesorului sunt vizibile în arta genului, regăsită cu prisosință la ucenicul său, dar și în relatări ale colegilor cărturarului din vremea când acesta participa la sesiuni academice: „Nimic care să fi displăcut în aceste conferințe sau comunicări, de o eleganță desăvârșită, nimic de prisos, deși ele erau atât de lungi...”²⁴ Însă nu doar amfiteatrele pline și adunările de nivel înalt îi stimulau savantului dorința de a împărtăși publicului zestrea sa de informații.

Eclatantul spectacol intelectual, căruia îi era protagonist, se desfășura în modul cel mai armonios în natură, acolo unde aerul curat și generozitatea spațiului păreau să-l molipsească în mod fast de o naturalețe și o deschidere de neegalat a spiritului. Nu era un cărturar închis în turnul său de fildeș, ci un virtuoz al conversației intelectuale. Pe parcursul plimbărilor periodice alături de maestru, discipolul primea cursuri de etnologie, dar și lecții de viață, „de la introducere până la concluzii, stăpânind suveran parantezele, aluziile și citatele savante”²⁵. Dintre aceste două tipuri de învățătură, legate în mod intrinsec unele de altele, de un mare folos i-au fost cele din ultima categorie. Cadrul natural avea un efect anamnezic asupra Profesorului, care-și depăna aici scene din existența personală. Sunt momente esențiale în care tânărul de lângă el avea imaginea panoramică a unei vieți trăite sub efigia adevărului, iar faptul că aceste clipe și narațiuni memorialistice nu au fost uitate este probat de minuțioasa informare a biografului de mai târziu, autor al cărții *Petru Caraman. Destinul cărturarului*.

Ion H. Ciubotaru a dovedit de timpuriu *virtuți ordonatoare*, încă din perioada scurtă, dar deosebit de rodnică, în care a fost angajat ca

²³ Lucian Blaga, *Zări și etape. Aforisme, studii, însemnări*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 13.

²⁴ G. Ivănescu, *A 80-a aniversare a profesorului Petru Caraman*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară” (ALIL), tomul XXVI, Iași, 1977-1978, p. 274.

²⁵ Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman...*, p. 439.

specialist la Muzeul Etnografic al Moldovei. Profesorul a apreciat și a susținut public acțiunea discipolului de a crea un fond de documente etno-folclorice reprezentativ pentru arealul moldav. Aceasta se va face prin redactarea de către Ion H. Ciubotaru a *Chestionarului folcloric și etnografic general*, în 1971, trimis în toate comunele Moldovei, pentru ca apoi această anchetă indirectă să fie confirmată și îmbogățită de cercetările directe ale etnologilor de la Institutul de Filologie Română. Vasta acțiune întreprinsă s-a concretizat în 11 volume din seria *Caietele Arhivei de Folclor*, și continuă astăzi prin publicarea unor monografii folclorice, însoțite de tipologii și corpusuri de texte. Șeful secției de etnologie a reușit astfel să opereze cu cele mai pertinente instrumente epistemologice din plan european și românesc, așa cum observa academicianul Alexandru Zub, analizând aportul cercetătorului ieșean la cunoașterea creației populare: „Viziunii gustiene în materie, el i-a adăugat sugestiile venite de la alți specialiști, între care Petru Caraman ocupă locul cel mai de seamă”²⁶. Iașii se integrau astfel în elita cercetării de gen, după ce încercări istorice de construire a unui sistem național de arhivare a documentelor etno-folclorice l-au exclus. De pildă, în 1946, când D. Caracostea preconiza crearea unei Comisii de Folclor și a unei Arhive de folclor literar în cadrul Academiei Române, fără să ia în calcul necesitatea înființării unei filiale ieșene a respectivei instituții, cu toate că în capitala Moldovei, marele specialist, Profesorul Petru Caraman ar fi sprijinit cu toată tăria acest proiect și s-ar fi implicat în realizarea lui. Ca șef al Departamentului de Etnografie și Folclor din cadrul Institutului de Filologie Română „A. Philippide”, ca director al Centrului Județean al Creației Populare din Iași și, nu în ultimul rând, ca profesor de etnologie la Universitatea „Al. I. Cuza”, discipolul a reușit astfel să materializeze speranța înaintemergătorului său în ceea ce privește instituționalizarea cercetărilor de etnologie în spațiul moldav.

Competența inițiatorului unor proiecte de interes național, format la școala neoficială a savantului ieșean, este probată mai ales de planificarea *Tezaurului etno-folcloric din Moldova*, un vast sistem de cuprindere a informațiilor referitoare la cultura populară din acest spațiu, din diverse fonduri academice, publicistice și, nu în ultimul rând, din cunoașterea nemijlocită a terenului. În fundamentarea științifică redactată la începutul

²⁶ Alexandru Zub, *Un exeget al creației populare: Ion H. Ciubotaru*, în „Convorbiri Literare”, anul CXLI, nr. 4 (136), Iași, aprilie 2007, p. 34.

anului 1992, Ion H. Ciubotaru vădește o *vocație a îndreptărilor* – evidentă și în luările de poziție ale Profesorului său, în virtuțile recenzentului – cu ținta de a eradica amatorismul și neglijența, de a sădi autoexigența. Departamentul etic al cercetătorului criticismul steril și răuvoitor. Atenția cu care s-a aplecat asupra subiectelor ce se cereau îndreptate a demonstrat că adopta întotdeauna critica nuanțată, cu scopul precis de a explica părțile ce trebuiau îmbunătățite, pentru ca „toți cei ce manifestă interes pentru culegerea și valorificarea folclorului să dovedească exigențe sporite”²⁷, spre binele științei etnologice românești. Cu un cald patriotism local, autorul își pune proiectul sub beneficiul cultivării unui autentic specific regional: „Referitor la cultura populară din Moldova – acest străvechi, binecuvântat și (poate tocmai de aceea) atât de îndelung încercat pământ românesc – sunt foarte multe lucruri de spus. Aici, poate mai mult decât în alte părți, slujitorii zeloși ai mai-marilor vremii au făcut tot ce le-a stat în putință, pentru a abate interesul de la atari preocupări. Nu trăsăturile definitorii ale civilizației noastre tradiționale interesau, ci acele searbăde indicii ale așa-zisei «nivelări» etnoculturale...”²⁸

Regăsim în frazele de mai sus una dintre ipostazele nedreptății „sistemului”, pe care magistrul său a înfierat-o, încercând să lupte împotriva ei. Printre alte finalități importante, *Tezaurul etno-folcloric al Moldovei* împlinea și un alt deziderat al cercetării etnologice din Moldova: avea în vedere creația populară de pe ambele maluri ale Prutului. Marele slavist Petru Caraman a fost mereu convins de nedreapta și abuziva înstrăinare a Moldovei din stânga Prutului, de către Rusia sovietică, și a militat pentru revenirea la normalitate încă din toamna anului 1940, prin intermediul studiului intitulat *Românitatea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică*²⁹. Argumentele de ordin istoric, lingvistic și demografic au rămas fără ecou în contextul politic pe care-l traversa țara noastră, însă ele subzistă ca un îndemn pentru o etnologie integratoare. În spiritul inexistenței granițelor culturale, Ion H. Ciubotaru a colaborat cu specialiștii din Basarabia și a făcut numeroase cercetări de teren în satele dintre Prut și Nistru.

²⁷ Ion H. Ciubotaru, *Aspecte ale editării folclorului în cadrul Centrelor Județene de Îndrumare a Creației Populare și a Mișcării Artistice de Masă*, în ALIL, tomul XXV, Iași, 1976, p. 212.

²⁸ Idem, *Tezaurul etno-folcloric al Moldovei* (TEM). *Recomandări destinate colaboratorilor*, Iași – Chișinău, 1992, p. 2.

²⁹ Petru Caraman, *Românitatea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică*, republicat în AMEM, VII, 2007, p. 15-40.

Opera de recuperare și îndreptare pe care acest tezaur moldav o reprezintă în modul cel mai judicios nu a putut fi pusă în practică, fiindcă, într-adevăr, entuziasmul fără egal pus în slujba acestui ambițios proiect de către inițiator nu a putut fi egalat de o corespunzătoare disponibilitate la majoritatea colaboratorilor avuți în vedere. O altă „cunoaștere luciferică” a rămas astfel în blagiană sa singularitate. Ecoul pe care l-a creat îl situează pe autor în categoria restrânsă a marilor spirite provocatoare de emulații în rândul colegilor de generație. Dintr-o perspectivă filosofică, Mircea Vulcănescu a surprins această dublă manifestare a spiritului creator: „Ceea ce definește o personalitate nu este numai conștiința responsabilității mijloacelor sale, ci capacitatea de visare, de ideație, de înfăptuire sau de negare a lumii valorilor”³⁰.

Alături de spiritul făuritorului de proiecte, Ion H. Ciubotaru a deprins de la maestrul său *vocația integralității*, vizibilă în modul în care-și propunea să surprindă fenomenele etno-folclorice din toate unghiurile posibile. În 1945, Profesorul îi cerea directorului Victor Papacostea să-i asigure, în scopul atingerii obiectivelor departamentului pe care-l conducea, o echipă complexă formată din fotografi, etnografi, sociologi. În mod asemănător, autorul volumului *Catolicii din Moldova* sublinia, la începutul demersului său, necesitatea unei cunoașteri, cu instrumente diverse, a acestei comunități: „Elucidarea controverselor nu este posibilă fără aportul substanțial și conjugat al istoricilor, lingviștilor, etnologilor, al specialiștilor în demografie, antropologie, sociologie etc.”³¹ În imaginarul terminologic actual, această veleitate ar putea fi pur și simplu introdusă în categoria primitoare a interdisciplinarității. Totuși, suntem obligați de adevărul științific să subliniem că stilul de lucru al savantului conținea mult mai mult decât atât, tocmai pentru că el însuși întruchipa o suită de specialiști și ajunsese la idealul refacerii unității originare a științelor umaniste implicate în cercetarea produselor spirituale și materiale ale comunității arhaice.

Îi sfătuia pe cei ce lucrau în cadrul Cercului de Studii Folclorice din București să oprească acea inerție a tradiției științifice – care făcea din studiul folclorului o simplă anexă a filologiei – „create la noi de diferiți amatori sau de oameni de știință care n-au putut ori n-au vrut să

³⁰ Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*. Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Eminescu, 1997, p. 306.

³¹ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I. *Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura Presa Bună, 1998, p. 13.

cunoască decât folclorul și numai folclorul”³². Este adevărat că nu oricărui cercetător îi este la îndemână stăpânirea tuturor ipostazelor culturii populare. Ion H. Ciubotaru se numără printre cei care au adus această cunoaștere integrală la un înalt nivel. Faptul este evident în cercetările sale, mai ales în monografiile asupra unor zone etno-folclorice, cum ar fi Valea Șomuzului Mare sau cea privitoare la cultura populară a catolicilor moldoveni.

Descriind elemente de artă populară, etnologul ajunge să sesizeze motive care se răsfrâng în creația folclorică, iar atunci când vorbește despre obiceiuri funebre dezvăluie rituri străvechi refugiate în imaginile poetice din cântece și bocete. Impresionante lanțuri de convergențe străbat studiile sale, lăsând să se întrevadă un *modus operandi* specific cercetătorului cu har. În ciuda rezultatelor obținute, se subînțelege faptul că Ion H. Ciubotaru, „etnolog marca Petru Caraman”³³, nu a urmărit să asimileze cu orice preț o gamă atât de largă de mijloace de investigare. În premisele metodologice ale celebrei sale cărți despre sistemul religiei primitive, Durkheim își propunea, pentru a-și atinge finalitățile, să depășească punctul de vedere sociologic: „Ne vom strădui să descriem economia acestui sistem cu exactitatea și fidelitatea specifice unui etnograf sau istoric. Dar sarcina noastră nu se va opri aici”³⁴. La tipul acesta de demers nu se ajunge cu sfortări din afară, ci este o cerință intrinsecă a materialului însuși. Garanția reușitei este o bună stăpânire a unor domenii și subdomenii și această capacitate este probată de vigoarea argumentelor și adecvarea metodologică, de punctul de sosire al operei. Ion H. Ciubotaru nu s-a folosit de suportul interdisciplinar pentru a face un discurs *pro domo*, ci l-a implicat la modul practic pentru a dezlega probleme care i se puneau etnografului și folcloristului. De aceea, în lucrările sale rămâne la îndemâna clasificatorului de episteme să identifice partea de etnolingvistică sau cea de antropologie socială, pasajele de istorie culturală sau apelul la mitologia universală.

Implicând perspective multiple, care servesc sintezei etnologice, studiile Profesorului Caraman par să aibă la origine, pe de o parte, o profundă motivație spirituală, fiindcă servesc unei intense curiozități a omului de știință. Pe de altă parte, sunt generate de un

³² Apud Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 82.

³³ Nicu Gavriluță, *O carte eveniment*, în AMEM, IV, 2004, p. 340.

³⁴ Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase. Sistemul totemic în Australia*. Traducere de Elisabeta Maria David, București, Editura Antet, 2005, p. 5.

proiect profesional foarte clar de a încuraja un pertinent stil comparatist și o cuprinzătoare viziune etnografică. Credem că acest proiect este bine sintetizat în introducerea la volumul despre *descolindat*. El denotă două importante aspirații ale creatorului de școală care privea obiectiv realitatea: faptul că era conștient de necesitatea unei cercetări de grup a culturii populare românești, în care fiecare să aducă o desăvârșită cunoaștere monografică a unui fenomen, spre creionarea *geografiei etnografice interioare și exterioare* românești și dorința patriotului autentic și lucid de a vedea realizată integrarea viziunii populare naționale în matca universalului. Profesorul reușise deja să vizualizeze o panoramă la nivelul cel mai înalt a modului în care funcționează lanțul infinit al variantelor, temelor și motivelor etnografice.

Dezideratul maestrului necesita folosirea unor diverse metode și a unei viziuni dialectice asupra produselor etno-culturale. În sens strict epistemologic, era nevoie de aplicarea cu succes a metodei istorice și geografice, în sensul comparatismului de cea mai bună calitate, a unei lucide interferențe a sincroniei cu diacronia, a sintopicului cu diatopicul. În această lumină întemeietoare, am înțeles aportul ucenicului său, cel care a urmat principiile atât de bine trasate de către Profesor. Mai mult chiar, Ion H. Ciubotaru s-a dovedit o natură convergentă, un cercetător de extracție clasică, cu o mare capacitate previzională și pragmatică, încât proiectele sale vădesc o rar întâlnită aderență la realitatea etno-culturală.

Astfel, discipolul cultivă cu succes genul *geografiei etnografice*, și anume al *monografiei* – în sensul unei descrieri complete a aspectelor folclorice și etnografice ale unui teritoriu clar definit. Este edificator faptul că debutul editorial al profesorului pe care-l omagiem îl reprezintă chiar o monografie, cea a comunei Vânătorii din județul Iași. Încă din această lucrare, rezultată în urma unei cercetări intensive a satelor din subzona folclorică a Pașcaniului, etnologul pleca de la premisa că există mai multe arii ale folclorului moldovenesc, având, în afara configurației generale, particularități distincte. Tânărul cercetător înțelesese deja că „un popor este un cumul de regiuni etnografice, lingvistice”³⁵, așa cum spunea un mare înaintaș în domeniul studiilor

³⁵ Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei. Etnografie, folclor, dialectologie*, București, Socec, 1930, p. XLIII.

monografice, anume Ion Diaconu. Compară informațiile culese de pe teren cu cele restrânse, aflate în vechile antologii, iar o bună cunoaștere a culturii populare românești îi permite să identifice în zonă infiltrarea unor elemente bucovinene și ardelenesti, înțelegând astfel pe teren trăsăturile unei *zone de confluență*³⁶. Iordan Datcu observa că monografia publicată în 1971 a reprezentat „un model pentru folcloriștii amatori din mediul rural”³⁷, pentru monografiile sătești alcătuite, de cele mai multe ori, de intelectualii locului, care se vor strădui să urmeze procedura de culegere și arhivare a datelor etnografice zonale.

Principiile etnografiei în sens holistic și talentul observatorului de interferențe sunt aplicate și în cercetarea Văii Șomuzului Mare, considerată de către autor o arie etno-folclorică unitară și conservatoare. Cercetătorul a înțeles importanța acestei zone de confluență și interferență, fiind atras de rezolvarea problemei complexe a trăsăturilor transilvănene pe care le-a identificat în cultura populară a șomuzenilor. Prin urmare, Ion H. Ciubotaru va reuși să lărgescă finalitatea discursului etnografic până la concluzii pertinente în contextul istoriei unei comunități. În primul volum al monografiei, autorul înțelege rolul acestui tip de cercetare într-un sens foarte apropiat de principiile etnografiei stabilite de maestrul său: „De altfel, cercetările de acest gen își propun, înainte de toate, cunoașterea amănunțită a faptelor, încadrarea lor într-un context folcloric mai larg, stabilirea tuturor relațiilor posibile și abia în ultimă instanță, dacă este cazul, sublinierea unor elemente particulare”³⁸.

Se pornește astfel de la faptul istoric al migrațiilor periodice a românilor transilvăneni, mai ales în secolul al XVIII-lea, spre Valea Șomuzului și se ajunge la clarificări ale apartenenței unor documente etno-folclorice la cultura populară a satelor de dincolo de culmile Carpaților. Concluzii interesante se desprind din cercetarea de teren acompaniată de o impresionantă cunoaștere a specificului moldovenesc, precum și a celui ardelenesc; cercetătorul relevă faptul că mișcările de populație, generate de motive socio-economice și confesionale, au conferit un specific transilvănean unor anumite datini și creații

³⁶ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ionescu, *Vânătorii. Monografie folclorică*, Iași, 1971, p. 3.

³⁷ Iordan Datcu, Sabina C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclor literar românesc*. Cu o prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 139.

³⁸ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, X₁, 1991, p. 118.

folclorice. Se remarcă cele din domeniul riturilor funebre, acestea reprezentând și tema tezei de doctorat a etnologului ieșean: practica organizării unui praznic la priveghi (*masa mortului* sau *cina mortului*), cântecul de priveghi cu motivul *leacului pierdut* ș.a.

O perfectă coeziune se așază în rândul temelor abordate de Ion H. Ciubotaru, aceasta fiind una dintre garanțiile concluziilor etnologice pe care le întâlnim în lucrările sale. În cele trei volume închinat comunității catolicilor moldoveni, asistăm la o nouă reușită a spiritului monografic; detalierea aspectelor culturii populare este aici completată de o necesară critică a concepțiilor anterioare exprimate în privința acestei controversate colectivități. Cercetătorul dă acum, în plus, proba acuității critice și o trece cu prisosință, fiindcă edifică pentru totdeauna neîntrerupta apartenență românească a acestor oameni, desprinși din comunitățile românilor transilvăneni și nu din cele maghiare. Cunoscutul etnolog clujean Ion Taloș sublinia faptul că, într-o modă a monografiilor restrânse ori de o calitate îndoielnică, ce a condus la o relativizare a spiritului monografic în aura sa ideatică, lucrarea *Catolicii din Moldova* îl aduce pe Ion H. Ciubotaru în postura de a fi „autorul celei mai importante monografii de antropologie culturală din ultima vreme”³⁹. Urmează, și în acest caz, linia ilustrului său înaintaș, care milita pentru recunoașterea *specificului etnic* al unui popor în ceea ce are el mai durabil și inimitabil, construit prin sedimentarea efortului unui neîntrerupt șir al generațiilor⁴⁰. În chintesența acestui mesaj stă motivația etică a demersului de a cerceta universul culturii populare a catolicilor moldoveni. Discursul identitar în care se transsubstanțializează reflectarea etnologică a realității nu este umbrat de seducția epistemică a fenomenului de *aculturație*, folosit de multe ori în postmodernitate pentru a relativiza unitatea etnică dovedită de puternice tradiții socio-culturale. Vizionar în domeniul abordărilor legate de *ethnos*, într-o epocă în care nu explodase încă fantezia interferențelor și a dinamitărilor, Profesorul Caraman definea specificul național în termeni de *summum* și *unicum*. Ion H. Ciubotaru afirmă, cu aceeași conștiință a îndreptărilor: „Elementele ce țin de mentalitate sunt definitorii, pentru

³⁹ Ion Taloș, *Catolicii din Moldova*, în „Steaua”, nr. 12 (698), Cluj-Napoca, decembrie 2006, p. 56.

⁴⁰ Petru Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă. Reflecții asupra conceptului despre specificul etnic în literatură, ca emanație a sursei folclorice*. Ediție îngrijită și prefată de Ovidiu Bârlea, București, Editura Academiei, 1994, p. 39.

că acestea nu se pot dobândi printr-un proces de *aculturație*. Ele se cristalizează în succesiunea generațiilor și se transmit din tată în fiu⁴¹.

Un alt filon este întrezărit și urmat în mod strălucit de monografist: axioma conservatorismului caracteristic acestui tip de comunitate. Convergența afinităților religioase asigură o anumită conștiință a diferențelor, care se răsfrânge și în planul culturii populare, ceea ce trezește imboldul conservator al *spiritului critic primar* (în sensul fundamentat de profesorul Petru Caraman). Având acces la o astfel de lume arhaică, etnologul va descoperi rituri pierdute în alte zone ale Moldovei și texte folclorice care păstrează amintirea unor acte magice ancestrale.

În cadrul anchetelor directe din campania pentru fondarea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Ion H. Ciubotaru a alcătuit echipe mixte, de etnografi și slaviști, care au efectuat cercetări speciale în regiunile bucovinene locuite de *huțuli*. Șeful Departamentului de Folclor de la institutul academic ieșean avea certitudinea că numeroasele texte arhivate, culese de la populația de origine slavă, așezată pe versanții Carpaților bucovineni și în Galiția meridională, vor fi punctul de plecare pentru descoperirea unor rituri arhaice românești și forme lingvistice pierdute, conservate cu precădere în astfel de comunități izolate, minoritare din perspectivă lingvistică și influențate de conviețuirea seculară cu românii. Orientarea spre domeniul huțul i se datorează tot lui Petru Caraman, care se dovedise un bun cunoscător atât al graiului, cât și al caracteristicilor etnologice ale acestei populații. Predase un *curs de etnografie și limbă huțulă*, pe când era încă profesor de Slavistică la Universitatea ieșeană, iar în 1940 va scrie o consistentă recenzie la cartea despre *fresca huțulă* a lui S. Wincenz, prilej cu care evidențiază necesitatea unei eventuale cercetări a huțulilor din România.

Astfel, geografia etnografică, cu demersul său axat pe orizontală, se desăvârșește prin intermediul abordării istorice, de orientare verticală. Într-o amplă și pertinentă recenzie la cartea etnologului rus Bogatyrev, magistrul își exprimase clar dezavuarea plonjării în cercetarea sincronică, așa cum prefera să procedeze ilustrul autor. El va arăta că aceasta trebuie îmbinată cu metoda comparativă, precum și cu cea istorică, și va da măsura acestei cunoașteri în cronologizarea cântecului

⁴¹ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. VII.

epic. Pornind de la cercetarea catolicilor, Ion H. Ciubotaru a folosit cu inspirație și discernământ cele trei instrumente metodologice și a ajuns la importante clarificări în puncte nerezolvate ale literaturii de specialitate: problema rolului pe care *nunul* încă îl deține în raport cu *nașul*, dar și cu alte personaje nuptiale, implicațiile magice ale gestului mirelui de a lovi mireasa cu un băț – variantă a *caduceului* excelent monografiat de magistru –, conservarea unor urme ale rudeniei prin încuscrire, arhaicitatea *doliului alb* ș.a. În toate aceste contribuții, sorții de izbândă îi sunt vegheați de cercetările Profesorului, încât întreaga sa carieră este o dovadă a sprijinului pe care îl oferă celor dispuși să se apropie de etnologia întemeietoare a magistrului.

Urmând sugestiile oferite de inegalabila operă a cărturarului, Ion H. Ciubotaru a apelat, de multe ori, în studiile sale, la mitologia și literatura antică, spre a evidenția rituri pierdute sau rămase la nivelul textului folcloric. El a remarcat o practică ce reprezintă ipostaza antică, de sorginte romană, a datinii *bărbieritului mirelui*, ca rit preliminar, reflectată în cântece nuptiale. Cea mai veche atestare a acestei obicei, numit *Barbatoria*, o identifică în romanul *Satyricon* al lui Petronius. De aici, el trage două concluzii esențiale pentru plasarea corectă a ritualului respectiv în context etnologic: relația cu reverența către Lari și faptul că în trecutul îndepărtat „această practică nu pare să fi aparținut ceremonialului marital”⁴², reprezentând un rit de trecere spre maturitate. Paleoetnografia practică de Ion H. Ciubotaru se întâlnește cu etnoistoria școlii italiene, ale cărei baze au fost puse de Giuseppe Pitré. Savantul sicilian era de părere că „tradițiile populare sunt roadele trecutului, dar ele sunt vii fiindcă prezentul le reînnoiește însușindu-și-le”⁴³. Importantul premiu care poartă și numele întemeietorului școlii etnoistorice (*Premio Internazionale di Studi Demoetnoantropologici „Giuseppe Pitré – Salvatore S. Marino”*), acordat monumentalei opere *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, în anul 2007, consacră reușitele etnologului ieșean în cercetarea sincronică și diacronică a civilizației tradiționale.

În cercetarea istorico-etnologică a lui Ion H. Ciubotaru faptele etnografice intercondiționează cu cele lingvistice. Maestrul său era mereu preocupat să refacă în spirit poliglot panopia semnelor

⁴² Idem, *Literatura populară...*, p. CLVIII.

⁴³ Apud Giuseppe Cocchiara, *Istoria folcloristicii europene. Europa în căutare de sine*. Traducere din limba italiană de Michaela Șchiopu, București, Editura Saeculum I.O., 2004, p. 292.

lingvistice care reflectau divers realitatea etnoculturală. La rândul său, discipolul încearcă să lămurească terminologia specifică celor două alaiuri nupțiale: al mirelui (*cuscri*) și cel al miresei (*pochinzei*)⁴⁴. Cercetătorul apelează la arheologia lingvistică pentru a ajunge la semnificația veche a *cuscrilor*. Așa cum magistrul său dovedise proveniența dacică a cuvântului care denumea grupul miresei⁴⁵, discipolul va dovedi, recurgând la istoria limbii, că termenul *cuscu* are origine latină. Demersul etnologic, cu sprijin pluridisciplinar vizează exhaustivitatea, așa cum sublinia Lucia Cireș: „Referințele dese din discipline conexe, ca lexicologia, istoria limbii sau geografia lingvistică sunt de natură să întregească și să susțină informația antro-po-sociologică cu privire la căsătorie”⁴⁶.

Încă de la primele sale exprimări în domeniul folcloristicii, Profesorul Petru Caraman și-a făcut cunoscută opinia în privința relevanței lingvistice a folclorului arhaic, în cadrul căruia pot fi atestate forme pierdute ale limbii române vechi. În vremea studenției, viitorul savant identifica în texte ritual-ceremoniale românești termeni arhaici și refrene obscure care își pierduseră sensul inițial chiar pentru colportorii acestora din mediul folcloric⁴⁷. Maestrul și discipolul se situează astfel, în mod implicit, în problematica urmărită de *semantica istorică*. Colaborarea între etnografie și studiul istoric al semnificațiilor este clar definită de către un celebru semantician: „Societățile sunt acelea care, prin istoria lor diversă, determină semnificațiile”⁴⁸. De exemplu, în contextul acestei paradigme, magistrul ieșean era convins de „baza mistică” a antroponimiei, așa cum demonstrează într-un voluminos studiu pe această temă, rămas încă în manuscris.

Ion H. Ciubotaru se dovedește un virtuoz al semanticii istorice, abordată sub egida etnologiei, și studiile sale abundă în demonstrații de gen, o tehnică în contrapunct de culegere a variantelor lingvistice și a semnelor derivate, pentru ca treptat să ajungă la funcția rituală

⁴⁴ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii...*, vol. II, p. 99-101.

⁴⁵ Petru Caraman, *Cântecul nunului*, în vol. *Studii de etnologie*. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1998, p. 327.

⁴⁶ Lucia Cireș, în recenzie la lucrarea Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. III, în AMEM, VII, 2007, p. 408.

⁴⁷ Apud Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman...*, p. 80.

⁴⁸ Tulio de Mauro, *Introducere în semantică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 202.

imersată în memoria colectivă. Ipoteza se confirmă prin revenirea la *realia* semnelor în uz, pentru ca universului de discurs să-i fie restituit sensul plener. Un exemplu în acest sens este discuția despre cântecul de priveghi *Mereoarele*, întâlnit pe teren în special în ținuturile Galaților și ale Vasluiului, dar sporadic și prin satele ieșene sau băcăuane. De la nivelul fonetic al variantelor atestate și până la asocierea cu arhaicul cântec al *Zorilor*, centrul iluminator al demonstrației este redarea sensului vechi de „albăstrui”, „curat”, „limpede”, lexicalizat în *mieriu* (și diminutivele) și definit prin *vioriu*, *vioarea* (cu varianta deformată *vioară*). Ajungând la concluzia că „*mereoarele*, din cântecul cu același nume, nu pot fi decât niște reprezentări mitologice, cu implicații funerare, din familia *Zorilor*”⁴⁹, cercetătorul merge mai departe, spre a-și exprima credința că, într-o epocă mai mult sau mai puțin îndepărtată, acest cântec funerar era larg răspândit pe întreg arealul românesc.

Pentru a-și susține această nouă ipoteză, completează exemplele de mai sus cu varianta *mărioare*, întâlnită în folclorul copiilor din Moldova și din câteva județe din Transilvania. Trebuie să subliniem aici că Ion H. Ciubotaru face parte din acea categorie restrânsă a etnologilor care a înțeles în mod adecvat folclorul infantil, faptul că funcția ludică a cântecelor și jocurilor performate de copii camuflează o funcție rituală. El a pledat, prin relevarea asemănării între jocuri de priveghi și scenarii ludice infantile, pentru înțelegerea acestui compartiment al folclorului ca pe o variantă decăzută a unor manifestări magico-rituale ale adulților. Seriozitatea cu care ar trebui tratată problema folclorului copiilor se integra și în preocupările Profesorului Caraman, care ne-a lăsat un studiu de referință asupra *Legănatului*, dar ar fi dorit să scrie o lucrare complexă pe această temă. Câteva semne ale acestui interes le descifrăm în studiul său despre magia populară, unde dă câteva exemple de cunoscute versuri recitate de copii, versuri puse sub semnul următoarei interogații retorice: „Să mai amintim apoi că magia își întinde dominația sa până și asupra inocentelor jocuri copilărești?”⁵⁰

O altă caracteristică a cercetării documentelor etno-folclorice, lăsate drept moștenire de către Profesor, este modul de interpretare a nivelului estetic al acestora. Chiar frumosul și delectarea specifice

⁴⁹ Ion H. Ciubotaru, *Marea Trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 270.

⁵⁰ Petru Caraman, *Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă*, în vol. *De la instinctul de autoorientare...*, p. 174.

cântecului liric ascund rădăcini rituale sau documente etnografice relevate de un ochi experimentat. Estetica artei populare îl îndeamnă să studieze o fază mai veche a reprezentărilor, așa cum remarcă însuși Ion H. Ciubotaru: „Elementele artistice de pe porțile monumentale sunt analizate, chiar foarte atent, dar nu pentru valoarea lor în sine, ci ca *deveniri* ale unor simboluri, care la origini aveau alte funcții”⁵¹. De exemplu, hermeneutica arheologică a refrenului în sistemul folcloric cere desprinderea de nivelul estetic, pentru ca cercetătorul să găsească drumul spre semnificațiile primordiale. Profesorul Petru Caraman va constata că cele două arhetipuri ale refrenului cântecului de leagăn (*nani* și *liuliu*) își au obârșia în ritmul legănatului și că de la acele simple interjecții imaginarul popular a creat adevărate opere poetice. În unitatea melodică a cântecului de leagăn, savantul a sesizat ritmicitatea muncii.

Aplicarea plină de inspirație a principiului că refrenul ascunde o fază anterioară celei estetice îl va conduce pe discipol la explicarea rostului arhaic al refrenului *Lado, Lado* din cântecele nuptiale. Etnologul va porni de la forma exclusiv estetică a refrenului, atestat încă de Dimitrie Cantemir, în *Descriptio Moldaviae*, pentru ca treptat să restituie sensul pierdut al respectivului palimpsest folcloric: „Este o invocare specifică liricii nuptiale ce apare într-un vast spațiu nord-est european, de la Marea Baltică până la Marea Mediterană și din Urali până la Carpați”⁵². Ion H. Ciubotaru reconstituie, de asemenea, dintr-un larg inventar mitologic, portretul divinității nuptiale sub protecția căreia mireasa se integra în noua stare.

Într-o monografie dedicată folclorului muzical din ținutul Neamțului, Ion H. Ciubotaru se dovedește un talentat analist al relației dintre poezia și muzica populară în contextul specificului zonal; etnologul se apropie mult de etnomuzicologie și de o istorie culturală a *lăutarilor* din satele nemțene. Cercetarea atentă a poeziei în context geografic a făcut obiectul atenției magistrului său încă din anul 1923, când și-a susținut examenul de definitivat în învățământ, alegându-și tema *Răspândirea poeziei populare*; nivelul de stăpânire a temei este demonstrat de admirația pe care candidatul i-o stârnește lui Ovid Densusianu, aflat printre profesorii examinatori⁵³.

⁵¹ Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman...*, p. 446.

⁵² Idem, *Catolicii...*, vol. III, p. 120.

⁵³ Idem, *Moștenirea științifică a profesorului Petru Caraman*, în ALIL, tomul XXVII, 1979-1980, p. 259.

Deplina recunoaștere a meritelor discipolului stă în gestul maestrului de a-i încredința acestuia moștenirea sa intelectuală, încât „norocul nu a fost doar de partea ucenicului ascultător, care a învățat de la magistrul lecția demnității și a seriozității intelectuale, ci și de partea profesorului, a cărui memorie a fost pe deplin reabilitată”⁵⁴. Astfel, alegerea magistrului are o determinantă simbolică și alta pragmatică. În primul rând, încredințarea fondului de documente demonstrează, fără nici o umbră de îndoială, că discipolul absolvise cu succes „școala” de gândire și de direcție a magistrului, iar, în al doilea rând, Profesorul simțea că ucenicul era singurul care avea influența instituțională și capacitatea profesională de a-i edita operele rămase în manuscris. Discipolul nu a înșelat așteptările magistrului; mai mult, „publicându-l, Ion H. Ciubotaru a oferit științelor umaniste din țara noastră un model de probitate științifică în care se înscrie el însuși”⁵⁵.

În timpul vieții, destinul neprielnic al operelor cărturarului, săpat cu nemiloasă mîgală de către politrucii și truditarii umili la impunerea direcțiilor „regimului”, l-a adus de multe ori pe Profesorul Caraman în situația supărătoare de a-și spori, în mod nefiresc pentru un autor, atenția asupra procesului de publicare. Sunt numeroase exemplele în care se izbește de indiferența, cenzura, neseriozitatea editorilor și a redactorilor, de amatorismul zețarilor și, mai ales, de promisiunile înșelătoare ale unor personalități din lumea culturală care-i solicitau studiile. Această cruntă realitate i-a lăsat cărturarului doar speranța unui destin postum mai luminos al operelor sale și, în consecință, l-a obligat să-și aleagă, cu cea mai mare grijă, un editor competent, capabil să cunoască valoarea textelor. Se adaugă aici și alura deosebită a studiilor Profesorului, de o încărcătură documentară, bibliografică și lingvistică ce a speriat pe mulți temerari. Asumându-și această nobilă sarcină, Ion H. Ciubotaru era conștient de mai multe finalități importante ale muncii sale, căreia i-a acordat o atenție aproape egală cu cea pusă în slujba propriilor cercetări: poziționarea operei magistrului său la rangul pe care-l merita în știința românească, oferirea unui exemplu ilustru de tehnică a cercetării etnologice și introducerea în lumea științifică a unor contribuții esențiale pentru domeniul pe care l-a slujit. Astfel, discipolul „deschide accesul cercetătorilor români și străini la opera acestuia”, așa cum remarca etnologul Ion Taloș.

⁵⁴ Antonio Patraș, *Cărturarul sub vremi*, în „Convorbiri Literare”, anul CXLII, nr. 10 (154), Iași, octombrie 2008, p. 69.

⁵⁵ Livia Cotorcea, *Din nou, Petru Caraman*, în „Revista Română”, nr. 2 (44), Iași, 2006, p. 37.

În anul 1980, după trecerea magistrului în lumea strămoșilor, discipolul începea operațiunea de restituire a operei celui dispărut: „Ceea ce trebuie să ne preocupe de aici înainte este ca acest valoros fond științific să devină cât mai curând cunoscut, prin intermediul tiparului. Valorificarea acestei moșteniri va face să sporească prestigiul etnologiei, al științei noastre în genere, pentru că majoritatea lucrărilor aduc noi argumente ce demonstrează vechimea, continuitatea și originalitatea spiritualității românești. Înfrățuirea acestui act de cultură va însemna un frumos omagiu adus muncii și, în același timp, o dreaptă cinstire a memoriei marelui dispărut”⁵⁶. Operă în sine, fiindcă este dedicată capodoperelor, acțiunea editorului aduce știința lui Petru Caraman într-un timp al reflecțiilor moderne în care confuzi căutători de modele își îndreaptă speranța spre viitor, uitând să recupereze, din trecutul apropiat, bazele trainice. Publicarea manuscriselor și relevarea adevărului istoric al vieții și operei magistrului în monografia publicată în anul 2008, realizate de către discipol, conduc la desăvârșirea „destinului cărturarului”. După 30 de ani de la plecarea din *lumea cu dor* a Profesorului, acțiunea aceasta se află încă în desfășurare, însă este sigur că „atât prin bogăția argumentelor din monografia de față, cât și prin continuarea publicării ineditelor, imaginea lui Petru Caraman se va modifica substanțial”⁵⁷.

În primii ani ai activității sale editoriale, discipolul se va întâlni, din nefericire, cu aceleași obstacole care apăruseră și în calea autorului. Aceleași viziuni politice obturau încă zorii unei normalități a vieții culturale. O istorie tristă, plină de așteptări pierdute și răbdare nerăsplătită, avea să marcheze eforturile editorului. O realitate poate prea puțin cunoscută, trecută cu modestie sub tăcere față de cei din jur și apoi uitată, când, cu satisfacție, neobositul discipol așeza în biblioteci mult așteptatele tomuri. Răzlețe rânduri care acompaniază studiile Profesorului mai fac puțină lumină asupra luptelor cu inerția și cu nepăsarea: „Pregătind studiile menționate pentru tipar, speram ca ostilitatea celor ce i-au transformat cărturarului în iad ultimii 33 de ani ai vieții să se fi potolit după moartea sa. Ne făceam astfel de iluzii, poate și pentru că unii dintre cei ce l-au defăimat, fâțiș ori pe ascuns, dădeau

⁵⁶ Ion H. Ciubotaru, *Moștenirea...*, în ALIL, tomul XXVII, 1979-1980, p. 276.

⁵⁷ Dan Mănuță, *O monografie exemplară*, în „Convorbiri Literare”, anul CXLII, nr. 12 (156), Iași, decembrie 2008, p. 71.

acum semne de revenire la sentimente mai bune⁵⁸. A fost nevoie ca editorul să construiască o întreagă strategie de publicare, alegând mai întâi să ofere tiparului studii care n-ar fi trebuit să pornească aparatul cenzurii. A urmat însă cu abnegație calea cea dreaptă, trasată de către mentorul său, urmărind să publice operele acestuia în autenticitatea lor, în forma dorită de autor. Prin urmare, editorul nu se va abate nici de la litera, nici de la spiritul textelor care fac parte din moștenirea științifică a Profesorului. De multe ori, face muncă de arheologie filologică, pentru a scoate la iveală sensuri, fișe, titluri de cărți din mari biblioteci ale lumii, cuvinte în cele mai diverse limbi străine, chiar litere afectate de trecerea vremii.

Celor cinci volume editate de Ion H. Ciubotaru în perioada 1982-2005 li se adaugă mai multe studii publicate în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (2002-2009), într-un context științific potrivit pentru punerea în evidență a contribuțiilor savantului. Fiecare publicare pare să rescrie, cu pasiune științifică și dăruire de veritabil continuator, paginile nefericite și nedrepte ale sorții operei marelui savant. Activitatea editorială începe prin selectarea unor valoroase texte folclorice din colecția Profesorului Caraman, incluse într-un volum din seria *Caietele Arhivei de Folclor*. Publicul de specialitate are astfel ocazia să înțeleagă cât de importantă este munca de continuare a discipolului. La apariția tomului respectiv, etnologul Ion Cuceu spunea că acesta „reprezintă un prim pas în valorificarea colecției folclorice a lui Petru Caraman. Colecția va trebui publicată integral, fiind de o valoare documentar-științifică mai puțin obișnuită⁵⁹. Erau publicate aici chestionarele speciale întocmite de magistru și se făceau cunoscute planurile de cercetare ale cărturarului, remarcabile prin vastitatea construcției și profunzimea temelor abordate. Editarea, în anul 1997, a impresionantei și unicei cercetări asupra *descolindatului* este un act de dreptate, care se lăsase așteptat câteva decenii. Nu lipsesc nici de aici elementele care conturează, treptat și complementar, contextul redactării operei și portretul autorului care nu reușise s-o vadă în lumina tiparului. Tabelul cronologic biobibliografic ce însoțește volumul din 2007, privitor la influența lui Kochanowski asupra mitropolitului Dosoftei, îl

⁵⁸ Ion H. Ciubotaru, *Postfață* la vol. Petru Caraman, *Studii de etnografie și folclor*. Ediție îngrijită de Ovidiu Bârlea și Ion H. Ciubotaru. Postfață, note, indici și bibliografie de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Junimea, 1997, p. 393.

⁵⁹ Ion Cuceu, *Caietele Arhivei de Folclor*, în „Anuarul de Folclor”, III-IV (1982-1983), Cluj-Napoca, 1983, p. 345.

va recomanda pe Ion H. Ciubotaru ca pe cel mai important cunoscător al existenței Profesorului său; se adaugă o acțiune de limpezire a unor informații neverificate aflate în circulație, editorul restabilind adevărul istoric: „În legătură cu aceste date au circulat unele erori și [...] această schemă temporală a vieții savantului le elimină pentru totdeauna”⁶⁰.

Încununarea cunoașterii discipolului în privința mentorului său o reprezintă monografia *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, apărută în anul 2008. Realizarea unei astfel de analize, care să reflecte exhaustiv viața și opera cărturarului, era așteptată în cercurile de specialiști, iar discipolul era recunoscut ca având „toate atuurile ca să scrie o monografie despre Petru Caraman”⁶¹. Într-o abordare de cea mai înaltă probitate științifică, colorată de stilul flexibil, capabil de autentice inflexiuni narative, Ion H. Ciubotaru are ocazia aici să clarifice datele vagi și lipsite de dovezi create în jurul vieții magistrului și, mai ales, să ofere motivații pertinente asupra apartenenței omului de știință la cea mai înaltă clasă a etnologiei românești și universale: „Dacă în slavistică a lăsat doar câteva contribuții științifice esențiale, opera sa etnologică este unică în cultura română”⁶².

Opera monografică, de mare cuprindere și minuțioasă documentare, devine, la nivel simbolic, momentul culminant al întâlnirii dintre maestru și discipol, moment care dovedește, așa cum just remarcă Ion Taloș, că a avea un singur elev „ca Ion H. Ciubotaru, prin care Caraman trăiește și activează în continuare”, este de preferat cazului de a rămâne un „profesor lipsit de elevi”⁶³, un savant închis în turnul de fildeș al propriei autosuficiențe. Lectura textului monografic lasă sentimentul de profundă comuniune, până la presimțirea interferențelor dintre gânduri și fapte, crezuri științifice și morale, vremuri și cărți, care-i leagă pe cei doi. Cu toate acestea, la nivelul de suprafață al discursului, biograful se ferește de a da seamă de propria prezență în existența povestită; apare pe alocuri, doar acolo unde e cazul să sublinieze efectul axiologic al faptelor pe care el însuși le-a trăit. Are conștiința înaltă a cronicarului unei existențe fără seamăn și înțelege

⁶⁰ Adina Hulubaș, *Dublu eveniment editorial*, în „Revista Română”, Iași, decembrie 2005, p. 12.

⁶¹ Iordan Datcu, *Destinul unui cărturar*, în „România Literară”, nr. 42/24, București, octombrie 2008, p. 13.

⁶² Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman...*, p. 195.

⁶³ Ion Taloș, *Monumentul Caraman*, în „Vatra”, anul XXXV, nr. 452-453, Târgu Mureș, noiembrie-decembrie 2008, p. 175.

dintru început că reconstituirea destinului nu este o suită de speculații și mituri ale personalității, ci sunt fapte istorice, fragmente desprinse din opera și viața celui căruia i-a fost aproape timp de mai multe decenii. Redarea culorii istorice, a farmecului vieții rurale, prezența unor accente lirice ale discursului sunt metode ingenioase care asigură filonul autenticității, fără riscurile ficționalizării. Prin toate acestea, monografia lui Ion H. Ciubotaru atinge deopotrivă resorturile intime ale ființei Profesorului și lupta acestuia cu Istoria. În plus, odată cu povestea unei vieți, se configurează un cuprinzător capitol al etnologiei românești, marcat de figura luminoasă și distinctă a maestrului.

Într-o epocă a individualităților științifice și a orgoliilor de unicitate, precum și a lipsei de școli care să creeze cadrul afirmării unor direcții bine conturate, Ion H. Ciubotaru ocupă un loc singular în etnologia românească. Discipol autentic al unui mentor care reprezenta în sine o întreagă școală, el își asigură măreția morală prin gestul de recunoaștere și prețuire sinceră a rădăcinilor sale. Tocmai de aceea, destinul său profesional se înalță în centrul vital și nu în umbra impunătorului stejar.

Ioana REPCIUC

SEMNIFICAȚILE MITO-SIMBOLICE ALE PIETREI ÎN
GÂNDIREA POPULARĂ

Eugen BĂZGU

În gândirea populară românească, piatra, spre deosebire de lemn, este asociată, aproape în exclusivitate, cu Dracul (Necuratul, Nefărtatul), fiind considerată un material neînsuflețit. Astfel, conform mai multor variante ale unui mit cosmogonic românesc, Dumnezeu creează, din mătul adus de Nefărtat, șesurile și câmpiile roditoare, iar Dracul munții de piatră sterili¹. Într-o variantă culeasă în Basarabia de Tudor Pamfile, la începutul secolului al XX-lea, acest început cosmogonic este redat astfel: „Îngerul cel mai mare peste toți îngerii și care se chiamă Satanail [...], după sfatul lui Dumnezeu, avea să se scoboare de trei ori în fundul mării spre a aduce nisip în numele lui Dumnezeu. Satanail însă nu face după cum fusese sfătuit decât a treia oară, când ia nisip în gură. Nisipul adus în mâni, Dumnezeu l-a împrăștiat în toate părțile. Satanail, când vede aceasta, începe să râdă, bucurându-se că Ziditorul l-a pierdut pe al său, câtă vreme el pe-al lui și-l ține în gură.

„– Acum, zise Dumnezeu, să blagoslovim pământul ca să crească!

Și l-a blagoslovit cu mâna sa sfântă; și a început nisipul ca să crească, dar tot așa a început și cel din gura lui Satanail. Când a văzut

¹ Acest act cosmogonic, cunoscut în diverse variante, din unele lipsind acțiunile Nefărtatului cu scuipatul munților, a fost atestat de Simeon Florea Marian în lucrarea sa *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu. Text stabilit de Teofil Teaha, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995, p. 49-51; idem, în „Șezătoarea”, tom II, Fălticeni, 1893, p. 99-104; tom III, nr. 1-2, Fălticeni, 1894, p. 25; idem, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, București, Göbl, 1903, p. 122-124; Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică de...*, Cernăuți, 1903, vol. I, p. 5-7, 15-22, 143-144; idem, *Studii în folclor*, vol. II, Cernăuți, 1912, p. 244 și urm.; Oskar Dahnhardt, *Natusagen. Eine Sammlung Naturden tender sagen, Marchen, Fabeln und Legenden*, vol. I, Leipzig – Berlin, Sagen rum Alten Testament, 1907, p. 52, nota 11; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult după credințele poporului român*, București, Socec și C. Sfetea, 1913, p. 14, 17-19, 25-27; I. A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor*, București, Cultura Națională, 1928, p. 59 ș.u.

acesta că nu-i mai încape în gură, a scuipat în toate părțile; și unde a căzut scuipatul, au crescut munți². În mai multe variante se accentuează că Dracul (Satanail, Nefârtatul), prin scuipatul său forțat, a creat munții și stâncile, adică piatră sterilă în esență³.

Geneza preistoriei acestui mit cosmogonic popular românesc, ramificațiile lui europene, rădăcinile sale asiatice, siberiene și iraniene au stat la baza unui erudit studiu, realizat de ilustrul savant de origine română Mircea Eliade⁴. Din multiplele variante ale acestui scenariu, reținem motivul esențial pentru lucrarea noastră: Dumnezeu, prin gestul său primordial de demiurg, a creat câmpiile și șesurile mănoase, roditoare, iar Nefârtatul, antipodul lui geamăn, – munții și stâncile din piatră, nefertile. Acest arhetip demiurgic, de factură dualistă, fertil/nefertil = însuflețit/neînsuflețit, al gesturilor primordiale îl regăsim în mai multe credințe de pe întreg arealul românesc. Astfel, în satul Roșa din regiunea Cernăuți se credea că pe unde calcă Dumnezeu „creștea iarbă și flori, iar în urma Necuratului creștea piatră și nisip”⁵. Mai mult decât atât, „piatra, dracul a făcut-o, că lui îi era ciudă pe oameni [...] ca să nu crească nimica, să n-aibă oamenii ce mânca; nisipul care este acela-i sămânță de piatră”⁶. Însuși Dracul, la nevoie, se poate preface în piatră (Hagi-Ghiol – Dobrogea)⁷ sau este prefăcut în stâncă de către Dumnezeu⁸.

În gândirea arhaică și în cea tradițională, piatra și stâncile din piatră nu sunt numai un produs al Necuratului, ci și un refugiu sigur în fața mâniei Sfântului Ilie, dar și locul lui obișnuit de sălășluire.

² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 19.

³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1903, p. 15; *ibidem*, vol. I, Iași, Editura Polirom, 1998, ediție îngrijită de Victor Durnea și Lucia Berdan, p. 25; Oscar Dahnhardt, *op. cit.*, passim; I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 63.

⁴ Mircea Eliade, *Satana și Bunul Dumnezeu: Preistoria cosmogoniei populare românești*, în Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 85-137.

⁵ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1998, p. 19.

⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 165.

⁸ Motivul *prefacerii dracului în stânci* sau *șir de stâncă* de către Dumnezeu în zorii unei zile, ca pedeapsă pentru încercarea lui de a zăgăzui albiile unor râuri, este destul de cunoscut pe întreg spațiul românesc, inclusiv pe cel basarabean. Vom face trimitere doar la legenda stâncilor Costeștilor, atestată la 1818 de Alexandru Veltman, scriitor, publicist, ofițer, cartograf al Ștabului major al Armatei Ruse, în *Stâncile Costeștilor* (în vol. Alexandru Veltman, *Pelegrinul*, Chișinău, 1986).

De altfel, despre Drac se zice, în mod curent, „Ducă-se [...] pe pietre” (Giurgești – Buzău)⁹. În Ugogea românească se crede că „iel trăiește prin pt’atră”¹⁰. Credințe asemănătoare se regăsesc și în unele răspunsuri la chestionarele lui B. P. Hasdeu (Copăcelu – Brașov, Orlat – Sibiu, Grădiște – Hunedoara)¹¹ sau cu specificația „că el trăiește în stânci” (Orlat – Sibiu)¹². În Bucovina, Sfântul Onufrei este îndemnat de o babă știutoare să meargă „în cutare loc, acolo sunt stângeni de piatră, acolo stă Necuratu” (Budenița)¹³. Deoarece Sf. Ilie unde-l vede pe Drac încearcă să-l omoare, slobozind săgeți de foc, „unicul refugiu sigur pentru Necurat este piatra”¹⁴. Vestitul haiduc Dobuș, înainte de a se haiduci, era cioban și tot vedea cum „în stânca de lângă el tot una trăsnește și a văzut cum ieșea Necuratul gol din stâncă”¹⁵. Însăși „ușa iadului”, precum se credea în Mihalcea – Cernăuți, se află „între niște stânci” și „un drac păzește la ușă”¹⁶. Aceeași credință o regăsim și în unele sate din Basarabia (Țara – Florești¹⁷ și Parcani – Ștefan Vodă): „Poartă-ușă în stâncă păzită de un drac”¹⁸. Despre un om deștept și ager la minte, în Vărătic – Edineț se zice că știe „și pe dracul în stâncă”¹⁹. Din aceste credințe și superstiții se desprinde clar ideea nefertilității pietrei și munților de piatră, deoarece Diavolul nu stă în oricare piatră, ci numai în „piatra sacă”²⁰. Blestemele ce-l vizează îl trimit tot acolo: „Duce-te-ai în piatra sacă!”²¹ Un „loc rău e așa un loc sec; poate e din piatră, poate e din duh”²². Despre o persoană care nu face, nu produce nimic, face risipă de timp, fără vreun efect vizibil în acțiunile sale,

⁹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰ Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugogea Românească*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” (AAF), tom VI, București, 1942, p. 286.

¹¹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 169.

¹² *Ibidem*.

¹³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1998, p. 382.

¹⁴ *Ibidem*, p. 24.

¹⁵ *Ibidem*, p. 383.

¹⁶ *Ibidem*, p. 439.

¹⁷ E. Bâzgu – cercetare de teren (1999).

¹⁸ *Ibidem* (1996).

¹⁹ *Folclor din stepa Bălților*, Chișinău, Editura Știința, 1986, p. 161; sursa documentară este Arhiva Folclorică a Academiei de Științe din Chișinău, Caiet nr. 265, f. 60, inf. Ana C. Șalaru, 53 ani; culegător Efim Junghietu (1974).

²⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1998, p. 116.

²¹ *Ibidem*.

²² Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești: contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și a cauzalității*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 23.

românii timoceni din Bulgaria spun că „bate piatra în căpiștere”²³ (covată pentru aluat – n.n.).

Se știe că în încercările sale zădarnice de a repeta gesturile primordiale ale lui Dumnezeu sau chiar de a le precede, Nefârtatul, creând mult mai ingenios decât confratele sau Dumnezeu, este nevoit totuși să ceară în permanență ajutorul Demiurgului pentru a le însufleți, a le da viață. În caz contrar, obiectele, viețuitoarele create de el rămân moarte, nemișcate, inutilizabile. Doar duhul insuflat de Dumnezeu le dă perfecțiunea atât de jinduită de Nefârtat. Așa cum argumentează gândirea mitologică, Nefârtatul, vrând să-l depășească pe Creator, modelează din lut, o altă materie primordială, rând pe rând: oameni, vite, animale sălbatice sau, voind să facă rău, inventează: plugul, scripca, moara, casa, lucruri utile omului, dar nu le poate desăvârși, nu le poate însufleți, nu le poate pune în mișcare. N-are har dumnezeiesc. Doar Dumnezeu este Demiurgul în stare să le însuflețească și să le desăvârșească.

Așa cum era firesc să se întâmple, a fost cuprins în acest sistem de referință și omul: „Pe om dracu l-a făcut din lut” și, deși „a început a vorbi la dânsul”, „lutul nu-i răspundea”. Doar intervenția lui Dumnezeu, care i-a suflat duh sfânt omului, „desăvârși creația Nefârtatului”²⁴. „Dracu luă dară tină și făcu trupul omului, Dumnezeu suflă asupra [trupului] omului duh sfânt și omul prinse viață”²⁵. „Vitele tot diavolul le-a făcut din lut; numai cât Dumnezeu le-a suflat duh și le-a blagoslovit”²⁶. Diavolul l-a cioplit din lut și pe lup, numai că nu putea umbla; Dumnezeu l-a blagoslovit și s-a făcut lup, asmuțându-l asupra Dracului²⁷.

Din cele expuse până aici, se prefigurează ideea că în cazul când Nefârtatul inventează lucruri utile omului, ele poartă pecetea nedesăvârșirii. Astfel, casa nu are ferestre, carul nu merge, deoarece l-a făcut în interiorul casei, ciubota este făcută într-un singur exemplar pentru ambele picioare²⁸, moara nu măcina, deoarece nu avea clenciul pentru turnatul grăunțelor și nici bortă pe unde să curgă făina²⁹, scripca

²³ Virgil Nestorescu, *Românii timoceni din Bulgaria*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 108.

²⁴ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1998, p. 20-21.

²⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 54.

²⁶ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1998, p. 19.

²⁷ *Ibidem*, p. 19-20.

²⁸ *Ibidem*, p. 20.

²⁹ *Ibidem*, p. 22.

nu cântă fiindcă nu i-a făcut „borțile la scripcă, ca să răsunе”, iar la plug nu știe cum să pună boii³⁰. Despre Diavol se credea că, deși „el toate le făcea”, „nu știa cum să le încheie”, doar Dumnezeu avea puterea și harul desăvârșirii prin însuflețire și blagoslovire³¹. Suflul Nefărtatului prefăcea totul în piatră seacă: „piatra, munții ceia, [...] dracul i-a făcut, a suflat 24 de ciasuri”³².

Doar despre telegraf și tren, apărute, târziu în plin secol XIX, capitalist și dezintegrator al miturilor arhaice, principiul funcționării cărora, spre deosebire de moară, car sau plug, nu era unul mecanic sau fizic ușor sesizabil și înțeles de poporul simplu, se credea că Dracul le face să funcționeze sau să meargă (Bodăiești, Secuiul, Melinești – Dolj)³³, adică le însuflețea. Inițial, în miturile primordiale românești, precum vedem din exemplele mai sus citate, însuflețirea era o prerogativă exclusivă a Creatorului Suprem – Fărtatul sau Dumnezeu.

Putem generaliza că orice lucru din macrocosmosul antropomorfizat are suflet, cu excepția celor făcute exclusiv de Nefărtat, fără amestecul lui Dumnezeu. *Drept rezultat, piatra este un material neînsuflețit, nefertil, sec, morbid în esență, contagios cu cei ce intră în contact cu el. Fata care descoperă o piatră în timpul practicii de ursit, va rămâne încă mult timp nemăritată*³⁴. Sfărâmarea alunelor cu pietre de către oameni atrage după sine lipsa recoltei de alune în anii următori³⁵. Pentru ca dușmanului tău „să nu-i sporească” în gospodărie „precum nu sporește piatra” când el se mută în „altă casă, pune-i în tuspătru colțurile casei câte o piatră”³⁶. Reieșind din aceleași considerații, gospodarii din Dângenii – Ocnița aveau o deosebită grijă ca, atunci când construiau casa, în gropile săpate pentru stâlpii furcilor să nu nimerească sau să rămână vreo pietricică, căci altfel „gospodăria va merge ca din chiatră”, adică va merge rău³⁷.

³⁰ *Ibidem*, p. 21.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 25.

³³ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 178.

³⁴ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I. Ediție îngrijită și prefăță de Iordan Datcu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 53.

³⁵ Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Socec, 1915, p. 5.

³⁶ *Ibidem*, p. 22.

³⁷ Inf. Liuba Tonu, n. 1926, Dângenii – Edineț; culegător E. Bâzgu (1987); a se vede și articolul nostru, *Obiceiuri și datini ce țin de construcția și funcționarea casei la moldoveni*, în „Buletinul Muzeului de Studiere a Ținutului Natal”, vol. 3, Chișinău, 1988, p. 81.

Credința este respectată și în Obileni – Hâncești³⁸. Din perspectiva aceluiași motivații, țărani se fereau de a construi case din piatră, chiar și în regiunile unde piatra era din abundență³⁹. Un caz clasic în această privință sunt satele din zona Răutului, unde până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, făcând abstracție de abundența calcarului ușor de prelucrat, țărani continuau să construiască din paiantă și lemn, depunând eforturi financiare substanțiale pentru procurarea lemnului⁴⁰.

Construirea clădirilor monumentale din piatră, precum biserici, mănăstiri, cetăți etc., constituia un apanaj al claselor domnitoare, mult mai puțin dependente de aceste superstiții⁴¹. În Bucovina⁴², ca și în Basarabia⁴³, toate bisericile construite din piatră sau cărămidă, indiferent de statutul lor real, se numeau mănăstiri, biserici fiind numite doar cele din lemn⁴⁴. *Teama de piatră* este motivul principal pentru care majoritatea monumentelor de piatră, cetăți antice și medievale, părăsite de secole, au ajuns până în plin secol al XIX-lea în stare satisfăcătoare. Dar, către sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, când gândirea rațională a afectat evident scenariile mitice, axate pe sacralitate, a început procesul demolării acestor construcții și refolosirii pietrei extrase în noile construcții. Astfel, o dată cu sporirea interesului istorico-cognitiv față de vestigiile monumentelor istorice (cetăți, curți, în unele cazuri mult mai rapid decât ar fi fost cazul) a crescut și interesul altei pătri a societății, mai puțin romantică, dar mai

³⁸ Inf. Olimpia Rotaru, n. 1944, 4 clase; Alexandra Maidan, n. 1904, nu știe carte, Obileni – Lăpușna; culegător E. Bâzgu (1988).

³⁹ S. Scalkovskii, *Bolgarskie kolonii v Bessarabii po sostoiianiu 1848 g.*, Odesa, 1848 (satul Kartal (azi Orlovca) – Reni); Vasile Curdinovski, *Cele mai vechi biserici de lemn din jud. Hotin*, în „Revista Social-Istorică de Arheologie Bisericească”, Chișinău 1925, p. 69-70; A. I. Zaharov, *Narodnaia arhitectura Moldavii, Kamennaia arhitectura țentral'nih raionov*, Moscova, 1960, p. 12; Eugen Bâzgu, *op. cit.*, p. 40; Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *Arhitectura vernaculară în piatră*, Chișinău, Editura Știința, 2009, passim.

⁴⁰ Vasile Curdinovski, *op. cit.*, p. 69-70; Eugen Bâzgu, *op. cit.*, p. 90.

⁴¹ „Domnitorii nu obișnuiau să clădească din lemn” – Ioan Zugrav, *Biserica Neamului din Rădăuți*, Cernăuți, f.a., p. 6.

⁴² Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*. Ediție îngrijită și prefață de Iordan Dătu, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 284, nota 1.

⁴³ În 1814, termenul era încă în uzul curent. Astfel, într-un raport expedit de enoriașii din Lăpușna către Casa Eparhială din Chișinău, citim că „locuitorii [...] au tocmii și meșteri chetrari ca să o zidească (noua biserică – n.n.) pre temelie mănăstirii (= bisericii – n.n.) vechi”; vezi și Tamara Nesterova, *Lăpușna și biserică ei*, în „Natura”, nr. 1 (70), Chișinău, ianuarie 1998, p. 14.

⁴⁴ Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 2002, p. 284, nota 1.

pragmatică, de a vedea în aceste vestigii istorice doar valoarea lor material-financiară, virtuale surse de dobândire ușoară a pietrei.

O analiză atentă și exhaustivă a tuturor imperfecțiunilor actelor creative ale Nefârtatului care, rând pe rând, ca un adevărat demiurg, asemenea lui Dumnezeu, inventează ad-hoc mai multe instalații tehnice, având principii de funcționare complicate, precum sunt, „cioplește” (în expresie populară) din lut trupul omului sau al altor vietăți domestice sau sălbatice, denotă că acestea sunt mai degrabă imperfecțiuni superficiale programate, nefinalizări ale invențiilor voite, decât fortuite de nepriceperea, prostia sau incapacitatea intelectuală a Nefârtatului de a le desăvârși. Nu poți inventa, chiar și ad-hoc, instalații sau instrumente populare complicate ca moara, plugul sau scripca, utilizând diverse materiale și proprietăți fizice ale lor, fără a ști la ce vor servi acestea în procesul utilizării. În caz contrar, inventatorul, oricât de genial ar fi, nu va putea selecta și elabora principiile de captare a energiei. Invenția poate fi raționalizată și perfecționată în continuare la nesfârșit de același personaj sau de altele, mai puțin geniale decât cel ce a inventat-o și a gândit-o primul. Ea poate fi utilizată și în alte scopuri practice decât cele programate inițial. Dar, nici un inventator nu va inventa sau crea ceva nou în domenii de pionierat, precum sunt toate invențiile Nefârtatului, fără a le duce la rezultatul final, fie și în forme rudimentare, arhaice.

După părerea noastră, sunt fortuite afirmațiile respondenților de genul că dracul a inventat moara care, precum se știe, este dotată cu un ingenios mecanism de captare a energiei hidraulice și de transmitere a ei la pietrele de măcinat, inventând și pietrele de măcinat, dar nu a știut să facă un simplu coș cu clenci pentru turnarea grăunțelor⁴⁵. Sau, cu atât mai mult, așa cum descrie o altă variantă a legendei, el nu s-ar fi dumerit să facă o simplă gaură pentru scurgerea făinii măcinate⁴⁶. La fel, a inventat vioara selectând, cu pricepere, pentru scopul final dintre sute de specii de copaci existenți lemn adecvat de calitate pentru cutia de rezonanță a instrumentului, strune din vine uscate de bovine, arcuș de esență tare, însă fără să priceapă un lucru de nimic – necesitatea execuției pe cutia de rezonanță de partea strunelor a găurii ce servește la amplificarea sunetului, fără de care vioara nu va cânta niciodată, indiferent de măiestria meșterului sau de calitatea lemnului cutiei de rezonanță, de arcuș sau de strune. Doar suma lor cantitativă și calitativă, dimpreună cu găurile, dau rezultatul

⁴⁵ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1998, p. 22.

⁴⁶ *Ibidem*.

scotat. Că Nefărtatul le-a ales, în cunoștință de cauză, și urmărind scopul final, mărturisește și faptul că Dumnezeu, după ce a făcut găurile în cutia instrumentului, nu a mai intervenit, ca de altfel și în celelalte cazuri, absolut cu nimic, scripca dovedindu-se a cânta excelent din prima încercare⁴⁷.

La fel, creează plugul, un alt instrument pentru inventarea căruia trebuia să știe sau să intuiască utilizarea lui la afânarea solului și să țină cont de proprietățile pământului ce trebuie afânat, de adâncimea minimală a afânării, pentru ca plantele să crească și să se dezvolte în regim optimal, să cunoască esența și forma lemnului, o cracă folosită la cioplirea scheletului plugului, felul de fortificare a lamei brăzdarului plugului cu fier și înclinarea sa minimală ca brazdă tăiată de el să se răstoarne ca de la sine, identificarea sursei de tracțiune, inventarea proțapului și a jugului. Toate aceste acțiuni ingenioase le-a realizat doar pentru ca la sfârșit să facă o greșală de neiertat, evidentă astăzi și pentru un copil mic, a înjugat boii la plug pe de-a-ndoaselea⁴⁸. În același mod, Nefărtatul modelează din lut trupuri de oameni, animale cu mâni, degete, picioare, tălpi pentru mers, cap pentru gândit, ochi, urechi pentru auz, gură și nas pentru suflare, dar nu-i poate învia⁴⁹. Creează, cu multă ingeniozitate, grupuri de oameni și animale cu organe genitale de reproducere, de sexe opuse, masculin și feminin, dar nu se pricepe la un lucru aparent de nimic, să-i împerecheze „pe om cu femeie, pe găină cu cucuș”⁵⁰.

Analiza semantică a acestor stranii întorsături alogice dezvoltă două momente esențiale comune pentru toate exemplele: genialitatea îl părăsește brusc pe Nefărtat, fără vreo motivație vizibilă, exact în momentul-cheie de finalizare a invenției sale, când trebuie să facă un lucru de nimic în comparație cu ceea ce a făcut deja. Apoi, Nefărtatul creează lucrurile sale cu un grad sporit de perfecțiune, încât defectele sau nedesăvârșirile minore, din cauza cărora ele nu funcționează, sunt evidente și nu-l încurcă pe Dumnezeu, lipsit de spirit de tehnician, să sesizeze cu ușurință predestinația, avantajele și modul de utilizare a lucrurilor, ispitit fiind chiar prin această fină programare sau provocare intenționată a Nefărtatului de a le desăvârși și binecuvânta rapid în numele său. „El (Nefărtatul) pe toate le făcea, numai nu știa cum să le încheie”⁵¹. Aceasta ar

⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

însemna de fapt că, deși Nefărtatul operează conform unor proiecte prealabile, „deținând din capul locului forma și măsura”⁵² operelor ce urmează a fi realizate, finalizarea lor fiind pentru el, după Martin Heidegger, un *eidos proaireton*, un „aspect surprins în prealabil cu privirea”⁵³, cu alte cuvinte, „vede desăvârșirea care n-a fost săvârșită”⁵⁴, în mod deliberat se eschivează de la finalizarea lor oricât de neînsemnate ar fi.

Acest lucru nu este întâmplător. Conform unor credințe de o arhaitate imemorabilă, *toate obiectele, toate lucrurile din lume sunt sau trebuie să fie însuflețite la finalizare. Orice lucru nou creat preia (captează), prin forța finalității și întregirii sale, sufletul acelei ființe cu care el intră într-un prim contact fizic, al finalizatorului aceluia lucru*⁵⁵. Locuitorii din Bucovina nu băteau o șindrilă la colțul acoperișului casei de teamă că, dacă ar bate-o, casa va cere un suflet ca sacrificiu⁵⁶. Tot în Bucovina, „la casă nouă păretele de din dos nu-l lipești și nici nu-l văruiești până peste doi-trei ani, ca să nu moară cineva”⁵⁷. Probabil din același motiv, dar nedecarat, la 1848, moldovenii din Balta – Podolia, ridicându-și casă nouă „o ung cu lut galben, atât pe dinăuntru, cât și pe dinafară, [...] și o lasă așa pe trei ani”⁵⁸. Chiar și sufletele celor bolnavi când mor tot pleacă într-un obiect nou creat (făcut) pentru ei. Astfel în Mahala – Cernăuți, la sfârșitul secolului al XIX-lea, se mai credea „că dacă unui bolnav de moarte i se coase o cămeșă și i se greșește ceva la dânsa, acela [...] nu va muri încă lungă vreme”⁵⁹. Pretutindeni, atunci când moare sau a murit cineva din casă se astupă oglinda⁶⁰. În Câmpulung Moldovenesc

⁵² Gabriel Liiceanu, *Heidegger, opere de artă și limite*, în „Viața Românească”, nr. 4, București, 1989, p. 73.

⁵³ Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p. 223.

⁵⁴ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁵ Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Iași, Editura Junimea, 1992, p. 79.

⁵⁶ Ion Talos, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, vol. I, București, Editura Minerva, 1973, passim.

⁵⁷ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁸ A. Smercinskii, *Gheograficeskie i etnograficeskie svedenia o iujnoi ciasti Baltskogo uezda Podol'skoi gubernii i o jite Leah onâh moldovanah*, Balta, 1848; sursa documentară este Arhiva Societății Imperiale Geografice Rusești, Sankt Petersburg, op. 1, d. 32, p. 1091.

⁵⁹ Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 19, nota 5.

⁶⁰ Pentru ca sufletul mortului să nu se ascundă în oglindă, de unde poate să revină ca stafie când apare lună nouă. Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 179; Gheorghe F. Ciușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, 1914, p. 178.

„se alungă câinii și mâțele” în credința „că atunci când sufletul se zbate și muncește ca să iasă din casă afară [...] să nu se bage în vreun câine sau mătă”, animale sau „alte obiecte (deci nevii, neînsuflețite – n.n.) unde petrece un timp mai îndelungat”⁶¹.

În consecință, pentru a preveni întruparea sufletului în obiecte întâmplătoare, malefice, de unde nu ar mai putea ieși la timpul potrivit, românii din Basarabia, ca și din celelalte regiuni, pun în partea de sus a ușii de la intrare în casă imediat după deces „o alțiță” sau o pânză albă, cu un ac și ață albă, împlântată, „tăiată tot atunci din val și netivită” (necusută) pe la capete. Conform unor credințe generalizate, pe această pânză, artefact nou creat, sufletul se odihnește (întrupează) 40 de zile după moarte. Prezența acului este motivată apotropaic. Fiind din fier, acul apără contra duhurilor rele care ar încerca să intre în casă. La fel, sunt motivate ritualic și capetele netivite. Este binecunoscută interdicția rituală a folosirii nodului în practicile funerare. Or, *tivirea (coaserea) capetelor „alțiței”, pânzei albe ar însemna captarea definitivă a sufletului în obiectul nou creat*. Credințele despre reîncarnarea sufletului celui decedat în animale⁶², alt om⁶³, copil ce se naște⁶⁴, fluture⁶⁵ sunt mult mai numeroase și se regăsesc peste tot. Însuși cadavrul celui proaspăt decedat este tentat să capteze, accidental, alte suflete. Slavii de sud păzesc cu severitate ca nu cumva cadavrul să fie umbrat de vreun om viu, „căci se crede că umbra acestuia ar intra în trup, prefăcându-l astfel în strigoi”⁶⁶. Din aceleași rațiuni, românii nu lasă mortul (trupul decedatului fără suflet) în casă fără supraveghere, căci în el se pot întrupa sufletele animalelor care trec pe sub sau peste el, prefăcându-l astfel în strigoi fără

⁶¹ Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 1995, p. 62.

⁶² Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarul lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 251 (Slobozia-Mândra – Teleorman; Suhuleț – Iași; Negulești – Vaslui); Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, ediția 1998, p. 475 (Horecea – Cernăuți); Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 1995, p. 272-273, 276.

⁶³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, ediția 1998, vol. II, p. 475; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 251 (Voivoda – Teleorman, Ulmu – Brăila, Biul-Biul – Constanța, Dolhești Mici – Suceava); Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 1995, p. 276.

⁶⁴ Elena Sevastos, *Literatura populară*. Ediție îngrijită și prefață de Ioan Ilișiu, vol. II, București, Editura Minerva, 1990, p. 149; Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 1995, p. 272-273; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 251 (Caravanețu, Odaie, plasa Călmățui – Teleorman); Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 453.

⁶⁵ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 251 (Codăești – Vaslui, Suhuleț – Iași).

⁶⁶ Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, București, Editura Paideia, 1998, p. 41.

voie⁶⁷. În anumite circumstanțe, sufletul celui decedat se poate reîntrupa în cadavru⁶⁸. Pentru a ajunge în rai, unele suflete, în funcție de cât de curate sau păcătoase au fost, sunt nevoite să se întrupeze de câteva ori la rând în oameni păcătoși/curați care se nasc, vite curate/spurcate, păsări ca, „după ce s-a îndreptat și curățit deplin de toate păcatele se [va] duce și [va] trece toate vămile”, ajungând în rai (Stulpicani – Suceava)⁶⁹. Cele mai păcătoase suflete, care n-au nici o șansă, sunt nevoite să se ascundă, până la a doua Înviere, într-un cap (craniu) de vită special pus de țărani în gardurile de piatră. Conștienți de asemenea metamorfoze, locuitorii din Horecea – Cernăuți nu mâncau carne de oaie sau vită, ci numai de porc, deoarece „poate sufletul acel din vită e un moș al meu”⁷⁰. În acest context, este semnificativ și dialogul ritualic dintre moașă și casnici la botezul copilului. „Ce ai moașă în leagăn?” – întrebă ei, la care moașa, în funcție de ce este, băiat sau fată, răspunde: „Un moș/o moașă”⁷¹.

Această liberă circulație a sufletelor între oameni – animale – păsări și obiecte neînsuflețite, deschide noi orizonturi semantice în descifrarea adevăratelor motive din cauza cărora *Nefârtatul intenționat nu și-a fructificat talentul pe deplin, anume teama ca sufletul său să nu fie captat definitiv de propria creație, el fiind primul care intră în contact cu ea în cazul când ar desăvârși-o*. Întregirea, finalizarea lor reprezintă pentru el un pericol, dacă ținem cont că între Nefârtat și Fârtat, care, deși sunt ființe cosmice, Demiurghi, frați gemeni, cum s-au grăbit unii să-i catalogheze⁷², există o deosebire esențială. Ea reiese chiar din numele lor. „Fârtate” nu înseamnă altceva decât cel născut (zămislit) „fără tată”. Copiii născuți „fără tată”, adică copiii din flori, bastarzii, sunt năzdrăvani, posedă calități și potențe extranaturale prin însăși nașterea lor în afara cuplului conjugal. La fel se crede că sunt năzdrăvani cei născuți (ca și Domnul Iisus Hristos) de Crăciun⁷³, în

⁶⁷ Gheorghe F. Ciaușanu, *op. cit.*, p. 176.

⁶⁸ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 257.

⁶⁹ Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 1995, p. 272-273, 276.

⁷⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, ediția 1998, p. 475.

⁷¹ Simeon Florea Marian, *Nașterea la români. Studiu etnografic*. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ilișiu, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995, p. 113.

⁷² A se vedea Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, Editura Academiei, 1985, p. 229-236; aici există o bogată bibliografie la temă.

⁷³ Marianne Mesnil, *Etnologul între șarpe și balaur*, București, Editura Paidea, 1997, p. 166; copilul „născut în aceeași noapte cu Hristos riscă să devină vrăjitor sau om-lup” (*ibidem*, p. 168).

perioada maximă de ruptură temporală dintre Crăciun și Bobotează⁷⁴ sau dintre Crăciun și Sfântul Ion⁷⁵, când Lumea Veche nu mai există, iar cea Nouă încă nu-i creată. Or, Dumnezeu fiind un „Făr'tate”, adică un Demiurg fără tată, posedă, din start, însușiri deosebite prin faptul că este prima ființă apărută în Haos. În contrapunere cu el, „Nefărtate” este „un al doilea Dumnezeu”⁷⁶, prin însăși esența numelui său „Nefărtate”, cel ce „nu este fără tată”, adică cel ce „are tată”. Cel ce „are tată” nu poate nicidecum fi primul, primatul fiind oricum al tatălui, indiferent cine este el. Interesantă, în acest context, apare concluzia la care ajunge Mircea Eliade, potrivit căruia în evoluția semantică a oricărui zeu terimorf, cum este și Fărtatul din mitologia românească, creator, în primul rând, al Terrei (pământului), sunt relevante metamorfozele ce se desprind din el luând chipul unor figuri mitologice de sine stătătoare⁷⁷.

Oricum, această deosebire cardinală dintre statutele lor ontologice este explorată la maxim și cu abilitate de Dumnezeu – Demiurg, tată a tuturor lucrurilor de pe pământ. De aici rezultă și conflictul dintre ei. „Nefărtate vrea, dorește paritate în relațiile cu Fărtate”⁷⁸. Ultimul, ca prim născut și „fără tată”, năzdrăvan cu calități native neobișnuite, constând în a da suflu și a pune în mișcare tot ce inventează, creează Nefărtatul, fără a-și împruțina din esența sa⁷⁹; însușindu-le, își apără cu îndârjire prioritatea de a fi primul și unicul stăpânitor și creator al acestor creații⁸⁰. Însă, între creația lui Fărtate și Nefărtate există deosebiri conceptuale. Fărtate creează materia, pământul „voind să se odihnească puțin”, obosit fiind „de atâta horhoit

⁷⁴ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁵ Marianne Mesnil, *op. cit.*: „Oamenii-lupi și alți membri concepuți «anormal» se nășteau în ciclul celor douăsprezece zile, adică între Crăciun și Sf. Ion”; „în Bulgaria se nasc «bastarzii din luna a treisprezecea””; Asia Popova, *Naissonces de dragons*, în „Ethnologies d'Europe et d'ailleurs” (2), Bruxelles, 1988 (și copiii de balauri și cei concepuți între muritori și ființe supranaturale). În Grecia, în această perioadă se nășteau Kallikantsaroi sau Karakonuli, ființe cu puteri supranaturale (a se vedea Carlo Ginzburg, *Istorie Nocturnă. O interpretare a sabatului*, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 176-177; Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, p. 128.

⁷⁶ Adrian Șuștea, *Sphaera Mundi: paradigma filosofică a cosmogoniei populare românești*, București, Editura Meta, 1994, p. 92.

⁷⁷ Apud Mihai Coman, *Asimetriile constitutive. Observații pe marginea modelului cosmogonic popular*, în „Memoriile Comisiei de Folclor”, tom I, București, Editura Academiei, 1987, p. 85-86.

⁷⁸ Adrian Șuștea, *op. cit.*, p. 270, 271, 280, 282, 285.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 197.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 150, 153, 270, 280.

și înnotat” pe întinderile nemărginite ale Haosului⁸¹. Nefărtate, mult mai priceput și inteligent, vrea să „împlinească” lumea⁸², să o perfecționeze, folosind calitățile materiei deja create. Fărtate este mai puțin priceput, „căci el nu are atâta putere ca diavolul”⁸³, cum se crede prin Dolj. El nu poate începe nimic fără ajutorul celui de-al doilea, dar se mulțumește cu puținul creat. După Adrian Șuștea, dacă „planul creației i-ar fi revenit integral lui Dumnezeu, atunci lumea nu ar fi fost nimic altceva decât un simplu sălaș pentru odihna lui”⁸⁴. Ultimul, Nefărtate, deci „cel ce are tată”, prin însăși natura sa de a-și fi primit suflu (suflet) prin naștere din alt tată, nu-și poate finaliza operele fără riscul de a-și pierde acest suflu, căci numai Fărtate, prin originea sa de a fi primul nenăscut-născut „fără tată”, posedă, în exclusivitate, un suflu primar capabil de a anima sau a pune în mișcare toate lucrurile ce sunt create, fără a-și pierde din esență sa⁸⁵. Totuși, slăbiciunea și somnul care-l toropește pe Dumnezeu după crearea primară a lumii (pământului), stările lui contemplative, nedorința lui de a perfecta lumea, a crea, a inventa, lăsând totul pe seama Nefărtatului, pot fi un indiciu clar că totuși o parte din esența sa (mișcare, suflu) trece asupra lucrurilor noi create. Dar oricum, Nefărtate nu se poate compara cu Fărtate, pentru că riscul pierderii suflului la finalizare este cunoscut de el. Ne referim la dubla încercare a Nefărtatului atunci când încearcă să aducă mâl în numele său, și nu a Fărtatului, precum fusese rugat. Înnegrirea lui repetată, avansată⁸⁶, cum se și întâmplă la trupurile expuse mumificării, oare nu-i un indiciu că-și pierduse irecuperabil o parte din suflul său inițial? A treia încercare i-ar fi fost fatală. El nu încearcă, ci doar construiește, inventează, *ferindu-se de a finaliza, provocându-l în acest scop pe Fărtate, prin însuși faptul invențiilor sale, ca acesta să intervină, să le întregească, să le dea acea mișcare, suflare inițială. Adică să le rostuiască, însuflețindu-le din perspectivă mitică.*

După noi, aici este concentrată esența, astfel încât din unul și același material primar, „mâlul” și „sămânța de pământ” aduse din

⁸¹ Tony Brill, *Legende populare românești*. Ediție critică și studiu introductiv de, vol. I, București, Editura Minerva, 1981, p. 133.

⁸² Adrian Șuștea, *op. cit.*, p. 283.

⁸³ *Ibidem*, p. 92.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 283.

⁸⁵ „Numai Dumnezeu poate crea fără să-și sărăcească sau să-și diminueze ființa” (Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, p. 79).

⁸⁶ A se vedea nota 1.

străfundul hăului, ambii, Fârtate și Nefârtate, creează două categorii de materie a „lumii” cu calități diametral opuse: Fârtatul, câmpii și șesuri fertile, roditoare, iar Nefârtatul, munți de piatră sterilă capabili să adăpostească doar pe Nefârtatul însuși. De aici rezultă necesitatea unei alte interpretări semantice a obligativității jertfei zidirii, practică exclusiv la construcțiile din piatră. Dimensionările semantice ale pietrei au fost insuficient abordate în studiile care au tratat această problematică.

Dracul distruge noaptea tot ce se construiește ziua din teama că atunci când totul va fi construit, el, „geniul locului,” va fi nevoit, pentru că se găsește pe locul construcției sau chiar în epicentrul ei, să intre primul în contact cu construcția terminată, să-și întrupeze sufletul său în noua construcție. Transformarea sa dintr-un *genius loci* într-o simplă stafie, legată de o construcție oarecare și oricât de impunătoare ar fi aceasta, constituie o degradare ierarhică jalnică, de nedorit și de neconceput de Nefârtat. Prin această teamă sunt motivate cererile sale insistente și repetate în privința jertfei zidirii, amplificate de dărâmarea spectaculoasă, până-n temelii, în fiecare noapte a tot ce construiau meșterii ziua. Sufletul jertfei întrupate în construcție l-ar fi scutit și protejat de o asemenea perspectivă sumbră, construcția fiind deja însuflețită. Probabil, din aceleași motive de precauție, rezultă și goana permanentă a Dracului după cât mai multe suflete, ipostaza creștină a Nefârtatului.

Că piatra sterilă, fără suflet, este capabilă, conform viziunii mitice, să capteze sufletele muritorilor, stă mărturie și mulțimea menhirelor înălțate pe întreg teritoriul Europei eneolitice⁸⁷. Aparținând epocii bronzului când, probabil, aceste credințe s-au structurat și cristalizat, menhirele sunt, în esența lor, niște monumente funerare ridicate în credința că sufletele celor decedați și înhumați sub ele sau lângă ele viețuiesc fixate în aceste pietre uriașe⁸⁸. Totodată, prin captarea sufletelor celor decedați, deci a strămoșilor, societatea celor vii avea o garanție că nu va mai fi deranjată de ele.

⁸⁷ Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, București, Editura Meridiane, 1989, p. 124-137; Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 336, termenul „menhir”; Ivan Evseev, *Jocurile tradiționale ale copiilor*, Timișoara, Editura Excelsior, 1994, p. 106.

⁸⁸ Marija Gimbutas, *op. cit.*, *passim*.

Reminiscente ale acestui vechi cult european de reîncarnare a sufletului celui decedat în piatra seacă, neocupată de alte suflete, s-au păstrat și la români până în zilele noastre. Astfel, în Banatul românesc, o zonă preponderent agricolă de șes, unde piatră nici nu prea este, chiar în satele unde în cimitire sunt numai cruci de lemn, deasupra crucilor se pune în mod obligatoriu o pietricică nu prea mare⁸⁹. Teodor T. Burada notează că în Bucovina și Moldova (Principatul Moldovei trunchiat de Basarabia și Bucovina – n.n.), la cei bogați se pune pe mormânt câte o piatră, culcată sau în picioare, având cioplite pe ele soarele și luna⁹⁰. Într-un cântec din Ardeal se arată: „Că urâtul n-are leac / Numai trei scânduri de brad, / Și-o piatră mare la cap”⁹¹.

În Basarabia, deși majoritatea carierelor de piatră au fost deschise spre finele secolului al XIX-lea, sunt atestate zeci și sute de cimitire țărănești medievale târzii (secolul al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea), fie cu cruci masive de piatră, fie cu pietre simple, sumar prelucrate. Prezența pietrelor de mormânt la mari depărtări de cariere, în satele din inima Codrului sau în cele din stepele Bălților și ale Bugeacului, se explică prin rosturi rituale, nu economice. Astăzi, după ce s-a trecut prin perioade în care existau posibilități pentru procurarea pietrelor de mormânt prelucrate artistic, când se crede că rostul mitologic al pietrei, o dată cu impunerea și răspândirea construcțiilor masive de piatră, a fost uitat, cimitirele din aceste sate sunt pline de cruci de lemn, de fier și doar accidental de fier beton și nicidecum de piatră. Nu fac excepție nici satele din zona Răutului, acolo unde pietrele de mormânt au cunoscut un adevărat apogeu artistic în anii '30 ai secolului al XX-lea.

În același context, etnograful sârb Dușan Popovici remarcă „strania grijă a aromânilor într-o Serbie ocupată de otomani, cu o populație exclusiv țărănească, de a pregăti pentru ei însuși și pentru familia lor morminte bogate de piatră, deosebite de obiceiurile țării”, adică de ale slavilor sârbi care nu foloseau piatra⁹². Această grijă nu va

⁸⁹ Informație comunicată de etnologul Romulus Antonescu din București, în Arhiva Muzeului Satului din Chișinău, Caiet nr. 35, p. 31, 39; culegător Eugen Bâzgu (1990).

⁹⁰ T. T. Burada, *Datinele poporului român la înmormântări*, Iași, 1882, p. 41; Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 1995, p. 216.

⁹¹ Grigore Sima, *Cântece populare din Ardeal*, în „Convorbiri Literare”, tom XV, Iași, 1882, p. 358.

⁹² Dușan Popovici, *Aromânii ca negustori în secolul XVII și XVIII în Serbia și Austro-Ungaria*, București, 1934, p. 171-173, apud Neagu Djuvara, *Diaspora aromână în secolele XVIII și XIX*, în vol. *Aromânii. Istorie. Limbă. Destin*, coord. Neagu Djuvara, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 112.

părea stranie dacă ne vom aminti că, în Balcani, aromânii, de fapt, erau unicii zidari pricepuți în arta clăditului, cuvântul „zidari” și aromâni fiind sinonime⁹³. Ei cunoșteau adevăratele rosturi mitice ale pietrei, atât în construcție, cât și în amenajarea mormintelor, rolul de captare și imobilizare a sufletelor celor decedați. Tot aromânii, în viziunea lui Dumitru Caracostea, au popularizat motivul din balada Meșterului Manole pe întreaga Peninsulă Balcanică⁹⁴.

Credința în aceste proprietăți ale pietrei este cunoscută și rușilor din Semionov, reg. Gorkii, Federația Rusă. Ei pun pietricele peste ridicătura mormântului, „între mâni și lângă picioare, pentru ca mortul (sic!) să se poată apăra de duhul rău”⁹⁵. Acest obicei ne amintește de însemnările sumare, imprecise și nesigure ale lui Emil Petrovici, realizate în Banat „când pleacă cu mortu la mormânt atuncia [...] îl petriește. Apu este două pietriceli”, însă fără a ne comunica când și cum pietruiesc mortul⁹⁶.

Proprietățile magice ale pietrei de a capta sufletul la ieșirea din cadavru, sicriu, mormânt, motivate prin faptul că ea încă din *illo tempore* era neîntregită, fiind creație a Nefărtatului, au fost folosite de comunități în scopuri apotropaice, de protecție generală preventivă împotriva strigoilor, concomitent cu alte materiale apotropaice, precum usturoiul, măceșul (rugul), diferite esențe de lemn, tămâie etc., piatra „fiind mereu aceeași”, arătând „omului o existență absolută, departe de timp: invulnerabilă față de devenire”⁹⁷, după cum o caracteriza Mircea Eliade. Astfel, în Socete – Teleorman „pentru ca strigoii să nu iasă noaptea din mormânt și să umble pe la neamuri după moarte îi bagă pietre și o undrea pe buric și atunci zice poporul că nu mai poate învia”⁹⁸. În Ardeal, celui cunoscut sau bănuit de a fi strigoii, după ce murea, i se baga în gură o pietricică, „așa mică, cât înkepe-n gură, și i-o

⁹³ Dumitru Caracostea, *Material sud-est european și forma românească – Meșterul Manole*, în „Revista Fundațiilor Regale”, an. IX, București, dec. 1942, p. 625.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 624.

⁹⁵ I. A. Kremleva, *Ob evoluții nekotorih arhaicnih običaiah u russkikh*, în „Russkie: semeinie i obșestvenii bit”, Moscova, 1989, p. 260.

⁹⁶ Emil Petrovici, *Folclor din Valea Almăjului (Banat)*, în AAF, tom III, București, 1935, p. 108.

⁹⁷ Mircea Eliade, *Le Sacre et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 133.

⁹⁸ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 311, nr. 3616.

bagă-n gură, și pene-i bagă acolo, cu iel în copârșeu, rugii și urzici”⁹⁹. La fel, în Muntenia, unui mort „lunatec și înviat”, pentru a preveni prefacerea lui în strigoi, „i se împănează ochii, gura, urechile cu meu și petricele”¹⁰⁰. În comunele Secădate și Săcel din Transilvania, „morții despre care se crede că sunt strigoi ori pricolici” se îngropau cu fața în jos, după ce li se baga în gură „usturoi și pietre sau li se împlântă în inimă o țeapă”¹⁰¹. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu aflăm că se „împietresc” („dreg”) toate cele nouă orificii ale trupului: nasul, gura, ochii, urechile, anusul, organul genital, punându-se în ele „pietre și meu,” aceasta făcându-se ori până a fi îngropați cei bănuți a fi strigoi încă din viață, ori după dezgroparea celui bănuț de a se fi transformat după moarte în strigoi (sate din județele Dolj, Argeș, Olt, Teleorman, Vâlcea)¹⁰². Există același procedeu și la românii din Banat. Celui bănuț de a fi strigoi, i se astupau toate cele nouă orificii cu un amestec de pietricele și sticlă fărâmițată¹⁰³. În aceleași zone etnografice se mai practica depunerea în sicriu a 9 (nouă) pietricele în scopul de a nu permite transformarea mortului în strigoi, numărul 9 fiind identic cu numărul orificiilor trupului¹⁰⁴. La fel, celui bănuț de a fi fost în viață strigoi, după moarte, pe lângă că i se pune în gură „căței de rug, un fir de grâu, de cucuruz, tămâie și o crenguță de rug”, în sicriu i se mai adăuga obligatoriu o piatră¹⁰⁵, în alte locuri, o săgeată, o pietricică în 8 dungii găsită în locul unde a trăsnet fulgerul (Brad – Transilvania)¹⁰⁶. Insistența ca toate orificiile trupului, cu funcții biologice diferite, înțelese ca virtuale porți de intrare-ieșire, să fie astupate pentru a preveni transformarea corpului mort în strigoi sau anihilarea lui în cazul strigoiului deja întrupat, utilizând în acest scop, de rând cu diverse materiale de esență apotropaică culturalizate: usturoiul, meiul, undreaua, grânele, lemnul, tămâia, smirna, măcieșul (rug) și piatra, confirmă ideea că se conta, de fapt, pe aceeași calitate a pietrei, ca produs al

⁹⁹ Ion Chelcea, *Credințe în legătură cu iecele și strigoi*, în „Culegătorul”. Buletinul Arhivei Etnografice de Folclor a Muzeului Etnografic din Cluj, Cluj, 1933, anul I, nr. 1, p. 37.

¹⁰⁰ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 310, nr. 3609.

¹⁰¹ Simeon Florea Marian, *Înmormântarea...*, ediția 1995, p. 268.

¹⁰² Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 265.

¹⁰³ Romulus Antonescu (comunicare orală din 1989).

¹⁰⁴ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 265.

¹⁰⁵ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Nefărtatului, pe neîntregirea ei ca lucru finit, și respectiv pe lipsa suflului și a mișcării în piatră. De aici rezultă puterea de captare, de imobilizare a sufletului strigoii la ieșire din corp sau la intrare. În acest context, astuparea tuturor orificiilor anatomice cu piatră și diverse esențe apotropaice asigură izolarea totală. Același principiu, dar în alt scop – de a nu permite nealterarea și putrefacția cadavrului – îl foloseau chinezii. Ei puneau „aur și jad în cele nouă deschizături ale cadavrului”, crezând că virtuțile aurului, „metal incoruptibil și perfect”, și jadului, „hrană a spiritelor”, pot fi transferate asupra corpului, păstrându-l intact și nealterat asemenea principiilor care le reprezintă¹⁰⁷. Protejau cu ele cele nouă deschizături ale corpului pe unde se crede că intră duhurile rele. Orice deschizătură de ieșire însemna și contrariul, adică posibilitatea de a intra pe sens invers. La fel cum pe hornul care servește pentru evacuarea fumului poate intra Zburătorul, așa ies și intră înapoi sufletele vrăjitorilor, strigoii și alte duhuri rele.

În aceste rituri, rolul pietrei de a imobiliza sufletul este evident și nu trebuie interpretat ca apotropaic. Funcția apotropaicului, prin însuși faptul că este de origine culturalizată, protejează, respinge, sperie duhurile rele, dar nu le captează, imobilizându-le, cum face piatra. Protejarea împotriva strigoii sau imobilizarea duhului lui se poate face chiar prin simpla pomenire a acțiunii sau punerii în sicriu a pietrelor. În acest scop, în Banat, prin anii '30 ai secolului trecut, ziceau femeile când vorbeau despre strigoii: „Fie-i piatră în gură, mai ales moașele la timpul nașterii și până sunt pruncii mici mai tot aceasta vorbesc”¹⁰⁸. În Moldova și Bucovina, pentru ca strigoii să nu se apropie de pruncul abia născut, învelit și pus sub masă, cei prezenți aruncau o piatră peste cap zicând: „Aceasta în gura strigoii”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Alchimia asiatică (I). Alchimia chineză și indiană*, București, Editura Cultura Poporului, 1935, p. 18; idem, *Yoga, nemurire și libertate*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 244.

¹⁰⁸ Damaschin Bojincă, *Anticele românilor, acum întâia oară scrisă*, în volumul *Crămea Ungariei și alăturatele ei părți*, Buda, 1832, p. 123, apud Leontin Gheorghiu, *Preocupările etnografice și folcloristice ale lui Damaschin T. Bojincă*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, anii 1959-1961, Cluj-Napoca, 1963, p. 272; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 48.

¹⁰⁹ W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage*, în „Meinung und Branch der Romanen Siebenburges”, Hermannstadt, 1866, p. 26; Simeon Florea Marian, *Nașterea...*, ediția 1995, p. 53.

În Țara Românească, la Sân Toader, când mamele scaldă copiii, le „pun în scaldătoare pietricele și flori de fân”¹¹⁰.

Prezența unor pietre singulare de calcar sau de râu în rarele înhumări geto-dacice¹¹¹, aidoma celor ce se puneau în sicriu contra strigoilor în secolul al XIX-lea, ne face să credem că această practică este mult mai veche. Ne întărește această convingere descoperirea recentă în spațiul pruto-nistrean, într-o necropolă a culturii Sântana de Mureș, cu o diversitate mare „a ritualurilor funerare practice”, a unui grup de morminte în care s-au găsit câte opt-nouă pietricele „depuse grămăjoară ori în unul din vase (mormintele nr. 17, 18, 25, 28)”¹¹². Rostul acestor pietricele, în lumina analizei făcute de noi, este de a capta, a imobiliza sufletul defunctului. Aceleași roluri, la care se adaugă și cel de substituent, îl are piatra și în miturile primordiale despre Titan, Saturn¹¹³, Uran etc., zeii primordiali care-și devorează propriii copii când se nasc din împreunarea lor cu zeița Mamă Pământ. Doar ingeniozitatea unuia din copiii nenăscuți de a arunca în gura zeului, ca substituent, bolovani de piatră, îl salvează de la devorarea iminentă¹¹⁴.

Motivul pietrei ca substituent al copilului, al unei persoane, dar și cu dublu rol, de captare și imobilizare, se întâlnește și la români. Atunci când „într-o casă mor copiii neconteniți”, se ia un cucoș sau o găină, în dependență de sexul copilului nou-născut, se îmbracă în resturile „casei copilului”, se sapă o groapă exact în locul unde copilul s-a născut, se coase ciocul păsării, îngropând-o acolo cu o piatră și bucăți de tămâie albă și neagră¹¹⁵. În abordarea propusă de noi, rolul pietrei constă în captarea, imobilizarea, ca substituent al nou-născutului, a sufletului păsării (pasărea însăși fiind un simbol al

¹¹⁰ Simeon Florea Marian, *Nașterea...*, ediția 1995, p. 111; Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 299.

¹¹¹ Valeriu Sârbu, *Credințe și practici funerare religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Galați, Editura Porto-Franco, 1993, p. 86, 96, 139 etc. (în Bordușani – Ialomița, schelet, copil de 12-13 ani, cu depunerea rituală a unei jumătăți de fructieră, pe bazin o piatră mare; în Cartal – Reni, sudul Basarabiei, scheletul unui copil cu o bucată de rocă la picioare; vezi și obiceiul celților de *expunerea a cadavrelor cu pietre implantate în abdomen*).

¹¹² Alexandru Levinschi, *Despre un grup de necropole ale culturii Sântana de Mureș – Cerneahov din interfluviul Nistrean – Prut*, în „Tyragetia”, tom IV-V, anii 1994-1995, Chișinău, Editura Muzeului Național de Istorie a Moldovei, 1996, p. 119.

¹¹³ Simeon Florea Marian, *Nașterea...*, ediția 1995, p. 54; Leontin Gheorghiu, *op. cit.*, p. 272.

¹¹⁴ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 285.

¹¹⁵ Elena Sevastos, *op. cit.*, vol. II, ediția 1990, p. 171.

sufletului) exact pe locul în care nou-născutul, încă nerăsuflând (neînsuflețit), intră în prim contact fizic, contact benefic, dar și periculos, pentru prunc; tot pentru a proteja proaspătul suflet ce se întrupează în primul nou-născut, moașa îl ridică de picioare în sus. Imobilizarea obligatorie a ciocului păsării, orificiul pe unde, de regulă, iese sufletul, întărește ipoteza că se dorea o asemenea imobilizare, amplificată, secundată și asigurată de prezența pietrei, ca substitut captator al sufletului pasării, exact pe locul nașterii, protejând, în felul acesta, sufletul pruncului abia întrupat de tendința revenirii, refugiului, reîntrupării în acel loc deja ocupat, cu care intrase într-un prim contact fizic ca lucru nou creat (făcut).

În general, majoritatea duhurilor rele sunt închipuite de români, precum ne arată chiar denumirea lor, ca niște ființe demonice neîntrupate, neavând trup, ci doar duh, mișcare, suflare, un fel de abur, fantome nevăzute cu ochiul liber. Pentru a te proteja de ele, e bine, atunci când pleci „întâia dată” într-o localitate unde n-ai mai fost, adică într-un spațiu neculturalizat în raport cu tine, să porți în gură, sub limbă, o pietricică și-ți va merge bine. În caz contrar, ți se poate „întâmpla vreo nenorocire”¹¹⁶. Spațiul nou ascunde pericole și omul le poate îndrepta asupra pietrei. În același câmp semantic, dar într-un registru superior, se înscrie și credința potrivit căreia „atunci când vezi locuri noi, ca să nu le uiți, e bine să iei o pietricică în gură”¹¹⁷. Pe de altă parte, piatra servește în multe practici ca „un paratrăsnet”, substituind actantul. Mireasa vinovată „ie o piatră în gură și o ține, ca să cadă pe piatră, ce ar cădea pe ea”¹¹⁸. Credința este larg răspândită. O regăsim în viața vânătorilor tribului tuareg din Sahara africană. Înainte de a pleca la vânătoarea rituală de mufloni, vânătorii își pun pe cap o piatră¹¹⁹. Din aceleași considerente, pentru a câștiga procesul, se obișnuia a pune în buzunar „pietre din vad”¹²⁰ sau o pietricică în traistă¹²¹; în timpul jurământului, cei care vor să jure strâmb „iau o piatră în sân și cred că apoi urmările

¹¹⁶ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 44.

¹¹⁷ Ion Codru-Drăgușanu, *Peregrinul transilvan*, București, ESPLA, 1956, p. 68, apud Dumitru Pop, *Scriitori de inspirație folclorică. Ion Codru-Drăgușanu și cultura populară*, în vol. Dumitru Pop, *Studii de istorie a folcloristicii românești*, Baia Mare, Editura Umbria, 1997, p. 240.

¹¹⁸ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, ediția 1998, p. 385.

¹¹⁹ Anri Lot (Henri Lot), *V poiskah fresok Tassilii*, Moscova, 1962, p. 81.

¹²⁰ Emil Petrovici, *op. cit.*, p. 137 (Pătaș – Banat).

¹²¹ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 158, nr. 1799 (Țapu – Galați).

acelui jurământ vor cădea pe piatră și nu pe dânșii” (Bucovina)¹²². La sfârșitul secolului al XIX-lea, țărani din Stolniceni – Pașcani, când se întâlneau pe drum cu un preot, fapt înțeles ca un semn rău, aruncau cu o piatră spre el „ca răul să treacă asupra lui”¹²³. Mai degrabă să treacă asupra pietrei, considerăm noi, în acord cu cele analizate mai sus. Apelarea la aceste remedii era controlată de către societate: „Cine ia piatră în gură, acela nu are voie să intre în biserică șapte ani: așa mare păcat are” (Roșu, reg. Cernăuți)¹²⁴. Acest păcat echivalează, ca perioadă de interdicție, cu păcatul omuciderii.

În loc de concluzii, vom afirma tranșant că în cultura românească tradițională sunt mult mai multe credințe și practici, axate pe dualismul piatră/pământ, respectiv Nefârtat/Fârtat, decât am reușit noi să exemplificăm în acest studiu. Ele au ca referință întregul sistem de reprezentări arhaice și pornesc de la următoarea opoziție binară: *pământul dă rod, viață la toate, iar piatra nu dă viață la nimic*, dimpotrivă este stavilă în calea vieții sau hotar între viață și moarte. Această opoziție vine dintr-o pregnantă viziune agrară asupra lumii.

Fiind un element cosmogonic primordial, piatra devine fundamentală în construirea modelului cosmogonic popular. Ea este un simbol cu multiple valențe și înregistrează, în această ipostază, mai multe semnificații în diferite registre ale palierului semantic, ajungând să cuprindă și polul opus. Un exemplu elocvent, în acest sens, este faptul că divinitățile se nasc din piatră. Astfel, unele legende apocrife pomenesc faptul că Iisus Hristos s-a născut din piatră¹²⁵. Acest motiv transpare și din folclorul românesc: „Piatra-n patru s-o faceți, / Dumnezeu de-acolo naște”¹²⁶. Motivul apare frecvent într-un anumit tip de colindă, despre care Adrian Șuștea presupune că ar avea o origine mithraică¹²⁷. Pentru că Mithra s-a născut dintr-o piatră, un alt nume al său este Petras¹²⁸. Fenomenul este destul de răspândit. Men

¹²² *Ibidem*, nr. 1818.

¹²³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, ediția 1998, p. 154.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. III, București, Editura Artemis, 1995, p. 80.

¹²⁶ Al. Rosetti, *Colinde religioase la români*, extras din „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Literare”, București, 1920, p. 68; a se vedea, de asemenea, Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*, București, Carol Göbl, 1913, p. 380.

¹²⁷ Adrian Șuștea, *op. cit.*, p. 65.

¹²⁸ Franz Gumont, *Textes et monuments figures relatifs aux Mysteres de Mythra*, tom I, Bruxelles, 1899, p. 159, apud A. Șuștea, *op. cit.*

Petraeitis (născut din piatră) era numele zeului frigian¹²⁹. În China, Yu cel Mare și fiul său s-au născut din piatră¹³⁰. Sunt nașteri mistice apărute din credința că odată ce piatra captează sufletul celor decedați, tot ea îl poate elibera. Conform aceleiași mentalități și oamenii de rând sunt născuți din piatră: „În Grecia, după potop, primii oameni au luat naștere din pietrele semănate de către Deucalion”¹³¹. O legendă românească denotă că după ce Eva a născut nouă băieți, la vremea însurătorii le-a făcut femei din zece pietre¹³². Basmele conțin foarte multe exemple de pietrificare și de reînviere a zeilor și oamenilor. Concepută în viziunea agrară specifică culturii românești, piatra, fiind neînsuflețită la origine, este amplasată aproape în totalitate în câmpul negativ al semnificațiilor. Dar echilibrul firesc al lumii este viața. Pentru a-l atinge în devenirea sa asimetrică, piatra captează suflete în mod exemplar.

În cazul edificării clădirilor din piatră, „jertfa zidirii” este motivată din două perspective: necesitatea „însuflețirii” pietrei, ca material al creației, și necesitatea „însuflețirii” unui obiect nou creat, care va găzdui viața oamenilor. Nici una dintre aceste necesități nu apare în cazul construcțiilor edificate exclusiv din lemn. Lemnul, prin însuși esența sa, fiind un lucru împlinit, integru, este viu¹³³. Aceste necesități vor *reapare atunci când cel puțin temelia este din piatră sau bolovani din piatră*. Astfel, ambele materiale, piatra și lemnul sunt valorificate plenar de cultura populară românească într-un sistem coerent al ierarhiilor culturale.

Abstract

In this paper, the author analyzes the meanings of stone in the peasant understanding. The system of representations is coherent enough and is focused on the primordial gestures of the making of the world by dual couple: God the Father (the one who has no father) and the Unclean (Nefârtache – the one who has a father), the latter being initially subordinated to the former.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 80.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Tony Brill, *op. cit.*, p. 22.

¹³³ D. Zelenin, *Totemî-derevija v scazaniah i obreadah evropeiskih narodov*, Leningrad, 1937, passim; Eugen Bâzgu, *op. cit.*, p. 87.

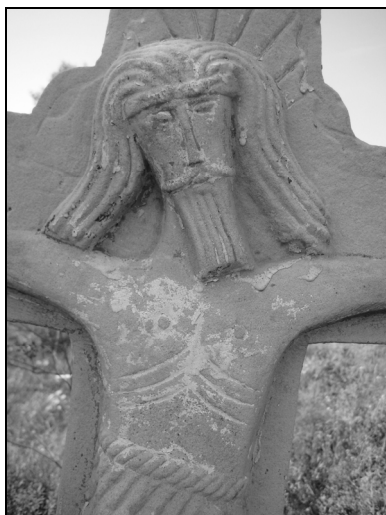
In this context, the essence of stone as an unfruitful and inanimate matter, created by the Unclean together with the creation by God of the fertile world, is followed by the author from antiquity (god Mitras the one born out of stone, the role of the stone menhires of capturers of the souls of the deceased) until the 19th-20th centuries, when the role of soul and bed spirit capture is transparent in numerous Romanian, Aromanian, Slavic and south Balkan beliefs and popular superstitions.

This dualist antagonism fertile/infertile, animate/inanimate etc. is also present in the ballad „Meșterul Manole” (Manole, the Craftsman). Any edifice built out of stone, unlike those made of wood, need the finishing of a soul, which can be acquired by the new construction only by the sacrifice of the masons, by the violent death of a grown-up, more precisely of the craftsman’s wife in the above ballad.

ILUSTRĂȚII



1. Brănești, Orhei – Republica Moldova
(Foto I. Potârniche, 1983)



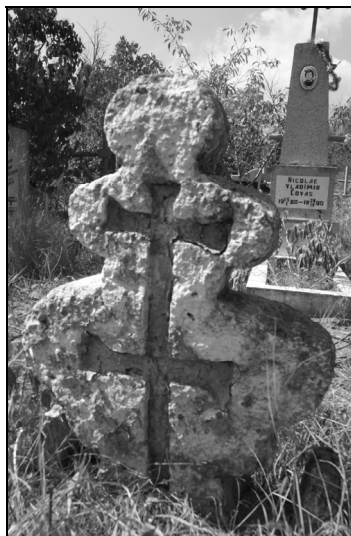
2. Cosăuți, Republica Moldova
(Foto E. Bâzgu, 2008)



3. Chișinău. Cimitirul din str. Armeană
(Foto E. Bâzgu, 1984)



4. Căușeni, Republica Moldova
(Foto I. Suhov, 1954)



5. Purcari, Ștefan Vodă –Republica
Moldova
(Foto V. Buzilă, 2009)

IMAGINI ALE OMULUI ÎN ARTA POPULARĂ DIN MARAMUREȘ

Pamfil BILȚIU

Așa cum arată cercetările, în bogata decorație a obiectelor de lemn, de diverse categorii, ornamentica antropomorfă nu este frecvent întâlnită. De aceea, apariția imaginii omului este cu atât mai surprinzătoare și reține atenția prin modurile variate în care este gândită și realizată¹.

În arta populară din Maramureș, imaginea omului suscită un interes aparte, datorită ipostazelor numeroase, precum și a formelor prin care ea este redată plastic. O primă și bogată categorie de reprezentări ale omului în repertoriul decorativ al lemnului din acest spațiu o constituie formele reductive, de largă circulație în arta populară.

În contextul motivelor reductive, descoperim existența unora, prin care imaginea omului ne este abia sugerată, printr-un mic element care aparține mâinii și care este unghia, denumită în ornamentica maramureșeană a lemnului *ghinul*, de la numele unei dălți semirotunde, folosite în transfigurarea motivului, generalizat în ornamentica porților din Maramureș². Trebuie să subliniem că unghia reprezintă degetul, care, la rândul lui, figurează ființa umană în totalitatea ei³. *Ghinul* este întâlnit nu numai în arhitectura tradițională, în care apare frecvent pe grinzile caselor vechi, ci și pe alte categorii de obiecte. Cel mai des, motivul este întâlnit la balustradele *șetrelor* de la casele vechi din Maramureș (fig. 1). Circulația intensă a motivului se datorează funcției magice a mâinii în cultura populară.

Potrivit cercetărilor, reprezentările integrale ale ființei omenești, în ornamentica tradițională, în multe zone ale țării, sunt redată plastic

¹ Paul Petrescu, *Motive decorative celebre. (Contribuții la studiul ornamenticii românești)*, București, Editura Meridiane, 1971, p. 80.

² Francisc Nistor, *Poarta maramureșeană*, București, Editura Sport-Turism, 1977, p. 80.

³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, Editura Artemis, 1994, p. 438.

printr-o gamă variată de substituiri. Din această categorie este semnificativă imaginea mâinii⁴. Sub aspectul semnificației, mâna este simbol al muncii, dar și al puterii și dominației. Limbajul mâinilor (gestica) este folosit în toate civilizațiile vechi ale lumii. Mâna este considerată și simbol solar, iar după unii cercetători reprezintă o zeiță apotropaică⁵. Prezența acesteia pe porțile de intrare în gospodărie ne întărește convingerea în funcția ei ocrotitoare.

Pe bună dreptate, Paul Petrescu arată că terenul pe care este clădită casa, adăpostind toată avuția omului, constituie o proprietate sacră intangibilă, care trebuie apărută. Ea trebuie apărută nu numai împotriva dușmanilor firești, ci și împotriva celor nefirești, mai periculoși. De aceea, gospodăriei îi trebuiau paznici permanenți, așezați mai ales acolo unde împrejmuirea continuă este întreruptă, adică la poarta gospodăriei. Aceasta adeseori este apărută de imagini apropiate omului, care nu numai că îl reprezintă, dar îl și înlocuiesc pe gospodar, fiind chiar oameni⁶.

Imaginea omului, redată prin *palma* cu degetele răsfirate, o întâlnim reprezentată, prin incizie, pe stâlpul unei porți din Rozavlea (fig. 2). Pe o altă poartă din Rozavlea, de pe Valea Izei, palma, reprezentată alături de rozeta solară, tot cu degetele deschise, este bine scoasă în relief (fig. 2a). Funcția magică a mâinii, pe aceste porți, este reduplicată mitico-magic prin reprezentarea, alături de mână, a capului uman, denumit în tradiția locală „păzătoru căsî” (fig. 3). El este reprezentat cu mâna împreună pe un superb exemplar de poartă, aflată astăzi la Muzeul Satului din București și datată 1903, fiind lucrată de meșterul Ion Cheșca. Funcția apotropaică a mâinii este subliniată și prin includerea ei în alternanță cu alte motive având semnificații mito-simbolice, precum *ghinul*, *crucea*, *rozeta* etc. (fig. 1-3).

O altă formă reductivă a imaginii omului, și ea cu o bogată încărcătură simbolică și de largă circulație în arta populară maramureșeană și românească, este *inima*. O întâlnim traforată la balustradele și *șetrele* (filigoriile) caselor țărănești, pe crucile funerare de piatră sau de lemn, pe mobilierul țărănesc etc. Tehnicile prin care ea

⁴ Pamfil Bilțiu, *Substratul mitico-magic al porții și funcțiile ei în cultura populară maramureșeană și românească*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 2007, p. 261.

⁵ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 268-269.

⁶ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 72.

este transfigurată sunt mai multe: sculptarea, traforarea, tăierea cu decupare etc. Pe spătarul unui scaun, cu tabla de șezut pătrată și patru picioare, întâlnim inima dublu reprezentată și prin două tehnici: tăiere și traforare (fig. 4). La fundăturile porților sau la *șetrele* caselor vechi, precum cea de la Bârsana, motivul inimii, transfigurat prin traforare, este multiplicat, uneori așezat în benzi (fig. 5).

Transfigurarea inimii, atât de frecventă în arta populară, nu este întâmplătoare, ea semnificând centrul și factorul motor al energiei și vitalității. Este și simbolul dragostei profane. Inima a fost pusă în legătură cu figura geometrică a triunghiului, simbolizând triadele, mai multe la număr⁷. În iudaism, triunghiul îl simbolizează pe Dumnezeu, al cărui nume nu este voie a fi folosit⁸. Cercul frecvent în arta populară motivul „ochiul lui Dumnezeu”, redat printr-un triunghi cu punct.

Din categoria formelor reductive ale imaginii omului, întâlnim adesea, în arta populară din Maramureș, capul uman, stilizat și redat plastic, în felurite variante, în funcție de pricepera și fantezia meșterilor. La stâlpul unei cumpene de la fântână, „păzătoru’ fântânii” este redat printr-un cap alungit, cu căciulă și nasul proeminent. Reprezentarea face parte dintr-o compoziție pe bază de alternanțe de motive, în alcătuirea căreia intră și rozeta din petale de flori, crucea dublă, deci reduplicată mitico-magic, rozeta dublă, și ea înfățișată, și rozeta zimțată, circumscrisă din petale de flori, denumită și rozeta de Vrancea (fig. 6).

Sculptat în relief înalt, prin cioplire, la stâlpul de la gospodărie, capul uman este redat supradimensionat, ceea ce ne evidențiază funcția lui magică. Realizarea ochilor prin linii ovale, a gurii printr-o singură crestare, evidențiază simplitatea reprezentării. Pentru meșterul popular nu era esențială modalitatea de redare plastică, cât funcția reprezentării, așa cum ne dovedește stâlpul antropomorf de la o casă veche din Vadu Izei (fig. 7). Un cap, și el dimensionat, robust, expresiv, rotunjit, acoperit, cu nasul și gura proeminente, substituie pe „păzătoru’ căsî” la pragul unei locuințe vechi, din Strâmtura (fig. 8). Amplasarea la pragul casei este, desigur, în acord cu funcția magică a reprezentării. Forma rotundă a capului se datorează, probabil, asimilării acestei părți a corpului uman prin forme de cult solar.

Vorbind de schematizarea și stilizarea, până la extremă, a chipului uman, observăm, uneori, că el ne este sugerat prin redarea feței cu detaliile ei fizionomice: nas, ochi, gură (fig. 9). Imaginea aparține

⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. II, p. 164.

⁸ *Ibidem*, p. 383.

unui stâlp de poartă de pe Valea Izei, care se află la Muzeul Maramureșului. Referitor la semnificația acestui tip de reprezentare, trebuie să avem în vedere că fața este cea care exprimă gândurile și sentimentele omului.

Analizând feluritele categorii de imagini ale omului și amplasamentul lor, ajungem la concluzia că acești paznici ai bunurilor agonisite nu erau destinați doar apărării avuției din gospodărie, deoarece îi întâlnim și în afara ei.

Imagini ale omului reductive, redade prin capete, sunt de largă răspândire în arta noastră populară. Le întâlnim pe bătele de sprijin și ciobănești din Oltenia, Moldova, din Munții Apuseni, cât și pe păpușarele din Moldova, mai ales pe cele din Vrancea⁹.

Sub aspectul semnificației, capul simbolizează avântul principiului activ. El include puterea de a conduce. Prin forma sa rotundă, capul este un microcosmos. Capul simbolizează destoinicia în lupta dreaptă. Funcțiile sale mitico-magice au fost, de-a lungul vremii, numeroase. Drept urmare, toate mitologiile se referă la ființe policefale: oameni, duhuri, zei, zeițe¹⁰.

Din registrul bogat al reprezentării omului, prin forme reductive, în arta populară românească fac parte și cele redade plastic în formă de bust. La coșul unei mori de apă din Berbești, pe Valea Marei, descoperim sculptat în relief un bust, reprezentându-l pe „păzătoru' morii”. Este redat plastic naiv, cu disproporții la mâini, la urechi, la trunchi. Redarea schematică a detaliilor fizionomice ale feței – nas și gură, printr-un triunghi înscris, ochii prin două puncte – ne ilustrează simplitatea compoziției.

Forma perfect rotundă a capului sugerează funcția magică a reprezentării. De altfel, personajul face parte dintr-o combinație de motive în alcătuirea căreia intră rozeta zimțată cu crucea în X, rozeta din petale de flori, precum și *dintele de lup* (fig. 10). Substratul mitico-magic al reprezentării este evident.

Cu toate înnoirile și adaptările, pe care le-a suferit arta populară contemporană, meșterii nu au abandonat motivele vechi, cu încărcătură mitico-magică deosebită, crezând nedezmintit în rosturile lor. Drept urmare, la o poartă din Budești, mai nouă, pe stâlp, la bază, întâlnim o reprezentare, pe cât de veche, pe atât de interesantă. Imaginea umană

⁹ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 83-85.

¹⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 344-345.

reprezintă un bust de moșneag, închis într-un chenar bine scos în relief din torsadă, boltit. Bustul, atent realizat și sugestiv, se remarcă prin grija meșterului pentru detaliile fizionomice, redarea detaliată a straielor țărănești. Ni se înfățișează chipul moșului arhetipal, cu capul acoperit cu căciulă, cu plete, care ne introduce în dezvoltata mitologie a moșilor și strămoșilor mitici (fig. 11).

Din aceeași grupă, dar soluționat plastic diferit, face parte bustul unei menghine antropomorfe din Poienile Izei. Modul cum este soluționată plastic fața ne ajută să descoperim similitudini cu măștile de moși și unchiași din folclorul obiceiurilor noastre tradiționale (fig. 12). Reprezentarea indică similitudini și cu stâlpii antropomorfizați din Moldova, de pe Valea Tazlăului, din decorul fântânilor, apoi cu cei din zona Hușilor sau cu măștile de lemn din zona Vrancei, așa cum ne-am putut edifica în urma cercetărilor efectuate în aceste părți ale țării.

Pe bună dreptate sublinia Romulus Vulcănescu că aceste categorii de măști de oameni ne amintesc de chipurile strămoșilor mitici ocrotitori ai casei. Le găsim cioplite și pe fruntarele bordeielor țărănești din Oltenia, de tipul celor de la Muzeul Satului din București¹¹.

În folclorul nostru, moșii și strămoșii sunt niște genii protectoare, care, odată plecați, se interesează pe mai departe de soarta celor rămași. De aceea, prin pomeni rituale și obiceiuri, ei sunt îmbunați și revigorați, deoarece, potrivit credințelor populare, nimic nu se poate împlini fără ajutorul moșilor și strămoșilor, care sunt invocați ori de câte ori este nevoie.

Tot din categoria imaginilor reductive ale omului, care au formă de măști de moși, întâlnim o reprezentare care și ea suscită un interes aparte. Se află pe o poartă veche din Oncești. Perechea de măști de moși, în care redarea capului este parțială și abia sugerată, accentul căzând pe ochi, face parte din categoria reprezentărilor reduplicate mitico-magice. Ea ne amintește de măștile-obrazare, generalizate în folclorul nostru și al altor popoare (fig. 13).

Cât privește ochii supradimensionați ai reprezentării, trebuie să spunem că toate culturile arhaice atribuie ochiului puteri magice. Ochiul asociază focul, razele soarelui și lumina divină. Puterea magică a ochilor, datorată asocierii lor cu focul, dar și cu rozeta solară, este semnificativ reflectată în basmele populare¹².

¹¹ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, Editura Științifică, 1970, p. 219.

¹² Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 331.

Reprezentările în care imaginea omului este redată plastic în chip de bust fac parte din scene de viață ale individului de la țară, care exprimă stări, preferințe, mofturi. O astfel de scenă, soluționată plastic prin incizie, este remarcabilă pentru capacitatea ei de sugestie. Personajul este surprins în stare de veselie euforică, cu paharul într-o mână și sticla în cealaltă. Sub scenă este reprezentat un stejar în glastră, un tipar al pomului vieții, de largă răspândire în arta populară maramureșeană și românească (fig. 14).

Paul Petrescu arată că vasul cu flori simbolizează o formă a pomului vieții și este de părere că forma aparține tiparului elenistic al motivului, de largă răspândire în Transilvania, Crișana, Moldova, Dobrogea, Oltenia etc.¹³

Între formele variate de reprezentare a imaginii omului în arta populară din Maramureș o întâlnim și pe cea redată plastic în forma unor *mascaroane*, în care figura umană este abia schițată, stilizată la limită. Câteva trăsături sunt caracteristica acestor categorii de reprezentări ale imaginii omului: absența detaliilor fizionomice, accentuarea prin scoaterea puternică în relief a membrelor și trunchiului, amplasarea lor în partea de sus a stâlpilor constituie un argument în plus al funcțiilor lor magice. Astfel de *mascaroane* pot fi întâlnite pe stâlpii de poartă de la Cornești și Sârbi, pe Valea Cosăului (fig. 15-16). Denumirea ne slujește drept argument în plus asupra funcțiilor acestor reprezentări, făcând parte din categoria „păzătoru’ căsî”.

Din marea grupă a reprezentărilor omului, în arta populară din Maramureș surprind cele în care chipul uman este redat integral. Unele piese sunt sculptate în relief înalt și sunt remarcabile prin dimensiuni, sugestivitate, robustețe, modul în care sunt stilizate. Astfel de imagini, precum cea de la Rozavlea – având membrele, capul și trunchiul masive – au, unele dintre ele, gâtul legat în lanțuri, și sunt piese prin care reprezentarea este dedublăta mitico-magic. Acest instrument, datorită și metalului din care este făcut, a fost investit de către omul din popor cu valențe magice (fig. 17).

Lanțul este simbolul legăturii, servituții, captivității. Lanțurile, împreună cu alte obiecte metalice, sunt folosite ca instrumente apotropaice, în riturile de izgonire a duhurilor rele¹⁴. Să amintim că până și astăzi, la Blagoveștenie, seara, în acord cu timpul magic, în Maramureș, gospodina înconjoară gospodăria cu un lanț pentru a-și

¹³ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 51-54.

¹⁴ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 217-218.

proteja avuția de duhurile malefice. În anumite practici magice, la pornirea turmelor sau a plugului, lanțul este preparat magic prin *înfocare*.

Imaginea omului în arta populară, așa cum am amintit, este reprezentată plastic diversificat. Pe acea poartă, cu valoare de unicat de la Rozavlea, de care am amintit, chipul omului ne este înfățișat de două ori în întregime, o dată pe o imagine mai mare, având capul înconjurat de un cerc, ce poate fi interpretat ca o figurare a discului solar, iar pe o altă imagine, mai îngustă, în care cercul apare încoronat și care poate fi luat drept figurarea lumii¹⁵ (fig. 18). Pe pieptul imaginii care este mai mare apare crucea între patru rozete, elemente mito-simbolice care ne elucidează în privința funcției magice a reprezentării. Acestei funcții subscie și supradimensionarea capului, despre a cărei semnificație am amintit.

În interioare, dar și în arhitectura țărănească din Maramureș, întâlnim piese sau elemente care cuprind imagini ale omului cu caracter religios. Ele exprimă o trăsătură distinctă a psihologiei maramureșeanului, care este un *homo religiosus*. Astfel, pe ancadramentul unei uși din satul Oncești, Sfântul Vasile este cioplit rudimentar, naiv, cu disproporții în ceea ce privește trunchiul față de membre și cap. Modul cum sunt redată plastic unele detalii: barbă, ochi, nas, gură, patrafir, ne evidențiază simplitatea compoziției (fig. 19). Capul rotunjit subscie și el funcției magice a imaginii.

Fiind obiecte de cult, crucifixele vechi din Maramureș, ca și cele din alte zone ale României, cuprind cea mai răspândită scenă cu reprezentări umane – cea a răstignirii, tratată țărănește. Redarea personajului crucificat este reprezentat schematic, disproporționat, mai ales dacă luăm în considerare trunchiul față de alte părți ale corpului, la fel și brațele. Capul personajului este în formă de coroană, despre a cărei semnificație am amintit. Detaliile fizionomice sunt redată doar printr-un triunghi. La picioare, sunt reprezentate trei triunghiuri, cel din mijloc închis într-un chenar-contur boltit, iar sub ele sunt doar sugerate cele două Marii, crucifixul amintindu-ne de troițele cu *molânâi*, de largă răspândire în arta noastră populară. Crucificatul este flancat de doi lujeri, reprezentând crenguțe de brad, simbol al bărbăției (fig. 20). Crucea este una de tip *pristolnic*, și ea de largă răspândire în plastica folclorică românească. Acest obiect se află la Muzeul Satului și datează de la finele secolului al XIX-lea. Personajul este sculptat în relief.

¹⁵ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 73.

Pe o altă cruce veche (secolul al XIX-lea), din colecția aceluiași muzeu, Crucificatul, cu capul încoronat, este flancat de Maria și de evanghelistul Ioan. La picioare se află o reprezentare ce imită *molânâiile* vechilor troițe. Crucea este una papală, de influență catolică, decorată suplimentar cu crucea în X, unghiuri deschise din linii paralele. Brațul de sus formează cu axul o cruce în T, una dintre cele mai vechi tipuri (fig. 21).

Asupra influenței catolice a acestor tipuri de cruce s-a pronunțat și Paul Petrescu. „Am pune în legătură frecvența acestui gen de reprezentări cu crucifixele de proveniență catolică, numeroase în țările Europei Centrale, de largă circulație în Polonia și Slovacia”¹⁶.

Astfel de reprezentări ale răstignirii, cu personajul stilizat la maximum și schematizat, le întâlnim și pe alte obiecte de uz religios. Pe un pecetar vechi de la Șieu, capul personajului este înconjurat de un inel, despre a cărui semnificație am amintit. Trunchiul este decorat cu frunze de brad, iar la picioare, într-un chenar, este înscris un triunghi. Sub triunghi, înscrise într-un chenar patrulater, sunt reprezentate cele două Marii. *Crucea-pristolnic* are trunchiul tăiat în formă de inimă (fig. 22). Schematismul personajului redat în relief este evident. Ștergarul de pe trupul personajului este înlocuit cu două mici triunghiuri.

În anumite reprezentări ale imaginii omului, pe care le întâlnim pe obiectele de mobilier, descoperim, redat plastic, *călărețul*, care cunoaște o mare extensiune în arta noastră populară. Pe un cuier care provine probabil de la Plopiș, unde a existat un vechi centru de producere a mobilierului țărănesc, atât personajul cât și calul, sunt trasate doar printr-un simplu contur, prin incizie. Picioarele animalului sunt redade prin două linii paralele încovoiate. Reprezentarea face parte dintr-o compoziție în alcătuirea căreia intră rozeta din petale de flori și liniile paralele care descriu unghiuri deschise. Detaliile fizionomice ale capului personajului sunt înfățișate prin două linii oblice, în acord cu simplitatea și schematismul scenei (fig. 23).

În jurul călărețului s-a brodat o întregă mitologie. O serie de basme și legende narează bravurile eroului-călăreț. Drept urmare, el rămâne un personaj preferat în popor.

Pe de altă parte, calul este unul dintre animalele cele mai puternic mitologizate. Cultul lui datează pe teritoriul țării noastre din epoca traco-dacică. Acestui animal i se rezervă o importantă funcție de apărare împotriva relelor de tot felul¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 66-67.

Mitologizarea puternică a calului și călărețului ne este certificată de numeroasele forme și ipostaze în care sunt transfigurați în arta populară. Devine semnificativă pe această linie una dintre reprezentările puternic mitologizate din arta noastră tradițională – a călărețului, și anume *călăreții danubieni*.

Cercetările noastre de teren s-au soldat cu identificarea unei scene de pe o casă veche, aflată la Muzeul Maramureșului de pe Dealul Dobăieș din Sighetu Marmației, în care nu avem nici un dubiu în privința redării plastice a cuplului călăreților danubieni. Pe ancadramentul ușii de la intrare în casa Bufta Știopanu (datată 1799, 29 august), din Bogdan Vodă, cuplul acestor călăreți face parte dintr-o reprezentare complexă, predilectă pentru meșterii maramureșeni în vechime, axată pe o compoziție alcătuită din combinații de motive. În partea stângă a reprezentării, la intersecția ancadramentului ușii, descoperim o rozetă de Vrancea, triplu circumscrisă în cercuri în torsadă. Cuplul celor doi călăreți este reprezentat purtând coroană, cu săbiile ridicate, sugerându-ni-se că sunt în acțiune. Deasupra lor, în partea stângă, se află o pasăre, probabil o găină, iar alături de ea un șarpe. Cuplul călăreților flanchează o cruce papală cu trei brațe, închisă într-un chenar din linii paralele, având capetele în volute, motiv desigur solar. În partea dreaptă este reprezentat un călăreț solitar, care nu face parte din cuplul celor doi, cu reprezentate în dreapta o pasăre și un șarpe reduplicat mitico-magic, având două capete. La intersecția ancadramentului întâlnim aceeași rozetă ca și în partea stângă. În flancul stâng al reprezentării, pasărea este dublu redată (fig. 24).

Unii autori par să fi interpretat greșit și fantezist această reprezentare. „În cele două colțuri ale ancadramentului ușii de la intrare în casă se află două rozete solare, iar central este sculptată o cruce tipic catolică, „crucea de Lorena” – flancată de personaje călare, care poartă pe cap coroane voievodale, cu săbii în mână, luptându-se cu dușmanii prefigurați în balauri. Voievozii sunt ajutați în luptă de păsări măiestre”¹⁸.

Lecturarea greșită a reprezentării are la bază necunoașterea istoriei locale și a semnificațiilor motivelor mito-simbolice din cultura populară. Voievozii maramureșeni nu umblau în cupluri, fiind mare rivalitate între ei. Nu purtau nici coroane, neexistând nici un document în această direcție. Studiind mitologia Maramureșului, nu am întâlnit nici o

¹⁸ Ioan Țelman, Ioana Maria Dăncuș, Elisabeta Faiciuc, *Cuhea în istoria și cultura Maramureșului*, Sighetu Marmației, Muzeul Maramureșului, 2005, p. 154.

urmă a luptei lor tocmai cu balaurii¹⁹. Ba mai mult, în reprezentare nu avem nici urmă de balauri, fiind vorba de șerpi. Balaurul este imaginat ca o reptilă cu picioare, cu mai multe capete, iar șarpele-balaur este din familia celor uriași, așa cum este el imaginat în mitologia populară.

Asupra semnificației acestei reprezentări ne-am pronunțat într-un studiu al nostru²⁰. În analiza și decodificarea ei trebuie să avem ca punct de pornire cele afirmate de Mihai Coman: „Cuplul cailor și călăreților năzdrăvani prelungește, în universul folcloric românesc, atributele străvechiului grup divin al călăreților danubieni, zeițăți de origine dacică intens adorate în vechime pe teritoriile dunărene”²¹.

În primul rând, cuplul călăreților face parte dintr-o compoziție axată pe alternanța de motive, așa cum am amintit. Lecturarea ei necesită o cunoaștere temeinică a motivelor care o alcătuiesc. Păsările nu sunt adjuvanți ai eroilor în reprezentare, ele semnificând cu totul altceva. Călăreții nu sunt reprezentați în luptă cu reptilele; șarpele, care apare frecvent în arta populară din Maramureș, are o simbolistică polivalentă. Este limpede că fiecare motiv din reprezentare se justifică prin funcția cu care a fost investit de către omul din popor.

Trebuie să subliniem că, la început, numai unul, apoi doi călăreți danubieni luptau cu lancea cu tăiș dublu, învingând în bătălii și călcând sub copitele cailor pe dușmanii doborâți la pământ. După fiecare faptă vitejească, acești călăreți erau primiți în triumf de o mare zeiță, care îi încorona, apoi le hrănea din căușul mâinii cailor părtași la victorie (așa ne putem explica coroanele purtate de călăreți).

Cultul călăreților danubieni însemna de fapt respingerea mitologiei greco-romane. Zeii legiunilor care stăpâneau Dacia erau surâzători și pretențioși la cult – trăsături care nu se potriveau cu viața necăjiților țărani din bazinul Dunării de Jos. Ca atare, geto-dacii din fostul regat al lui Decebal năzuiau în protecția unor ostași asemenea lor, pe cai iuți. Călăreților danubieni li se atribuiau puteri miraculoase, pe pământ, în cer, în lumea negurilor²².

Cât privește imaginea șarpelui din reprezentare, trebuie să avem în vedere că este un simbol arhetipal și totalizator, un adevărat simbol

¹⁹ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat*, Baia Mare, Editura Gutinul, 1999.

²⁰ Pamfil Bilțiu, *Reprezentări arhaice în arta populară maramureșeană și românească*, în lucrarea *Studii de etnologie românească*, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 1986, p. 47.

²¹ Mihai Coman, *Mitologie românească*, vol. I, București, Editura Minerva, 1986, p. 47.

²² Aristide Popescu, *De la Pegas la El-Zorab*, București, Editura Albatros, 1973, p. 43-44.

mitic. El este legat de cele patru stihii ale naturii, simbol al renovării ciclice a acesteia. Șarpele asociază lumea strămoșilor mitici din lumea de dincolo, fiind considerat o încarnare a spiritului strămoșilor, protectori ai gospodăriei și familiei²³. Reprezentat pe unele obiecte de mobilier sau pe porți, șarpele devine păzitorul casei, garantul prosperității, geniu ocrotitor. În credințele vechi, fiecare casă își are șarpele ei, care este și tabuizat, el neputând fi ucis²⁴.

Păsărea este un motiv generalizat în arta populară, cu multiple semnificații simbolice. Păsările sunt agenți de legătură între cer și pământ, între lumea de aici și cea de dincolo, întruchipează un principiu solar și al regenerării veșnice a vieții. Anumite păsări sunt ocrotitoare ale casei.

Studierea acestor reprezentări, cu o încărcătură mitico-magică deosebită, ne dezvăluie elemente prețioase ale universului de gândire al omului din popor, unul dominat de credințe, superstiții și mituri pe care le-a zămislit în trecerea lui prin vreme.

Abstract

The present study is aimed at analyzing the images of man in the folk art of Maramureș, as they are present in various forms and aspects, and have survived as such over the centuries.

The first part of the research describes the synecdochical representations of the human silhouette as identified in the folk art of Maramureș.

These synecdochical representations forms are varied and numerous – this is the case of the nail, the palm with separated fingers, the heart – and are achieved in various techniques: incision, fretwork, cutting, trimming and carving.

Among the synecdochical representations of the human silhouette, the focus also falls on the head and the variations hereof, as well as on the bust. The analysis also took into consideration the frequent mascarons that can be found as decorative elements on the Maramuresan gates.

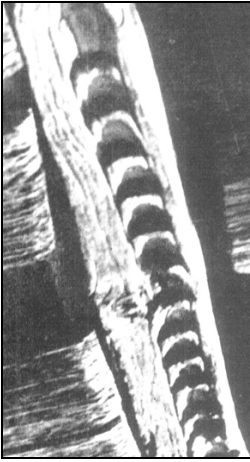
The last part of the research is concerned with the representation of the whole human silhouette in the folk art of the study area. Among this latter type of representations, mention should be made of the image of the rider, especially the Danubian rider, whose value is unique, being endowed with a special symbolic force.

In carrying out the present study, the author used the available specialized bibliography, and analyzed with its help the mythical meanings and functions of the investigated representations, as well as of their composing elements.

²³ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 450.

²⁴ *Ibidem*, p. 345-346.

ILUSTRĂȚII



1. Balustradă de la „șatra” unei case vechi (Berbești)



2. Palmă cu degetele desfăcute. Stâlp de poartă (Rozavlea)



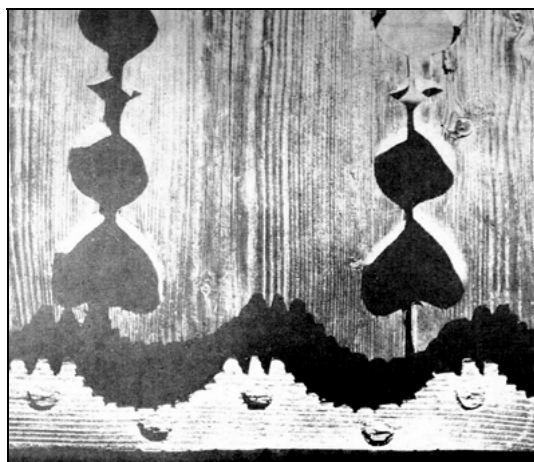
2a. Palmă și stea (Rozavlea)



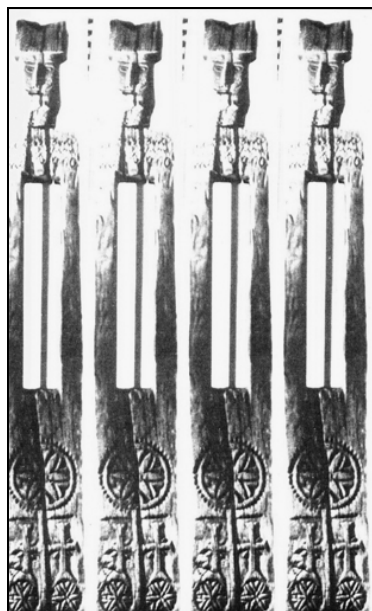
3. Poartă din Rozavlea; 1903 (Muzeul Satului București)



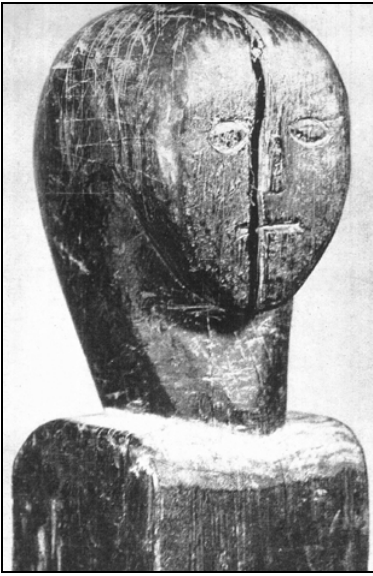
4. Scaun din Coaş
(Apud Roswith Capesius)



5. „Şatră” înfundată, cu motivul inimii (Bârsana)



6. Stâlpi antropomorfi.
Cumpănă de fântână (Strâmtura)



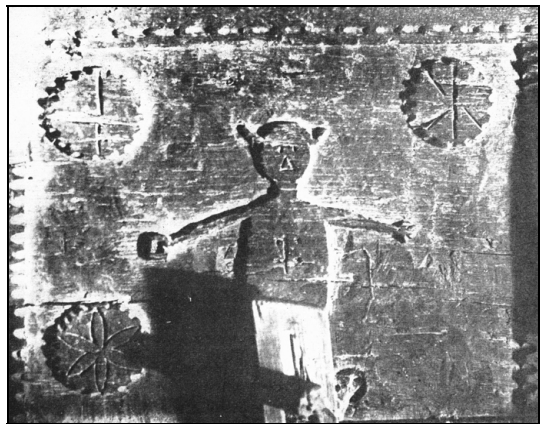
7. Stâlp antropomorf. Vadu Izei
(Apud Francisc Nistor)



8. „Păzătoru' căsî” (Strâmtura)



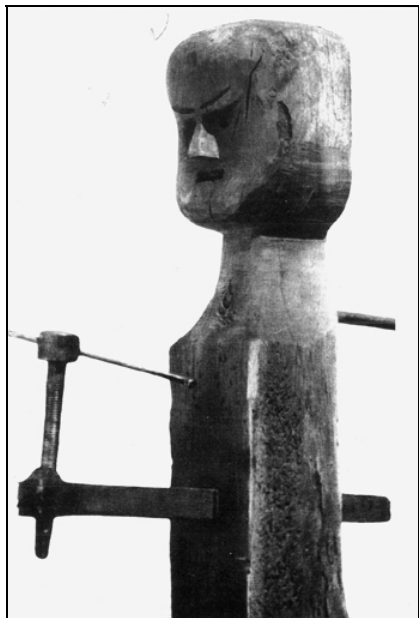
9. Stâlp de poartă
(Muzeul Maramureșului)



10. „Păzătoru' morii” (Berbești)



11. Moș arhetipal (Budești)



12. Menghină. Poienile Izei
(Apud Francisc Nistor)



13. Poartă veche. Oncești
(Apud Francisc Nistor)



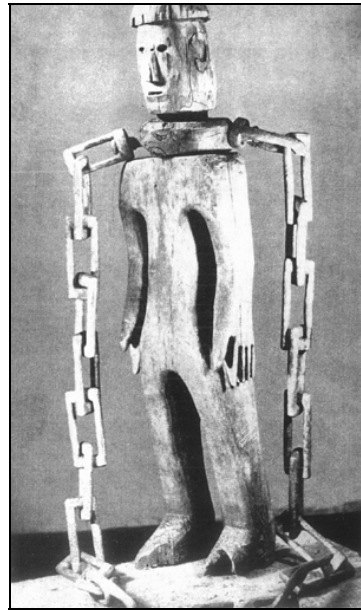
14. Poartă (Budești)



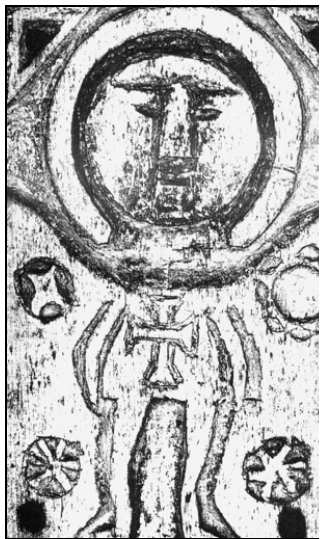
15. „Mascaroană”. Stâlp de poartă
(Cornești)



16. „Păzătoru' gospodăriei”
(Sârbi)



17. „Păzătoru' căsii” (Rozavlea)



18. Poartă Rozavlea.
Detaliu
(Muzeul Satului)



19. *Sfântul Vasile*. Ancadrement de ușă. Detaliu
(Oncești)



20. Cruce de mână.
Maramureș
(Muzeul Satului București)



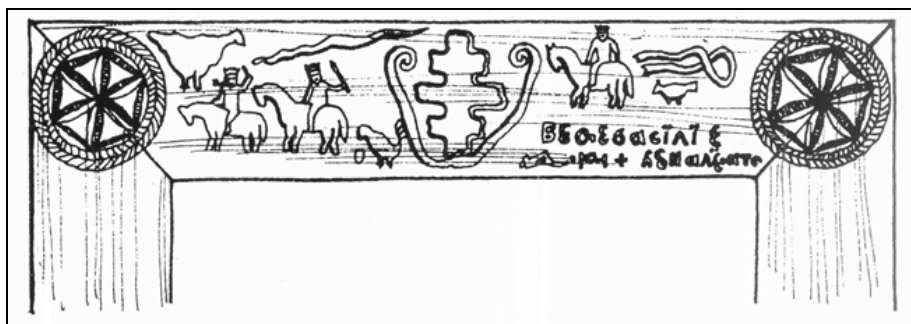
21. Cruce de mână.
Variantă
(Muzeul Satului București)



22. Pecetar cu motivul
cruții – Șieu



23. Cuier. Detaliu (Muzeul Satului București)



24. Cuplul călăreților danubieni (Muzeul Maramureșului din Sighetu Marmației)

PATTERN-URI ALE GÂNDIRII TRADIȚIONALE. ÎNCERCĂRI DE STUDIU COMPARATIV ÎNTRE OLȚENIA ȘI MOLDOVA

Gabriela BOANGIU

Tematica pe care o propunem, sub cupola amplă a *pattern*-urilor gândirii tradiționale, se structurează mai ales în jurul a două momente esențiale pentru comunitatea sătească: cea de la începutul secolului al XX-lea și cea actuală. Este vorba despre obiceiurile de iarnă și cele de înmormântare, ambele importante rituri de trecere. Deși ca încărcătură afectivă, aceste rituri sunt resimțite în comunitate într-un mod total diferit, unele generând exuberanță, celelalte – sobrietate și durere, nu de puține ori s-au subliniat interferențele simbolice ale unor manifestări menite să asigure continuitatea unor alternanțe precum viață – moarte, nou – vechi. Sărbătorile de iarnă și înmormântarea nu ne mai apar, astfel, iremediabil scindate, ci dimpotrivă, analizate în paralel vor putea să potențeze înțelegerea lor mai profundă, dincolo de simpla plasare a acestora în orizontul fericirii sau cel al întristării. Așa cum sublinia binecunoscutul etnolog Nicolae Constantinescu în prefața lucrării *Riturile de trecere*, Arnold van Gennep a sesizat această „recurență a unui model, a unei structuri de rit într-un număr infinit de situații”¹. Însă trecerea întemeiată, împlinită, nu se realizează fără sesizarea unor depășiri, respectiv asumări ale unor însemne ale stabilității specifice unor contexte sociale particulare. Pertti J. Anttonen sublinia în acest sens: „Ideea fundamentală, în consens cu teoria riturilor de trecere a lui van Gennep, este că viața socială este o continuă tranziție în care trecerea este trecătoare și liminalitatea – liminală numai în raport cu ceva care, într-un context dat, este construit ca non-tranzițional și non-liminal, în care anumite puncte și *status*-uri *par* (s.n.) non-tranziționale, dar care sunt ele însele trecătoare dintr-o altă perspectivă în care alte puncte și *status*-uri *par* (s.n.) non-tranziționale”².

¹ Nicolae Constantinescu, *Studiu introductiv*, la vol. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 8.

² Pertti J. Anttonen, *The Rites of Passage Revisited. A New Look at Van Gennep's Theory of the Ritual Process and Its Application in the Study of Finnish-Karelian Wedding Rituals*, în *Temenos*, vol. 28, 1992, p. 49, apud Nicolae Constantinescu, *op. cit.*, p. 10.

Analiza în paralel a obiceiurilor de iarnă și a ritualurilor de înmormântare specifice culturii tradiționale din Oltenia și Moldova permite revelarea unor articulări simbolice între obiceiurile calendaristice și cele familiale, între comunitate și individ, printr-o înțelegere care să depășească dualitățile. Aceste treceri peste pragurile succesive sunt așezate oarecum în spirală și nu sunt niciodată aceleași, deși respectă un anumit model, o anumită structură spațio-temporală originală. În acest sens, vom puncta existența câtorva elemente ce pot fi întâlnite în cadrul ambelor tipuri de ritualuri, dar cu funcționalități distincte, adevărate punți întru împlinirea acestora, gesturi simbolice (darul, pomana), recuzită – teatralitate – mediere (masca și însemne ale sacralizării, precum crucea, troița de drum, de la fântână etc.). Inițiativa poate părea curajoasă, având în vedere sfera culturală extinsă a spațiilor etnografice aduse în discuție, însă ne vom opri doar la aspectele esențiale pe care le articulează gestul simbolic, la flexibilitatea medierii simbolice și la actul sacralizării.

Valențe magico-religioase ale darului ritual în cadrul obiceiurilor de iarnă

Spațiul etnografic românesc poartă pecetea unui sincretism între calendarul popular păgân și cel creștin, iar obiceiurile de iarnă reflectă în mod exemplar această simbioză. Perioada sfârșitului de an implică, asemenea oricărei treceri de la un stadiu la altul, de la vechi la nou, o criză, o plasare sub semnul incertitudinii. De aceea, în această perioadă, întâlnim anumite reglementări simbolice, menite să țină sub control instabilitatea inerentă oricărei schimbări. Putem integra în sfera acestor practici, cu puternice valențe magico-religioase, și actul oblativ, care „ca orice act ritual, dictează rețete și conduite pentru a scăpa de îndoieli, nesiguranță și a face posibilă reușita”³ pe parcursul întregului an nou – am putea completa, având în vedere tema pe care o abordăm. De asemenea, Ofelia Văduva sublinia că „dincolo de valoarea sa economică, socială sau culturală, darul este înzestrat cu valențele magice ale unui act ritual ce influențează gândirea și comportamentul prin simbolică, atitudine și gest, ca modalități complementare de exprimare a sentimentelor și totodată ca forme ale unei strategii de depășire a incertitudinii și nesiguranței în relațiile cu lumea înconjurătoare”⁴.

³ L. V. Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985, p. 10, apud Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 76.

⁴ Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 7.

Considerăm așadar că teoria asupra *darului* – conturată de Marcel Mauss, precum și de numeroși alți specialiști din domeniul științelor socio-umane care au contribuit la aprofundarea acestei fascinante teme – poate constitui o fecundă modalitate de abordare a sărbătorilor de iarnă specific românești, în general, și a celor din zona etnografică a Olteniei în particular. Marcel Mauss își fundamentează demersul său teoretic pe compararea analitică a anumitor fenomene identificate în cadrul unor societăți din Melanezia, Polinezia și nord-vestul american. Astfel, el interpreta darul drept un „fenomen social total”, deoarece, prin acesta, considera că „se exprimă simultan toate tipurile de instituții: religioase, juridice și morale, politice și familiale”⁵, economice, estetice, subliniind că „ceea ce se schimbă nu sunt numai bunuri și averi, lucruri necesare economic”, ci mai ales „formule de politețe, ospetii, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători”⁶. Numind toate acestea „sistemul prestațiilor totale”, sociologul francez identifica drept caracteristica esențială a acestor *prestații* și *contraprestații* faptul că „ele au îmbrăcat aproape întotdeauna forma darului, a cadoului oferit cu generozitate, chiar și atunci când gestul care însoțește tranzacția nu este decât ficțiune, formalism și minciună socială, mascând obligația și caracterul economic”⁷. Pornind tocmai de la această trăsătură a darului, care este forma sa voluntară, Mauss va formula o întrebare legitimă, ce va face vizibilă o multitudine de noi aspecte ale acestei fascinante problematici: „Ce regulă de drept și de interes face, în societățile trecute sau arhaice, ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu? Ce forță există în obiectul oferit, forță ce-l determină pe cel care primește să întoarcă la rândul său darul?”⁸

Oprindu-se asupra acestei problematici, Mauss va corela *darul* și *contra-darul* cu credința în *mana* care, pe de o parte, conferă bogăție, prestigiu, posibilitatea de a oferi daruri, ce asigură păstrarea/câștigarea unei anumite poziții în ierarhia comunității, iar, pe de altă parte, *mana* reprezintă autoritatea ce impune reciprocitatea darului, căci acela care nu respectă obligația de a întoarce darul pierde *mana*, pierde prestigiul, onoarea, bogăția. De asemenea, Mauss

⁵ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*. Traducere de Silvia Lupescu. Prefață de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 46.

⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁸ *Ibidem*.

raportează obligația *contra-darului* și la faptul că lucrul primit nu este neînsuflețit”⁹, ci el are un spirit, un suflet numit *hau* în credința polineziană. Această afirmație a trezit numeroase critici, printre acestea numărându-se și cea făcută de Claude Lévi-Stauss care considera că „*Hau* nu este rațiunea ultimă a schimbului: este forma conștientă sub care oamenii unei societăți determinate, unde această problemă are o importanță deosebită, au perceput o necesitate inconștientă, a cărei cauză se află în altă parte”¹⁰. O altă critică pe care o aduce cunoscutul antropolog lui Mauss este faptul că acesta a făcut distincție între trei obligații (obligația de a da, obligația de a primi, obligația de a înapoia darul), când de fapt acestea nu sunt decât trei etape ale unui singur fenomen, și anume *schimbul*. Astfel, Lévi-Strauss subliniază încă o dată că „viața socială înseamnă în mod esențial schimb și se compune din sisteme simbolice (reguli matrimoniale, economie, artă, religie), organizate de structuri mentale inconștiente”¹¹.

Darul, în comunitățile românești, spre deosebire de cele din Europa Occidentală, mai păstrează și azi aspectul gratuit, simbolic. Ofelia Văduva observa că, în colectivitățile rurale românești, darul este „oferit celor din jur sau unor forțe supreme din dorința menținerii și întăririi legăturilor cu aceștia, cât și din bucuria senină a oferirii unui dar”¹².

Nicu Gavriluță sublinia că în spațiul social românesc exista un „adevărat histrionism al darului”, putând fi incluse aici: munca (șezătoarea, claca), darul augural (urarea), cântecele rituale (colinda), dansul, nu în ultimul rând și darul alimentar¹³. Momentele în care acestea se ofereau erau bine determinate, atât în ceea ce privește viața unui individ, cât și cea a unui grup, a unei familii sau a întregii colectivități. Astfel pot fi ușor identificate diferite tipuri de daruri: darul la naștere, darul pâinii și al vinului, darul vânatului, darul pentru morți etc. Trebuie să subliniem un aspect important al darului și anume cel al oferirii lui divinității, prin intermediul oamenilor.

⁹ *Ibidem*, p. 60.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în vol. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XXXIX, apud Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 34.

¹¹ Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 34.

¹² Idem, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 136, apud Nicu Gavriluță, *Prefață*, la vol. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, p. 32.

¹³ Nicu Gavriluță, *op. cit.*, p. 33.

Vom încerca să identificăm, așadar, trăsăturile specifice ale acestor forme ale actului oblativ în spațiul etnografic al Olteniei, respectiv al Moldovei. Obiceiurile de iarnă din aceste zone, analizate din perspectiva darului înțeles ca „prestație totală”, ca „fapt social total”, relevă aspecte importante ale spiritualității specifice acestor zone.

Întregul ansamblu al practicilor ce se desfășoară în această perioadă a anului evidențiază reminiscentele unui străvechi cult al strămoșilor cu aspecte magico-religioase particulare. Sărbătorile de iarnă reprezintă un punct central în calendarul cosmic, pentru că ele asigură întemeierea unor speranțe de mai bine pentru întreaga comunitate și pentru fiecare membru al ei în parte.

Înnoirea simbolică a timpului oferă posibilitatea să fie desfășurate anumite manifestări magico-religioase, menite să transfere energiile fecundității, ale belșugului, în spațiul uman. În această perioadă, spiritele morților revin printre cei vii, iar apariția lor simbolică, sub forma alaiurilor cu măști, „regenerează și sanctifică lumea”¹⁴. Prin diverse ritualuri (pomană sau recompensarea alaiurilor de mascați – „moșii”, uncheșii” sau „urâții”, prin daruri alimentare simbolice sau, mai recent, prin bani) se încearcă o captare a bunăvoinței acestor intermediari între lumea sacră și cea profană, o provocare pentru ca aceste spirite să fie generoase cu întreaga comunitate. Marcela Bratiloveanu-Popilian observa că în zona Mehedinților exista un bogat ansamblu de acte ceremoniale al căror scop era acela de a provoca belșugul și care constau în oferirea de alimente rituale, ospete, jertfe etc.¹⁵

Colindatul, înțeles ca „dar augural”, antrena în diferite moduri, în zona Mehedinților, dar și în comunitățile de momârlani din Depresiunea Petroșani, toate categoriile sociale și de vârstă, în cadrul întregii colectivități derulându-se acte rituale, urări, daruri rituale – mere, nuci, covrigi, colăcuți – fiecare având o simbolică aparte, ce amintea de cultul soarelui, de regenerarea forțelor naturii. Colindatul întărește relațiile sociale dintre membrii comunităților sătești, atât prin ceremonial (urări – mulțumiri – răsplătiri), cât și prin colinda propriu-zisă, care propițiază bunăstare întregii comunități.

În acest caz, al colindelor, este ușor de descifrat structura schimbului simbolic. Astfel, ceata de colindători, având puteri magice,

¹⁴ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*. Traducere de Paul G. Dinopol. Prefață de Vasile Nicolescu, București, Editura Univers, 1978, p. 40-41.

¹⁵ Marcela Bratiloveanu-Popilian, *Aspecte ale obiceiurilor de Crăciun din zona Mehedinților*, în „Arhivele Olteniei”, serie nouă, nr. 7, Craiova, 1992, p. 141.

asigură transferul unor energii benefice către spațiul uman, îndepărtând totodată spiritele malefice care se împotrivesc întemeierii noului an sub semnul belșugului, al fertilității și al fericirii. Prin urmare, referitor la răsplata pe care ei o primesc, „nu roagă, ci solicită un drept ce li se cuvine în virtutea investițiilor lor apotropaice și de propițiere”¹⁶. Astfel, elementele ceremonialului colindelor permit interpretarea lui drept un schimb simbolic ce se realizează între oameni și divinitate, mediat tot de oameni. În zona Mehedinților, există anumite practici magico-religioase specifice colindatului în acest spațiu. Câțiva copii (1-3) din întreaga ceată de colindători intră în casa gospodarilor și scormonesc focul din vatră cu niște bețe subțiri din alun, numite *colinde*. Bețele sunt pregătite din timp, „învelite cu fâșii de tei și apoi înnegrite cu fumul provenit de la focuri aprinse cu lemne de zadă, cireș, mesteacăn”¹⁷. Prin îndepărtarea fâșiilor de tei, bețele de alun rămân decorate cu spirale și romburi albe și negre, simboluri ale morții și renașterii perpetue a naturii. Putem identifica aici cele trei momente esențiale ale schimbului – a da, a primi, a înapoia darul – în cadrul unei dramatizări simbolice. Colindătorii, întinzând focul în vatră, ajută de fapt soarele să-și recapete forțele pentru noul an; gospodarii îi primesc în ograda lor, căci ei știu că acești colindători pot provoca belșugul și fertilitatea noului an. De aceea îi și răsplătesc pe cei care scormonesc focul în vatră cu un colac mare, numit „colacul lui Dumnezeu”, care are „formă rotundă, e găurit la mijloc și împodobit cu trei flori deasupra”, ceilalți colindători primind „colindeți”, colăcuți mai mici¹⁸. Reminiscențele unui cult solar sunt evidente, iar răsplata – „colacul lui Dumnezeu” și „colindeții” – având în vedere că ne aflăm în fața unei dramatizări simbolice, poate fi interpretată drept răsplata soarelui, care, ajutat ritualic în momentele de criză de la sfârșitul anului, în miezul iernii, va asigura belșugul, recolte fertile pentru noul interval temporal.

Un alt gest ritualic semnificativ prin simbolismul său magico-religios este îndeplinit de gospodina-gazdă, care împarte colacii; ea aruncă nuci, fasole, grâu, zicând: „Cum nu lipsesc colindătorii așa să nu lipsească (...)”, spunând numele bucatelor aruncate¹⁹.

¹⁶ *Ibidem*, p. 144.

¹⁷ Georgeta Nițu, *Simbolistica soarelui și a focului în obiceiurile calendaristice din Oltenia*, în „Arhivele Olteniei”, serie nouă, nr. 17, Craiova, 2003, p. 265.

¹⁸ Marcela Bratiloveanu-Popilian, *op. cit.*, p. 146.

¹⁹ *Ibidem*.

În această perioadă a anului, se împarte și pentru sufletele morților, oferindu-se alimente rituale atât în ajun, cât și în dimineața de Crăciun, când, pe lângă „colaci, se împarte și carne, brânză, băutură, grâu fiert”. De asemenea, „este de dorit ca primul dăruit să fie un bărbat în puterea vârstei, act a cărui simbolistică poate fi lesne deslușită, aceasta reprezentând vitalitatea și virilitatea, forța regeneratoare”²⁰. În Moldova, „la masa *Crăciunului* sunt întotdeauna locuri rezervate pentru sufletele celor răposați. Pomenile îndătinat li se dau megieșilor sau rudelor mai sărace. (...) Tot pentru sufletul morților se făcea un *pomișor* încărcat cu fructe și cu păsări din aluat, care se împărțeau copiilor colindători”²¹, așa după cum menționa Ion H. Ciubotaru.

În Depresiunea Petroșani, în comunitățile de momârlani, întâlnim un obicei calendaristic numit „pițărăii”, care se apropie mult de colinde printr-o serie de elemente constitutive. Astfel, la acest obicei participă toată comunitatea, *pițărăii* adunându-se pentru pornirea procesiunii „într-un cap de sat – în Slătioara”²². În dimineața Ajunului, *pițărăii*, înveșmântați în costume populare, se îndreaptă spre cea mai apropiată casă, unde sunt întâmpinați de gazde și „li se oferă nuci, mere și colaci, cărora în graiul locului li se spunea *țâpăi*. În curte/ocol sau casă se încinge o scurtă horă (*învărtită*), jucată în acompaniament de fluier. Cortegiul se deplasează din gospodărie în gospodărie, urmând același tipic”²³. Obiceiul *pițărăilor*, prin „caracterul de colind colectiv al unei întregi comunități sătești”²⁴, reflectă implicațiile magico-religioase ale darului augural, în acest caz înțeles drept un mijloc de a controla simbolic transferul energiilor benefice în sfera comunității umane.

Și în ziua de 1 februarie, a Sfântului Trifon, care premerge *Întâmpinării Domnului* (2 februarie, numită și *Stretenia* sau *Ziua Ursului* în calendarul popular românesc), se desfășoară un obicei particular care ne atrage atenția prin faptul că pot fi identificate în cadrul său cele trei momente ale darului simbolic, atât din perspectiva întăririi relațiilor cu divinitatea, cât și cu membrii comunităților învecinate. Astfel, în nordul Olteniei, sărbătoarea se mai numește și „Trifănitul viilor”, scopul fiind

²⁰ *Ibidem*, p. 147.

²¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea Trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 195.

²² Ioan Lascu, *Tradiții care dispar. Comunitatea momârlanilor din zona Petroșani*, Craiova, Editura MJM, 2004, p. 25.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 26.

acela de a asigura protecția viilor de eventualele pericole de peste an și, implicit, o bogată recoltă. În Plaiul Cloșanilor, la Padeș, Văieni și la Negoiești, sărbătoarea includea slujbe pe dealuri, în apropierea viilor; se ocoleau viile, se stropeau cu apă sfințită, urmând apoi un ospăț comun, menit să asigure belșugul. Ceea ce ni se pare special este faptul că ofrandele (mâncarea și băutura) erau oferite mai ales străinilor. Aceste gesturi simbolice întăresc relațiile sociale nu numai dintre membrii comunității respective, ci și cu membrii colectivităților învecinate. Această observație se înscrie în direcția afirmației lui van Gennep, conform căreia schimbul de daruri cu străinii face ca aceștia să devină parteneri, așadar mai puțin periculoși, fapt care asigură „continuitatea legăturii sociale în același mod ca și comuniunea”²⁵.

Abordarea obiceiurilor de iarnă din perspectiva teoriei schimbului simbolic oferă posibilitatea revelării unor caracteristici ale spiritualității specifice zonelor etnografice avute în vedere, precum și evidențierea unor practici magico-religioase specifice structurilor mentale identificate în spațiul culturii populare românești.

Dramatizarea simbolică și funcțiile sale în cadrul riturilor de trecere

Apariția măștii – vehicul precreștin între spațiul sacru și cel profan, în cadrul unor sărbători creștine, este dovada exemplară a sincretismului dintre calendarul popular păgân și cel creștin.

Întâlnită în anumite momente bine determinate, niciodată aleatorii, în viața comunităților sătești, masca se înscrie în universul elementelor care vin să confirme faptul că ființei omenești îi este constitutivă gândirea simbolică, iar manifestările religioase au fost dintotdeauna – cel puțin din zorii speciei *homo sapiens* – „dovezile eminenței facultăți de simbolizare”²⁶ a omului.

Prezența măștilor în cadrul diverselor ritualuri din spațiul etnografic românesc a făcut obiectul a numeroase studii și cercetări, dintre care putem menționa: *Măștile populare* (Romulus Vulcănescu), *O mască* (H. H. Stahl) și *Mitologie românească* (Mihai Coman). Marianne Mesnil s-a aplecat, de asemenea, asupra acestei fascinante problematici. Astfel, în volumul *Etnologul, între șarpe și balaur*,

²⁵ Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 39.

²⁶ Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. Traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bolocea, București, Editura Nemira, 1999, p. 171.

abordează tema în cadrul studiului *Cârnelegi și măști în România*. Elena Niculiță-Voronca redă, în lucrarea *Datinile și credințele poporului român*, informații autentice, culese pe parcursul cercetărilor de teren, referitoare la apariția alaiurilor cu măști, alături de numeroase relatări despre mituri, legende, basme, povestiri, colinde românești pe care le-a consemnat cu fidelitate. Despre simbolistica măștii, așa cum apare în cultura indo-europeană, dar și asiatică și chiar nord-americană, vorbește și Jean Chevalier în binecunoscutul *Dicționar de simboluri*.

Momentele esențiale – întotdeauna clar fixate de tradiția românească, în care întâlnim aceste „chipuri” adesea grotești, înspăimântătoare – sunt asociate fie unor evenimente din viața unui membru al comunității sătești (în cadrul unui ceremonial funerar), fie unor etape din viața întregii colectivități, în funcție de necesitatea reglării unor ritmuri cosmice (ciclul anotimpurilor, cel vegetațional și cel pastoral).

Orice trecere de la vechi la nou, orice astfel de transformare – atât în planul ciclicității naturii, cât mai ales în planul social – provoacă o criză, o plasare sub semnul incertitudinii. De aceea, în astfel de situații întâlnim anumite reglementări simbolice, iar dramatizarea, „punerea în scenă” asigură, prin joc, întemeierea noului stadiu (fie că este vorba de noul an, de un nou ciclu vegetațional sau de o nouă condiție socială – inițierea tinerilor, căsătorie, moarte). Această artă teatrală populară devine prin excelență principalul mijloc de a ține sub control instabilitatea inerentă oricărei schimbări.

Marianne Mesnil consemna – în urma cercetărilor de teren desfășurate în 1973 în România, mai precis în Moldova – că jocurile mascaților se desfășurau atât în curtea fiecărei gospodării, cât și în centrul satului, unde „avea loc un concurs de jocuri de măști, în fața unui numeros public”²⁷. Jocul cu masca de urs ocupă un loc central în rândul acestor procesiuni, structurându-se conform unui „scenariu în trei timpi”²⁸: dans (viață), cădere (moarte), dans (înviere). Animal de excepție, prin puternica sa asemănare cu omul (poziție bipedă uneori, alimentație – este omnivor, nu carnasier, inteligentă etc.), ursul – poate datorită și ritmicității vieții sale (activitate-hibernare-activitate),

²⁷ Marianne Mesnil, *Etnologul, între șarpe și balaur*, în vol. Marianne Mesnil, Assia Popova, *Etnologul, între șarpe și balaur. Eseuri de mitologie balcanică*. Traducere de Ioana Bot și Ana Mihăilescu. Cuvânt înainte de Paul H. Sthal, București, Editura Paideia, 1997, p. 213.

²⁸ *Ibidem*.

întruchipează simbolul renașterii, al revigorării energiilor consumate și al refacerii forțelor unui nou ciclu de viață.

Acest lucru devine evident dacă analizăm și alte aspecte cum ar fi, în primul rând, poziționarea *zilelor ursului* în momentele de mijloc, de cumpănă ale anotimpului, când forțele acestuia au atins preaplînul, iar atunci sunt în scădere/se diminuează: *Stretenia* – 2 februarie, *Macoveiul* – 1 august și cele două *sâmbete ale ursului* – una celebrată toamna, în preajma zile de 30 noiembrie, ziua Sfântului Andrei, alta primăvara, în jurul sărbătorii Sfântului Lazăr²⁹. Înțelegem, așadar, de ce momentul culminant al anului, în care întâlnim jocul cu masca de *urs* este chiar perioada sărbătorilor de iarnă, căci atunci se schimbă vechiul an – vlăguit, bătrân, consumat – cu un an nou, ale cărui forțe trebuie să-și găsească făgașul normal. Scenariul viață-moarte-înviere este caracteristic și măștilor cornute, care constituie un alt tip special de mascați. Astfel, în funcție de diferite zone etnografice, întâlnim *capra*, *cerbul* sau „figuri de animale fantastice, precum *brezaia* – un soi de capră cu cioc lung de barză sau *turca*, înrudită cu *turon*-ul sărbătorilor slave”³⁰.

În această perioadă a sărbătorilor de iarnă își fac apariția și alaiurile grotești, zgomotoase, ale unor personaje mascate, numite uneori „urâți”, alteori „uncheși” sau „moși”, nume ce trimit la un arhaic cult al strămoșilor. Aceste obiceiuri sunt prezente mai mult în Moldova și Maramureș, deși jocurile alaiurilor cu măști pot fi identificate în aproape toate zonele etnofolclorice românești. „Moșii” apar în aceste momente neclare ale anului, când există o breșă între lumea de aici și lumea de dincolo. Însă această incursiune a sufletelor morților printre cei vii nu se realizează decât prin intermediul unor practici magico-religioase strict reglementate, pentru a nu periclita viața întregii colectivități, asigurându-se astfel armonia dintre cele două lumi. „Moșii” trebuie respectați pe tot parcursul anului prin diferite practici magico-religioase, pentru a le câștiga bunăvoința, căci ei sunt intermediarii dintre aceste două lumi, ei asigură transferul energiilor purificatoare, regeneratoare către spațiul uman, sanctificând astfel lumea³¹.

Întâlnim aceste personaje mascate („moșii”, „uncheșii” sau „urâții”) și în cadrul jocurilor de priveghi, specifice Moldovei, situații care relevă aspecte ale dramatizării simbolice, mai ales în ceea ce

²⁹ Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. I, București, Editura Minerva, 1986, p. 181.

³⁰ Marianne Mesnil, *op. cit.*, p. 214.

³¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 40-41, apud Marcela Bratiloveanu-Popilian, *op. cit.*, p. 141.

privește rolul acesteia în gestionarea, bineînțeles simbolică, a circulației energiilor – pozitive sau negative, în spațiul uman. Astfel, Romulus Vulcănescu trasează caracteristicile generale ale ceremonialului funerar, analizând elementele de artă teatrală, specifice unui caz particular și anume *Gogiu* – un „spectacol funerar” care, până în preajma celui de-al Doilea Război Mondial, se reprezenta în sudul Moldovei³². Scenariul acestui ceremonial funerar respectă aceeași structură în trei timpuri (viață – moarte – înviere) întâlnită și în cazul jocurilor cu măști de tipul „moarte – resurrecție”. Ritualul are, de această dată, scopul precis de a integra sufletul mortului în lumea de dincolo, învierea sa producându-se în „céa lume”, iar prezența sugerată a calului psihopomp evidențiază acest fapt. Se înlătură astfel riscul ca sufletul decedatului să rățăcească în spațiul uman, precum și pericolul ca acesta să intre în slujba unor duhuri malefice care ar amenința astfel comunitatea celor vii.

H. H. Stahl sublinia existența aceleiași griji a întregii comunități de a împiedica mortul să distrugă ordinea spațiului uman, grijă mediată simbolic de „masca nerejeană funebră”, de factură grotescă, „cu ochi de tinichea și late buze roșii”³³.

Ion H. Ciubotaru analizează câteva jocuri de priveghi, precum *Chiperiul* sau *Chipărușul*, *Leuca* sau *Leuca-ntoarsă*, cel din urmă atestat și în Republica Moldova, care se desfășoară astfel: „Afară, în jurul unui foc, se strâng zece sau doisprezece tineri (pot participa și bărbați de vârstă mijlocie), astăzi fără a fi mascați, și se prind de cingători formând un șir. Primul dintre ei, care este și conducătorul jocului, poartă în mână o nua lungă. La comanda lui, șirul actanților începe să se învârtă în jurul focului (în ritmul unei melodii cântate din fluier), mai întâi cu mișcări lente, regulate, apoi înțeleșite, pentru ca în final să alerge. Protagonistul îl amenință pe ultimul cu nuaia și, din când în când, se schimbă direcția alergării ori se oprește brusc, făcându-i pe cei din urmă să cadă peste foc”³⁴. Analizând cele două jocuri, autorii subliniază: „Ca și *Chiperiul*, jocul *Leuca* urmărește aruncarea în flăcări a participanților neatenți sau mai puțin îndemânatici”³⁵.

³² Romulus Vulcănescu, *Gogiu – un spectacol funerar*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom X, nr. 5-6, București, 1965, p. 613.

³³ H. H. Stahl, *O mască*, în „Criterion”. Revista de artă, literă și filosofie, anul I, nr. 2, București, 15 octombrie 1934.

³⁴ A. Hâncu, și V. C. Zelenciuc, *Folclorul obiceiurilor de familie*, Chișinău, Editura Știința, 1979, p. 39, apud Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 80.

³⁵ *Ibidem*.

Un loc aparte în bestiarul măștilor tradiționale îl ocupă *calul*, reprezentat simbolic prin jocul „Căiuților”, în zona etnografică a Moldovei fiind pus în scenă de grupul tinerilor aflați la vârsta căsătoriei care performează în fața fetelor de măritat din sat. Marianne Mesnil situează acest dans „în perioada când se încheie alianțe matrimoniale, între ciclul sărbătorilor de Anul Nou și postul Paștilor”³⁶.

Observăm că simbolul *calului* își schimbă în acest caz „valoarea psihopompă”³⁷ pe care o avea în cadrul anumitor ceremonii funerare. Depășind statutul animalului funerar care poartă și protejează pe mort atât în timpul funeraliilor, cât și după aceea, calul apare acum drept un animal solar, protector al fecundității, iar jocul „Căiuților” se înscrie într-un cerc mai larg de practici magico-religioase inițiate pentru a asigura fertilitatea Noului An, atât în ceea ce privește oamenii, cât și natura.

În paralel se desfășurau, într-un registru al ironiilor moralizatoare, „Nunta românească”, „Nunta țigănească”, „Moșul și baba” – alaiuri de mascați, întotdeauna bărbați (mirele, mireasa, cumnatul de mână, popa, dascălul etc.) – ce caricaturizau defectele umane. Elena Niculiță-Voronca redă informații despre un obicei specific satelor din Bucovina, existent încă la începutul secolului al XX-lea, numit „Malanca” și care consta din improvizațiile teatrale a două măști: *moșul* și *baba*, care, pe lângă satirizarea conflictelor dintre soți, nu uitau să penalizeze și lenea – dacă era cazul, a fetelor de măritat, mânjind cu funingine casele neîngrijite ale acestora³⁸. Acest exemplu de artă teatrală populară, ce aduce în prim-plan disfuncțiile care amenință instituția căsătoriei, se înscrie în sfera mai largă a unor ritualuri ce permit încălcarea, întotdeauna simbolică și într-un cadru bine stabilit dinainte, a unor reguli ale comunității. Se asigură astfel defularea „controlată” a unor frustrări acumulate pe parcursul vechiului an, și care ar putea deveni periculoase pentru întreaga viață socială a respectivei comunități, dacă nu ar găsi o cale de manifestare inofensivă. Această dramatizare simbolică este o „supapă”/un „debușeu” care include aproape întotdeauna elemente hilare, ludice, opuse agresivității pe care încearcă să o tempereze; ea contribuie de fapt la menținerea ordinii existente.

³⁶ Marianne Mesnil, *op. cit.*, p. 214.

³⁷ Fernard Benoit, *L'herosiation equestre*, Aix-en-Provence, 1954, p. 87, apud Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 621.

³⁸ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I. Ediție îngrijită de Victor Durnea. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 92-93.

Acest obicei, *Malanca*, mai dăinuie și azi în memoria unor bucovineni, al căror început de viață a fost înseninat de realitatea unor astfel de obiceiuri. Elena Calancea, prezentă la Congresul Spiritualității Românești de la Alba Iulia în 2005, ne-a oferit câteva dintre amintirile ei despre serbarea obiceiurilor de iarnă din Cernăuți, locul său natal. Interlocutoarea noastră surprinde mai ales prin limbajul moldovenesc, dezvoltat-metaforic. Povestea familiei sale ascunde mult zbucium. Deportați timp de 8 ani, părinții săi se reîntorc în satul natal din Bucovina. De-abia acum li se nasc și supraviețuiesc primii copii. Așadar, tradițiile întipărite în memoria destul de fragilă a unui copil în acea vreme își dovedesc forța peste ani. Iată cum Elena Calancea își amintea *Malanca*, așa cum se juca odinioară la Sfântul Vasile: „Repetițiile durau toată luna decembrie, iar mascații se pregăteau așa serios de parcă ar fi fost aceasta numai o dată în viață”³⁹. Există o calfă, adică un conducător al mascaților, și alte mici grupuri ce ironizau aspecte ale vieții cotidiene, acea dramatizare simbolică menită să (re)echilibreze ordinea existentă într-un moment de trecere, de prag spre noul an. Este vorba de o tradiție la care participă întreaga comunitate, căci „gospodinele nu-și lăsau bărbații să plece singuri [...], iar băieții care jucau *Malanca* erau însoțiți și de tații lor”. Bătrânii satului, îmbrăcați în costum național, erau și ei nelipsiți de la sărbătoare. Pornirea *Malăncii* se făcea în mijlocul satului, iar către seară porneau pe la casele gospodarilor, unde „erau poftiți numaidecât [...] [căci] de toate aveau oamenii, măcar că era după război, dar se stăruiau să facă toate”⁴⁰. Iată confirmată, așadar, tradiția *Malăncii*, ritual menționat, după cum am văzut, la începutul secolului trecut, în lucrarea Elenei Niculiță-Voronca.

Personajele mascate pot întrupa și spirite malefice, care invadează spațiul comunității sătești. Lor li se opun cetele de colindători, care aduc cu ei uneori o mască benefică (*ursul*, *calul* etc.), a căror menire apotropaică și propițiatoare este evidentă. Lupta dintre cetele de măști simbolizează înfruntarea dintre forțele binelui, ale luminii și cele ale întunericului, ale răului. Colindătorii alungă sau „ucid”, simbolic, „chipurile” grotești, făcând să dispară nu numai măștile malefice, ci și energiile negative ale distrugerii, căci „masca operează ca un fel de *catharsis*, ea nu ascunde, ci, dimpotrivă, dezvoltă tendințele inferioare ce trebuie izgonite”⁴¹.

³⁹ Elena Calancea, inf. teren, 46 ani; Cernăuți – Ucraina, interviu realizat în 2005.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. II, București, Editura Artemis, 1995, p. 273.

Corespondențele dintre calendarul păgân și cel creștin oferă fundamentul credinței că lumina este întrupată în ființa Domnului Iisus Hristos, „bine determinat în mituri drept «soarele»”⁴². Nașterea sa în mijlocul iernii întărește încrederea în revigorarea unui nou ciclu cosmic. Astfel, elementele de artă teatrală specifice perioadei precreștine tind să se estompeze treptat de-a lungul timpului sub influența noii religii, fiind compensate însă de un bogat repertoriu de creații lirice, colinde, care vestesc evenimentul hristic, nu fără a păstra însă anumite elemente păgâne în structura lor. Acest aspect caracterizează și zona etnografică a Olteniei, unde, în ciuda faptului că elementele spectaculare sunt destul de rare comparativ cu zone etnografice ca Moldova și Maramureș, în care acestea sunt foarte bine reprezentate, se constată totuși anumite reminiscențe de artă teatrală populară, care confirmă fundamentul comun, precreștin, al acestor obiceiuri din întreg spațiul românesc.

Printre obiceiurile de iarnă specifice acestei regiuni (*plugul, plugușorul și buhaiul, încurarea cailor, semănatul* etc.) există anumite tradiții ce păstrează aspecte specifice dramatizării simbolice, cum sunt *Călușul* de iarnă din satul Hunia și obiceiul numit *Gogorița* – astăzi dispărut – ambele aflându-se într-o strânsă legătură cu datina „păzitul fântânilor” sau „păzitul apelor”⁴³.

„Păzitul fântânilor” sau „păzitul apelor” se desfășoară în noaptea de 6 spre 7 ianuarie, în sudul județului Dolj (Poiana Mare, Dobridor, Golenți), în satele aflate în zone intens circulate, unde exista pericolul „spurcării” apelor⁴⁴, ritualul având menirea de a responsabiliza generația tânără în direcția păstrării curățeniei apei, de a face vizibilă importanța acestui element vital – apa, pentru întreaga comunitate. Astfel putem interpreta participarea flăcăilor de 16-20 de ani la acest ritual. Ei trebuie să păzească fântânile/apele pe parcursul întregii nopți, deoarece apa, simbol al vieții, este amenințată de spiritele malefice care pătrund în spațiul uman cu mult mai multă ușurință în această perioadă a anului. Bătrânii satului provoacă simbolic tinerii pentru a le trezi vigilența, aruncând tărâțe de grâu sau porumb în fântâni sau mânjind cu funingine tinerii care nu au învins somnul⁴⁵. Acest obicei amintește de probele inițiatice destinate cetelor de feciori în cadrul unor rituri de trecere.

⁴² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ Ștefan Enache, Teodor Pleșa, *Zona etnografică Dolj*, București, Editura Sport-Turism, 1982, p. 112.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

„Gogorița” – obiceiul care se desfășoară în ziua următoare „păzitului fântânilor”, adică în ziua Sfântului Ioan – antrenează aceiași feciori în organizarea unor alaiuri de mascați, elementul cosmic central fiind de această dată focul. Dincolo de aspectul de divertisment al acestei procesiuni, putem descoperi legătura directă a acestei obiceii cu cel al aprinderii focurilor rituale – ca „replaci terestre ale Soarelui, menite să-l «ajute» să depășească momentul de criză” al iernii⁴⁶. Tinerii – îmbrăcați în cojoace întoarse pe dos, mânjiți pe față cu funingine, mânau prin sat un car tras de boi cu coarneau acoperite tot de cenușă, în care așezau o sobă veche în care făceau foc⁴⁷ – creează dezordine tocmai pentru a „consuma” și ultimele rămășițe ale anului vechi – simbolizate de cenușa prezentă în recuzita acestui obicei.

Călușul de iarnă din satul Hunia, județul Dolj, reunește numeroase aspecte specifice jocurilor cu măști din zone etnografice românești. „Călușerii”, aceiași tineri care au participat și la obiceiurile prezentate anterior – „păzitul apelor” și „Gogorița” – amintesc de practicile magico-religioase menite să sporească fecunditatea, rodnicia; acest obicei vestește, totodată, apropiata sosire a perioadei propice alianțelor matrimoniale.

Ceata – alcătuită din *vătaf*, *gogoroi*, *mireasă*, *cumnat de mână* și alți cinci sau șapte *călușeri* – face prezent în spațiul comunității sătești simbolul calului, care, pe lângă funcția apotropaică pe care o îndeplinește, asigură și fertilitatea noului an. În ceea ce privește organizarea obiceiului, „constituirea cetei se făcea fără jurământ. Vătaful era conducătorul cetei. El alegea *călușerii* din rândul tinerilor din sat și conducea jocul”⁴⁸. *Gogoroiul*, personajul mascat al acestui alai, „avea dinți din boabe de fasole, nas din ardei și fața boită cu funingine din vatră. În loc de bici purta un *geac* (trăistuță) cu cenușă pe care o arunca pe cei ce împiedicau drumul călușerilor”⁴⁹. Această pedepsire rituală avea drept scop crearea unui „culoar” favorabil transferului unor energii purificatoare în spațiul comunității sătești, prin prezența unui animal solar – calul. Orice încercare – voită sau nu, mai mult sau mai puțin conștientizată – de a opri, de a bloca acest transfer, trebuia să fie penalizată. Cum se realiza acest lucru? Prin subsumarea

⁴⁶ Georgeta Nițu, *op. cit.*, p. 263.

⁴⁷ Ștefan Enache, Teodor Pleșa, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*.

gestului de împotrivire sferei vechiului ciclu cosmic, epuizat, lipsit de forța de a se mai opune noului an. Simbolic, această subsumare se realiza prin împroșcare, mânăjire cu cenușă – urme ale „arderii”, „consumării” vechiului an. Astfel, forțele celui care împiedica dansul *călușerilor* erau diminuate; ele nu mai puteau opri așadar transferul energiilor purificatoare în spațiul uman.

Masca reprezintă un vehicul al unor energii cosmice, un mediator între spațiul sacru și cel profan, iar dramatizările simbolice în care apare „re-prezintă” uneori adevărate cosmogonii, asigurând regenerarea timpului și a spațiului.

Troițele – sacralizarea spațiului și practici ale memoriei

Centralitatea raționalității ne-a răsfățat cu certitudini, pe care le-am descoperit, mai târziu, îndoielnice, uimitor de iluzorii, dezarmant de imperfecte. Un „omenesc, prea omenesc”, care ne-a înstrăinat în propria lume și ne-a acomodat, uneori păgubos de confortabil, cu propriile reguli, cu propriile invenții. Nu încercăm o pledoarie pentru recuperarea sacralității sau a religiosului, ci doar o *captatio benevolentiae* și *reamintire* întru receptarea unei practici percepută în prezent mai degrabă drept socială și anume ridicarea troițelor și a crucilor, analizând unele aspecte specifice Olteniei și comunităților de români din Bulgaria⁵⁰. Comparativ, vom menționa și similitudini cu spațiul cultural tradițional din Moldova. Propunem mai degrabă un experiment estetic, mediat de mijloacele artelor vizuale, în recuperarea afectivă a unui fenomen îndelung abordat de studiile de etnologie, arhivat, dar care mai poate fi studiat încă *in vivo*. Propriul nostru demers a fost unul de identificare a supraviețuirilor, a însemnelor culturale ce au învins timpul pe un traseu prestabilit, astfel încât provocarea rămâne, și pentru noi, aceea de a continua și extinde călătoria-cercetare și în alte spații, inclusiv cel imaginar simbolic ce dublează aceste artefacte tradiționale. Apropierea de orizontul sacru, funerar, de astăzi îl facem așadar sub semnul întrebării-premisă: „Ce mai visează o lume trează?”

⁵⁰ Cercetarea de teren s-a desfășurat în cadrul proiectului *Revalorizarea contemporană a troițelor în regiunea Oltenia și în context multiethnic – Timoc și Voivodina*, derulat cu sprijinul financiar al Administrației Fondului Cultural Național, în cadrul sesiunii din 2008; director de proiect: Gabriela Rusu-Păsărin, echipa de proiect: Nicolae Panea, Ion Bălosu, Vasile Buz, Ivo Gheorghiev, Vasile Barbu și Gabriela Boangiu.

Științele sociale – etnologia, antropologia, sociologia etc. – au acordat un spațiu amplu de analiză practicilor memoriei, identității culturale, memoriei colective. În toate aceste ecuații există un spațiu al decantărilor, al constatării metamorfozelor sau mutațiilor funcționale. Cum și ce uităm și, mai ales, cum ne putem aduce aminte? Dacă aceste întrebări pot fi abordate cu generozitate în aria largă a conceptelor sociale, particularizate la investigarea imaginarului morții, ele pot provoca și un dialog între paliere diferite, în contextul fragmentărilor prezentului nostru studiu.

Pe de o parte, fenomenul analizat în această secțiune – ridicarea troițelor – aparține orizontului culturii tradiționale, astăzi circumscris în mare parte identificărilor patrimoniului imaterial, prin urmare implicând acțiuni de cercetare, conservare și revalorizare. Pe de altă parte, ridicarea troițelor, ca fenomen cultural viu, trimite la rememorarea și reafirmarea identității religioase în spațiul larg, exterior satului – deschis necunoscutului și călătorilor de pretutindeni, sacralizare a spațiului, comemorare/„ne-uitare”. Astfel, întâlnim troițele „pe morminte, la fântâni, răspântii sau pustietăți, pentru a purifica locul [...]; locuri unde s-au întâmplat presupuse minuni, popasurile de reculegere la drumul mare etc.”⁵¹

În Moldova „sunt cinstite răscrucile și hotarele, locuri unde în vechime se spunea că se află *necymanteia* (întrări în lumea morților), unde se aflau hotarele triplei Hecate (în cer Selene, pe pământ Artemis, în infern Persefona) și cele ale lui Hermes, călăuzitorul sufletelor”⁵². Ion H. Ciubotaru, aducând în discuție și observațiile lui Petru Caraman referitoare la obiceiul străvechi de a se îngropa morții la răscruți, arată că, deși această practică nu a putut fi identificată în cultura noastră, o serie de acte religioase realizate în acest spațiu al răspântiilor, printre care și ridicarea troițelor, vin în sprijinul afirmațiilor savantului ieșean.

Troițele marchează și cinstirea „memori[ei] unui *erou civilizator, salvator sau eponim*, [fixând] în conștiința colectivă un *fapt memorabil* al acestui erou (o danie, o luptă etc.)”⁵³. Adela Toplean, analizând reprezentări ale morții în Grecia antică, într-unul din capitolele lucrării sale, afirma că „prin cultul eroilor, *moartea se încetățenește*. Intră pentru prima oară în *polis*, se supune și chiar generează reguli (simbolice) de conviețuire. Niște morți excepționali, ale căror oseminte au puteri

⁵¹ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, București, Editura Academiei, 1972, p. 144-145.

⁵² Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 106.

⁵³ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 144-145.

magico-religioase, nu s-ar fi bucurat, probabil, de aceeași carieră glorioasă în afara cetății. Acești morți sunt chemați acum să vorbească nu numai despre o continuitate spirituală, ci și de una politică și culturală. Pe scurt, ei par a fi «pretextul» inventării memoriei sociale»⁵⁴.

Comemorarea sau pomenirea la nivel individual, însă, capătă valențe particulare în spațiul cultural românesc, „succesele sau eșecurile personale, de orice natură ar fi fost ele, deveneau pretexte de edificare. Sucombarea unui membru al familiei, lăsarea cu limbă de moarte a pomenirii, prestarea de jurământ a unei diate, visurile zise profetice, prezicerile ocazionale, cititul în pravile, iertăciunile în fața obștei etc. alcătuiau o parte inalienabilă din nesfârșitele motive individuale care provocau edificarea. O dată *pretextul edificării* cristalizat în conștiința ctitorului, devenea un imbold de creație artistică»⁵⁵. Crucea, troița și întregul arsenal religios-simbolic ce le însoțește nu pot fi reduse la un proces liniar finalizat printr-o *creație artistică*, deși este implicită încărcătura estetică a acestuia, însă numai într-un plan secundar, mai mult ca receptare ulterioară.

Gestionarea memoriei colective și implicit a identității culturale se organizează în spirală, antrenând structuri culturale și instituționale particulare, pe niveluri interdependente: familial, comunitar, societal. I. Nicolae I. Grigorescu, din satul Polovragi, județul Gorj, ne mărturisea că „se lasă cu grai: «Vreau o cruce de lemn când oi muri» și dacă respectă cineva ruga..., dacă nu, tot de marmură și-o duce pe lumea cealaltă»⁵⁶. Ne-a impresionat faptul că expresia „se lasă cu grai” este folosită încă în limbajul cotidian al locului, precum și contextul actual al respectării unui astfel de tip de rugă. În cultura tradițională, se spune că e mai ușoară crucea de lemn, însă alternativa contemporană a crucii de marmură este din ce în ce mai des întâlnită, practică preluată mai degrabă din zona urbană. În Bulgaria, la Pocraina, sat de români, Lozana Ivanova Djangolvska povestea despre tradiția așezării unei cruci la capul mortului: „Trebuie să-i puie, că-i păcat dacă nu-i pune, n-are umbră, șade în ploaie pe lumea-ailantă, în frig, în vânt»⁵⁷.

⁵⁴ Adela Toplean, *Pragul și neantul: încercări de circumscriere a morții*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 192-193.

⁵⁵ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 145-146.

⁵⁶ Nicolae I. Grigorescu, 46 de ani, sat Polovragi, județul Gorj. Interviu realizat de conf. univ. dr. Gabriela Rusu-Pășărin, Universitatea din Craiova, în 2009, în cadrul proiectului *Revalorizarea contemporană a troițelor...*

⁵⁷ Lozana Ivanova Djangolvska, 67 de ani, sat Pocraina, Bulgaria. Interviu realizat de conf. univ. dr. Gabriela Rusu-Pășărin, Universitatea din Craiova, în 2009, în cadrul proiectului *Revalorizarea contemporană a troițelor...*

Această credință în crucea „de umbră”, o întâlnim și pe malul celălalt al Dunării, în Oltenia. Meșteșugul *cruceritului*, specific zonei Pietriș – Olt, se dezvăluie treptat prin investigarea derulată în cimitirul satului, deteriorarea crucilor „povestind” detalii de construcție. Ornamentica vegetală specifică tehnicii cruceritului din această zonă apare dublată de vegetalul real ce încadrează deja organic monumentele funerare așezate întru pomenire. Detaliile documentare consemnează: „În privința artei ornamentării fitomorfe, excelează meșterii din Pietrișu, cei din Salcia fiind mai îndemânatici în reprezentarea chipurilor sfinților: «Noi îi batem pe ei în sfinți, ei ne bat pe noi în flori» (Ion Mustață, Salcia)”⁵⁸.



Cruci de Pietrișu în cimitirul satului Baldovinești, județul Olt

Iconografia troițelor surprinde și astăzi; se știe că „în Pietrișu *troița vornicească* are imprimată pe ea, de obicei, figura unui sfânt: a lui Iisus Hristos sau a sfântului Gheorghe. Pe *troița – parte femeiască* apare chipul unei sfinte, de obicei al Cuvioasei Paraschiva sau al Maicii Domnului. Pe o astfel de troiță poate să apară însă și Iisus Hristos răstignit. Pe *troița vornicească* putem întâlni și imaginea a doi sfinți, aceștia fiind, cu preponderență, Iisus Hristos răstignit și sfântul Gheorghe călare. Alteori, sfântul Gheorghe este înlocuit de sfântul Dumitru. Și pe *troița – parte femeiască* pot să fie pictate două sfinte: în partea de sus a troiței – Maica Domnului, iar în cea de jos – Cuvioasa Paraschiva. Sfânta Maria, cu copilul în brațe, apare, ca excepție, și pe

⁵⁸ G. Iordache, N. Nițu, M. Popilian, *Câteva observații asupra cruceritului în lemn din Oltenia*, în „Historica”, București, Editura Academiei, 1970, p. 164.

troițele voinicești, dar atunci e însoțită de imaginea sfântului Gheorghe, pentru a marca sexul celui decedat⁵⁹. Sub acoperișurile circulare sau în patru ape, din lemn sau din tablă, stau ascunse fragmente al acestei iconografii. Intemperiiile au contribuit la imaginea întâlnită *astăzi*, încât mormântul nu mai păstrează decât însemnele salvate de meșterul *crucer*: *troiță voinicească* sau *de parte femeiască*, acolo unde vopseaua a mai lăsat încă urme. Altfel, anonimatul se așterne întru simpla pomenire *doar* a Omului. Aceste cazuri ale pierderii în anonimat – tipice pentru lumii satului – pot fi înțelese ca gesturi ale plecării senine întru credința învierii.



Cruci de Pietrișu în cimitirul satului Baldovinești, județul Olt

Troițele de mormânt specifice zonei Pietrișu pot fi întâlnite și azi în sate din Dolj (de exemplu, Motoci) și Olt. La Căluș – Olt le întâlnim verticale, îngrijit vopsite cu un grund anticoroziv (minium de plumb) – mai puțin în spațiul rezervat iconografiei specifice – și însoțite de stâlpi ciopliți de meșteri locali, conform informațiilor de teren (Elena Cârju și Elena Mihăescu).

Urcând înspre județele Mehedinți și Gorj, te întâmpină *troițele de drum*, *troițele de pomenire*, *troițele de la fântâni* – îngemănări de spații și dăruire sacre înspre *călător*. Și nu trebuie decât să ne amintim

⁵⁹ *Ibidem*, p. 162.

de *dalbul de pribeag* din *Cântecul Zorilor*, specific zonelor Mehedinți și Gorj, pentru a încerca să înțelegem orizontul simbolic al rânduielilor de altădată. Însemne ale verticalității însoțesc mormintele din Ponoare (*colinda fumuită* ce păstrează încă reprezentările romboidale), respectiv Polovragi, unde reîntâlnim *sulița* – bradul incizat sau *fumuit* purtând aceleași urme ale geometriei sacre.



Brazi în cimitirele din satele Ponoare și Bârâiac, județul Mehedinți

Acest obicei al ridicării bradului, denumit și *steag* sau *suliță*, este răspândit și în Moldova. Binecunoscutul cercetător Ion H. Ciubotaru afirma: „Îndătinat în primul rând la funeraliile tinerilor necăsătoriți, se face în Moldova *steagul* de înmormântare sau *sulița*. Este o prăjină lungă de doi-trei metri, la capătul căreia se leagă un prosop sau o basma albă și un buchet de flori, îndeosebi busuioc”⁶⁰.

Referitor la semnele romboidale pe care le întâlnim pe trunchiul bradului, Cornel Boteanu sublinia: „Bradul este adus și apoi curățat, lăsându-i-se numai vârful (trei-cinci etaje) și, după ce este decojit, bradul se învelește cu coajă de tei și se afumă asemenea *colinzilor* care se pregătesc la *pițărâi*, așa cum am remarcat în satele Proitești, Șipot, Văieni, Gornenți, Podeni”⁶¹.

⁶⁰ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 129.

⁶¹ Cornel Boteanu, *Cântecul zorilor din Plaiul Cloșanilor*, Craiova, Editura MJM, 2008, p. 20.



Brazi în cimitirul satului Polovragi, județul Gorj

Oltenia de vest este cunoscută pentru această metodă de realizare a însemnelor sacre; Ion Ghinoiu menționa, totodată, că aceasta este aceeași cu cea de *fumuire* a „bețelor de alun cu care colindă copiii în ajunul Crăciunului și [pe care] le înfig a doua zi, în zori, în morminte, pentru a se sprijini morții când vin acasă să petreacă sărbătorile cu cei vii”⁶².

Într-adevăr, le-am întâlnit în spațiul sacru al cimitirului din Ponoare, așezate lângă unele dintre cruci.

Călătorul real este întâmpinat pretutindeni de reafirmări ale sacrului, de ctitorii sătești simple, de multe ori anonime sau însoțite de *pomelnice*. Călătorii străini în Țările Române menționau adesea întâlnirea unor astfel de monumente sătești⁶³.

Alteori, statul român angajează artiști fotografi sau gravori pentru a păstra memoria unor astfel de artefacte. Dintre aceștia menționăm pe Anton Kaindl, cunoscut pictor de gravuri cu subiecte din Oltenia (110 gravuri semnate Anton Kaindl, executate în tehnica *acvaforte*, cu subiecte aproape în exclusivitate din Oltenia). Aceste gravuri au fost achiziționate în anul 1970 de către Muzeul de Artă din Craiova și au o deosebită valoare documentară și de patrimoniu.

⁶² Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 302-303.

⁶³ Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, p. 118-130.



Colinde fumuite, cu însemne romboidale, așezate lângă cruci de lemn în cimitirul satului Ponoare, județul Mehedinți

Apoi, Kurt Hielscher a realizat 5000 de fotografii în urma călătoriilor sale în România, desfășurate în anii 1931 și 1932, din care a publicat în albumul său doar 304, fiind impresionat de „dragostea și simțul natural al artei [cu care] își îmbogățesc țăranii români casele lor și ultimul loc de odihnă: crucile de pe morminte, de la fântâni și de pe drumuri”, considerându-le „semne ale unei interiorizări adânci a simțămintelor lor naive”⁶⁴. Hielscher este conștient de valoarea documentară a muncii sale: „Pentru mine este ca și cum aș salva cartea mea peste vremuri mai târzii când totul ar fi destinat unei dispariții lente și continuei”⁶⁵.

În contextul socio-cultural contemporan, memoria acestor ritualuri se salvează prin reveniri și reinterpretări ciclice, antrenând într-o strânsă colaborare discipline socio-umane diferite, precum și metode inovative audio-video, extinzând astfel sfera de receptare a rezultatelor cercetării.

⁶⁴ Kurt Hielscher, *România*. Prefață de Octavian Goga. Postfață de Daniel Staicu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1997, p. 32.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 33.

Abstract

The objective of the present paper is to compare the symbolical structure of two kinds of rites of passage: funerals and winter customs – as they could be identified in different regions in Oltenia and Moldavia. This analysis points out the social linkage between community and family customs, between the individual and social groups. There were questioned several aspects regarding both types of rituals and their distinct functionalities: symbolical gestures, folk theatre – masks and crosses regarded as sacred signs within the community space (graveyard, crossroads, fountain areas etc.). Thus, the article was structured in three sections: magical and religious aspects of symbolical gift within winter customs; symbolical dramatization and its functions within the rites of passage; memory practices, crosses and their relations to space. Many connections can be made between the above rites of passage: traditional masks used in winter customs remind of an old ancestors cult; special alms are prepared for the dead as they may return to earth during this time of the year. Some ethnographic regions from Oltenia and Moldavia offer many examples in this regard.

GRIGORIU CRĂCIUNAȘ – UN REMARCABIL FOLCLORIST AL PLAIURILOR SOMEȘENE

Maria BOCȘE

În anul 1922, ca o consecință a Unirii Mari din 1918, lua ființă la Cluj, în inima Transilvaniei, Muzeul Etnografic al Ardealului, sub egida Asociației Culturale „Principele Carol”, având ca director fondator pe Romulus Vuia. Această nouă instituție, reprezentativă pentru cultura tradițională românească, a fost primul muzeu etnografic din România și unul din cele dintâi înființate în Europa.

Profesorul Romulus Vuia – fost student al marelui etnograf german, Felix von Luschan, la Berlin – preconiza organizarea muzeului pe baza patrimoniului primit din donații particulare, dar mai ales în urma colecționării unor piese importante, ca rezultat al cercetărilor personale în diferite zone etnografice ale Transilvaniei: Țara Hațegului, Pădureni Hunedoarei, Banat, Bihor, Maramureș. Lărgindu-și permanent aria de investigație până dincolo de Carpați, Romulus Vuia dorea să demonstreze, cu argumente peremptorii, unitatea culturală și spirituală a tuturor românilor.

Având adunat un prim fond valoros de piese etnografice și de artă populară, Romulus Vuia a realizat prima expoziție de bază a muzeului în anul 1928, apreciată de mari specialiști din țară și străinătate, fiind susținut material, dar mai ales moral, de către savanții Emil Racoviță, George Vâlsan, Sextil Pușcariu, Emil Panaitescu, Nicolae Iorga ș.a.

Cu aceeași finalitate, își propusese extinderea investigațiilor în diferite zone etnografice ale arealului carpato-dunărean, prin corespondență, elaborând două chestionare, pe care le-a trimis în mii de sate, urmând pilda înaintașilor săi de la sfârșitul veacului al XIX-lea, Bogdan Petriceicu Hasdeu și Nicolae Densușianu¹.

¹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970; Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976.

Textul introductiv al Chestionarului întocmit de Romulus Vuia a fost o adevărată profesiune de credință, relevând importanța covârșitoare a muzeului, ca instituție menită să păstreze mărturiile neprețuite ale culturii noastre populare, lăsând posterității „o icoană fidelă a vieții poporului românesc”: „Afară de adunarea și păstrarea obiectelor, Muzeul Etnografic și-a înscris în programul său și adunarea materialului culturii spirituale a poporului, păstrat prin graiu viu, spre a forma astfel o arhivă a materialului nostru etnografic și folkloric. Prin înființarea acestei arhive urmărim două scopuri: de o parte, să salvăm acest material pentru posteritate, iar pe de altă parte, să punem la îndemâna cercetătorilor materialul necesar pentru studiul neamului nostru”.

Cele două chestionare – 1. *Obiceiurile de la Crăciun* și 2. *Obiceiurile de la Crăciun și Anul Nou* – au fost trimise intelectualilor din mii de sate românești (preoți, învățători, teologi, studenți și elevi), iar răspunsurile primite în cele aproape 500 de caiete-manuscrite constituie un fond arhivistic inestimabil în zestia Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj-Napoca. Aceste informații despre varietatea, dar și despre unitatea tradițiilor din întreaga oicumenă românească demonstrează vechimea și dăinuirea spiritualității carpatice. Chestionarele lui Romulus Vuia începeau cu „Apelul” prin care se cerea concursul tuturor oamenilor de bine „cari, ca fiii de țărani n-au pierdut încă contactul cu sufletul satelor noastre”, iar răspunsurile vor contribui la îmbogățirea științei etnografice, făcând în același timp „un act de pietate față de civilizația părinților și strămoșilor lor”.

Cu o deosebită grijă pentru culegerea și consemnarea cât mai exactă a informațiilor privitoare la obiceiurile de Crăciun și de Anul Nou, ca și cele referitoare la colinde, Romulus Vuia preciza metodologia cercetării de teren:

- descrierea amănunțită a ritului, gestului, colindei integrate fiecărui obicei;
- cercetarea obiceiurilor complexe legate de sărbătorile de iarnă;
- investigarea informatorilor de diferite vârste, pentru compararea datelor obținute, în scopul conturării cât mai exacte a elementelor originale;
- respectarea informațiilor obținute și marcarea autenticității lor prin ghilimele;
- identificarea ariei de răspândire a obiceiurilor și surprinderea elementelor de destructurare a acestora;

– notarea cu exactitate a lexicului și a fonetismelor dialectale, explicarea acestora;

– notarea numelui informatorului, data nașterii, localitatea, precum și data culegerii.

Unul dintre cele mai valoroase manuscrise cu răspunsuri la chestionarele lui Vuia este cel notat, în Arhiva Muzeului Etnografic din Cluj-Napoca, sub cota 28, trimis în anul 1927 de preotul Grigoriu Crăciunaș, din satul Buru, pe Arieș (care era arondat la județul Turda). Neobositul culegător al folclorului someșean a fost unul dintre cei mai fervenți colaboratori ai lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, relevând informații inestimabile ca răspunsuri la chestionarele privind fenomenele de spiritualitate românească, lansate și trimise în mii de sate de savantul român, la sfârșitul secolului al XIX-lea. El a fost deopotrivă corespondentul și colaboratorul muzeului clujean, comunicând date importante și colecționând chiar unele piese etnografice, pentru îmbogățirea patrimoniului muzeal.

În manuscrisul său, vrednicul preot și folclorist a inserat și unele date personale. S-a născut în comuna Ciubanca de pe Someș, unde, după terminarea școlii, a preoțit până la 67 de ani, când s-a mutat în satul Buru, pe Arieș, de unde, la vârsta de 72 de ani, în 1927, comunica Muzeului Etnografic al Ardealului manuscrisul care descrie diferite rituri de primăvară îndătinate în satele de pe Someș, unele informații de mare valoare privitoare la ritualul nupțial, ca și un fond de 130 de colinde străvechi, originale și inedite, culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și transcrise pentru arhiva muzeului. Din informațiile sale, deducem că s-a născut în anul 1855, în Ciubanca, trăind în copilărie toate evenimentele folclorice pe care le-a notat cu acribie, redându-le cu fidelitate, respectând autenticitatea lor și metodologia unui adevărat folclorist, instruit temeinic, pregătit pentru cercetarea științifică. Timp de aproape trei sferturi de veac, manuscrisul a rămas necunoscut, ca un filon de aur nedescoperit.

Prima valorificare editorială a manuscrisului lui Grigoriu Crăciunaș am realizat-o personal, îngrijind și publicând în anul 2001, volumul de colinde intitulat *La fântâna soarelui. Colinde din alt veac*. Volumul cuprinde un *Cuvânt înainte* și *Notă asupra ediției*, elaborate de Maria Bocșe, *Chestionarele Muzeului Etnografic Cluj, Răspunsurile la chestionare*, scrise de Grigoriu Crăciunaș, *Colinde culese în comuna Buru, Colinde culese în Ciubanca și Ciubăncuța*. De asemenea, am mai întocmit un glosar cu termeni regionali, un indice de performeri și de

localități, ca și un indice tipologic al colindelor. Câteva ilustrații adăugate la volum și câteva facsimile după manuscrisul lui Grigoriu Crăciunaș au fost destinate împlinirii „atmosferei” de epocă, în timp și spațiu transilvănean². Volumul a fost reeditat în anul 2005, sub îngrijirea Mariei Bocșe și a Ligiei Mihaiu fiind editat de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Cluj, comemorând astfel împlinirea a 150 de ani de la nașterea valorosului și puțin cunoscutului folclorist someșean³.

Incitat de apariția celor două ediții și de frumusețea și originalitatea colindelor străvechi, etnomuzicologul dr. Mircea Câmpean, de la Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Cluj a recurs la noi investigații privitoare la destinul vrednicului folclorist din alt veac, dar mai ales pentru înregistrarea melodiilor colindelor, păstrate de memoria colectivă. Din nefericire, puțini performeri și-au amintit câteva dintre melodiile atât de mult răspândite în zona Someșului, cu un veac în urmă. A descoperit însă la Ciubanca monografia-manuscris alcătuită de dr. Augustin Crăciunaș, jurist-consult din Cluj (fiul folcloristului Grigoriu Crăciunaș), pe care consemna în 1974, la vârsta de 87 de ani, *Monografia comunei Ciubanca și Ciubăncuța*, donată pentru biblioteca școlară ca document pentru urmași⁴. Din filele acestei monografii (care cuprinde date despre comună, religie, preoți, pe o perioadă de cca. 200 de ani, despre învățătorii satului și istoria școlii din localitate, despre obiceiurile tradiționale din satele de pe Someș, credințele, datinile la naștere etc.) sunt relevante și cele referitoare la istoricul familiei Crăciunaș, originară din Maramureș și deținând „Diplome de înnobilitare”. Era vorba, fără îndoială, de înnobilitarea prin acordarea de diplome și de moșii unor țărani localnici care s-au distins în diferite războaie sau în timpul năvălirilor tătare. Numele inițial de familie a fost Danciu (numele său fiind atribuit și moșiei pentru care primise drept de proprietate). Urmașii s-au strămutat mereu, în Chioar sau în Oaș, căutând liniștea, pacea, dar mai ales pământurile fertile. Numele de Crăciun l-au luat mai târziu, după acela al

² Grigoriu Crăciunaș, *La fântâna soarelui. Colinde din alt veac*, Cluj-Napoca, Editura Mediamira, 2001.

³ Maria Bocșe, Ligia Mihaiu, *Colinde străvechi de pe Valea Someșului (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2005.

⁴ Augustin Crăciunaș, *Monografia comunei Ciubanca și Ciubăncuța*, donată pentru biblioteca școlară ca document pentru urmași (manuscris), Cluj-Napoca, 1974.

unui strămoș, Danciu Crăciun, om plin de curaj, care s-a luptat vitejește cu tătarii, la „Poiana Stampei”, în timpul năvălirilor acestora. Urmașii săi i-au preluat doar prenumele de Crăciun. Strămoșul Toader Crăciun, om vrednic și frumos, foarte înzestrat, a lucrat ca administrator pe moșia unui grof din Surduc sau din Gârbou, dar fiind acuzat, pe nedrept, de uciderea acestuia, a fost tras în țeapă, conform cumplitelor sisteme punitive medievale. Familia lui Toader s-a risipit în Bihor și în Banat, de teama consecințelor execuției. Doar fiul său, Rafailă, care l-a avut fecior pe Chirilă, s-a așezat în satul Ciubanca. Diminutivul de Crăciunaș li s-a atribuit după strămoșul Rafailă, datorită staturii sale scunde. Grigoriu Crăciunaș – preot la a treia generație, având bunic pe Vila Crăciunaș, fiul lui Rafailă, și tată pe Ioan Crăciunaș, fiul lui Vila, preoți amândoi – a terminat Teologia la Sibiu, în anul 1876-1877, dar a fost hirotonit ca preot în Ciubanca abia la 1883. Între 1895-1896 a funcționat și ca învățător în Ciubanca. Vremelnic, a lucrat ca administrator în satul Săcel, din Maramureș. Preotul Ioan Crăciunaș, tatăl lui Grigoriu, absolvise Teologia la Sibiu în anii 1852-1853, fiind hirotonit abia în 1855. A decedat în 1885, așa cum menționează în monografia sa nepotul Augustin Crăciunaș, fiul lui Grigoriu.

Se remarcă în istoria acestei familii periplul anevoios și greutatea specifice atâtor intelectuali români din Transilvania, la răscruci de vremuri și de destine, ca și eforturile peste măsură pentru emanciparea culturală prin credință și prin biserică.

Sunt prea puține informațiile care să reflecte profilul familial și intelectual al preotului-folclorist. Dar meticulozitatea în cercetarea și culegerea materialului relatat și a repertoriului de colinde, caligrafia și rigurozitatea notărilor ne lasă să intuim un intelectual bine instruit și mult atașat vieții satelor în care a slujit altarul, împlinindu-și menirea.

Prima filă a valorosului manuscris datorat preotului Grigoriu Crăciunaș, aflat în Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei, o constituie scrisoarea preotului Grigoriu Crăciunaș, datată 16 februarie 1927, trimisă din localitatea Buru, adresată directorului muzeului clujean, Romulus Vuia:

„Domnule Director,

Am onoarea de a trimite aici alăturat material pentru muzeul etnografic. Aș fi mai avut de trimis și balade din bătrâni, dar fiindcă la întrebarea-mi prin o carte poștală trimisă D-voastre acum două săptămâni nu am primit răspuns, presupun că nu aveți trebuință de ele.

Cu privire la colinzile aci alăturate, numai atâta am de zis, că regret că nu aveți un aparat cu care să se poată imprima și astfel eterniza melodiile colinzilor pe plăci de gramfon. Asta o zic din motivul că am observat că nu numai textele, ci și melodiile colinzilor încă sufer schimbări; melodiile colinzilor auzite în pruncia mea (1860-1870 n.n.) acum numai arareori le aud, unde nu le aud deloc, prind a dispărea.

Astfel și horile duioase, melancolice, create de geniul românimii ardeleni în veacurile de grea robie, ca product al amarei dureri cristalizate artistic, azi sunt înlocuite cu doine ticluite de profesori de muzică.

Ce bine ar fi când s-ar putea eterniza și aceste cronici scrise cu inima încinsă de lacrimi.

Să nu credem că plăcile de colinzi și hori n-ar avea – dacă nu mai bună – tot așa trecere ca și romanțele și compozițiile muzicale moderne încât n-ar fi pierdere materială pe lângă că ar fi și eternizate pentru vecie.

Pentru muzeu aş avea un tulnic vânătoresc, un corn de ținut *prav* de pușcă, o traistă vânătorescă vecuită, un bașcău de ținut alice și un *zeveghic*. Intenționez să le aduc în persoană, în aprilie, cu ocaziunea când voi ridica salariul de la casa conziliului eparhial.

Cât voi putea mi-oi da silința să mai adun obiecte pentru muzeu. Primiți, Vă rog, expresiunea profunde mele stimă și respect.

Buru, la 16 Febr. 1927

Grigoriu Crăciunaș
adresa mea
Grigoriu Crăciunaș
preot

Buru
poșta în loc.
județul Turda”

Această scrisoare a fost adresată lui Romulus Vuia, împreună cu răspunsurile la chestionar. Considerăm că dispariția baladelor promise, care n-au fost solicitate, deci nici trimise muzeului, constituie o pierdere ireparabilă, cu consecințe majore în tărâmul cercetării folclorice.

Încă din primele rânduri ale scrisorii intuim seriozitatea, disponibilitatea și profunzimea gândirii acestui culegător. El sesiza, încă la acea vreme, procesul de involuție și de destructurare a obiceiurilor și a colindelor, deopotrivă cu acelea ale doinelor, pe care le numea „cronici scrise cu inima încinsă de lacrimi [...] create de geniul românimii ardeleni în veacurile de grea robie, ca product al amarei dureri cristalizate artistic”.

În același timp, culegătorul sublinia superioritatea producțiilor populare față de cele „ticluite de profesori de muzică”. Faptul că-i lipsesc mijloacele tehnice pentru fixarea „pe plăci de gramofon” a melodiilor îl întristează, considerând că doinele, colindele și horele ar trebui eternizate în acest mod, fiind tot atât sau chiar mai mult prețuite decât „romanțele și compozițiile muzicale moderne”. Iată așadar, la acel început de veac XX, un punct de vedere pe cât de obiectiv și de științific, pe atât de actual și pentru noi, azi, când asistăm cu aceeași durere și neputință la destructurările obiceiurilor, ale riturilor și ale repertoriului folcloric curat, original, sub influența unor stiluri străine de sufletul și de valorile neamului nostru.

Concomitent cu cercetarea creațiilor spirituale populare, preotul Grigoriu Crăciunaș se angaja și la sprijinirea colecționării pieselor muzeale tradiționale legate de ocupațiile localnicilor.

După acest preambul, care dezvăluie angajarea pertinentă a unui adevărat folclorist, manuscrisul este organizat de autor în patru părți:

1. „Răspunsuri pentru Muzeul Etnografic Cluj”; 2. „Colinzi din comuna Buru – cari acum nu se colindă”; 3. „Colinzi adunate în comuna Ciubanca și Ciubăncuța, județul Someș, și scrise în anul 1878”; 4. „Obiceiuri de primăvară”⁵.

Încă de la începutul răspunsurilor la chestionar, se face circumscrierea ariei de referință: Ținutul Someșului, între Dej și Jibou, numit de localnici „Crane”, și acela al Arieșului. Răspunsurile privitoare la obiceiurile de iarnă ne dau posibilitatea reconstituirii fenomenului colindatului în cele două zone transilvănene, cu întreaga succesiune a secvențelor îndătinat, de la organizarea cetelor de copii sau de feciori, până la repertoriul de colinde.

În cele două zone, mergeau la colindat copiii, feciorii, chiar și bărbații căsătoriți, dar numai la rudeni și la „frunțașii satului”. Copiii învățau obiceiul colindatului și repertoriul de colinde tradiționale de la părinți sau de la vreun vecin bun colindător și aplicat spre a-i instrui. Tovărășiile la colindat se făceau pe grupe de vârste, fără a se limita numărul celor care formau „un rând”, adică un grup. Culegătorul preciza că atunci când cineva spunea că a avut „șapte rânduri de colindători”, însemna că a avut „șapte grupuri”. Aceste grupuri nu aveau „căpetenie”, dar obișnuiau să se adune la o gazdă din sat, om isteț și fără

⁵ Grigoriu Crăciunaș, *Răspunsuri pentru Muzeul Etnografic al Ardealului, Cluj. Colinde și obiceiuri de Crăciun și Anul Nou* (manuscris), 1927, aflat în Arhiva Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca, cota 28.

copii, cu multă pricepere în organizare și mult talent în interpretarea colindelor. Acolo își pregăteau și „ciocanele” pentru transportarea colăceilor primiți ca răsplată pentru colindat (prăjini lungi, din lemn de alun – considerat esență cu puteri magice benefice în obiceiurile tradiționale). „Ciocanul” avea la un capăt o „lopătea” care-i dădea aspectul unei cruci și susținea colăceii împlețiți ca „funia răsucită”, cu „rotogol” la mijloc. Cei mai săraci purtau traiste și băte de fag.

Îmbrăcămintea era cea obișnuită în „toate zilele”, fiindcă timpul ploios și „tina” (noroiul) le-ar fi murdărit veșmintele noi, păstrate pentru sărbătoarea Crăciunului.

Cetele de feciori din satele de pe Someș colindau însoțiți de un „ceteraș” sau de un „fluieraș”, dar cei din Buru, de pe Arieș, nu erau acompaniați de nici un instrument. De obicei, colindau la unison toți feciorii din ceată, dar la Buru, așa cum se îndătimează și azi în satele mocănești din Munții Apuseni, cântau câte două grupuri, alternativ, antifonic.

Colindatul „era dezlegat” (începea) de la Sfântul Nicolae, în 6 decembrie, când feciorii rosteau doar în familie *Colinda Sănnicorii*: „Asta-i casă boierească / Dumnezeu să o trăiască! / Înaintea căsii / Este-o masă-ntraurită. / Păstă masă ce mi trasă? / Față albă de mătăasă. / Cu masa pe cin-așteaptă? / Așteaptă pe Sănnicoară”⁶.

La Ciubanca se colinda doar în „presara Crăciunului”, deci în seara de Ajun, pe când la Buru se colinda în cele două seri celebrate, în Ajun și în seara de Crăciun. Oamenii săraci colindau și în alte sate, până la Anul Nou.

Referitor la bogăția de colinde auzite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, culegătorul regretă necunoașterea notării melodiilor și lipsa unor mijloace tehnice de înregistrare – plăcile de gramofon – de ultimă oră pe atunci. Deopotrivă, culegătorul observa că unele melodii „se bagatelizează”, se contopesc, se uită, iar textele originale se destructurează. Dacă la Ciubanca se auzeau încă mai multe melodii de colinde, la Buru doar două făcuseră „modă” și erau colindate de către toți localnicii.

Darurile pentru colindători erau colacii, merele, uneori „băuturile spirtoase”, iar săracii primeau și „de dulce” (carne de porc, slănină, „cardaboji”). Copiii primeau și mere, uneori chiar bani, iar la plecare rosteau urarea: „Câți cărbuni în vatră / Atâția boi în poiată”⁷.

⁶ Idem, *La fântâna soarelui...*, p. 116.

⁷ *Ibidem*, p. 63.

Atunci când nu erau mulțumiți de calitatea darurilor, colăceii fiind făcuți din făină neagră de seară sau din mălai, copiii rosteau cunoscutele versuri ale „descolindatului” – cum numea etnologul Petru Caraman acest gen de colindă a nemulțumirii: „Câte paie pe coteț / Atâtea fete în unghet”.

Între răspunsurile sale la chestionarele muzeului clujean, relatate cu obiectivitate, preotul Grigoriu Crăciunaș intercalează unele legende, credințe, rituri din vremea copilăriei sale, care converg spre o interpretare deloc hazardată, uneori întâlnită chiar și azi în lucrările de excepție ale etnologiei românești. Așa este, de pildă, legenda despre Moș Crăciun, un om foarte bătrân, care duce sărbătorile în lumea întregă: „pe unde călătorește, tot praznic de-a lui Crăciun face”. El este îmbrăcat ca un păstor, cu cojoace multe și grele, de aceea vine doar din an în an, la vreme de iarnă. „Poporul paicin (pe aici, n.n.) – spune autorul manuscrisului – raționează preste nașterea lui Hristos, trece cu gândul, din astă cauză zic junii lui Crăciun, Moș Crăciun, Crăciun cel Bătrân. Asta credință o sugerează poporul la copii. Asta o știu din copilărie”⁸. Cu alte cuvinte, această credință locală identifică Crăciunul cu o sărbătoare a moșilor și a strămoșilor neamului, comemorați de „junii lui Crăciun”, de „cetele de feciori”. Conform unor colinde transilvănene, acest personaj a fost primul creștin din ținuturile carpatice. În tradițiile populare însă, celebrarea lui, chiar dacă este suprapusă cu aceea a Nașterii Domnului, se detașează, el reprezentând „călătorirea anului”, ciclul temporal, îmbătrânirea timpului care curge veșnic, într-o perpetuă trecere de la tinerețe la bătrânețe, de la renaștere la moarte, dominând existența umană și întregul univers cu implacabilul său parcurs.

Obiceiul „Umblatului cu Steaua” era practicat mai ales de oamenii săraci, iar nu de copii, ca în alte zone. Colindătorii duceau în mâini o „Stea” confecționată dintr-o „veșcă” de sită sau de ciur, învelită în hârtie colorată și având aplicate șase „coarne” piramidale din carton, iar la spate i se punea o lumânare aprinsă și un clopoțel, sporind efectul luminos și sonor. Pentru transportarea darurilor, purtau traiste și bâte din lemn de corn, considerate în tradiția populară elemente de protecție magică.

Nelipsită în repertoriul acestor colindători cu Steaua era colinda *Trei crai de la răsărit*, răspândită în toate zonele carpato-dunărene. Despre vechimea acestei colinde nu avem atestări scrise foarte vechi, dar uneori apar incidental unele informații interesante. La 1794, Ioan

⁸ *Ibidem*.

Șincai (fratele lui Gheorghe Șincai, unul dintre cei trei corifei ai Școlii Ardelene), căpitanul Regimentului II de graniță din Năsăud, aflându-se la vremea Crăciunului cu ostașii săi pe Rin, în confruntările militare dintre austrieci și francezi, consemna în *Jurnalul său de front* această colindă, pe care, împreună cu altele, au colindat-o, cu dor de casă și evlavie pentru datinile strămoșești⁹.

Urmărind alte obiceiuri legate de celebrarea Crăciunului, preotul Grigoriu Crăciunaș observă sorgința livrescă a „Irozilor”, obicei neintrat în datinile satelor decât în cadrul colindatului învățat în școală, iar despre „Vicleimul cu păpuși” se spune că ar fi fost practicat doar de către ungurii din satele maghiare.

În răspunsurile preotului Crăciunaș, un spațiu larg este acordat colindatului cu „Turca”. Ceata *turcașilor* mergea la colindat din sat în sat, din gospodărie în gospodărie și din casă în casă, având trei actanți cu roluri precise: „Turca”, „Mutul Turcii” și „Calul Turcii”. Mascoida „Turcii”, întruchipând animalul fabulos cu cioc de barză sau de rață, cu coarne de capră, înveșmântat cu „rochie” amplă, confecționată dintr-un covor împodobit cu zeci de ciucuri policromi, piei de iepure, cataramă de aramă și panglici colorate, era păstrată an de an, fiind jucată în timpul colindatului de către 2-3 feciori care se succedau, acesta „fiind un joc foarte ostenitor”.

„Mutul Turcii” – cum era cunoscut la Buru – se numea „Goțoi” la Ciubanca sau „Bloj” în Sălaj. Personajul era mascat sau înnegrit pe față, iar în mâini purta o bătă. În gură avea căluș din lemn, iar vorbele bolborosite erau pe măsura gesturilor pe care le făcea în timpul „jucătului Turcii”, stârnind veselia. „Calul Turcii” purta darurile primite din casă în casă, iar „Calul Bobotezei” era numit omul care-l întovărășea pe preot la sfințirea caselor, purtându-i darurile pe care le primea acesta.

Turcașii erau acompaniați de un „fluieraș”; ei nu colindau, ci rosteau „descânțece”, strigături, concomitent cu jocul Turcii. Aceștia – relatează preotul Grigoriu Crăciunaș despre credințele populare – erau „miruiți de dracul”, iar păcatul de a fi jucat cu Turca îi urmărea, conform concepției tradiționale, ani de zile. Virtuozitatea lor de a dansa ore în șir sau aceea de a interpreta a ceterașilor și a fluierașilor era pusă pe seama ajutorului unor „spirituși”.

⁹ Elena Mișu, *Un manuscris de la sfârșitul secolului al XVIII-lea al lui Ioan Șincai*, în „Marisia”, Muzeul Județean Mureș, 1992.

Cu talent de povestitor înnăscut, autorul narează credința populară despre cum poți să-ți cumperi „spirituș” și cum poți mai apoi să scapi de el, mergând de-a-ndărătelea în pădure și punându-l cu mâinile la spate într-o bortă de copac, înfundată apoi cu cep de lemn. Iată, așadar, una dintre cele mai fermecătoare povești despre animismul arborilor, în care sălășluiesc „spirituși” binevoitori, lesne de înduplecat. Pentru a avea mai multă credibilitate, autorul manuscrisului dă chiar numele celui care i-a spus această poveste în 1868: Lazăr Ciupe din Ciubăncuța, ceteraș de seamă.

Remarcabilă este observația folcloristului că local se zice „a mere să joace Turca”, dându-se o accepțiune profană acestei acțiuni, pe când colindatul propriu-zis este considerat de popor ca un act religios. Însăși originea acestui animal fabulos este explicată prin *legenda Potopului*, cataclism din care „Capra” sau „Turca” n-a fost salvată în Arca lui Noe, pentru că a refuzat protecția divină și a încercat să înoate în timpul diluviului 40 de zile, uitând că sunt și tot atâtea nopți.

Caracterul profan al acestei obicei se desprinde și din finalitatea lui. *Turcașii* intrau mai ales în casele cu familii tinere sau cu feciori și fete în prag de căsătorie. Gesturile, chiuiturile și dansul lor constituiau adevărate rituri de invocare a fertilității și a fecundității, a regenerării, atât de necesare atunci când „anul vechi moare”, iar altul este pe cale să se nască. Animalul fabulos își are originea în credințele străvechi, precreștine, de invocare a soarelui la vremea solstițiului de iarnă. Urarea pentru împlinirea ritualului fertilizator se transmitea din casă în casă și în fiecare sat.

O observație interesantă a preotului Crăciunaș ne-a suscitată nouă înșine semne de întrebare. Astfel acesta relatează că, în 1908, vizitând la Budapesta Muzeul Etnografic, a văzut o piesă deosebită legată de obiceiurile de iarnă. Era vorba despre mascoida de Turcă sau de Cerb, pe eticheta căreia se menționa proveniența din comitatul Zala, în sudul Ungariei, iar nu din Ardealul românesc, cum s-ar fi așteptat. Or, știind că maghiarii din Transilvania nu au acest obicei, se întreba din ce sat a fost adus acest obiect și cărei etnii îi va fi aparținut. Împărtășind mirarea autorului manuscrisului, bănuim proveniența acestei piese muzeale din satele românești existente pe pământul Ungariei. Această ipoteză ar putea servi la înșăși demonstrarea unității culturii spirituale a tuturor românilor, în orice colț de lume îi va fi așezat destinul.

În subcapitolul intitulat *Colinzile*, Grigoriu Crăciunaș își exprima datoria pe care și-o asuma de a culege colindele, ca un fond

valoros. Notându-le cu exactitate, și-a propus redarea variantelor, dar și a transformărilor survenite în structura textului. El observa circulația unor colinde și permanenta reînnoire a repertoriului, încât unele texte „făceau modă” pentru o perioadă, apoi intrau în fondul pasiv, pentru a fi înlocuite de altele noi, sub influența altor zone. Cu toate acestea – relevă autorul – colindele din bătrâni se păstrează, revin mereu în memoria fidelă a vârstnicilor, care le mai colindă în familie, în Postul Crăciunului, când nostalgia trecutului „le îmbulzește simțămintele”. Ei le transmit nepoților, care după ani își vor aminti, le vor colinda, „făcând din nou modă”. Culegătorul remarca destructurarea unor colinde sau contaminarea diferitelor teme și sesizează originea livrescă a unor producții: „Astfel oscilează colinzile – sublinia vrednicul preot – din fondul activ în cel pasiv al folclorului, apoi fiind iarăși readuse în actualitate [...]. Uneori, prin încetarea din viață a unui bun colindător, apun și colinzile știute de el, dar îmbătrânite, ieșite din modă”.

Substanța volumului o constituie cele 130 de colinde culese în Ciubanca și în Buru, dar provenind din diferite localități de pe Someș și Arieș. „Colindele din comuna Buru – cari acum nu se colindă” făceau deja parte din fondul pasiv al spiritualității satului. Trei dintre acestea se încadrează temei „Nașterii lui Hristos”, iar a patra este de fapt o urare, pe care o rosteau copiii după ce sfârșeau colindatul. Partea a II-a a manuscrisului, intitulată *Colinzi adunate în comuna Ciubanca și Ciubăncuța, județul Someș și scrise în anul 1878*, cuprinde 126 colinde bătrânești, de o mare varietate tematică. De la legendele apocrifă la ciclul hristic, de la viețile și faptele sfinților la variantele mioritice, de la tematica socială la riturile maritale și funerare, de la temele istorice până la variantele unor balade – toate se regăsesc în splendidele creații folclorice, cântate cu prilejul sărbătorilor de iarnă. Pe drept cuvânt, putem afirma că aceste colinde sunt adevărate compendii de cultură tradițională românească. Pe lângă tematica majoră a fiecăreia, aceste creații aduc informații despre agricultura tradițională, despre păstorit, despre structuri sociale și familiale, despre organizarea locuințelor și împodobirea lor, despre portul popular și semnificația rituală a fiecărei piese, despre rituri premaritale și ceremoniale, despre mentalitatea populară în relația cu universul, cu natura, cu Dumnezeu, despre credința creștină și valoarea sacră a semnelor creștine, a simbolului, în sistemul de comunicare interumană și în cea dintre om și Creator. Am zice că aproape fiecare colindă constituie câte o fațetă, câte un capitol al unei complexe

„monografii” a satului românesc. Recurgând la o tipologie a colindelor din acest valoros manuscris – după modelul oferit de autori și cercetători folcloriști de prestigiu, ca Petru Caraman, Ovidiu Bârlea, Octavian Buhociu, Mihai Pop, Monica Brătulescu, Lucia Cireș și alții – acestea s-ar putea clasifica astfel:

- religioase
- cosmogonice
- agrare și pastorale
- moralizatoare
- familiale
- premaritale (ale fetelor, ale junilor)
- istorice
- urări („mulțămita colacului”)
- colinde-balade
- colinde-cântece

Colindele sunt reale documente ale unor vremuri și forme de viață ale satului transilvănean, cu cutumele, credințele, normele de viață și de comportament ale unei populații agro-pastorale profund creștine. Colinda devine astfel „miezul”, esența întregii vieți spirituale tradiționale.

Colindatul era un proces sacru, riguros organizat și respectat, având coordonate temporale și spațiale precise. Ritualul începea de la casa preotului, apoi a dascălului, a primarului și ale altor oficialități din sat. Erau colinde destinate vârstnicilor și junilor, fetelor și văduvelor, unele chiar anumitor îndeletniciri specifice, închinare păcurarilor, vânătorilor, pescarilor, după cum însuși culegătorul nota la sfârșitul fiecărei piese, comentând și explicând lexicul și semnificațiile lui în lumea satului transilvănean.

Grigoriu Crăciunaș nota și colinde țigănești, întregi sau fragmentate, așa cum i-au fost comunicate de către performeri, făcând efortul de a cuprinde întregul repertoriu cunoscut nu numai în Ciubanca și Buru, ci și în alte localități din zonă: Ciubăncuța, Ciaca, Hășmaș, Cermic, Glod de pe Someș, Rogna, Cristolț, Bălan din Sălaj, ca și Alba, Albac, Borzești din Munții Apuseni ș.a.

Colindele din „Ciclul hristic”, evocând Nașterea lui Iisus, călătoria magilor, Botezul în apa Iordanului, „Cina cea de taină”, Răstignirea, căutarea Fiului de către Maica Domnului alternează cu cele încărcate de simbolul *Euharistiei*, cum este „Sfatul florilor (a grâului, a vinului și a mirului)” ori cu cele închinare lui Sântnicoară, Sântion, Sântilie, Sântpetru – care se rosteau numai în casele celor care purtau aceste nume. O temă aparte o constituie cea despre arborii sacri, iubiți și binecuvântați de Maica Domnului, precum bradul, teiul, tisa, esențe a căror simbolistică își are de fapt sorginte precreștină.

O colindă religioasă deosebită era aceea despre „Crăciun cel Bătrân”, considerat a fi primul creștin al ținuturilor carpatice:

„Pân’ cetatea verde / Nime nu și-l vede. / Numa ce-l văzură / – Bună sara lui Crăciun / Lui Crăciun celui Bătrân”¹⁰.

Tema „Mioriței” apare în colindele de pe Someș în formă genuină, precedând balada care s-a cristalizat, s-a cizelat, s-a împlinit în timp. În toate zonele Transilvaniei, aceste variante mioritice colindate sunt încărcate de simboluri, iar versurile lor, șlefuite în timp ca pietrele din șuvoaiele de munte, au o frumusețe aparte, uneori părănd reci, seci, ca destinul implacabil, alteori fiind calde, pline de sensibilitate, ca sunetul fluierului sau ca „jocuțul mieilor” în stână – cum sună colinda –, metafore care ascund simboluri străvechi din riturile funerare. Colindele de pe Someș, culese de părintele Grigoriu Crăciunaș, ca și cele din Maramureș, urmăresc destinul uman de la naștere până la moarte, redând riturile, gesturile, practicile, credințele așa cum au dăinuit în realitatea satului, peste veacuri. Colinda – care păstrează nu numai denumirea latină „calendae”, dar și semnificația de „început al fiecărei luni” sau al unui ciclu calendaristic – avea funcții cutumiare, transmițând, din generație în generație, etapele și rosturile activităților agrare, calendarul pastoral și practicile la stână, respectul față de natură, cu străvechi conotații dendrolatrice, riturile legate de viața omului și respectul față de Dumnezeu, față de strămoși, față de „legile pământului”, statornicite de milenii. Deopotrivă însă, repetarea ciclică a riturilor „la cap de an”, la solstițiul de iarnă, când schimbările astronomice anunțau moartea naturii și reînvierea ei odată cu renovarea timpului, potența sensul de „omen” al colindelor, de început al începuturilor. Recuzita și gesturile simbolice ale binevestitorilor colindători, însemnele rituale, „colindețele” din bețe de alun și „pana” din cărceii de salcie, care se aruncau pe ogoare la sfârșitul colindatului, instrumentele muzicale, „Steaua” colindătorilor, mascoida „Turcii” și înscenarea morții ei rituale, precum și textul folcloric, însemnau tot atâtea invocații de propițiere, atât pentru noul an astronomic și agro-pastoral, cât și pentru etapele ciclului vieții.

Începutul și sfârșitul vieții, nașterea și moartea, iar între acestea apogeul existenței, căsătoria, împlinirea și zămisirea sunt pomenite în colindele din manuscrisul preotului Crăciunaș ca „popasuri”, ca niște „praguri” sau rituri de trecere, cum le numea etnologul Arnold van Gennep. Aceste rituri de trecere, ca și obiceiurile și ritualurile care le însoțesc, sunt redată simbolic de memoria colectivă în colinde, fiind

¹⁰ Grigoriu Crăciunaș, *La fântâna soarelui...*, p. 118.

astfel sacralizate prin timpul performării lor, devenind reprezentative pentru existențele umane și pentru întregul habitat. Omul tradițional își imagina trecerea peste „pragurile” vieții sau dincolo de moarte, ca fiind posibilă peste „punți albe”, reprezentate în plan concret prin fâșia de „pânză albă” sau din pânura de sumane ori de glugi. În fâșie de țesătură se înfășează copilul la naștere, cu pânză albă se acoperă capul miresei, cu lînțoliu alb este învelit cel plecat pe „calea neînțoarcerii”. Aceste „veșminte albe” sunt sacralizate prin însuși rostul lor de „punți existențiale”. Pe acestea se intra în „lumea albă”, terestră, și tot pe acestea trecea dincolo, în lumea strămoșilor, „dalbul pribeag”¹¹.

Maica Domnului – în colinde – îi făgăduiește Fiului lumea terestră: „Taci, Fiule, nu mai plânge / Că eu ție că ți-oi da / Scutecel de bumbăcel / Fășii dalbe de mătăsa...”¹²

În cadrul ritualului nupțial tradițional, se îndătina, în toate zonele Transilvaniei, să li se pună miresei pe cap „balțul”, fâșie de pânză albă, lungă de 3-4 metri, ca simbol al trecerii, „ca punte” spre o altă formă existențială, de la fetie la statutul de femeie căsătorită, apoi de mamă. Din acel moment, femeia purta toată viața broboada albă, ca simbol al căsătoriei, numindu-se „balț” în centrul și nordul Transilvaniei, „potilat” în Munții Apuseni, „pomeselnic” sau „vălitoare” în sudul Transilvaniei, „felegă de cap” în Bihor etc. În zonele extracarpatiche, aceeași funcție rituală o avea „mâniștergura” în Moldova și Bucovina, ca și „marama” în sudul țării.

Într-unul din capitolele manuscrisului, Grigoriu Crăciunaș relatează despre acest obicei străvechi al „îmbălțatului miresei”, explicând funcțiile ceremoniale și rosturile simbolice ale „balțului”. Iată că această piesă rituală apare menționată și în colindele de pe Someș culese de vrednicul preot: „Oile-or zbierat de foame / Dumnezeu le-o auzit / De mâncat le-o dăruit / Din pana feciorilor, / Din cununa fetelor, / Din balțul nevestelor” (s.n.). La această colindă, autorul dă și explicația: „Balț – e o năframă albă cu care după cununie, în biserică, imediat, se îmbrobodește mireasa. Din 1914 încoace nu se mai ține acest obicei”¹³.

În colindele păstorești din satele de pe Someș, consemnate în manuscrisul preotului Crăciunaș, apare și o altă practică rituală, „puntea albă”, îndătinată în cadrul ritualului funerar.

¹¹ Vezi și Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 168 ș.u.

¹² Grigoriu Crăciunaș, *La fântâna soarelui...*, p. 102.

¹³ *Ibidem*, p. 165.

Până în a doua jumătate a veacului al XX-lea, în toate zonele Transilvaniei, ca și în întregul areal carpato-dunărean, coșciugul era trecut pe deasupra unei fâșii de pânză albă (având de șapte-nouă ori lungimea mortului) sau peste „o pănură de glugi”, întinsă de la casă spre poartă și de la „vranița” cimitirului spre mormânt, fiind apoi împăturită și pusă peste cel decedat, ca să-i fie „punte peste lumi”. Alteori, era tăiată în nouă bucăți – câte vămi are de trecut sufletul – și împărțită copiilor ca pomană. Iată acest ritual fixat în memorie și în colinde, pentru a nu fi uitat în desfășurarea ceremonialului funerar; în varianta mioritică colindată la Ciubanca, păcurarul cerea: „Tăt pă mine mă-ngropați / În strunguța oilor / Și-n jocuțul mieilor / Și cu gluga mă-nvăliți...”¹⁴ (s.n.).

Colindele transilvănene românești care evocă minunea Nașterii Domnului din Fecioară ne aduc până azi relice de rituri și mituri, pe care le descifrăm ca dintr-o istorie îndepărtată a neamului.

Cele mai multe colinde din manuscrisul preotului Crăciunaș erau rostite ca urări de propitiere, la casele fetelor și ale junilor, fiind adevărate rituri premaritale de pețit. Altele, asemănătoare cu baladele sau cântecele de lume, povesteau despre soarta celor căsătoriți, necazurile văduviei și ale bătrâneților. Ar merita să se scrie adevărate exegeze despre realizarea artistică a acestora, despre fermecătoarele metafore și rime, despre lexicul arhaic, sugerând însăși vârsta seculară a acestor producții folclorice. Încărcate de simboluri, aceste colinde ne facilitează descifrarea unei lumi a codurilor tradiționale, în care „cununa” înseamnă „cununie”, „cununa fetelor” sau „parta” – „feciorie”, „brâul” – „căsătorie”, „mărul” – „pețire”, iar „pana” din căciula feciorilor înseamnă „junețe, omenie, bărbăție”.

O temă aparte în colindele satelor someșene o constituie evocarea personalităților istorice. Aceste colinde sunt născute din vechi legende istorice, pătrunse în repertoriul sărbătorilor solstițiale și în fondul atât de bogat și diversificat al folclorului românesc. An de an, eroii neamului erau transpuși simbolic în lumea de demult, de acum 2000 de ani, în miezul faptelor de la începuturile creștinismului și din vremea creștinării românilor. O astfel de colindă este aceea despre voievodul Gelu. Și nu este de mirare că această colindă – care narează, după 1110 ani, despre tragicul sfârșit al voievodului român la Gilău, pe apa Căpușului, afluent al Someșului – cunoaște o largă răspândire în zonă. Litania de Crăciun pare mai degrabă un cântec funebru, un bocet

¹⁴ *Ibidem*, p. 187.

pentru marele erou: „Peste negri codrișori / Hoida ler și-a lerui Doamne, / Mândru soare de răsare... / Da la umbra pomului / Șede-un voinic adurmit / Da murgu din grai grăia: [...] / – Scoală, scoală domnuț bun, / Că de când ai adurmit / [...] / Și țara s-o pustiiit”¹⁵. Această colindă poate o va fi cunoscut și poetul George Coșbuc, inspirându-i poezia „Moartea lui Gelu”.

Și-n locuri legendare, cum este și acest ținut al Someșului, unde se mai păstrează ctitoriile de la Vad și de la Feleac, ale lui Ștefan cel Mare și Sfânt, colinda despre viteazul domn a intrat în tradiția satelor românești: „În grăjduțu cel d-aur / Ce rânchează un cal graur ? / D’a cui i acel cal? / A lui Ștefan, viteaz mare...”¹⁶

Autorul acestui prețios manuscris despre obiceiurile tradiționale, despre colindat și despre colinde, s-a dovedit a fi o personalitate deosebită, împlinindu-și cu credință și cu dăruire nu numai menirea de păstor al sufletelor truditului său neam, ci și un cercetător remarcabil al spiritualității noastre. Asumându-și acest rol cu gravitatea săvârșirii unui act de restituire a marilor valori tradiționale, nedezvăluite prea des din crisalida genuină, preotul a cules colindele în secolele al XIX-lea și al XX-lea, când omenirea se afla la răspântii de vremi și de istorie, cu conștiința dăinuirii și a perenității culturii populare. Preotul Grigoriu Crăciunaș a fost un spirit ales, un folclorist consacrat, un observator fin al epocii sale, calități care l-au impus ca un valoros cercetător și colaborator al Muzeului Etnografic al Ardealului din Cluj, și, cu mult mai înainte, al savantului B. P. Hasdeu, rămânând în manuscrisele marelui scriitor ca un nume de referință.

Notările exacte din manuscris, precizarea datelor culegerii și ale performerilor, adnotările referitoare la circulația motivelor și a variantelor, observarea fenomenului de destructurare a pieselor tradiționale sau de contaminare a unor teme cu altele, frumusețea colindelor și complexitatea vieții satelor, dezvăluită prin textele respective, fac din colecția prezentată un volum de referință în folcloristica românească. De aceea, preocuparea pentru tipărirea lui și investirea unui minim efort pentru a-l pune la îndemâna cercetătorilor, dar și a acelora care doresc, la ceas de sărbătoare, să se împărtășească din misterul Crăciunului rostind, „bătrânele colinde” – devine un act pe cât de nobil, pe atât de oportun.

¹⁵ *Ibidem*, p. 74.

¹⁶ *Ibidem*, p. 82.

Résumé

À la fin du XIXème siècle et au début du XXème, toute une pléiade de chercheurs du folklore (prêtres, maîtres, étudiants) a contribué à la connaissance de la richesse et de l'unité de la spiritualité roumaine.

Parmi ceux-ci, on doit mentionner le nom de prêtre Grigoriu Crăciunaș (1855-1930?) de Ciubanca, village situé sur la vallée du Someș, l'un des meilleurs répondants aux questionnaires élaborés par Bogdan Petriceicu Hasdeu et Nicolae Densușianu, à la fin du XIXème siècle. Il a collaboré aussi comme répondant aux questionnaires élaborés par Romulus Vuia, directeur fondateur du Musée Ethnographique de Transylvanie, de Cluj, questionnaires concernant les coutumes de Noël et les traditions de la Nouvelle Année, enrichissant ainsi en 1927, le patrimoine des archives de l'institution avec un manuscrit précieux contenant 130 cantiques de Noël et la description des traditions d'hiver et des coutumes de printemps.

Resté inédite pendant plus de sept décennies, nous l'avons-nous même fait paraître, en 2001, sous le titre: Grigoriu Crăciunaș, *Aux puits du soleil. Cantiques d'autrefois*, Cluj-Napoca, Éditions Mediamira, fournissant à notre avis une contribution nécessaire à l'histoire du folklore roumain.

ROLURI, EVENIMENTE ȘI CONTEXTE CULTURALE LA CHILIOARA – SĂLAJ

Camelia BURGHELE

Contextul cultural actual, marcat de fenomenul globalizării, de omogenizare și standardizare nu doar economică, ci și spirituală, a făcut ca patrimonializarea să devină un deziderat general. În condițiile în care *modernitatea globalizatoare* a generat multe schimbări în existența de fiecare zi¹ și chiar în mentalitatea omului, pentru care limite altădată greu de trecut (geografice, administrative, lingvistice, de timp) au devenit, practic, inexistente. Prezervarea, conservarea și stocarea memoriei culturale au devenit obligatorii pentru păstrarea unui necesar contact cu rădăcinile, singura cale de a salva identitatea culturală a individului sau a grupului.

În aceste condiții, contactul cu terenul se impune mai mult ca niciodată, iar munca etnologului e din ce în ce mai importantă. Asistăm cu adevărat la un moment al *etnologiei de urgență*, care trebuie să se finalizeze prin publicarea unor monografii zonale, abordate cu ajutorul mecanismelor antropologiei culturale și sociale.

Pornind de aici, am încercat schițarea unei astfel de monografii a unui sat din județul Sălaj, Chilioara, aflat nu departe de Zalău, dar suficient de izolat pentru a oferi un câmp bun de cercetare din punctul de vedere al păstrării valorilor tradiționale. Informațiile culese de la săteni au conturat imaginea unui sat bogat și prosper altădată, dar îmbătrânit și marginalizat astăzi, însă care a dezvoltat în memoria colectivă un puternic sentiment al apartenenței la grup și o imagine foarte pregnantă a vieții comunitare.

Era mult de lucru, în satul de odinioară, de ziua până noaptea târziu, și, deseori, și noaptea, pentru că femeile torceau, de cele mai multe ori, până la ziuă. În gospodărie, muncile erau împărțite: femeile le aveau pe ale lor – creșterea copiilor, curățenia casei, mâncarea, torsul și țesutul, bărbații aveau grijă de animale, aduceau lemne, duceau gunoiul pe pământul de cultivat, reparau gardurile, tăiau porcul și făceau pălînca și vinul.

¹ Anthony Giddens, *Consecințele modernității*. Traducere de Sanda Berce, București, Editura Univers, 2000, p. 12.

Împărțirea judicioasă a muncilor în gospodăria tradițională atestă întocmai teoretizarea pe care o face reputata cercetătoare franceză în antropologie Martine Segalen, care susține complementaritatea activităților structurate pe gen, în care muncile feminine vin să le completeze pe cele masculine, asigurând funcționalitatea cotidiană a gospodăriei².

La hotar mergeau amândoi, și femeia și bărbatu; avea plug și iosagu lor, aveau vaci, ghiboli, boi³.

Iarna, uomu lucra afară, la animale, iară femeia lucra mai mult în casă, la curățitu căsii, la rânduie mîncarea, ba mai torcea, cosea... lucrau tare mult femeile mai demult, că nu erau haine, și aveai numa cum făceai din mână; bărbații tăiau lemne p-afară⁴.

O îndeletnicire locală care, din păcate, s-a pierdut într-o mare măsură, era păstoritul. Toate studiile etnografice și recensămintele atestă faptul că, în satul transilvan, se creșteau multe oi, datorită faptului că „erau animale puțin pretențioase, adaptate perfect la condițiile climato-geografice ale spațiului românesc și, de aceea, oile au deținut o pondere importantă în cadrul economiei țărănești”⁵. Informații clare și o descriere a întregului proces de creștere a oilor în satele sălăjene de la poalele Meseșului găsim într-un prețios studiu etnografic al zonei⁶.

Multă lumea avea oi, că erau cinci turme în tăt satu, cu câte 150-200 de oi într-o turmă. Nu era casă unde să nu fie oi, că aveam destul de mult hotar cu pășune tare bună. La turmă era un păcurar; erau câțiva care se ocupau de oi și mergeau cu oile în hotar. Păcuraru să plătea cu bucate, cu grâu și cu mălai, măsurat cu cofa. Câte oi ai avut, atâtea cofe de grâu ori de mălai i-ai dat⁷.

Se făcea staul, care se tot muta, ca să se gunoiască bine pământul. Un moment esențial în economia rurală era *amăsuratul* oilor, când se măsură și distribuia laptele. Laptele se încheaga cu stomac de porc (*ptișcă*), se strecura și se făcea brânză, care se punea în toc de lemn și rezista așa luni întregi. Mieii se tăiau de Paști sau se vindeau, oile se țineau.

² Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980.

³ Nana Mărie Meseșan, a lui Victor, 2009.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ioan Toșa, Simona Munteanu, *Calendarul țăranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, Editura Mediamira, 2003, p. 119.

⁶ Ioan Augustin Goia, *Zona etnografică Meseș*, București, Editura Sport-Turism, 1982, p. 42-53.

⁷ Nana Mărie Sabou, a Gligoresii, 2009.

Oamenii aveau mult pământ și îl lucrau în întregime, pentru că se considera că e mare rușine să rămână pământul nelucrat. Se semăna multă floarea soarelui, pentru ulei, mai ales că în sat era presă: *Lucram cu plugu și cu vacile; io mergeam înainte și duceam de rudă vacile și bărbatu venea după mine. Ieșeam la plug când să făcea vreme bună. În martie sămănam floarea soarelui, ruje, cum să zâce la noi, și dân aprilie încolo începeam la mălai. Sămănam, puneam floarea soarelui pă brazdă și apoi mergeam cu grapa; amu nu-i bine cu tractoru, că brazda îi prea mare, atunci o tăiam cu plugu, și amu nu mai iese rujea așe, ba iese, ba nu iese... Amu nu mai mere mere nimeni la plug, nici nu mai avem putere, da nici plug nu mai avem...*⁸

Un alt moment important pentru munca câmpului era seceratul grâului: *Ne sculam până-n ziuă tare, pă la trii, pă la patru, și făceam legătorile la grâu. Le făceam legătorile și cu ele legam grâu în snopi. Să făcea clacă mare când să purtau snopii de grâu cu carăle. Atuncea să făceau cruci de grâu, cum seceram și după ce să găta de secerat, după ce să usca un pic grăul, să făcea clacă și merea unu la altu, că aveau mult grâu oaminii. Făceau colac femeile, ba făceau câte o oală de piroște și să ajutau așe, unii pă alții, le ducea câte on canceu de vin. Și făceam căzal, stog de grâu, mare, lat, tare mare. După ce gătam, ne dădea dă mâncare gazda pântru care făceam claca*⁹.

Pe dealurile satului multe familii aveau vie; lucratul începea primăvara și se termina toamna, odată cu culesul strugurilor; procesul este bine descris pentru satele românești în informațiile de arhivă¹⁰, dar și în relatările chiliorenilor.

Livezile de pruni nu sunt la fel de multe ca în alte părți, dar se făcea și pălincă: *Să făcea și prune și să făcea pălincă da așe, cu viderea. Atunci era tare mult dacă aveai o vedere dă pălincă. Și struguri s-o făcut mulți*¹¹.

Acum, la Chilioara nu se mai seamănă deloc cânepă, dar atunci, ni se spune, câmpul era plin de cânepă. Nici *tăurile* nu mai există, dar mai pot fi văzute locurile în care femeile duceau cânepa la topit, între dealuri, în *tăuri* făcute pe mici izvoare de suprafață.

Invariabil, toate femeile își amintesc de torsul cânepii, pentru că, practic, destinul femeii se împletea cu cel al torsului și țesutului. „În Postul Mare, fetele și femeile aveau foarte mult de lucru, la tors, țesut și

⁸ Nana Anjelica Șimon, a Gâdii, 2009.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ioan Toșa, Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 68-70.

¹¹ Nana Măria Sabou, a Viroanii, 2009.

cusut [...]. Hărnicia femeilor și fetelor se putea dovedi în mod special la Paști, deoarece fiecare căsean, în ziua de Paști, se îmbrăca cu o cămașă nouă și frumoasă, iar casele erau împodobite cu țesături noi¹².

Lucrau tare mult cu cânepa femeile, în veci erau tăt cu furca în mână. Dimineața ne sculam cu furca, seara stăteam pâni noaptea tăt cu furca, că numa așe s-o putut. Nu erau atunci nici bani, să cumperi. Tăte hainele erau țsute în război. În veci erau cu lucru femeile, săracele. Da amu nu toarcem, da atunci tare mult ni se părea de lucru¹³.

Tot în ordinea muncilor casnice rezervate îndeletnicirilor feminine, femeile făceau toamna *silvoiz* de prune: *Culegeam prune bristrițe, că erau mai dulci, și erau căldări în sat și mergeam la căldare și apoi tătă noaptea eram acolo, cu învărtitoru, în silvoiașă. Mai venea oamenii, mai aduceau o pălincă, mai trăgeam câte una, câte o poveste. Atunci nu puneam nimic în ea, că așe era dă bună... Mai puneam câteodată mere, gutui¹⁴.*

Primăvara, femeile puneau în grădină legume; se puneau mai ales cartofi și fasole, care erau foarte bune în timpul postului. Mâncărurile erau simple și ușor de gătit, dar sățioase.

Și bărbații aveau mult de lucru, că lemne trăbuiau la casă; apoi mergeau și noaptea după lemne și le aduceau cum puteau și aveau iosaguri, oi, vaci. Iarna purtau gunoii cu sania, că aveau tare mult pământ, nu aveau nici ei vreme, că tăt la pământ erau la lucrat, pâni-i lume¹⁵.

Tot bărbații erau cei care construiau casele și anexele gospodărești. Casele erau mici, cu anexe în curte; tipurile mai vechi sunt cele compuse dintr-o încăpere de locuit (*casă*) și un spațiu alăturat, de trecere (*tindă*); inițial, vatra era în casă, apoi situația se schimbă și cuptorul de copt se mută în tindă¹⁶.

Casele din zonă se construiau din lemn, în perioada antebelică, iar apoi din pământ bătut și cărămizi narse, dar lemnul se folosește și în perioada interbelică și va fi înlocuit abia în deceniul șase de cărămizile arse¹⁷.

Când era mult de lucru, se făcea habă și clacă: *Făceam și habă... miercuri seara și joi seara. Nu făceam marțea seara, că știam că nu-i*

¹² Ioan Toșa, Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 148-149.

¹³ Nana Anjelica Șimon, a Gâdii, 2009.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ioan Augustin Goia, *op. cit.*, p. 101.

¹⁷ *Ibidem*, p. 104.

bine, da miercuri dimineața, pă la trii, ne sculam deja, la furcă iară, că era mult de tors... Și chimeșile, și pantalonii, și rochiile, tăte erau dăn pânză... Săracele femei, tăt timpu erau cu furca la ele...

Mai făceam și clacă. Așe, câte 10-15 femei, pă câte chema, și apoi ne dădea, ne făcea câte on caier mare și torceam... Colo, pă la trii noaptea, ne săturam de tors și-atunci ne punea piroște și sucitură. La clacă să torcea; la habă fierbeam grăunțe și mai țâpam o mână de sare pă iele. Torceam, tăt torceam, mereu, nu să făcea atuncea atâtea dantele... torceam pântru pânză. Cânepă și cănepă, în tăt ceasu eram cu cănepa de tors. Tăt torceam în veci¹⁸.

Viața cotidiană presupunea și relaxare și distracție; de cele mai multe ori, acestea erau oferite de *danțul* de duminica sau *danțul la șură*, un episod important în viața fiecărui membru al comunității, mai ales datorită caracterului său inițiativ și a componentei puternice de socializare¹⁹.

„Acutizarea stării de criză prin depășirea vârstei corespunzătoare sau, mai grav, prin imposibilitatea împlinirii actului marital, semnaleză discordanța față de așteptarea mediului comunitar apartenent. Persoana neintegrată în structurile comunitare se simte dezechilibrată, dominată de o tensiune interioară care generează dislocarea personalității”²⁰, astfel încât aceste seri de „danț” erau foarte importante pentru ca feciorii să își găsească drăguțele potrivite și să anunțe viitoarele cupluri: *Să făcea danț, da nu în post. Danțu să făcea la o casă nouă, ori într-o șură, așe, ca la nana Anica, îmi aduc io aminte, da era după amiaza, până sara, sara nu mai era danț, că fetele să duceau acasă. Erau feciori care umblau după muzicanți și-i angajau, iară noi fetele pregăteam o masă pântru muzicanți. Și-apoi așe era obiceiul că fetele care făceau masa în ziua aia nu plăteau muzicanți, numa celelalte fete plăteau. Că făceam pă rând, la fiecare îi venea rândul, așe, cu mai multe fete, împreună, să facă masă și alea fete nu plăteau, iară altădată făceau alte fete și nu plăteau alea, tăt așe*²¹.

Viața socială a satului era bine definită în momentele de sărbătoare: *Când eram tineri umblam la corindat, cum să nu... Atunci erau mai multe categorii: erau feciori care erau liberați de armată; ăia*

¹⁸ Nana Anjelica Șimon, a Gâdii, 2009.

¹⁹ Ioan Ciocian, *Considerații asupra implicațiilor etno-sociale ale horei (danțului) în satele din zona Dealurilor Sălajului în primele șapte decenii ale secolului XX*, în „Acta Musei Porolissensis”, nr. X, Zalău, 1986, p. 657 ș.u.

²⁰ Nicoleta Coatu, *Eros, magie, speranță*, București, Editura Rosetti-Internațional, 2004, p. 23.

²¹ Nana Mărie Meseșan, a lui Victor, 2009.

erau o trupă; pă urmă erau ăștia până la armată și erau ultimii, până la 16 ani, ăștia erau ultimii, pruncii, care trebuiau să intre în joc. Să făceau câte trei grupuri. Zăceau așa: ăștia-s după vale, ăștia-s di pă capătu satului, ăștia-s de din sus de sat. Asta era tradiția atuncea. Feciorii erau împărțiți pă două grupuri și era danț la veleni și danț la chepeteni, cum să zăcea. Aia mari erau într-o parte, ăia mai mici erau în altă parte, după școală. Aia cu școala gătată erau chepeteni, ăia care erau la școală erau veleni. Așe erau dân bătrâni²².

Pentru țaranul român, sărbătorile erau atât de importante încât se credea că întreg calendarul era ordonat în funcție de sărbători. Sărbătoarea configura un timp sacru, o zi dedicată lui Dumnezeu, care, prin sacralitate și credință, se deosebește de celelalte zile dedicate omului și muncii. Judecată astfel, sărbătoarea întrerupe șirul zilelor de muncă, adică timpul profan, și dă un caracter ritmic curgerii timpului. Altfel spus, sărbătoarea, în concepția tradiției populare, fixează, deosebește și leagă părți ale timpului, pentru a-i da acestuia un ritm ordonat, o curgere firească²³.

Sărbătorile erau marcate cu ambele lor componente: religioasă și magico-ritualică și configurau un moment special, pentru că la sărbători participa tot satul. Sărbătorile se defineau între planul real – mersul la biserică, primenirea spirituală, trăirea plenară a miraculosului, odihna, distracția – și săvârșirea unor acte cu caracter magico-ritualic: ocrotirea de strigoii sau anihilarea acestora prin scenarii apotropaice, practici divinatorii sau scenarii magico-ritualice aducătoare de noroc.

Oamenii se primeneau de sărbători, și sufletește și trupește, dar la fel se primenea și casa; apoi se făceau mâncăruri speciale și se performau toate acele obiceiuri care aveau menirea să îi sfințească pe toți ai casei și să facă din sărbătoare un eveniment cu caracter special în viața satului tradițional²⁴.

La sărbători, tare fain gătam casa, mai ales patu: puneam pă pat lipideauă mândre cu cipcă, țoale frumoase, în coște, și puneam pă el perne, nouă, așa: trii, șase, nouă, tăte cu fețe mândre, așa să găta patu. Și puneam pă părete șterguri mândre, țăsute în război, după bilde, tăt după două blide puneam o ștergură, că erau așa, mai mari făcute, și puneam tăt după două blide o ștergură lungă. Și puneam blidele dese,

²² Moșu Petru Sabou, a Noghioaiei, 2009.

²³ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 197-199.

²⁴ Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, București, Editura Anastasia, 1996, p. 47-67.

să fie faine. Și puneam pă după ele șterguri și era împodobită casa dă numai-numa. Așe era la Paști și la Crăciun. Unde aveai o cameră dă nu ședeai vara, le lăsaî acolo tăt timp, da acolo unde stăteam și făceam mâncarea, acolo le luam jos²⁵.

O trecere în revistă a principalelor sărbători ținute în tradiția populară oferă prilejul de a vedea, din nou complementaritatea rolurilor jucate de fete, pe de o parte, și de feciori, pe de altă parte, respectiv o secționare a practicilor sociale și magice din timpul sărbătorii tot în funcție de gen (masculin și feminin). Astfel, există un timp al anului când acționează mai ales feciorii, care susțin cu precădere practici sociale, și există un alt timp, receptat ca fiind al fetelor și care este eminentemente magic. Din nou rolurile se compensează și acest lucru poate fi urmărit într-o înșiruire a sărbătorilor de peste an²⁶.

Desigur, viața familială se împletește, echilibrat, cu cea comunitară. Obiceiurile vieții de familie sunt foarte bine reprezentate la Chilioara. Nașterile erau evenimente de bun augur, nunțile erau marcate ca momente de mare sărbătoare, dar se încadrau într-o anume cumpătare dictată nu doar de simțul măsurii, ci și de condițiile sociale mai precare, iar înmormântările erau receptate ca momente de tristețe la care participa întregul sat, din respect pentru cel dispărut.

În dinamica intrinsecă vieții, riturile de trecere mediază la diferite niveluri:

- între *natură* (naștere, tinerete, moarte) și cultură (conștientizare, ritualizare);
- între *biologic* și *social*, deoarece, pentru a deveni o femeie sau un bărbat matur, este necesară parcurgerea unor ceremonii; de asemenea, maturizarea sexuală, cu trecerea tinerilor în rândul adulților, se face tot prin performarea unor gesturi, acte sau rituri (cum sunt cele premaritale sau maritale);
- între *individ* și *grup*, pentru că individul nu poate trăi în afara grupului, chiar dacă, în esență, are o existență individuală²⁷.

Femeile nașteau acasă, cu moașa, iar la șase săptămâni preotul le citea molitva și abia apoi puteau ieși din curte. Până atunci se considera că sunt impure și nu puteau părăsi gospodăria.

²⁵ Nana Jenica Barbolovici, a Velenii, 2009.

²⁶ Gheorghe Șișeșteanu, *Forme tradiționale de viață țărănească. O cercetare etno-sociologică a zonei Sălajului*, Zalău, Editura Caiete Silvane, 1999, p. 69-70.

²⁷ Nicolae Constantinescu, în *Studiu introductiv* la vol. Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 11.

Muierile nășteau acasă, că era câte o femeie moașă; era una, Mărie, tare pricepută, așe i-o și zâs, moașa, merea pă la femei și le ajuta să nască. Nășteau pă pat și moașa le ajuta și spăla femeia și o îngrijea. O săptămână umbla moașa la femeia care o născut și o grijea și ciupăia copilul și sara și dimineața și apoi mama spăla pruncu, da o săptămână și pruncu și mama erau în grijă la moașă.

La șasă săptămâni să făcea molitva la biserică. N-o fost sclobod să intre mama în biserică, ce ieșea popa în ușa bisericii și-i citea molitva. Dacă o fost băiat, atuncea l-a luat popa și l-o dus în altar, dacă o fost fată, nu o dus-o; femeia făcea mătâni în fața altarului și țuca crucea și după ce-i făcea molitva putea merje unde o vrut, da până atunci, nu. Până atunci nu ieșea din curte și nu merjea după apă, că zicea că nu îi tistase²⁸.

Nunțile se făceau mai ales joia. Nu erau foarte mari, pentru că presupuneau cheltuială multă și oamenii erau cumpătați. Dar distracția era trăită din plin: Dă măritat, să măritau tare iute atuncea. La 16 ani m-am măritat și io, da o fost altele și mai tinere, de nu le-o cununat nici la sfat... Stăteau împreună și așe să zăcea că să duc fujiți. Le furau feciorii pă fete, da să lăsau ele furate... Mai mulți erau fujiți, atunci, oarecând. Care erau cu balț, alea însemna că erau cu treabă bună. Și apoi după aceie și acia care să lăsau fujiți făceau nuntă, da la care fată era fujită nu i să mai pune balț, gata, alea erau neveste. Balț să pune numa la fetele fecioare, la fetele fujite nu să pune balț.

Atunci așe zăcea că-i rânduit să-ți iei fete din sat. Rar s-o întâmplat că să duceau în alt sat, că zăceau că numa de-ace să duceau în alt sat, că nu i-o picat la el ori la ea în sat... Așe era rânduit atunci, să fie dân satu tău. Tăt din sat, cei mai mulți, tăt din sat. Amu, aproape nici un fecior nu și mai ie fată din sat, heaba sînt fete în sat destule... Atunci feciorii erau aci în sat, amu dacă să duc la lucru, își ieu fete după unde se duc la lucru...²⁹

Înmormântările erau discrete; momentul de despărțire de cei dragi era trăit cu pioșenie și totul se desfășura în cadrele credinței strămoșești: La noi așe o fost obiceiul că dacă o morit cineva anu ăsta, să ducea prescuri la biserică în fiecare sâmbătă dân Postu Mare. Dacă o murit mai demult, să duceau de trei ori: la început, la mijloc și la sfârșitul postului. Să făcea prescură și părăstaș. Prescura îi mai mare, cî îi făcută din cinci pupi, și parastașu îi din patru pupi, că trebuie să fie dân nouă pupi. Să împunjea fiecare pup cu prescurniceru și faci

²⁸ Nana Măria Meseșan, a lui Victor, 2009.

²⁹ Nana Anjelica Șimon, a Gâdii, 2009.

*cruce și zâci: – În numele Tatălui, și a Fiului și a Sfântului Spirit. Prescurniceru îl țân învălit în hârtie, băgat într-o pungă și îl pun în ladă. Înainte de a te apuca de făcut prescuri te speli pă mâni și te închini și numai după aia te apuci de prescuri*³⁰.

Mersul la biserică era asumat ca un act de o sacralitate maximă, la fel ca și ținutul posturilor, participarea la sărbători sau făcutul prescurilor. Orice abatere de la regulile strămoșești era puternic taxată de comunitate.

Sentimentul religios ține, în comunitatea satului, de un sentiment de pietate colectivă, în care *gestul religios* este un *gest social*, manifestat printr-o veritabilă apartenență la biserică, prin intermediul diverselor formule ale atitudinii și comportamentului religios: mersul la biserică duminică și în sărbători, pelerinajele, cultul sfinților, al icoanelor și al crucii. Raportarea la biserică a întregii comunități este dovada unui sentiment de pietate colectivă, pentru care biserica este un simbol al comuniunii cu divinul. Biserica este cea care veghează viața țăranului nu doar funcțional, ci și spiritual, nu doar în zilele de sărbătoare, ci și în momentele principale ale vieții, cum este nașterea: *Atunci tăți oamini merjeau la biserică și după amiază la vecernie. Tătă lumea era la biserică și tăt tineretu. No, ala era ciufulit rău în sat care nu merjea la biserică. Și era disprețuit de toată lumea*³¹.

Rugăciunile, fie spuse în anumite momente ale zilei (mai ales dimineața și seara), fie dedicate fiecărei zile în parte, fie cele ad-hoc (pe loc, adică de trebuință), fie cele speciale, erau resimțite ca stări pietale de maximă intensitate, dat fiind faptul că se considera că întreaga viață creștină, sub forma ei personală sau comunitară, se întemeiază pe rugăciune, ca o manifestare elementară a identității creștine. Rugăciunea este o exprimare a religiei trăite, o consecință a cunoașterii religioase, articulată pe două componente: instrucția religioasă (catehetizarea) și sistemul de norme al exercițiului pietății³².

Față de rugăciunile pomenite mai sus, mediul greco-catolic se particularizează prin prezența unor rugăciuni specifice, ca urmare a diseminării unor credințe referitoare la lărgirea repertoriului de sfinți care pot intermedia indulgențele de la Mântuitorul Sufletelor. Studiile de antropologie religioasă vorbesc mai ales de rugăciuni închinare Fecioarei Maria, prezente în număr mare și în mediul ortodox, dar și de cele dedicate Preasfintei Inimi a lui Isus, cele pentru Sfântul Anton de Padova (cu

³⁰ Nana Măria Meseșan, a lui Victor, 2009.

³¹ Nana Măria Mureșan, Muroaia, 2009.

³² Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997, p. 79-80.

novena din zilele de marți, în care Sfântul Anton este recunoscut ca un sfânt al minunilor și este invocat pentru dobândirea unor haruri deosebite), rugăciunea Sfintei Tereza a Pruncului Isus (cu manifestări de pioșenie particulare), rugăciunea Rozarului, răspândită după 1855, după minunea de la Lourdes (Franța), cu evocarea celor 15 mistere, precum și rugăciunile de indulgență, adică „rugăciuni de iertare vremelnică”, consacrate de Scaunul Papal pentru lumea greco-catolică românească în 1902³³.

Postul se ținea cu sfințenie, pentru că zilele de post erau considerate ca momente de intensitate maximă a pietății colective, purificatoare prin forța credinței, „ca un reper important în calificarea exemplară a unei vieți creștine”³⁴: *În post mâncam mămăligă cu mujdei și cu silvoiiță și cu moare, și plăcintă cu silvoiiță și păsulă; atunci nimeni nu mânca de dulce, toată lumea ținea post, și când tăiam porcu nu mâncam, și de erau copii. După ce tăiam porcu, spălam oalele și lighienele în care lucram cu carnea, le spălam cu leșie, că era post și dupa aceie nu puteam face mâncare de post în vasele alea în care o fost carnea... Le leșiem cu leșie în oală, să nu mai aibă unsoare pă iele și dupa aceie făceam iară mâncare de post în oalele alea. Aveam linguri de lemn și și alea le leșieam, să nu rămână nimic pă iele uns. Nici la copii nu să dădea din porc nimic până în sara de Crăciun. Atunci făceam sărmale cu orez și mâncam prima dată de dulce după post*³⁵.

Astfel, pentru sentimentul religios al comunității țărănești, „păstrarea și practicarea posturilor, alături de respectarea sărbătorilor și a prezenței exemplare la fenomenul liturgic, este un vot care califica viața creștinului și a comunității”³⁶.

Studiile despre lumea satului se focalizează întotdeauna pe o ordine morală instituită de bunul simț și de buna cuviință, adică de poziții clare ale țăranului față de libertatea morală, față de constrângeri și de raporturile cuviincioase cu socialul și divinul: un raport între real și posibil, care intră mai mult sub incidența activității spirituale³⁷.

Mamele aveau grijă ca fetele să fie cuviincioase și să nu poată spune nimeni nimic rău despre ele: *Altfel o fost atunci tineretu. Dacă m-o petrecut acasă on drăguț, apui n-o stat cu mine tare mult în poartă, m-o lăsat și s-o dus, că imediat o ieșit măicuța ori tătucu și s-o uitat la noi... Dacă stăteam on pic mai mult, numa auzeam cum bătea măicuța*

³³ *Ibidem*, p. 106-110.

³⁴ *Ibidem*, p. 221.

³⁵ Nana Măria Sabou, a Gligoresii, 2009.

³⁶ Doru Radosav, *op. cit.*, p. 223.

³⁷ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 248.

în șpor, și ala era semn că trebuia să fug în casă... Ori dacă ieșeam după un băiat, că venea la noi în habă, sara, și așe zăcea, să-l petreci, zăcea măicuța: – No, nu că-i sta afară cu el până după mniazănoapte, on minut numa și hai în casă³⁸.

Lecția magiei este și continuă să fie „învățarea adecvării omului la mediu, la ordinea naturală și socială, creându-i acestuia iluzia stăpânirii lumii fenomenale, cu deosebire în momentele greu controlabile cognitiv și practic”³⁹.

Când se îmbolnăvea cineva, se făcea apel la o serie de remedii naturiste sau magice pentru vindecare. Acest lucru era posibil datorită faptului că în sat trăiau multe femei bătrâne, adevărate depozitare de înțelepciune și de remedii bune în situații de dezechilibre de orice fel: *Da' erau multe femei bătrâne atunci în sat și știeau multe descânta și tăt felu dă leacuri, că leacurile astea băbești îs mai bune decât astea doctorești. S-o făcut ceaiuri și o fost multe plante de leac și descânțele și rogăciuni... S-o știut atuncea descânta de soare, când te-o durut capu, și de sclintit, și de babiță, și de fapt. Mai bune o fost astea decât doctoriile. Multe erau cu rugăciuni, cele mai multe erau cu rugăciuni*⁴⁰.

Când boala era aruncată de vreun duh necurat, de vreun strigoi sau avea explicații ce scăpau obiectivului, erau babe care știau descânta și care vindecau prin puterea cuvântului și a gestului. În această ordine de idei, Chilioara se încadrează perfect în colecția practicilor terapeutice și psihoterapeutice detectate în toate satele Sălajului și, în fapt, într-un areal românesc mult mai larg⁴¹.

Ordinea magicului este alta decât cea a realului, iar apelul la descânțele sau vrăji, cum li se spune uneori în sat, dar cu mențiunea că în accepțiunea țaranului român vrăjile sunt tot descânțele ritualice, este „un act în același timp de teamă și speranță. Teamă generată de faptul că prin vrajă se apropie de lucrurile tainice, de dincolo de fire, și speranță că acest ultim apel la înduplecarea destinului, după ce alte încercări au eșuat, va afla sorți de izbândă”⁴².

³⁸ Nana Jenica Horincar, a Dorucului, 2009.

³⁹ Nicoleta Coatu, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁰ Nana Măria Sabou, a Gligoresii, 2009.

⁴¹ Am tratat pe larg acest subiect în studii precedente: Camelia Burghel, *Descânțele. Descânțele populare terapeutice din Sălaj*, Zalău, Editura Caiete Silvane, 1999; *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Editura Limes, 2000; *Cămașa ciumei. Note pentru o antropologie a sănătății*, București, Editura Paideia, 2003; *Studii de antropologie a sănătății*, Cluj-Napoca, Editura Nereamia Napocae, 2004.

⁴² Vasile Avram, *Constelația magicului. O viziune românească asupra misterului existențial*, Sibiu, Editura Tribuna, 1994, p. 192.

Percepția generală este aceea că toate aceste practici, atât de utile, și care dădeau rezultate spectaculoase în lumea satului tradițional se pierd încet, pentru că acum lumea apelează pentru orice la doctor. În vremuri mai vechi însă, femeile bătrâne știau să performeze scenarii care puneau în acord omul cu natura și știau să anihileze magico-ritualic boala, redresând echilibrul dintre om și univers, grav perturbat de boală.

*Da' amu, tineretu nu s-o mai ocupat așe, să învețe descânțece... da bătrânele o știut tare bine, aveau și vreme, că n-o mărs pă la școli*⁴³.

*Și măicuța mea o știut cota. Îmi aduc aminte că i-o cotate la un uom pă care tare rău l-o durut capu și o zâs că i-a cota de soare și i-o cotate și i-o trecut. Da așe i-o spus și vină pă la sfințatu soarelui, că atunci a fi primit descântecu. Numa atunci să face descântecu, când sfințește soarele. Și așe i-o descântat în trii sări și o vrut să-i plătească, da o zâs măicuța: – Ce să-mi plătești, du-te-n amaru tău, bine că nu te mai doare... Doară descântecu aiesta îi ca o rugăciune. Amu nu mai crede nimeni, amu tăți ieu alvocalmin și să duc la doctor. Da io gândesc că nu îs tăte medicamentele alea bune. Io cred că mai bune medicamente îs rugăciunile și postu și să crezi*⁴⁴.

Dincolo de viața reală, palpabilă, în paralel cu lumea obiectivă, se construiește o lume fabuloasă, populată cu ființe imaginare, strigoi și muroi, care au ca unic scop facerea de acte malefice.

Satele din Ardeal conservă credința că strigoii pot fi *vii*, adică oameni care se pot transforma în strigoi, mai ales în noaptea de Sfântul Gheorghe sau în cea de Sfântul Andrei, luând diverse înfățișări – de lup, de câine, de pisică – sau pur și simplu își păstrează înfățișarea umană, dar trec oarecum într-o altă dimensiune prin faptul că știu diverse farmece și tehnici de luare a manei, sau pot fi *morți*, cei în cazul cărora, după moarte, sufletul revine la trup și devin ființe malefice, fapt datorat mai ales nerespectării întocmai a ritualului de înmormântare. Deseori, strigoii nici nu pot fi văzuți, ci sătenii doar se confruntă cu nelegiuirile lor: luarea manei de la animale sau de la holde, purtatul oamenilor care *calcă în urmă rea* până dimineața, la cântatul cocoșilor, speriatul copiilor ori tot felul de alte acțiuni răuvoitoare. Cea mai mare frecvență o au pornirile de luare a manei, acțiuni consemnate în toate satele românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea⁴⁵: *O fost strâgoi bugăți. Amu zâce că nu sînt, că doctorii o băgat de seamă și amu care cum să naște să uită, și dacă îi strâgoi îl aperează și îi ie puterea ceie. Așe zâce*

⁴³ Moșu Petru Sabou, a Noghioaiei, 2009.

⁴⁴ Nana Măria Sabou, a Viroanii, 2009.

⁴⁵ Ioan Toșa, Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 116.

*că are on pic dă coadă și îl aperează și îi ie coada aceie și nu mai are putere după aceie. Da oarecând o fost bugăți*⁴⁶.

Poveștile despre strigoii sunt adevărate epopei, în care tiparele imaginarului sunt umplute cu amănunte dintre cele mai fascinante: o femeie din sat, despre care toată lumea știa că e *strigoaie*, s-a dezlegat în timp ce era pregătită pentru dus la groapă, alți oameni s-au întâlnit cu vecini de-ai lor care muriseră de multă vreme, în alt caz cineva a fost dezgropat și era pe jumătate viu și pe jumătate putred...

*Strâgoii is oamini și-i greu să umble prin toate satele, așe că stau mai mult la ei în sat și de acolo duc laptele, dar dacă pui rug și ai, ei nu au putere să ia laptele. Îi drept aiesta lucru că și mie mi-o luat laptele de la vacă; m-am dus la o muiere care știa descânta pă fărină dă mălai ori pă tărățe, așe, cu sare; și aceie o iei și o dai la vacă dimineața, întâie, s-o mănânce; și vinea laptele la vacă, se tomnea. Și aici, în vecini, o fost o femeie ce știa cota, Anică îi era numele, de veneau la ea oamini după sate, că tare bine știa aduce laptele la vaci...*⁴⁷

Așadar, există și remedii: se pune rug la uși și ferestre, se folosește mult usturoi, se face cruce cu limba în gură, iar atunci când maleficul se produce, singura soluție este apelul la babele care știu *cota pă tărățe*.

Tiparul mental care funcționa în lumea satului era cel al legilor clasice ale magiei: similitudinea magică și înlocuirea părții cu întregul. Haina ține locul bolnavului, iar îngroparea ei este similară cu îngroparea bolii: *Io am fost tare beteagă, is pline dealurile astea de hainele mele cum le-o îngropat pe-acolo bărbatu meu, că așe l-o învățat muierele astea, să-mi îngroape toate hainele cu care am fost bolnavă, le-o îngropat, că poate așa or îngropa și boala...*⁴⁸

Strigoii sunt considerați ființe marginale, care se opun credinței și moralei creștine: *Nu am văzut strâgoi, da așe am auzât, că sînt. Duc laptele dă la vaci și îi fac pă oamini nebuni. Da' pă acie care au credință în Dumnezeu nu îi pot face nebuni. Orșicât or vrea, pă acie nu-i pot face strâgoii nebuni*⁴⁹.

Un scenariu magico-ritualic de care bătrânii satului își amintesc era *cămașa ciumei*, care se făcea atunci când mureau, inexplicabil, multe animale. Atunci se spunea că a intrat ciurma în sat și trebuia să i se facă o cămașă pe care ciurma s-o îmbrace și să plece, mulțumită, din sat: *S-o făcut chimeșe la ciumā, da n-am apucat io așe ceva, numa am*

⁴⁶ Nana Măria Meseșan, a lui Victor, 2009.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Nana Florica Sabou, Păvăloaia, 2009.

⁴⁹ Nana Susana Vaida, a Trăinoaiei, 2009.

auzât. O făceau nouă femei, torceau tortu, o cosea și tăte le făcea într-o sară și o punea la capătu satului. Nu mai vinea ciuma. Da' mureau multe iosaguri și zăcea: – No, amu-i ciuma în sat. Și o îmbrăcau cu cămeșe aceie și nu mai mureau animalele după aceie. Nu știu cum o fost, numa am auzit io de-alea dă la bătrâni. O fost bugăte, de când îi lumea. Ce-a mai fi, numa cine a vedea a ști⁵⁰.

Radiografia culturii spirituale tradiționale, așa cum (mai) este detectabilă în memoria colectivă a sătenilor din Chilioara, atestă o viață cotidiană bogată, ancorată în lumea realului imediat, dar și subsumată unor credințe și tradiții cu rol ordonator. Chiar dacă într-o mare măsură pierdute, aceste tradiții se mai păstrează încă în memoria de grup ca un tot unitar și, tocmai de aceea, considerăm că demersul de înregistrare a acestora este un exercițiu antropologic obligatoriu, pentru că astfel de consemnări despre rolurile, evenimentele și contextele culturale din lumea satului tradițional vor fi cele care vor constitui, pentru generațiile viitoare, singura legătură cu trecutul, singura formă de legitimare istorică.

Abstract

The current cultural environment, marked by cultural globalization and economical and spiritual standardization, has turned asset ownership into a widespread goal. While globalizing modernity has generated many changes within everyday existence – even into the people's mentality, where otherwise over-imposed limits (geographical, administrative, linguistic, historical) have become virtually nonexistent – preservation of cultural memory has become compulsory in order to maintain a necessary contact with the origins – the only way to save the cultural identity of one individual or a group.

In these conditions, fieldwork has become more imperative than ever and the ethnologist's work more and more vital. We witness a time of emergency ethnology whose result should be the publication of a monograph of the area – approached by means of cultural and social anthropology.

Using this as a starting point, we attempted to outline this monograph of Chilioara village in Sălaj County village, not far from the city of Zalău, but secluded enough to provide a good research field from the perspective of preserving traditional values. The information gathered from villagers led to the image of a once rich and prosper village, aged and marginalized today, but which has developed into the collective memory a strong feeling of belonging to a group and a very obvious portrait of community life.

⁵⁰ Nana Florica Sabou, Păvăloaia, 2009.

ASPECTE RITUALE ȘI SĂRBĂTOREȘTI ALE MĂRȚIȘORULUI

Varvara BUZILĂ

1. Preliminarii

Problema apariției, perpetuării, transformării și dispariției celor mai expresive forme ale culturii tradiționale: riturile, obiceiurile, datinile, ceremonialele, practicile magice, credințele, reprezentările a fost și rămâne a fi esențială în cercetarea etnologică. Ea preocupă atât cercetătorii care tind să elucideze mecanismele acestui proces, cât și instituțiile interesate în păstrarea, dezvoltarea sau marginalizarea anumitor forme culturale. Etapa ce o traversăm actualmente este favorabilă acestei problematice, pentru că tranziția nu oferă culturilor o continuitate, ci dimpotrivă pune la încercare rezistența temeiurilor lor. Schimbările ce au loc în toate sferele vieții sociale, inclusiv în cea culturală, au repercusiuni și asupra memoriei colective, receptată ca una din garanțiile continuității culturale. O altă oportunitate pentru cercetare este oferită și de faptul că în perioada de tranziție, prin mijloacele specializate în întreținerea vivacității culturii, sunt reevaluate substraturile culturale până la mari adâncimi temporale. Astfel, se creează un spațiu adecvat pentru reactualizarea unor forme și conținuturi aflate în fondul pasiv al memoriei sociale, ce pot fi ușor reconsiderate funcțional. Este o perioadă favorabilă cercetării interacțiunilor ce configurează respectivele procese. Reactualizările sunt motivate și de frustrările sociale din etapele precedente, în care s-a intervenit evident pentru a se modela sfera culturii. În Republica Moldova încă se resimt și acum încercările promovate în perioada sovietică, timp de o jumătate de secol, privind introducerea noilor obiceiuri aflate în sprijinul ideologiei, a birocrăției. Concomitent cu favorizarea formelor culturale angajate politic, s-a încercat discreditarea și marginalizarea formelor tradiționale, acestea fiind considerate fie ca un impediment în calea progresului, fie ca periculoase din perspectivă ideologică¹.

¹ Problematika a fost abordată și în lucrările folcloriștilor N. Băieșu, Gr. Botezatu, V. Cirimpei, A. Hâncu ș.a. A se vedea, spre exemplu, lucrarea *Folclor românesc de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului (Texte inedite)*, vol. I, Chișinău, Editura Academiei de Științe din Moldova, 2007, p. 140-151.

Actualmente e foarte complicat, dacă nu chiar imposibil, să evaluezi ce prejudicii i-au fost aduse culturii prin această intervenție violentă, de durată, ce a configurat altfel mediul cultural de la noi și aproape din tot fostul spațiu socialist. Au fost interzise de propagandă în special obiceiurile de expresie vădit religioasă: *Crăciunul*, *Boboteaza*, *Paștele* (din ciclul obiceiurilor calendaristice), *botezul*, *cununia*, *înmormântarea cu preot* (din ciclul obiceiurilor ce țin de vârstele omului), dar și *sfințirea* noilor construcții etc.; o dată cu acestea a fost afectată funcționarea întregului ciclu în care ele sunt integrate. Iar cum în cultura tradițională, religia organizează întregul sistem cultural, pentru că în cadrul modelului mito-poetic al lumii relația sacru-profan este esențială și cea mai importantă opoziție binară, în urma acestor operări a fost revizuită din perspectivă ideologică toată paradigma culturii.

În contextul acestor propagări și excluderi forțate, este util să examinăm o sărbătoare ce pare să fi avut de câștigat în procesul remodelărilor și oferă, prin ceea ce reprezintă acum, un exemplu de perpetuare și de vivacitate. Ne referim la sărbătoarea populară a Mărțișorului marcată, conform calendarului popular, la 1/14 martie (stilul nou/stilul vechi). Cercetarea Mărțișorului apare interesantă și din perspectiva încercărilor întreprinse de instituțiile culturale moderne de a dimensiona sărbătoarea și de a-i spori conotațiile sociale. Deoarece traversăm o perioadă de discontinuități culturale, am considerat că ar fi util să urmărim cele două aspecte, mai vechi și mai noi ale sărbătorii, pentru a observa ce traiectorie a înregistrat. Ținând cont de vechimea ei, e firesc să ne întrebăm dacă e posibil să cunoaștem cum era practică în antichitate, care sunt reminiscențele ei, cum pot fi acestea identificate pentru a o reconstitui. Un alt cadru de referință, important pentru cercetare, este faptul că diferite popoare, etnii și populații respectă acest obicei: românii, aromânii, bulgarii, macedonenii, grecii, albanezii, iar prin extindere, și sârbii și unгурii care au venit în atingere cu populația română, fiecare încercând s-o adapteze unui specific propriu.

Mărțișorul este un obicei dintr-un ciclu mai amplu ce marca anumite etape ale trecerii de la iarnă spre vară. Ca un punct de reper întru explicarea acestui obicei ne ajută faptul că în antichitate Anul Nou începea la 1 martie și coincidea cu începerea unui nou ciclu al vegetației. Atunci, Anul Nou și începutul primăverii coincideau și obiceiul a căpătat semnificații profund agrare. După instituirea noului calendar de către Iulius Cezar (în anul 46 î.Hr.), începutul anului a fost transferat oficial la

1 ianuarie. O bună parte din obiceiurile specifice începutului de an au migrat treptat spre 1 ianuarie, dar altele au rămas la 1 martie, păstrând memoria vechiului început de an. Despre obiceiurile ce însoțesc sfârșitul/începutul anului calendaristic civil s-au elaborat lucrări ce alcătuiesc o bibliotecă reprezentativă². Mai puțin s-a scris despre vechiul început al anului, cel din luna martie. Poate și datorită faptului că reminiscentele obiceiului străvechi sunt fragmentare și în baza lor mai greu poate fi refăcut întregul ansamblu. Reconstituirea faptelor culturale care ar pune în valoare coordonatele sărbătorii și ale simbolului cu același nume, implică anumite dificultăți. Întâi de toate, acestea țin de numărul redus al surselor istorice din secolele XVIII-XIX, surse capabile să reverse mai multă lumină asupra practicilor calendaristice de la sfârșitul lui februarie/începutul lui martie. Probabil, caracterul sărbătoririi Mărțișorului în cadrul familiei prin practici apotropaice, puțin spectaculoase, a lăsat puține șanse pentru a le putea surprinde călătorii, misionarii sau alți observatori ai culturii noastre. De altfel, această stare de lucruri este proprie tuturor țărilor care au acest obicei.

Prima lui atestare documentară este în „Condica limbii românești...”, de la începutul secolului al XIX-lea (între anii 1810-1820), și aparține vornicului Iordache Golescu: „Mărțișorul este și luna martie, dar se zice și [la] o ață împletită cu un fir alb și cu altul roșu ce-l leagă la gâtul, la mâinile copiilor, în luna lui martie, spre pază, spre depărtarea de orice boală, dă dăochiat, dă fermecat...”³ Atestarea conține o explicație a sensurilor cuvântului și este foarte importantă pentru a cunoaște realitățile sociale de acum aproape două sute de ani, când ritmurile culturii tradiționale erau foarte lente și schimbările se produceau aproape imperceptibil. Mai multe informații care confirmă funcționarea obiceiului au rămas din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, grație instituționalizării cercetării culturii tradiționale. În răspunsurile primite la

² Amintim doar câteva: Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru, prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983; Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, seria B, tom XXIX, Iași, 1984, p. 107-128; Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989; Vasile V. Filip, *Universul colindei românești (În perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică)*, București, Editura Saeculum I.O., 1999.

³ Cornelia Călin, *Mărțișorul – coordonate istorice și actuale*, în vol. *Primăvara. Tradiții și obiceiuri*, București, Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, f.a., p. 9.

Chestionarele lui N. Densușianu⁴ se află date importante despre Mărțișor. Ele au fost puse în valoare de Simeon Florea Marian la începutul secolului al XX-lea într-un context factologic mai larg. Din diverse categorii de texte verbale (legende, descrieri ale practicilor sărbătorești de primăvară, răspunsuri la chestionare etc.), autorul reconstituie mai multe variante ale legendei despre Baba Dochia, analizează Zilele Babei ca parte din același sistem al sărbătorii și face o trecere în revistă a celor mai reprezentative credințe și practici din spațiul cultural românesc⁵. La acea vreme obiceiul mai era respectat prin sate și informațiile cuprinse în lucrare reflectă practici încă vii.

Una din primele mențiuni în literatură despre tradiția Mărțișorului în spațiul pruto-nistean apare într-o publicație din 1903⁶. În același an, 1903, Elena Niculiță-Voronca face referințe la obicei în contextul reprezentărilor mitologice⁷. O altă informație se regăsește în lucrarea lingvistului basarabean Polihronie Sârcu despre obiceiurile calendaristice ale românilor basarabeni: „La 1 martie bătrânele leagă copiii la gât, la mână și la piciorul stâng un găitan alb-roșu, ca aceștia să nu se îmbolnăvească. Copii îl poartă o lună”⁸.

După anii '70 ai secolului al XX-lea, în lucrările ce făceau treceri în revistă ale obiceiurilor calendaristice din timpul anului au început să apară date sporadice ce constatau existența obiceiului. În presa cu profil social-cultural, an de an, în debutul primăverii, erau publicate, cu mici schimbări și interpretări, cunoscutele legende despre Baba Dochia și Mărțișor. După 1990 a început o nouă etapă în cercetarea sărbătorii. Ea a însemnat și un alt nivel al teoretizărilor și interpretărilor. Cornelia Călin a readus în discuție vechimea practicii și

⁴ *Chestionariu despre tradițiile și antichitățile țărilor locuite de români* (I, 1893; II, 1895) elaborat de Nicolae Densușianu. A se vedea Adrian Fochi, *Datini și eresuri de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui N. Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976.

⁵ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 281-318.

⁶ А. Ф. Стуюарт, *О народных промыслах Бессарабии*, Санкт-Петербург, 1903, p. 69-70.

⁷ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, adunate și așezate în ordine mitologică de, vol. I, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler, 1903, p. IV-V.

⁸ Полихроний Сырку, *Народный календарь румынского населения в Бессарабии*, 1912, г. Санкт-Петербург, p. 169, manuscris la Русское Географическое Общество, doc. nr. 165-166.

expresiile contemporane ale simbolului⁹. Ion Ghinoiu a insistat constant asupra problemicii Mărțișorului în câteva lucrări de referință, avansând unele interpretări și sinteze¹⁰. Sunt foarte utile cercetările noastre și răspunsurile la chestionarele Atlasului Etnografic Român¹¹. O altă lucrare de referință pentru cercetarea noastră este culegerea *Folclor românesc de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului*, care propune un corpus de informații de teren inedite despre Mărțișor și despre începutul primăverii¹². Generalizând diferite categorii de informații – mai vechi sau mai recente – de care dispunem actualmente, putem constata că ele acoperă întregul areal românesc și că pot servi pentru un alt nivel, superior, al teoretizărilor.

La început ne-am propus să analizăm cum s-a manifestat această tradiție în spațiul românesc răsăritean. Cercetările de teren întreprinse în ultimele decenii au permis documentarea practicilor respectate de oamenii din sate la începutul primăverii pe tot parcursul secolului al XX-lea. Chiar dacă multe dintre ele țin deja de memoria pasivă a purtătorilor, reactualizarea lor apare utilă în conturarea ansamblului de manifestări specifice acestei tradiții în diferite perioade de timp. În publicațiile deja citate nu au fost reflectate toate realitățile culturale conservate de comunitățile de aici. Astfel, studiul nostru este justificat pentru a întregi tabloul general al Mărțișorului în arealul etnografic românesc și a releva tendințele lui actuale. La o anumită etapă a investigațiilor s-a conturat ideea unității obiceiului într-un areal mult mai larg. Informațiile găsite în izvoarele timpului și contribuțiile premergătorilor la studierea mai multor aspecte importante ale sărbătorii, completate cu rezultatele investigațiilor de teren, ne-au încurajat să situăm analiza noastră într-un cadru mai larg, anume acela al funcționării istorice a tradiției în mai multe țări din sud-estul Europei, tocmai pentru a observa ce are comun și cum se manifestă unitatea și particularitățile ei. Pe de altă parte, studiul de față răspunde și necesității de a aprofunda analiza simbolului Mărțișorului în contextul comportamentelor sociale.

⁹ Cornelia Călin, *op. cit.*, p. 9-11.

¹⁰ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, București, Editura Meridiane, 1988, p. 236-246; idem, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 119-120; idem, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 107-108.

¹¹ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV. *Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 316-319.

¹² *Folclor românesc...*, p. 310-317.

2. Tradiția Mărțișorului în arealul de răsărit al româniei

Până la mijlocul secolului al XX-lea, sărbătoarea *Mărțișorului* era numită, în uzul popular al satelor de la est de Prut și de Nistru, mai frecvent *Mart*, dar și *Marte*, păstrând apropierea fonetică cu numele zeului roman Marte de la care își trage numele și prima lună a primăverii. Bătrânii octogenari îi spun și acum tot așa acestei luni. În legătură cu răspândirea științei de carte, în prima jumătate a secolului al XX-lea, a început a se încetățeni și numele *Mărțișor*, astfel încât, către sfârșitul veacului al XX-lea, această denumire a devenit dominantă.

Obiceiul Mărțișorul intermediază, prin mijloace rituale, trecerea de la iarnă la primăvară. El constă din câteva componente relaționate între ele, fiecare având funcții concrete ce conlucrau pentru a se atinge condiția rituală necesară și a asigura trecerea acestui prag al timpului. Le vom prezenta în consecutivitatea lor, bazându-ne preponderent pe informațiile de teren înregistrate după anii '70 ai secolului al XX-lea. Evident, în această perioadă obiceiul apare schematic, constând din „citate” rudimentare, chiar dacă informațiile despre el au fost oferite de interlocutorii în vârstă, care și-au amintit de perioada când erau copii sau tineri.

Una din primele componente și cea mai constantă, mai vizibilă, a obiceiului rezidă în faptul că în luna martie oamenii poartă mărțișoare. Astfel, Mărțișorul este un obiect de ritual sau un simbol obiectivat. Pentru a întruni și a păstra calitățile necesare, pentru a funcționa ca simbol el este confecționat, purtat și apoi scos din uz conform prescripțiilor rituale. În spațiul cercetat, puțini informatori au precizat când e mai bine să fie confecționate și legate mărțișoarele. Bătrânii recomandă ca, până la răsăritul soarelui, mărțișoarele făcute în ajun sau chiar în dimineața acestei zile, să fie legate cu prioritate tuturor copiilor, dar și tinerilor, în special fetelor, mai rar și oamenilor în vârstă. Până la cel de-al Doilea Război Mondial, la întâi martie, când ieșeau prima dată afară, toți copiii trebuiau să poarte mărțișoare: „Mărțișorii îi făceau de cu seară și-i puneau până la răsăritul soarelui la gât și la mâni”¹³; „la întâi Mart, de dimineață tare, până a ieși soarele, răsusei două ațe, una roșie și alta albă, apoi legai un șnur de aista la gât și la amândouă mâinile.

¹³ Inf. Elena Oca, n. 1949, s. Gotești, r. Cantemir; înreg. din 2002. Precizăm că, din economie de spațiu, cuvintele *sat* și *raion* au fost abbreviate prin s., respectiv prin r. Toate înregistrările aparțin autorului, în afară de cele unde se precizează numele celui care a făcut înregistrarea.

Erai legat în trei locuri”¹⁴; „punerea sau legarea mărțișorului se întâmplă de regulă la 1 martie des-diminează, până nu răsare soarele”¹⁵. Aromânii și bulgarii, de obicei, pregătesc mărțișoarele din ajun¹⁶. Mulți informatori n-au precizat detaliul privind afișarea mărțișoarelor până la răsăritul soarelui; e posibil ca, uneori, cercetătorul să nu fi insistat asupra acestui aspect. Această scăpare se observă și în corpusurile de texte privind obiceiurile de primăvară. El este, însă, foarte important în scenariile rituale ce însoțesc trecerea pragurilor anului. De exemplu, sărbătorile principale ale anului: ajunul Crăciunului, Crăciunul, ajunul Anului Nou și Anul Nou, Sfinții, sâmbetele morților (sâmbetele Moșilor), Duminica Mare, Rusaliile (Sfredelul Rusaliilor, Împrăștierea Rusaliilor) ș.a. încep printr-un complex de acțiuni care, conform prescripțiilor tradiției, sunt săvârșite până la răsăritul soarelui. *În literatura de specialitate sunt suficiente exemple privind și alte obiceiuri pentru a putea concluziona că răsăritul soarelui este benefic acțiunii rituale ce începea să se desfășoare.*

În spațiul cercetat, ca și în întregul areal de funcționare a acestui obiect, femeile făceau mărțișoarele: bunicile, mamele, fetele, acestea fiind cele care aveau grijă de perpetuarea tradiției în toată plinătatea ei de manifestări. Și acum tot femeile le confecționează, încât putem generaliza că femeile au întreținut acest obicei.

Cele mai vechi mărțișoare erau confecționate din lână, iar mai târziu din ațe de cânepă, in și bumbac. Cel mai frecvent mărțișor consta din două fire – unul alb și altul roșu – răsucite împreună. Până la al Doilea Război Mondial el arăta ca un găitan simplu, făcut din două ațe răsucite. E la fel ca mărțișorul românilor din alte zone, ca cel purtat mai des de aromâni, bulgari, macedoneni, greci, albanezi. Trebuie să luăm în calcul această reprezentanță teritorială și culturală, deducând, totodată, că dihotomia cromatică alb/roșu are o mare importanță pentru aceste culturi din moment ce a fost păstrată veacuri la rând. Unitatea însemnelor se ține și pe vechimea simbolului.

În unele sate, mărțișorul era din lână de-o singură culoare, anume roșie (satele Trebujeni, Butuceni și Brănești din raionul Orhei). Astfel, legau la mână și la degetul inelar un fir de lână roșie, spunându-i mărțișor. Fetele mai mari prindeau la cel de la încheietura mâinii și un ciucure. În alte localități se „legau copiilor mici o lână roșie la mânuță și

¹⁴ Inf. Cristina Danus, n. 1913, s. Dănuțeni, r. Ungheni; înreg. din 1989.

¹⁵ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 313.

¹⁶ *Ibidem.*

alta la scufie, ca să nu fie deochiat”¹⁷. Această formă a simbolului, redusă la un singur fir de lână roșie, ne amintește de amuleta folosită contra deochiului, foarte răspândită în spațiul cultural românesc și în cel european. De obicei, sunt protejați cu ajutorul ei sugacii, dar și copiii mici, considerându-se că respinge forțele răului.

Simultan cu simbolul bicolor, uneori în aceleași localități, cercetările de teren au relevat și existența măștișorului tricolor. Acesta are două variante cromatice. În câteva sate, măștișorul tricolor este format dintr-un fir alb, unul roșu și altul verde, toate de lână (Drepcăuți – Briceni; Filipeni – Leova; Lărguța – Cantemir; Manta – Cahul; Oziornoe, fostul Babele – Izmail)¹⁸. Satele în care a fost atestată această tradiție nu sunt apropiate geografic, ceea ce ne dă temeiul să considerăm că ea poate fi mai veche sau că a apărut în diferite locuri ca rezultat al interpretării semnificațiilor obiceiului și a avut drept rezultat exteriorizarea unui nou exponent simbolic. În mai puține localități a fost identificat măștișorul tricolor din ață albă, roșie și neagră: „Aveau măștișor la mână făcut din 3 ațe: roșie, albă și neagră. Când au început a le purta la piept, au rămas numai două, albă și roșie”¹⁹. Și moldovenii stabiliți în nordul Caucazului, la mijlocul secolului al XIX-lea, au păstrat măștișorul tricolor în care intra și culoarea neagră²⁰. Ne vom referi la interpretarea simbolismului cromatic puțin mai târziu, după ce vom prezenta și celelalte caracteristici ale obiectului.

Tradițional, măștișoarele erau legate la gâtul și la încheietura mâinilor oamenilor. Măștișorul era purtat la gât și la mână (Hârbovo, Molnița, Suceveni, Corcești, Crasna – Adâncata, reg. Cernăuți, Bucovina; Parcova – Edineț; Șendreni – Nisporeni; Lărguța – Cantemir; Manta – Cahul), la gât (Filipeni – Leova; orașul Reni, reg. Odesa, Ucraina); la încheietura mâinii și la degetul inelar (Trebujeni, Butuceni, Brănești – Orhei), la mâna dreaptă (Ciuciuleni, Cățăleni – Nisporeni; Văleni – Cahul; Oziornoe, fostul Babele – Izmail); la mână (Dânjani – Ocnița; Drepcăuți – Briceni; Trebujeni – Orhei; Badicu, Manta – Cahul; Camâșovca – Tatarbunar).

Și animalelor fătate de curând, miei, viței, mânji, înainte de-a fi scoase pentru prima oară afară la soare, li se punea măștișor bicolor sau

¹⁷ Inf. Parascovia Argint, n. 1948, s. Utconosovca, r. Odesa, Ucraina; înreg. din 1981.

¹⁸ Localitățile din paranteze vor fi prezentate în ordinea următoare: Bucovina, Republica Moldova, sudul Bugeacului și Transnistria, Caucazul de nord.

¹⁹ Inf. Ana Bondari, n. 1941, s. Hadjicurda (fosta Camâșovca), r. Reni; înreg. din 1981.

²⁰ *Folclor românesc...*, p. 313.

numai roșu la gât. Rostul acestui gest este interpretat de către informatori ca fiind apotropaic. În unele sate, în același scop, se lega un fir roșu de lână la gâtul și la coada vacii care era scoasă afară pentru prima oară după fătare²¹.

Mai mult chiar, la acest prag al timpului întreaga casă și gospodăria intrau sub incidența unei pânze roșii (un brâu, un țol, o basma etc.) care era afișată pe un loc înalt (streășina casei, colțul casei, un gard). Obiceiul a fost remarcat la toate popoarele ce au tradiția Mărțișorului. Informatorii nu cunosc rostul acestui gest. El este repetat la Sfinți, când, conform tradiției, se ieșea în câmp, la arat, și la Sânziene (Drăgaică). Și dacă ținem cont de racordarea acestor două ultime sărbători la stările soarelui, echinocțiul de primăvară și solstițiul de vară, am putea deduce că gestul are conotații ale cultului solar.

Din cele expuse, reținem ideea că în prima zi de primăvară, considerată ca având funcțiile primei zile din anul agrar, până a ieși la soare, adică până a fi văzuți de soare, oamenii (și animalele mici, vulnerabile) trebuiau să poarte mărțișoare. Întregul spațiu în care se desfășura viața familiei (locuința, gospodăria) sta sub semnul pânzei roșii. Nu toți informatorii care au vorbit despre necesitatea de a purta în primele zile ale lunii martie acest simbol, au știut care este rostul lui. Situația este firească dacă ținem cont de specificul culturii de acțiune prin mecanismele sale mai mult pentru a impune respectarea necondiționată a prescripțiilor printr-o codificare a sensurilor decât pentru a explica de ce este obligatoriu a îndeplini un obicei sau altul. La Cazangic – Leova se spune: „Cine poartă mărțișoare, / Vara nu se teme de soare”²². O invocare similară, specifică Munteniei, a fost publicată de Simeon Florea Marian „Cine poartă mărțișoare / Nu mai e pârlit de soare!”²³ O altă informație arată: „Poartă mărțișuș ca să nu se deoache”²⁴. Am putea deduce că mărțișoarele protejează pe cel care le are asupra sa, inclusiv de soare. Un indiciu în acest sens ar fi și faptul că mai înainte, așa cum erau legate la gât și la încheietura mâinilor, formând inele, cercuri. Iar cercul are rosturi de apărare, apotropaice. Din această amplasare a simbolurilor, deducem că, în vechime, ele acționau ca și cum păzeau locurile prin care forțele răului puteau pătrunde sub haina omului. Noi semnificații ale

²¹ Inf. Elena Baziuc, n. 1920, or. Storojineț, reg. Cernăuți; înreg. din 1984.

²² Inf. Maria Matei, n. 1955, studii superioare, s. Cazangic, r. Leova; înreg. din 1991.

²³ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 313.

²⁴ Inf. Ana Chiper, n. 1918, s. Cășlița Prut, r. Cahul; înreg. din 1996.

simbolului pot fi desprinse și din celelalte secvențe ale scenariului ritual. Semnificația lui apotropaică și augurală este sugerată prin răspunsurile privind durata funcționării lui: „Dacă porți mărtișor, peste vară ești mai voinic și ai mai mult sânge. O să fii bălan”²⁵; „purtai mărtișoarele până înfloreau gișinii. Te duceai la copac, legai mărtișorul cu două noduri și zăcei așa: Cum îi floarea albă și frumoasă, așa să ciu toată vara. Cum îi gișina roșie, așa să ciu toată vara, tot anul”²⁶. Alteori, pomul este beneficiarul acestui gest. Când prindeau mărtișorul, spuneau: „Să rodească bine pomul” (Molnița, Adâncata – Cernăuți).

Din aceste mici comentarii, unitare ca sens, rezultă că mărtișoarele trebuie să-i apere de soare pe cei care le-au purtat. Interpretând altfel gesturile și invocările, ele pot fi înțelese ca o manifestare a cultului solar.

Înainte vreme, mărtișorul era purtat o perioadă destul de îndelungată, împărțită în câteva etape. Întâi de toate, cu ajutorul mărtișorului se trecea peste Zilele Babei Odochia, zile în care oamenii se așteptau să ningă, să spulbere, să fie lapoviță. Ca și cum timpul trebuia să-și consume toate rezervele fenomenelor atmosferice specifice iernii, ca să poată trece spre o altă etapă. Despre zilele cu precipitații oamenii spun că „vremea face cârlani (miei)”²⁷.

Apoi era traversată o altă etapă, cea a regenerării vegetației, până se ajungea la înverzirea plantelor și înflorirea pomilor, ca o garanție a sosirii primăverii. Unii informatori au precizat că mărtișorii erau purtați până la Florii, cea mai importantă sărbătoare a înfloririi²⁸. Pretutindeni erau preferați pomii în floare sau cei care urmau să înflorească pentru a se lăsa pe ei mărtișorul. Fetele alegeau zarzărul, mărul, vișinul, aceștia având flori alb-roze foarte gingașe. Purtau o vreme această amuletă „ca să nu se lipească soarele de vară de fete. Îi puneau la floarea alb-roză de zarzăr, ca să fie frumoase”²⁹ sau „sî pune pe florile lui sî și ca floarea albă de zarzăr” (Dolna – Nisporeni)³⁰. În

²⁵ Inf. Ecaterina Popescu, n. 1934, s. Valea Trestieni, r. Nisporeni; înreg. din 1987.

²⁶ Inf. Cristina Danus.

²⁷ Inf. Efimia Rață, învățătoare, n. 1946, s. Șipoteni, r. Strășeni; înreg. din 2002.

²⁸ Inf. Parascovia Bostan, s. Sărata Răzeși, r. Leova; inf. Nătălița Lazăr, n. 1918, s. Văleni, r. Cahul; înreg. din 1984.

²⁹ Inf. Efimia Rață; Simeon Florea Marian, în *op. cit.*, aduce mai multe exemple în acest sens.

³⁰ Inf. Agafia Crețu, n. 1932, s. Șendreni, r. Nisporeni; înreg. din 1987.

unele sate din jurul Nisporenilor, mărțișorii erau prinși și la copacii abia sădiți, ca să le confere puterea omului. În satele de la sud, situate pe malul Prutului (Giurgiulești, Brâzna, Văleni, Cășlița – Prut, Slobozia Mare, Cuza Vodă – Cahul), poartă mărțișorul până la Florii, când se duc cu sălcioară la biserică pentru a o sfinți, apoi fac din ea cununile și le leagă cu el. Se duc apoi la Prut (sau la gărlă) și aruncă cununile pe apă, ca să vadă a cui va ajunge mai repede în josul apei. Se consideră că fata a cărei cunună a ieșit înaintea celorlalte se va căsători prima. Ea este numită *surată* și invită pe celelalte fete la o masă în ziua de Paști³¹. Un alt reper ritual până când se poartă mărțișorul este Buna Vestire: „Legau la mână un gănaf de lână roșie și, după și-l purtau până la Buna Vestire, îl lăseau pe un zarzăr, să vadă ce rod o să dai. Dacă rodea ghini, socoteu că și omul ari și aibî an bun”³². În satele din sudul Bugeacului nu totdeauna este specificat pomul: „Îl legam la un pom, să-l ia păsările!” (Oziornoe – Izmail); „cred că vine barza să-l ia” (Plavni – Reni)³³. În satul Manta – Cahul se crede că vine pajura să-l ia. Această continuitate a existenței obiectului ritual este subordonată logicii rituale. Păsările, ca o clasă destul de reprezentativă a viețuitoarelor cerului, mai concret barza sau cucul (conform atestărilor din literatura de specialitate), ca exponenți ai primăverii, apar ca agenți ai transformărilor ulterioare sau ca garanți ai proceselor ireversibile. Pajura în custodia căreia va intra simbolul, ține de mentalitatea mitică, destul de bine conservată în părțile din sudul Moldovei. *Ca să generalizăm acest segment, trebuie să precizăm că mărțișorul, care a apărut omul în această perioadă critică a schimbărilor timpului, în final este atârnat pe un pom în floare. Din perspectivă semiotică, el este ridicat într-un registru superior celui în care viețuiește omul. Pus în pom, mărțișorul intră în registrul de sus al universului, în care sălășluiesc divinitățile venerate de comunitățile umane. Acest comportament ritual este specific preponderent comunităților de agricultori. El este orientat în interior și valorifică aspecte psihologice personale și sociale.*

³¹ Inf. Maria Ilie Ciorbă, n. 1952, s. Giurgiulești, r. Cahul; inf. Valeriu Alexei Titovan, n. 1932; inf. Teodora Arabadji, n. 1927, s. Slobozia Mare, r. Cahul; inf. Olga Bratu, n. 1920; înreg. din 1996.

³² Inf. Irina Buzilă, n. 1922, s. Trebujeni, r. Orhei; înreg. din 1986; inf. Olimpiada Guțu, n. 1923; înreg. din 1986.

³³ Inf. Ion Mocanu, n. 1955, s. Plavni (fostul Barta), r. Reni; înreg. din 1987; inf. Măria Cucuș, n. 1933, or. Reni; înreg. din 1987.

Tot în părțile sudului este răspândită și o altă finalitate rituală a simbolului. La Cartal – Reni, atunci când oamenii vedeau primele berze „zvârleam în sus mărtigușul și spuneam: «Na-ți albețile / Dă-mi negrețile!» Adică, na-ți iarna și dă-mi vara”³⁴. Sau, cel mai des, îl puneau sub o piatră (Bădicu – Cahul), ori la rădăcina unui pom (Filipeni – Leova). Pe la 18 martie apar cocostârcii, încep zilele lor³⁵. După ce le scoteau de la mână, puneau mărtișoarele sub o piatră, apoi veneau a doua zi ca să vadă la ce vor avea noroc. Observând ce vietăți s-au adunat pe mărtișoare, interpretau fiecare găză, conform unui cod cunoscut în localitate, la ce animale vor avea noroc în acel an³⁶.

Așadar, se poate observa o deosebire clară între interpretarea semnificațiilor mărtișorului în satele de la centrul și nordul spațiului cercetat și cele dezvoltate în satele de la sud. *Dacă în restul teritoriului prin fixarea mărtișoarelor în spațiul natural, regenerat, este urmărită sănătatea omului, frumusețea lui, în special a fetelor, în tradiția satelor de la sud nu este vizat omul, ci bunăstarea familiei, bazată pe animalele de casă. Faptul că pentru a transmite naturii mesajele umane este actualizat un registru de sub nivelul omului – obiectul este pus sub piatră, sub rădăcina unui pom – demonstrează că aceste comunități au o cultură preponderent păstorească sau au o orientare spre exterior, spre natură.*

Pentru a releva și alte înțelesuri ale obiceiului este necesar să analizăm cadrul lui temporal, care are și alte repere decât cele arătate deja. O bună parte dintre aceste practici țin de începutul anului agrar. La 1 martie, indiferent dacă era vreme bună sau zăpada acoperea câmpurile, oamenii din Copanca, din Valea Nistrului de Jos, ieșeau pe câmp la plug și „boroneau zăble”³⁷. În alte sate, în virtutea contaminării reminiscentelor sărbătoririi începutului de an agrar cu Ziua Moașei (Ziua Babei), dacă era zăpadă pe câmp ieșeau câteva femei cu o boroană, făcută din *zgârpaci* (tufari ghimpoși), pe care o trăgeau până la hotare, pentru a alunga iarna³⁸.

³⁴ Inf. Maria Catanoi, învățătoare, s. Orlovca (fostul Cartal), r. Reni; înreg. din 1991.

³⁵ Inf. Elena Gudumac, n. 1935, s. Filipeni, r. Leova; înreg. din 1988.

³⁶ Inf. Ana Bondari; înreg. din 1996; inf. Valentina Băncilă, n. 1983, s. Manta, r. Vulcănești; înreg. din 1994. Spre exemplu, dacă erau mai multe furnici, credeau că le va merge bine la oi, dacă s-au adunat vacile domnului, considerau că le va merge bine la cai sau la vaci. Codificarea era diferită de la sat la sat, dar toate interpretările erau făcute în raport cu bogăția de animale domestice.

³⁷ Petre V. Ștefanucă, *Cercetări folclorice pe Valea Nistrului de Jos*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, nr. IV, București, 1937, p. 67.

³⁸ Inf. Valentina Bounegru, n. 1923, s. Boșcana, r. Criuleni; înreg. din 1988.

Întâi martie avea valoare de *omen*, ca ziua de Crăciun și ca cea de Anul Nou. „Când ajungeam la întâi mart, se chema că asta-i Odochia, Baba Odochia. Dimineața ne sculam și începem 12 lucruri, ca la Crăciun. Și prin casă și pe afară. Săpam, greblam, săceram, îmblăceam. Măturam prin casă, să se ducă puricii afară. Cum nu mai era luna nouă pe cer, crai nou, ieșă bărbatu afară și striga spri casă de trei ori: «Lună nouă în casă / Puricii afară!»»³⁹ Vom aminti aici că și la Anul Nou sătenii începeau 12 munci, dintre cele mai specifice vieții lor, ca să aibă spor la ele pe toată durata anului. Cifra 12 trimite la lunile anului, la integritatea lui. Iar trezirea rituală a câmpului din amoțirea iernii amintește de obiceiul mai vechi al Plugușorului, practicat la Anul Nou până la mijlocul secolului al XX-lea prin satele din centrul Basarabiei. Flăcăii înjugau doi sau mai mulți boi la un plug adevărat și trăgeau brazde prin zăpadă pe la casele gospodarilor, rostind orația Plugușorului⁴⁰. În textul Plugușorului sunt amintiți mai des 12 boi. Numărul real de boi înjuțați cu care plugarii îndeplineau muncile câmpurilor căpăta forma simbolică de 12, datorită constructelor mitopoetice ale modelului lumii. Întregul an este reprezentat la începutul primăverii, ca și la alte praguri ale timpului, prin cifra 12. Astfel, Baba Dochia (Odochia) își scutură, timp de 9 sau 12 zile, cele 9 sau 12 cojoace, începe la 1 martie și ține 9 sau, mai frecvent, 12 zile, numite și Zilele Babei Odochia. Sunt zilele rezervate ei, considerate impure. Cât timp durează ele, oamenii sunt pregătiți să accepte orice capricii ale timpului. Așteaptă să se sfârșească puterile iernii, ca vechiul anotimp să cedeze în fața primăverii. Cifra 9 a fost corelată cu cele 9 luni care urmau după luna martie, până la încheierea anului. Lunile de iarna nici nu erau măcar luate în calcul, iarna fiind considerată un anotimp mort. Este o reminiscență și mai veche a împărțirii anului, când, conform prescripțiilor tradiționale, trecerea de la iarnă la primăvară ține 12 zile. În ambele cazuri, se apelează la formula temporală consacrată 12, inclusiv 3+9, pentru a valida trecerea pragului anului văzut ca întreg. Vom observa că în diferite tradiții culturale europene și trecerea de la Anul Vechi la cel Anul Nou durează tot atâtea zile, considerate impure sau refuzate și de Anul Vechi și de Anul Nou⁴¹.

³⁹ Inf. Cristina Danus; înreg. de Lidia Codreanca în 1988.

⁴⁰ Юрие Поповичъ, *Молдавская новогодняя обрядность*, Кишинэу, 1974, passim.

⁴¹ A analizat această perioadă Р. Попов, *«Безумные» (лудите) недели в календарном цикле болгар*, în „Признаковое пространство культуры”, Издательство «Индрик», Москва, 2002, p. 86-102, în special p. 87.

O altă componentă importantă a obiceiului Mărțișorului este aceea privitoare la practicile de purificare. În această zi, toate familiile trebuiau să se ocupe de curățenie. Gunoiiul strâns era ars împreună cu toate vechiturile din gospodărie. Acțiunile reale ale oamenilor erau interpretate ca având conotații mult mai profunde. Realmente se făcea ordine și curățenie peste tot locul în locuință și în gospodărie. Din perspectiva imaginarului tradițional, toate acțiunile erau subordonate alungării iernii și înlocuirii ei de către primăvară. Acțiunile porneau din spațiul culturalizat spre cel natural. În teritoriul cercetat, ca și în întreg spațiul românesc, precum și în tradiția celorlalte popoare moștenitoare a obiceiului Mărțișorului, oamenii recurg, concomitent cu practicarea acțiunilor rituale, și la puterea cuvântului. Ne vom opri asupra unei fraze, rostită în această zi, în mod obligatoriu, pretutindeni. Despre ea amintea și Simeon Florea Marian: „Ca să nu te mănânce purecii, la 1 martie înfigi un cuțit în mijlocul pragului, spunând de trei ori: «Mart în casă, purecii afară!»»⁴² De obicei, invocația era rostită de doi membri ai familiei. Unul ieșea afară și striga „Mart în casă!”, iar altul, care sta la fereastră, adăuga „Puricii afară!”⁴³ În scenariu sunt incluse și repetările frazei, pentru a-i conferi eficiența scontată: „Părinți îi puneu pi copchii sî strigi di trii ori la fereastră: «Mart în casă! / Puricii afară!»»⁴⁴ Vom remarca faptul că aceeași formulă era rostită și de către bulgari atunci când măturau, în această zi, prin casă și prin anexele gospodărești: „Марта в къщи – бълхи вън!» („Mart în casă – purecii afară!”, «Вън бълхи – вътре Марта!» („Ieșiți purici – să intre Mart!”)⁴⁵. Aceleași comportamente sunt specifice și macedonenilor, dar și grecilor. Spre exemplu, femeile din Grecia făceau curățenie prin locuință și, când aruncau gunoiul afară, rosteau: „An rău fugi de aici, an bun vino încoace!” sau „Du-te de aici calicule de februarie! Întâi martie vino cu bucurie și cu flori!”⁴⁶

Pentru a asigura pătrunderea primăverii și în spațiul locuit de om, erau deschise ușile caselor, erau scoase toate țesăturile afară, iar

⁴² Revista „Ion Creangă”, 1912, p. 49.

⁴³ *Folclor românesc...*, p. 313-314.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 314.

⁴⁵ Любомир Миков, *Первомартенска обредност. Български празници и обичаи*, София, Държавно издателство «Септември», 1985, с. 9, p. 12-13.

⁴⁶ Ю. В. Иванова, *Греки*, în „Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX-начало XX в. Весенние праздники”, Москва, «Наука», 1977, p. 328.

oamenii trebuiau să iasă pe afară. Dar, cel mai mult se conta pe invocarea consacrată „Mart în casă, purecii afară!”, care, potrivit mentalității tradiționale, trebuia să acționeze conform principiului „Zis și făcut!” Astfel, prin cuvânt, considerat că are cea mai mare putere de săvârșire, era realizat ritul de trecere. Economia frazei, răspândirea ei într-o arie destul de vastă, denotă, încă o dată, vechimea obiceiului.

Un alt aspect al vechimii obiceiului rezidă în sincretismul și corelarea perfectă a limbajelor și semnificațiilor lui. Informatorii în etate povestesc că și după Războiul al Doilea Mondial „scoteam toate țoalele afară [prin țoale se au în vedere toate țesăturile și hainele – n.n.] la soare și fugăream copchiii goi de trii ori prin prejiurul casei. Se scuturau de purici”⁴⁷. Și în alte informații, din diverse părți unde se practică obiceiul, apare preocuparea oamenilor de a scăpa de purici. Ideea nu trebuie înțeleasă literalmente, ci din perspectiva simbolismului gândirii populare. Puricele este cel mai mic reprezentant al sedentarismului, al iernii. Alungarea lui din haine, din casă, este egală, în plan simbolic, cu alungarea iernii.

O altă acțiune semnificativă a zilei este scuturarea afară a așternuturilor, hainelor, țoalelor, scoarțelor, adică toate obiectele făcute din fire, ca și cum ar scutura cojoacele Baba Dochia (Odochia), alungând astfel iarna⁴⁸. Acțiunea este comună pentru toate popoarele. Iată de ce este important s-o percepem într-un context mai larg. Trebuie să precizăm că alte munci erau strict interzise în această zi. Orice încălcare a interdicțiilor era sancționată în plan mitic. Atâta doar că, după terminarea curățeniei, femeile puteau să se adune împreună să toarcă. Adică nu torceau câte una singură, ci împreună, la clacă, considerând că au voie să facă acest lucru pentru că și Baba Dochia a tors în această zi⁴⁹. Observăm cum acțiunile femeilor sunt o formă de exteriorizare a conținuturilor mitice, profunde, în care lumescul și cosmicul se întrepătrund, se condiționează reciproc.

În acest context, este important să amintim că în legendele despre Baba Dochia lâna apare în câteva ipostaze. Întâi de toate, cele două femei (baba/fiica împăratului; baba/nora), protagoniste ale narațiunii, pasc oile. Apoi, Baba Dochia poartă 9 sau 12 cojoace, pe care le dezbracă, și din această cauză moare de frig. În alte legende, nora babei trebuia să spele lâna neagră încât s-o facă albă, lucru

⁴⁷ Inf. Cristina Danus; înreg. de Lidia Codreanca în 1988.

⁴⁸ *Folcor românesc...*, p. 314.

⁴⁹ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 310.

imposibil în mod obișnuit, săvârșit, totuși, cu ajutorul pietrei (spumei roșii). Spălarea lânii negre în apă cu spumă roșie (aici roșul are funcție de transfigurare), rezolvă sarcina imposibilă. Este important să observăm că cele trei culori se întâlnesc în această formulă, formând un întreg⁵⁰. Lâna neagră a Babei Dochia este din același registru ca și ceea ce se are în vedere când purtătorul de măștișor rostește către berze „Na-vă negrețile și dați-mi albețele!” Dar, ca să aibă loc transformarea negrului în alb, e nevoie de intervenția culorii roșii, adică, pentru a se săvârși ritualul, este nevoie de un sacrificiu, oricât de mic ar fi, sau de un simulacru al sacrificiului, așa încât prin ritual să fie depășit conflictul apărut ca diferență între începutul anului cosmic și a celui cultural.

Aici, pentru că am atins o problematică foarte importantă a imaginarului tradițional, ar trebui să dezvoltăm o analiză mult mai profundă, anume cea a inversărilor cromatice. Ea vizează modul diferit al omului arhaic (uneori și a celui tradițional) de a interpreta semnificațiile culorilor în raport cu viziunea noastră modernă. În literatura de specialitate, mai adesea în publicistică, s-au propus interpretări pe două planuri: cosmic și uman. Lecturând primul plan al relațiilor, s-au făcut paralele directe între culoarea albă a măștișorului și cea a zăpezii, ca exponent principal al iernii, și între culoarea sa roșie, ca semn principal al soarelui de primăvară. Pe planul al doilea au fost valorizate sursele vieții umane: albul (seminței, alteori al laptelui matern) și roșul (sângelui). Aceste interpretări sunt importante și prin faptul că ele alimentează perpetuarea tradiției în zilele noastre, dar ele nu reconstituie lanțul semantic dintre interpretările purtătorilor de tradiție și a celor care o apreciază.

Această corespondență directă are o anumită logică ce trebuie luată în considerare. Dar, ținând cont de impactul puternic al culorii roșii în toate culturile, de prezența ei în toate obiceiurile românești ce țin de vârstele omului și în cele calendaristice, dar și de un posibil dinamism al ei, este important ca pentru o etapă mai veche a funcționării culturii, cum este cea în care s-au format legendele, să luăm aminte și la principiul inversiunii în interpretarea culorilor. Ne-am referit la el când am analizat simbolurile cromatice ale perioadei de doliu (jelirii) în tradiția noastră. Având ca reper ideea că „în Moldova culorile de doliu sunt, aproape în egală măsură, albul și negrul”, idee

⁵⁰ *Ibidem*, p. 281-312.

exprimată de profesorul Ion H. Ciubotaru⁵¹, concluzionăm că, actualmente, teritoriul Moldovei istorice este ca un hotar al doliului alb al Răsăritului și doliul negru al Apusului⁵². Intenția noastră este aceea de a cunoaște semnificațiile simbolurilor așa cum le percepeau înaintașii noștri, pentru a vedea dacă ele sunt aceleași cum le înțelegem noi ori sunt diferite viziunii moderne asupra lumii.

După frecvență, culorile amintite în legendele despre Baba Dochia sunt: negrul (preponderent), albul (preponderent), roșul (moderat). Între frecvența culorii albe și negre există aproape o egalitate. În acest punct al cercetării noastre, vom înainta o ipoteză, pe care urmează s-o verificăm, aducând mai multe exemple dificil de citat aici, precum merită. Ca și în textele Plugușorului, care însoțește trecerea de la Anul Vechi la Anul Nou, și aici se păstrează această frecvență. Cu singura deosebire că în urătură pământul este negru, grâul este roșu la semănat, iar făina din recolta nouă este albă. Roșul este intermediar, face legătura dintre negru și alb. După ce am precizat aceste detalii, e necesar să oferim spațiu de analiză mărțișorului în care apare și culoarea neagră. Am adus câteva exemple, din diferite zone, care pot constitui un argument al vechimii lui. Se referă la acest simbol, ca la o tradiție mai veche, și Ion Ghinoiu⁵³. Trebuie să amintim că el se întâlnește și în practica altor popoare. În Ohrid, Macedonia, era tradiția mărțișorului alb, roșu și negru. Firul negru apare și în mărțișorul bulgarilor⁵⁴. De altfel, acest fir este destul de des folosit în practicile apotropaice. Conform unor credințe generalizate, mamele leagă un fir de ață neagră la mânuța sau la degetul copilului, pentru a-l proteja de deochi sau de alte rele, la fel cum fac și cu un fir de lână roșie. Deci, în practicile magice apotropaice și propițiatoare, firul de lână roșu și cel negru înregistrează roluri și semnificații comune.

Apreciem largă răspândire a șnurului alb/roșu, ca simbol obiectivat în debutul primăverii, dar atunci când ne gândim la vechimea mărțișorului ni-l imaginăm că acesta putea să fie și alb/negru. Întâi de toate, pentru că prin cuvintele care se rostesc în invocări se impune această opoziție. Apoi, este știut că în cadrul unui obicei mai greu se

⁵¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 70.

⁵² Varvara Buzilă, *Simboluri ale doliului în Moldova*, în „Revista de Etnografie”, nr. 1, Chișinău, 2005, p. 94-117.

⁵³ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Chișinău, Editura Știința, 1994, p. 237.

⁵⁴ Любомир Миков, *op. cit.*, p. 20 și 61.

schimbă structura și textele ce alcătuiesc limbajul lui verbal, în vreme ce obiectele simbolice folosite de comunități la desfășurarea lui se schimbă mai ușor.

3. Mărțișorul – simbol obiectivat

Concentrarea comunităților umane în această perioadă critică a anului pe acționarea, sub diferite forme, a firelor, nu este întâmplătoare. Firul este un element fundamental al construirii și funcționării lumii din perspectivă mitică. Este un simbol universal ce servește ca mediator al lumilor în rezolvarea conflictelor de tot felul: sociale, biologice, cosmice. Antrenându-l în acțiunile rituale cu substrat mitologic din cadrul obiceiurilor de la începutul lunii martie în totalitatea formelor lui de existență (oi ce pasc, cojoc îmbrăcat, lână ce trebuie spălată, toarcerea ei și prepararea firului, fir vopsit în culorile principale, fir țesut), se recurge, de fapt, la potențialul lui de a intermedia schimbarea și de a asigura continuitatea. Să ne amintim de marile mituri ale indo-europenilor în care lumea a apărut ca rezultat al urzirii; apoi, când viața omului este guvernată de ursitoarele care-i torc firul vieții, tot acestea i-l determină ca lungime și i-l curmă. Adică îl ursec⁵⁵. Aici ar putea avea dreptate Ion Ghinoiu atunci când susține în lucrările sale, deși n-a ajuns să convingă pe deplin prin demonstrații, că mărțișorul format prin răsucirea celor două (sau trei fire) colportă și semnificațiile unui liant al anului: „Șnurul reprezenta «funia anului» care împletea zilele celor două anotimpuri”⁵⁶.

Concluzionând, precizăm că în tradiție apare mărțișorul format dintr-un fir, din două sau din trei fire. Numărul diferit de fire, chiar dacă este semantic, nu este esențial. Până și un singur fir de lână, cu rol de mărțișor sau de simbol apotropaic, are deja în sine potența unui simbol. Privindu-l atent, vom observa că el este alcătuit în realitate dintr-o mulțime de alte fire, subțiri, minuscule, care, răsucite (a se înțelege *unite*, pentru a produce unitatea din multitudinea, a atenua contrariile, a le face să conlucreze), formează prima calitate a acestui obiect, valorificată apoi simbolic. El repetă, la scară mică, ideea de funie, un motiv simbolic la care gândirea simbolică recurge mereu, pentru că are o mare capacitate de a opera cu ajutorul instrumentarului simbolic. Este

⁵⁵ Пряжа, în «Мифологический словарь», Москва, «Советская энциклопедия», 1991, p. 699.

⁵⁶ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, 1994, p. 132. Autorul reia ideea și în alte lucrări.

motivul care are ca funcție expresă izolarea sacrului de profan⁵⁷. În cultura românească și în alte culturi europene el este destul de răspândit.

Firele răsucite ale mărțișorului reprezintă, așadar, încercarea de a influența magic unitatea contrariilor calendaristice: lumină-întuneric, căldură-frig, iarnă-vară, fertilitate-sterilitate. Rostul lui era ca drept urmare a împletirii celor două fire, văzute ca forțe universale, să împace contradicțiile, asigurând bunul mers al lumii. Șnurul alb-roșu este un simbol străvechi al generării și regenerării continue a vieții. Cele două fire unesc întunericul și lumina, viața și moartea, dragostea și ura, binele și răul, sănătatea și boala, speranța și frica.

Despre simbolismul acestui obiect s-a discutat în literatura de specialitate. Interpretările s-au făcut preponderent pornind de la culorile binare ale mărțișorului. Nu s-au discutat aspectele lui ternare și prea puțin a fost luată în considerare forma lui de șnur. Cercetătorii i-au respectat condiția de simbol, relevându-i mai multe semnificații. Simeon Florea Marian îl considera amuletă, dar admitea, totodată, că putea avea un rol mai important doar dacă era purtat cu demnitate⁵⁸, adică, respectând rigorile tradiției. Când descrie cum era făcut mărțișorul, Marian arată că de șnur mai era legată o monedă de argint sau de aur. În spațiul cercetat de noi n-am atestat prezența monedei. S-ar putea ca această practică să fi dispărut odată cu obiceiul de a purta salbe din monede la gât.

După Războiul al Doilea Mondial, s-a impus treptat o altă variantă de etalare a mărțișoarelor, anume aceea a prinderii de haină la piept, în regiunea inimii. Această migrație s-a produs, parțial, cu ajutorul școlilor, dar a urmat un tipar comportamental specific etalării buchetului de flori de la nuntă. Schimbarea face parte din destructurarea obiceiului. Eliberarea obiectului simbolic din locurile în care proteja corpul, atingându-l, sub formă de cerc, înseamnă pierderea unor funcții rituale.

În același timp, mărțișorul, redus la vechea formă a șnurului, este un simbol universal. Pentru că face parte din clasa firelor, funiilor este foarte activ din punct de vedere social și poate reintră ușor în noi structuri semantice adiacente. În ultima jumătate de veac, de când comunitățile din diferite țări i-au sporit rosturile sociale, mărțișorul a fost antrenat în sfera esteticii și a eticii, acestea fiind cele mai

⁵⁷ Varvara Buzilă, *Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacrului*, Chișinău, Editura Știința, 1999, p. 237.

⁵⁸ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, vol. II, p. 314.

prodigioase pentru funcționarea simbolurilor în contemporanitate. Totodată, scos din rolul de inel, pe care îl avea mai înainte, adus la locul de etalare a buchetului, foarte curând mărtișorul a început a tinde către forma unui buchet. Cel puțin așa l-au transformat unii dintre meșterii populari în ultimele decenii prin pandantivele ce-l însoțesc. Dacă mai înainte cele două ciucuri ce finalizau în mod firesc capetele șnurului nu ieșeau prea tare în evidență, în ultimul timp terminațiile șnurului au început să fie accentuate prin prinderea a două forme (albă/roșie), reprezentând diferite figuri geometrice. Recurgerea la limbajul geometric în modelarea acestei părți a mărtișorului, arată că el se dezvoltă în fâgașul propriu artei populare. Actualmente, toți poartă mărtișorul în acest mod și puțini știu despre faptul că mai înainte el arăta mult mai simplu, fără decorații suplimentare, și că apăra omul, fiind purtat la gât și la mâni. Grecii și bulgarii au păstrat în bună parte locurile tradiționale de etalare a acestui obiect simbolic, numai că au sporit numărul de mărtișoare prinse în același loc.

În linii mari, obiceiul românesc al mărtișorului se regăsește și în cultura popoarelor din spațiul balcanic. Albanezii sărbătoresc sosirea primăverii la 1/14 martie, în funcție de calendarul respectat. Tinerii și copiii poartă la gât sau la încheietura mâinii un șnur din ață albă și roșie. Semnificația acestor simboluri a fost uitată și astăzi ele sunt percepute mai ales ca un semn al sărbătoririi primăverii⁵⁹.

Mărtișorul grecilor e confecționat din fir roșu și alb sau din roșu și auriu. Tradițional, aceștia îl leagă la încheietura mâinii, la degetul mâinii sau la degetul mare al piciorului stâng. Îi conferă funcții apotropaice în legătură directă cu acțiunea soarelui, considerat periculos în luna martie. În unele regiuni, oamenii purtau mărtișoarele până la 25 martie, la Buna Vestire, ziua sosirii rândunelelor, sau până în duminica Paștelui, când le atârnavă pe pomii înfloriți. Aici, la fel ca și în celelalte țări, cel mai frecvent îl poartă copiii⁶⁰.

Bulgarii au conservat cel mai bine obiceiul. Spiritul lor slav, predispus la superstiție, a contribuit la asimilarea și perpetuarea ulterioară a complexului de reprezentări axat pe obicei. Alături de mărtișoarele alb-roșii, pe care le prind inclusiv animalelor și construcțiilor din gospodărie, aceștia mai fac mărtișoare din mai multe culori. O caracteristică definitorie a *martenițelor* bulgarilor este

⁵⁹ Ю. В. Иванова, *Албанцы*, în „Календарные ...”, p. 316.

⁶⁰ Idem, *Греки*, în „Календарные...”, p. 328-329; <http://www.martia.gr/777/7715.html>.

culoarea albastră, prezentă fie sub formă de mărgele, fie sub formă de fir. Găitanele cu aceleași rosturi destinate animalelor domestice mai au pandantive din scoici de mare, din lemn găurit. Bulgarii păstrează și diferențe locale în ceea ce privește modul de a purta mărțișorul de către fete/băieți, căsătoriți/celibatari, folosind opoziția dreapta/stânga sau pe cea a culorilor consacrate. Actualmente, ei sunt cei mai activi în gestionarea obiceiului. La întâi martie dăruiesc și poartă mărțișoare (*martenița*) oriunde s-ar afla, deși marea majoritate le poartă doar în această zi. Instituțiile de stat se implică intens în promovarea obiceiului. Atrage atenția faptul că și peste hotare bulgarii numesc preferențial restaurantele și magazinele lor cu acest nume, făcând din el o adevărată marcă etnică⁶¹.

Constatarea că același obicei (cu mici diferențe neînsemnate ce țin mai mult de elementele periferice, nu de structură) apare la mai multe popoare din spațiul balcanic, popoare care au culturi și origini etnice diferite, fără ca obiceiul să fie atestat la confracții lor de sânge din afara spațiului balcanic, pune într-o lumină nouă originea lui. În acest sens, vom încerca să avansăm câteva repere. Până la acest punct am discutat un scenariu ce ține de începutul anului agrar la romani și s-ar putea crea impresia că anume lor se datorează obiceiul, ceea ce ar fi greșit. Pentru că apare problema de ce nu-l au și celelalte popoare romanice. De altfel, Ion Ghinoiu consideră că „de la români și aromâni obiceiul a fost preluat și de alte popoare din centrul și sud-estul Europei”⁶². Argumentul invocat de etnologul român este acela că obiceiul a fost atestat în toate teritoriile locuite de români și aromâni. Dar numai din această perspectivă nu poate fi explicată marea lui răspândire. Considerăm că ar fi mai aproape de adevăr cercetarea care ar verifica originea lui tracică. Popoarele care au moștenit obiceiul Mărțișorul sunt și moștenitoarele substratului tragic. Pe un vechi obicei tragic s-au suprapus, ulterior, conform unei logici cunoscute, un alt obicei.

În site-urile care promovează cultura bulgarilor au apărut câteva informații prin care se încearcă găsirea unei alte surse a apariției acestui obicei în legendele privind originea bulgarilor de pe Volga. Această versiune este nefondată, căci, așa cum precizăm la început, obiceiul Mărțișorului îl au mai multe popoare din spațiul balcanic. Dacă ea ar fi ținut de cultura bulgarilor, nu s-ar fi răspândit și în cultura românilor,

⁶¹ http://www.promacedonia.org/bg_folklore/ru/march.htm;
http://www.findbg.ru/bolgarskaya_kultura/obzchai_i_obrady/martenica.

⁶² Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare...*, p. 120; idem, *Panteonul...*, p. 118.

aromânilor, grecilor, albanezilor ci, dimpotrivă, ar fi fost prezentă în cultura slavilor de răsărit (ucrainenilor, rușilor, bielorușilor) și a celor de vest (polonezi, cehi, slovaci). Or, aceste popoare nu cunosc obiceiul, chiar dacă reprezentății lor, stabiliți cu traiul în spațiul Republicii Moldova, îl respectă. Obiceiul a fost asimilat de bulgari din mediul cultural tragic, specific teritoriilor pe care s-au așezat. Răspândirea spațială a obiceiului și a legendelor despre Baba Dochia (Odochia, Marta) sau lipsa lor în anumite regiuni ar putea face mai multă lumină asupra originii și a evoluției lui⁶³.

4. Concluzii

Sărbătoarea Mărțișorului este un exemplu aparte de vivacitate culturală a unui simbol obiectivat, rămas ca un „citat cultural” dintr-un obicei de mare vechime care marca trecerea de la iarnă la primăvară. Dincolo de itinerariile istorice, politice, administrative ale marelui areal în care funcționează de mai bine de două milenii, el și-a păstrat numele originar: *mărțișor* (română), *marțu* (aromână), *martenița* (bulgară), *martinca* (slavo-macedoneană), *martis* sau *martia* (*Μάρτις* ή *Μαρτιά* – greacă). Și-a păstrat esența sa ca formă, adică a rămas un obiect confecționat din două fire, preponderent alb și roșu, chiar dacă i-au fost adăugate elemente complementare. Dar aceste elemente nu sunt întâmplătoare, ele au semnificații ce corespund marelui cadru semantic întreținut de acest simbol.

Și în zilele noastre el este un simbol cu o mare putere de reprezentare. Semnificațiile actuale ale acestui obiect simbolic, oferit ca dar, țin de sfera propițierii. Celor care primesc mărțișoare li se dorește sănătate, fericire, bunăstare. Rosturile vechi de apărare au fost marginalizate, dar s-au păstrat funcțiile lui în socializarea copiilor și în sporirea comunicării sociale.

Comparând informațiile despre perpetuarea tradiției în prezent, în majoritatea țărilor unde este practicat se observă tendința de a-i reduce funcțiile doar la prima zi din luna martie. Atunci se dăruiesc și se poartă mărțișoare. În acest context, al reducerii timpului de etalare a

⁶³ O bună parte din satele de peste Nistru, în special cele din raionul Grigoriopol și din Slobozia, nu cunosc această tradiție (*Folclor românesc...*, p. 313). Și în România sunt sate în care informatorii nu știu de acest obicei (*Sărbători și obiceiuri...*, vol. IV, p. 317; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. III. *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 280-281).

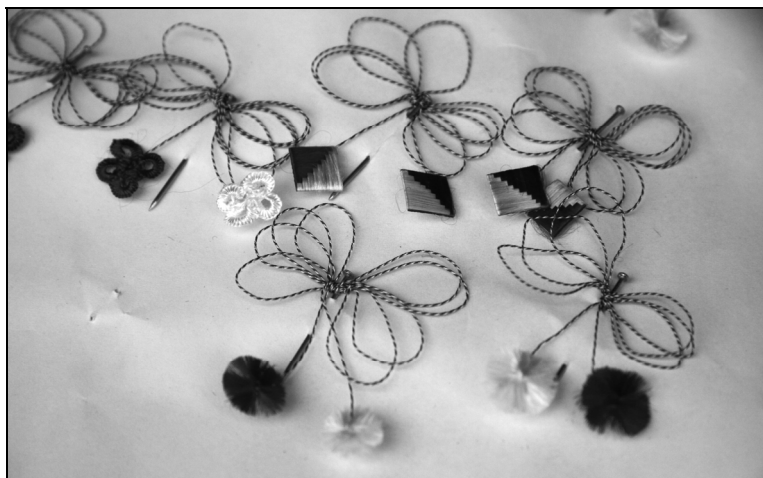
acestui simbol, locuitorii Republicii Moldova apar mai apropiați de tradiție, purtând o vreme mai îndelungată aceste simboluri. În primele zile ale lunii, observi măștișoare pe pieptul mai multor oameni: copii, femei, bărbați. O bună parte din ei le poartă până văd primul pom înflorit sau până la 31 martie. Astfel, repunerea măștișorului în albia tradiției are loc într-un context mai general al reconsiderării credințelor și superstițiilor în societate.

Interesul pentru tradiția măștișorului a fost stimulat și de instituțiile de cultură și de cele din sfera educației, instituții care și-au asumat perpetuarea tradiției în condițiile modernității. Din anul 1967 încoace, de la 1 până la 10 martie, în Chișinău, dar și în alte orașe principale de la est de Prut, se desfășoară Festivalul Internațional de Muzică „Măștișor”. De mai bine de 40 de ani, prin acest Festival se promovează și valorile tradiției. De 10 ani, în Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău au loc expoziții de măștișoare, ceea ce a avut drept rezultat crearea unei colecții impresionante de măștișoare de peste 3000 de piese. Așadar, în Republica Moldova sărbătoarea Măștișorului traversează o perioadă fastă, în care se observă încercări de restabilire a relațiilor semantice augurale ale simbolului, precum și tendința de a-i da noi funcții sociale.

Abstract

The article draws attention to the custom of Măștișor, as it was practiced in the eastern reaches of Romanian culture, between Rivers Prut and Nistru, during the 20th Century. The contemporary celebration of Măștișor is much reduced in comparison to its historical form, and has acquired different functions and meanings. The paper reconstructs and analyzes the full set of practices associated with Măștișor in the past. The Măștișor is treated as a symbol with multiple social and cosmological functions. Similar ritual practices are found at many populations in southeast Europe, including the Romanians, the Bulgarians, the Macedonians, the Greeks, and the Albanians. Electronic resources also indicate new tendencies to develop the Măștișor as a symbol of ethnic identity. The role of traditional and modern institutions in perpetuating this tradition is also investigated in this paper.

ILUSTRĂȚII



MĂRUL DE AUR

Silvia CIUBOTARU

Într-un cronograf românesc de la 1758 – adnotat astfel: „Și s-au scris acest leatopiseț al împăraților de mâna mea, a lui Constantin Săidăcariul cel bătrân, feciorul popii Ivanichie ot Mogoșoaia” – aflăm o miniatură ce-i înfățișează pe bazileul Teodosie al II-lea cel Mic și pe soția sa Evdochia-Athenaida în *pricina mărului*¹. Întâmplarea, intrată în memoria cronicilor bizantine, trebuie să-i fi impresionat mult pe contemporani, de vreme ce i s-au atribuit consecințe neașteptat de grave. Împăratul mergea la biserică. În cale îi ieși un cerșetor, ținând în mână un măr mare, frumos, adus din Frigia. Teodosie i l-a cumpărat, trimițându-l în dar preiubitei sale Evdochia.

Împărăteasa, la rândul ei, oferi mărul lui Paulin, *magister officiarum* și cel mai bun prieten al bazileului. Acesta, considerând că un astfel de măr ar putea să-l bucure pe suveran, i-l dăruie de îndată: „Iară împăratul, dac-au vădzutu mărul, numai ce s-au miratu și l-au și săgetatu la inemă cugetu rău, că poate hi că împărăteasa cu Pavlinu, și să împlu de mânie ca un leu”². Supărarea lui Teodosie nu cunosc margini: „Furios, gelos, împăratul se despărți de soția sa; cât despre Paulin, căzut în dizgrație [...], fu asasinat din ordinul prințului la Cezareea, în Capodocia, unde fusese exilat”³.

Violența cu care reacționează Teodosie al II-lea la gestul soției sale pare cu atât mai nelalocul ei, cu cât Paulin îi fusese *paranimf* la nuntă, ales de el însuși. Făcând abstracție de alte rațiuni posibile (în special politice), rămâne faptul în sine, că înstrăinarea darului, a mărului, a putut constitui o motivație suficientă pentru ruperea căsătoriei cu frumoasa și inteligenta Athenais (botezată Evdochia), fiica profesorului Leontius de la Universitatea din Atena. După anul 421

¹ I. Barnea, *Un cronograf român ilustrat din secolul al XVIII-lea*, în „Studii și Cercetări de Istoria Artei”, anul VII, nr. 2, 1960, p. 184-195.

² *Povestiri din hronografe*, în vol. *Cărțile populare în literatura românească*, II. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ion C. Chițimia și Dan Simonescu, București, Editura Pentru Literatură, 1963, p. 252.

³ Charles Diehl, *Figuri bizantine*, I. Traducere de Ileana Zara. Prefață și tabel cronologic de Dan Zamfirescu, București, Editura Pentru Literatură, 1969, p. 207.

(data cununiei bazileului), ne aflăm în plin creștinism, când multe dintre simbolurile Antichității greco-romane sunt combătute sau reinterpretate.

Mitologia botanică balcanică și mediteraneeană a acordat, încă din cele mai vechi timpuri, un loc privilegiat *mărului*. Inițial, simbolul fertilității terestre și cosmice era figurat printr-un arbore nedefinit. Cu timpul, acest copac mirific primește un gen vegetal concret (*ficus*, *smochin*, *măr* ș.a.) și domină peisajul unei grădini de basm (de exemplu, livada Hesperidelor ori Paradisul biblic). Fructele sale conțin elixirul vieții și panaceul tuturor maladiilor, întineresc bătrânii, învie morții și iluminează sfera inteligenței omenești.

Din relatările lui Arthur Evans asupra cultului arborilor sacri reiese că, în secolul al XVII-lea î.e.n., frescele din palatul din Cnossos reprezentau *mese cu pomi în mijlocul lor*, iar micenienii considerau merii ca fiind însemne ale abundenței, perenității și vieții⁴. Nu putem să nu facem legătura cu misteriosul motiv din colindele românești, *masa cu mărul crescut din ea*. Așa cum sublinia Traian Herseni, această ipostază a pomului vieții este mărturia că „la noi a existat un cult vechi al mărului, pe alt principiu decât al bradului, sau pe un principiu asemănător”⁵. Într-un text din Uifalău, județul Alba, gazda stă la masă alături de Dumnezeu, de Sfântul Petru și de Sfântul Ioan: „Da-n mijloc de masă, / Măru-i mărgărit, / Vână de-nflorit, / Cu flori de argint, / Merele-i-s de d’aur”⁶. Colindele așezate sub titlul *Masă rotilată* debutează cu imaginea unui pom străjuind un ospăț: „Masă rotilată / Galbănă de piatră, / Pomuț răsădit, / Mândru înflorit, / Tot în flori d’argint, / Soarele lucea, / Merele cocea”⁷; „Masă rotilată, / Roșie, de piatră, / Pomuț răsădit, / Mândru înfrunzit”⁸; „Locu-i bun de rai. / La masă galbenă, / Galbenă-i de piatră [...] / Deasupra, pe

⁴ Apud G. Glotz, *La civilisation égéenne*. Avec 87 figures et 3 cartes dans le texte et quatre planches hors texte, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, p. 274. Vezi și Bogdan Rutkowski, *Arta egeeană*. Traducere de Anca Irina Ionescu, București, Editura Meridiane, 1980, p. 70-80.

⁵ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 197.

⁶ Dumitru Pop, *Folclor românesc din Crișana și Banat, de la începutul secolului XX*. Ediție îngrijită, cuvânt înainte și introducere de, postfață de Georgeta Corniță, Baia Mare, Editura Umbria, 1998, p. 80.

⁷ Grigoriu Crăciunaș, *La fântâna soarelui. Colinde din alt veac*. Volum îngrijit, cuvânt înainte, adnotări, glosar și ilustrație de Dr. Maria Bocșe, Ligia Mihaiu, Cluj-Napoca, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, 2001, p. 123.

⁸ *Ibidem*, p. 194.

masă, / Un măr mărgărint, / Cu flori de argint”⁹; „Masă rotilată, / Galbănă, de peatră, / În cornul mesei, / Pom înrămurat, / De poame-ncărcat”¹⁰; „Colo-n gios, la răsărit-u / Esti-un măr mândru-nflorit-u, / La tulpina mărilor-u / Esti-o masă rotilată”¹¹. Uneori, această masă cu pom se află în mijlocul raiului: „De el ca să-și facă / De mijloc de rai, / Singur masa lui. / De mijloc de masă, / Măru-i de-aurit”¹².

Asociață adesea cultului Marii Zeițe sau al Minotaurului, dendrolatria cretană includea ceremonii variate: dansuri pentru stimularea rodniciei copacilor, lustrații, culesul solemn și ofranda primelor fructe. Cea mai impresionantă dramă dendrolatică era însă smulgerea arborelui sacru, care celebra moartea anuală a vegetației, doliul hibernal al naturii. Dar, prin dezrădăcinarea acestui pom sau, „on dégage par des incantations et des mouvements magiques les esprits qui permettent aux autres arbres de se reproduire éternellement”¹³.

Mărul, ca *arbore al vieții*, s-a constituit în mitologia antică a nordului bazinului mediteranean, de unde s-a răspândit în sud-estul Europei. Acest simbol a fost preluat din insulele Mării Egee până în Asia Mică, Siria și Iudeea. Mai apoi s-a extins și în întregul continent european. La germani, merele de aur din livada zeiței Iddun („cea care reîntinerește”) asigurau nemurirea divinităților. Merele de aur din grădina Hesperidelor au fost dăruite Herei, la nunta sa cu Zeus, pentru a o feri de boli și de bătrânețe.

Un rol important i se atribuie mărului în mitologia celtică și scandinavă. În basmele acestor seminiți, merele sunt fructele minunate care alungă foamea, setea și orice durere. Rănit în lupta de la Camlann, legendarul rege Arthur se retrage pe insula Avallon (celt. „insula merelor”)¹⁴, unde este vindecat de sora sa Morgane. Ca și în credințele românilor, mărul este pentru celți arborele din cealaltă lume (Avellio). Insula mitică, unde sunt primiți principii și eroii defuncți din timpurile Cavalerilor Mesei Rotunde, este aceeași livadă de meri (*Emain Abalach*

⁹ Ion Căliman, Cornel Vesălău, *Poezii populare românești. Folclor din Banat*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1996, p. 27.

¹⁰ Dumitru Pop, *op. cit.*, p. 79.

¹¹ Lucia Cireș, *Colinde din Moldova. Cercetare monografică*. Cu 72 de melodii transcrise de Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, V, 1984, p. 221.

¹² C. Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei*, București, Editura Minerva, 1975, p. 33.

¹³ G. Glotz, *op. cit.*, p. 276.

¹⁴ Jean Vertemont, *Dicționar al mitologiilor indo-europene*. Traducere de Doina Lică și Lucian Pricop, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 213.

în irlandeză, *Ynys Afallach* în galeză, *Aballo* în galică) de la marginea pământului, unde plecau sufletele morților din Balcani.

Imaginea-tip preluată de creștinism este cea a arborelui vieții, păzit de o ipostază a *dragonului* (*balaurului*). Cosmogonia vedică pomenește de un arbore ale cărui fructe erau dătătoare de nemurire, și care era străjuț de un șarpe. Grădina Hesperidelor era păzită de Ladon, dragonul cu o sută de capete, fiul Echidnei. *Yggdrasilul* scandinav, un frasin uriaș, era ros la rădăcini de șarpele Nidhogg. În folclorul neogrecesc se crede că lumea este dominată de un arbore gigantic, pe care încearcă să-l distrugă demoni nefaști (*callicantzari*)¹⁵.

Numeroase reprezentări ale motivului mitologic traco-elenistic și traco-roman al *cavalerului trac* ori al *cavalerilor danubieni* includ și arborele cu un șarpe încolăcit în jurul său¹⁶. Elemente ale acestui complex cultic au supraviețuit în imaginea folclorică a Sfântului Gheorghe, protector al reînvierii vegetaționale și omorător de balauri. La bulgari, tăblițe cu efigia lui *Héros* (cavalerul trac) au fost întrebuițate în biserici, drept icoane ale Sfântului Gheorghe¹⁷.

Amintirea acestui mitogen o regăsim în colindele de tipul 52, *Dulful, monstru marin*¹⁸. Mărul, aflat pe țărmul mării, este devastat de o fiară stranie. Prinderea și pedepsirea *Dulfului* (*Dolfului*, *Duhului* ș.a.) are drept consecință căsătoria apropiată a viteazului care a avut curajul să-l înfrunte. Ca și în alte contexte mitologice, proba inițiativă are o finalitate erotică. Mărul bântuit de misterioasa ființă teratologică, „în același timp reptiliană și acvatică, subpământeană și aeriană”¹⁹, nu este un pom obișnuit, ci are o consubstanțialitate solară: „... măr mărgărit / Baiere de-argint”²⁰; „Măru-i mare, roșior”²¹; „Mărului, merișor de aur”²².

¹⁵ Alexandre H. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1938, p. 267.

¹⁶ Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 86-87, 326.

¹⁷ Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, Editura Albatros, 1986, p. 440.

¹⁸ Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-solstice songs)*, București, Editura Minerva, 1981, p. 203.

¹⁹ Jean-Paul Clébert, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*. Traducere din limba franceză de Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Editurile Artemis-Cavallioti, 1995, p. 112.

²⁰ C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *Folclor din Dobrogea. Studiu introductiv de Ovidiu Papadima*, București, Editura Minerva, 1978, p. 27.

²¹ Lucia Cireș, *op. cit.*, p. 55.

²² C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *op. cit.*, p. 31.

În spațiul balcanic, mărul ajunge să înlocuiască bradul în imaginea Arborelui Cosmic, cu coroana cuprinzând cerul și cu rădăcinile în prăpastia celuilalt tărâm. Într-o variantă a cântecului epic *Novac și Zâna*, datând de la sfârșitul secolului al XIX-lea, coloana cerului, sub care se adăpostește Zâna Măgdălină, este un pom impresionant: „Sub ceri roșu răsărit, / Este-un măr mare-nflorit, / Cu vârful până la ceri, / Cu poalele jos pe mări”²³. La trecerea în lumea neștiută, lângă hăul dintre tărâmurii, se află un arbore impunător: „Măr mare rotat, / De poale plecat, / Cu vârful în ceriu; / Cu poale spre mări, / Pre vârful înflorit / Pre poale-mpupit”²⁴. Și în cântecele funerare, ipostaza mai veche a acestui pom mareț a fost bradul ori molidul, arbori austeri și triști. Colindele românești prezintă Copacul Universal din Centrul Lumii, care face „legătura între cele trei niveluri cosmice: Cerul, Pământul și Infernul”²⁵, într-un cadru marin. Arborele-insulă domină apele primordiale, mări și oceane, „De vârfori – sus la nori / De smicele-s sus la stele”²⁶. Octavian Buhociu consideră că, alături de elementul acvatic, *mărul mărgărit* aduce un leitmotiv igneic, realizând un cuplu perfect, „stihia apei cu cea a focului ceresc (soarele, fulgerul)”²⁷.

Arborele ceresc apare în basmele de tipul AT-468 ca o scară spre cer, pe care eroul trebuie să o urce pentru îndeplinirea probei inițiatice. La capătul ascensiunii se află împărăția Ilenei Cosânzene, casa unei zâne sau cetatea unor zmei. Într-o narațiune populară fantastică, comunicată de Petre Ugliș-Delapeșca, întregul univers se adăpostește sub coroana unui pom uriaș: „Se zice că a fost odată, ca niciodată, un măr atâta de înalt, încât nu i se vedea vârful, și bolta ceriului stătea răzimată pe crengile cele mai înalte, iar norii abia ajungeau să se atingă de celea de la poala mărului, atâta era de înalt. Cam pe la mijlocul mărului, trunchiul era așa de gros, că într-o scorbură a lui, în care puteai întoarce un car cu patru boi, se afla o mănăstire cu

²³ Avram Corcea, *Balade populare*. Culese de, Caransebeș, Editura și Tiparul Tipografiei și Librăriei Diecezane, 1899, p. 101.

²⁴ Simeon Manguia, *Căldariul iulian, gregorian și popular român pe anul 1882*, p. 220-225 și nota 4.

²⁵ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II. *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*. Traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 155.

²⁶ C. Mohanu, *op. cit.*, p. 24.

²⁷ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, Ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1979, p. 91.

noaună altare, în care trăiau nouă călugări, bătrâni, de gândeai că sunt de când lumea”²⁸. În concepția populară, pământul se reazemă pe un *măr roșu*, care, la rândul său, crește pe spinarea unui pește de sub care izvorăsc toate apele din univers²⁹.

Un moment de revigorare a mitologiei mărilor l-a constituit altoiul biblic. Centrul cosmosului, marcat de simbolul arhaic al *Arborelui ceresc*, este locul Răstignirii. Arborele, coloana cerului, a fost convertit în cruce. Sfânta Cruce este prezentată de liturghia bizantină ca fiind „Arborele Vieții sădit pe Calva, pomul pe care Regele Secolelor a înfăptuit mântuirea noastră”³⁰. Crucea din lemnul Arborelui Binelui și Răului s-a substituit Arborelui Cosmic. Mântuirea creștină „nu face decât să reia și să completeze noțiunile de *înnoire perpetuă* și de *regenerare cosmică*, de *fecunditate* universală și de *sacralitate*, de *realitate absolută* și, în cele din urmă, de *nemurire*, toate fiind noțiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii”³¹. Astfel, *crucea lumii* își are rădăcinile în simboluri străvechi, existente încă din perioada neolitică și conturate distinct în Orientul Apropiat încă din cultura Sumerului³². Simbioza vechiului mit universal cu misterul christologic a pătruns în folclorul european.

În colindele românești, Isus scutură un măr, iar fructul căzut din pom este pus pe cruce³³. Pruncul divin îngrijit de zâne este învelit cu frunzele pomului raiului: „În foi de măr mi-e înfășățul”³⁴. Crucea de *măr dulce* înlocuiește uneori *pomul*, lângă locurile unde se ține *hora* ori tâlcuirile bătrânilor înțelepți: „La cel măru-i de aur, / Joacă-mi, joacă trei jocuri, / Trei jocuri în trei locuri”³⁵. Sau: „La cea *cruce de măr dulce* / Este-un zbor, mare sobor”³⁶. Însuși Dumnezeu se odihnește sub coroana pomului edenic: „Mândru-i Domnu d-adormit, / Sub un măr

²⁸ Petre Ugliș-Delapeșca, *Poezii și basme populare din Crișana și Banat*. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Pentru Literatură, 1968, p. 260.

²⁹ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, adunate și așezate în ordine mitologică de, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler, 1903, p. 1002.

³⁰ Georges Ory, *Originile creștinismului. Eseuri critice*. Traducere, cuvânt înainte și indice selectiv de nume și termeni de Octavian Chețan, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 246.

³¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 388.

³² *Ibidem*, p. 389-391.

³³ Monica Brătulescu, *op. cit.*, tipul 186 a.

³⁴ Gh. I. Neagu, *Colinde din Ialomița*, Roșiorii de Vede, 1946, p. 12.

³⁵ Ion Căliman, Cornel Vesălu, *op. cit.*, p. 80.

³⁶ C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *op. cit.*, p. 60.

mândru-nflorit”³⁷. În *Colindul Crăciunului*, cules de Nicolae Păsculescu din satul Cudalbi – Covurlui, eroul primește o *cruce de măr dulce*³⁸. După ce-și dovedește vitejia, flăcăul dintr-un colind dobrogean este rugat astfel de fecioara pețită: „– Leagă-ți calul chip domnește / De cea *cruce de-un măr dulce*”³⁹.

Urmând firul unor scrieri apocrife, un colind transilvănean prezintă credința că Adam, pentru a fi iertat de Dumnezeu, a cerut cu limbă de moarte să i se facă o cruce de măr: „Ș-a lasat să-i puie cruce / Din pomuțul cel opritu, / Din care-o pacatuit”⁴⁰.

Legenda apocrifă despre *lemnul crucii*, având ca introducere *Povestea despre Adam și Eva*, atribuie Crucii Mântuitorului o origine paradisiacă. Lemnul crucii ar proveni din *toiagul lui Moise*, care nu era altceva decât o ramură din pometul raiului⁴¹. O variantă a narațiunii bogomilice *Povestea lui Gregorie blagoslovit despre crucea Mântuitorului și crucile celor doi tâlhari*, inclusă în *Palia ori Biblia împodobită*, pomenește despre pomul minunat crescut din cununa lui Adam, împletită dintr-o ramură adusă de fiul acestuia, Sith, din rai⁴².

Episodul înfloririi toiagului uscat al lui Aaron își găsește echivalentul în mai multe orații de nuntă. O atestare mai veche a acestui miracol o întâlnim în basmul *Pomul împăcării*, din colecția fraților Arthur și Albert Schott⁴³. Pentru a-și ispăși păcatele, tâlharii din acest basm trebuie să facă să înfrunzească bâta cu care au săvârșit primul omor. La început, urmând îndemnul mamei sale, numai cel mai tânăr dintre hoți înfinge toiagul în pământ, în fața casei, și îl stropește cu apă adusă cu gura. „Ceilalți continuară să-i ia în răs și să-i batjocorească,

³⁷ Petre Ugliș-Delapēcica, *op. cit.*, p. 10.

³⁸ Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească*, adunată de. Cu 30 arii notate de Gheorghe Mateiu, București, Socec, 1910, p. 6-7.

³⁹ Gheorghe C. Mihalcea, *La fântâna de sub deal. Folclor poetic nord-dobrogean*, Tulcea, CJCP, 1971, p. 28.

⁴⁰ Marius Dan Drăgoi, *Folclor muzical din Spermezeău. Schiță monografică*. Cu o introducere de Ion Cuceu. Transcrierea melodiilor: Lucia Iștoc și Elena Hlinca-Drăgan, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005, p. 108.

⁴¹ Dr. Moses Gaster, *Literatură populară română*. Cu un apendice: *Voroava garamanților cu Alexandru Machedon* de Nicolae Costin, București, I. G. Haimann, 1883, p. 271.

⁴² *Ibidem*, p. 285.

⁴³ Reproducem titlul după ediția Arthur și Albert Schott, *Basme valahe. Cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*. Traducere, prefată și note de Viorica Nișcov, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 178-182. Dr. Moses Gaster numește aceeași narațiune populară *Pomul iertării păcatelor* (*op. cit.*, p. 287).

până ce văzură deodată că bâta uscată, fără coajă, dă muguri care se sparg și din ei ies frunze verzi. Acum alerga fiecare la izvor și aducea apă în gură; curând, bâta ucigașă avea o coroană bogată de frunze, apoi apărură flori strălucitoare, iar peste puțină vreme, în locul lor, se legăneau roade minunate, asemenea unor mere de aur”⁴⁴.

Pomul și fructele sale, merele, sunt simboluri ale fericirii tinerilor căsătoriți. Spațiul edenului domestic este străjuit, în cele mai multe cazuri, de doi meri: „Rotați și-mplețiți, / La vârful înfloriți, / În aur poleiți”⁴⁵; „Doi merișori înălțiori, / Sus li-i frunza deasă, / Jos li-i umbra groasă”⁴⁶; „Nalți-s, Doamne, minunați, / De tulpină-s depărtați-u, / La vârfuri s-amestecați”⁴⁷; „Ici în zori, colea-n grădină, / Sunt doi meri într-o tulpină, / De tulpină apropieti / Și la vârful împreunați / Și la spicor înfloriți, / Numai aur și arginți”⁴⁸. Sub bogăția de frunze, flori și fructe, tinerii căsătoriți se bucură de soarta care i-a unit și le-a dat atâta armonie, frumusețe și prosperitate. Soțul dăntuiește și petrece cu boierii la tulpina pomilor miraculoși: „Doi meri d-a-mplețiți, / Bine-și potriviti, / De toamnă sădiți, / De vară-nfloriți”. La rândul ei, nevasta stă în *legănelul* din vârful merilor: „Coase-nchindisește, / Brâu verde-mpletește. / Trage câte-un fir, / Rupe câte-un măr. / Mărul de-azvârlește, / Palmă-l sprijinește, / Stă și-și fericeste”⁴⁹. Acest tip de colindă (122, *Elogiul căsătoriei*⁵⁰) are un corespondent în tipul 121, *Soț și soție în pat mândru*⁵¹. De această dată este vorba de un cuplu mai în vârstă sau de o familie cu copii, pe care ploaia petalelor de măr îi beatifică. Într-o ramă de frunze este încadrat cuplul de îndrăgostiți: „Colo josu, mai în jos, / Colo-n rātu cel frumos / Este-un pom înrămurit, / Cu ramuri până-n pământ. / Da la umbra ramului / Șade Dana, fată dalbă, / Cu mirelul lângă ea”⁵². Glorificarea bătrânilor, în colindele care le sunt dedicate la Sărbătorile de iarnă, include întotdeauna metafora mărului cu fructe date în pârg. Uneori este vorba de o povestire onirică. Patriarhul familiei, înconjurat de prieteni, își povestește visul avut de cu

⁴⁴ Arthur și Albert Schott, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁵ Nicolae Păsculescu, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁷ Lucia Cireș, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁸ Nicolae Păsculescu, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁹ Gh. I. Neagu, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁰ Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 249.

⁵¹ *Ibidem*, p. 245.

⁵² Grigoriu Crăciunaș, *op. cit.*, p. 60.

noapte. Oaspeții din jurul mesei îi deslușesc înțelesul: „Visul ce-ai visat / Nu ți-e cumpătat / Și ți-e devărat [...] / Cei meri dă-nfloriți, / Bine-și potriviiți, / Tu cu doamna ta; / Cei meri mititei / Și mai mărunței, / Coconași de-ai tăi; / Fini ce-ai botezat / Și ce-ai cununat”⁵³.

Același simbolism îl găsim și în colindele sud-dunărene. Astfel, la bulgari, într-un colind *vodicearca*, „na starcioveak”, bătrânul augurat apare ca un arbore secular: „Cu ramuri până la cer, / Cu rădăcini adânci în pământ; / Ramurile că-i sunt dragile nurori, / Rădăcinile, dragii feciorei, / Iar vârfurile, dragii nepoței”⁵⁴. La români, întâlnim aceeași imagine impresionantă a celui mai în vârstă dintr-un neam: „Ferice de-acest domn bun! / C-are fete și băieți, / Și nepoți și strănepoți, / Și stau jur-prejur de el, / Parc-ar fi-un pom de-nflorit, / Primăvara-mbobocit, / La Sfântu Gheorghe-nfrunzit, / Toamna-și pică de rodit”⁵⁵. În finalul unor variante ale acestui tip de colind (124, *Fericirea de-a avea copii*⁵⁶) se rostește urarea prin care destinul sărbătoritului este încă o dată dependent de cel al arborelui vieții: „Rodu-n codru să-nrodească, / Acest domn bun să-mbogățească, / Ca măr dulce-n primăvară”⁵⁷.

Prin faptele bune pe care și le-a adunat an de an, bătrânul înțelept, patriarh de generații și neam, își câștigă dreptul de a sta în rai, mai mult, de a fi chiar în centrul grădinii fericite: „Ce locșor mi-j dare / Locșor bun, dâן rai; / În mijloc d’i Rai / Masa-i galbănă, / Galbănă d’i șiară”⁵⁸; „Un loc d’ășa bunu, / Cel mijloc de Raiu”⁵⁹. În fața lui, „La mijloc de masă, / Pomu-i răsăritu / Vânăj de-nfloritu, / Poamele-s de d’aur”⁶⁰; „Dinaintea lui, / Pe masă de-argintu, / Măr și-o răsăritu, / Mere și-o făcut, / Mere roșioare”⁶¹. Nu numai locul privilegiat, în mijlocul

⁵³ Petru Caraman, *Literatură populară*. Antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, III, 1982, p. 83.

⁵⁴ Idem, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*. Studiu de folclor comparat. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 101.

⁵⁵ C. Mohanu, *op. cit.*, p. 143.

⁵⁶ Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 250.

⁵⁷ C. Mohanu, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁸ Iosif Herțea, *Colinde românești*. Antologie și tipologie muzicală, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2004, p. 368.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 332.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 333.

⁶¹ Traian Herseni, *Colinde și obiceiuri de Crăciun*. Cetele de feciori din Țara Oltului (*Făgăraș*). Ediție, prefață și glosar de Nicolae Dunăre, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1997, p. 466.

raiului, îi bucură pe bătrâni, ci și mărul de pe masa din fața lor. Acest pom este așezat adesea pe această lume, dar roadele sale sunt daruri și pentru vii și pentru morți: „Doi boieri bătrâni, / De ce s-o rugat, / Dumnezeu le-o dat / Măr răcătănat, / Pe masă plecat. / Merile-s pe masă, / Frunzele, sub masă. / Tri le culegea, / Tri le trimetea / Pe la uși de rai, / La fete de crai”⁶². În alte versiuni, ale colindului cu merele trimise la porțile raiului, îngerii sunt cei care culeg fructele pomului de argint.

Există o fascinație a raiului, asumat ca pol al fericirii la nivel ceresc și pământesc în același timp. Dacă pomul înlesnește trecerea pe alt tărâm, fructele sale însoțesc *dalbul călător* pe drumul său dintre lumi: „Și tot să mai scrie / Și-n creangă de măr, / Că mumița ta / Nume-ți va vedea, / Mere-o culegea / Și ție ți-o da”⁶³, spune un cântec funerar din Runcul Gorjului. Definirea succintă a simbolismului edenic ar fi acest fragment dintr-o colindă făgărășeană: „Din colac de grâu / Mere răsărind, / Fântâni izvorând”⁶⁴.

Eroul din basmele fantastice primește un măr de aur de la ființa aliată, care-l îndrumă spre ținuturi îndepărtate. Astfel, în narațiunea *Să te duci oareunde și să-mi aduci nu știi ce*, vânătorul împărătesc are de îndeplinit mai multe sarcini „de pierzanie”. Soția sa îi dă un fruct fermecat: „– Na-ți mărul acesta de aur, că el îți va face drum, și te du la surorile mele”. Rând pe rând, este dăruit cu câte un măr călăuzitor de către cele două cumnate și de soacră. Ultimul dar îl conduce spre izbândă. „Mărul i-a făcut drum de aur peste apă și el s-a găsit de cea parte, la curtea balaurilor”⁶⁵. În altă poveste moldovenească, *Pomul care cântă*, băiatul și apoi sora lui primesc de la un moșneag câte un măr drept călăuză: „I-a dat un măr și i-a zis ca să-l arunce și să meargă pe urma lui”⁶⁶. Fructul solar este ca un far ce alungă tenebrele.

Virtuțile curative ale mărilor de aur sunt cu adevărat prodigioase, acesta fiind nu numai leacul multor boli și beteșuguri grave, ci și aducător de renaștere și tinerețe veșnică. Adesea, bătrânul împărat, în curtea căruia crește pomul cu fructe de aur – pe care le fură în fiecare an un personaj misterios – nu-și poate recăpăta vederile până

⁶² Macarie Marius-Dan Drăgoi, *Ler Sfântă Mărie. Colinde de pe văile Țibleșului*. Tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinției Sale Bartolomeu, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, p. 179-180.

⁶³ Vasile Cărăbiș, *Poezii populare românești*, București, Editura Minerva, 1986, p. 194.

⁶⁴ Traian Herseni, *Colinde și obiceiuri de Crăciun...*, p. 50.

⁶⁵ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 673.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 1014.

nu gustă din roadele fermecate. Cu ajutorul mărilor se pot alunga blestemele și se desfac actele de magie neagră. Ileana Cosânțeană îl învie din morți pe Petrea Voinicul, folosind, pe lângă alte obiecte magice, o nuia crescută într-o primăvară dintr-un măr miraculos: „După aceasta, au mers iarăși în cămară de-au luat smiceaua aceea de măr-dulumăr, și lovind cu ea încetișor de vreo câteva ori trupul, pe loc au sărit Petrea Voinicul drept în picioare”⁶⁷.

Transferul între elementul dendrolatric și cel antropomorf, specific unor narațiuni fantastice, include adesea metamorfozarea eroilor în meri. Astfel, în basmul de tipul AT-707, cei doi copii cu părul de aur trec și prin ipostaza de meri cu fructe strălucitoare. Adesea, preafrumoasele fecioare din târâmurii neștiute, menite flăcăilor destoinici, sunt ascunse în interiorul unor mere. Într-un basm de la aromânii din Avela, Epir, ursita citită de Făt-Frumos în stele este *Frumoasa-Pământului-din-măr*: „La marginea pământului era o grădină. În grădina aceea creștea un măr. Mărul acela rodea numai trei mere și într-unul din mere se afla Frumoasa-Pământului”⁶⁸.

Mărul se substituie, în narațiunile fantastice, cornului abundenței. Spațiul consacrat pentru ceremonialul nupțial împărătesc este așezat de calul năzdrăvan după modelul raiului, pentru a impulsiona rodnicia mirilor: „Atunci începu luna și ea să lucre ceva; să aruncă-n două picioare și atâta poteci să făcură în toate părțile, și atâta flori, care din care mai mândre și mai frumoasă, și tri pomi: unu de aor, unu de argint și unu de diamant. Atâta mere ce era în ii, de erau cu poalile pă pământ. Su’ tăt măru, câte tri mese rotate”⁶⁹. Toate acareturile, toate bogățiile de pe moșia zmeului, ori ale altui personaj de pe celălalt târâm pot încăpea într-un măr: „Pe urmă, Ponleu o pocnit dintr-un ghici, o prifăcut palatu împărătesei Cozânzana cu toate slugile ei, prifăcându-le într-un măr de aur”⁷⁰. Multe dintre aceste prezențe ale pomului cu mere și ale fructului luat izolat le găsim în repertoriul narativ european.

⁶⁷ I. G. Sbiera, *Povești și poezii populare românești*. Ediție îngrijită și prefață de Pavel Țugui, București, Editura Minerva, 1971, p. 44.

⁶⁸ Viorica Nișcov, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc. Excurs critic și texte comentate*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 284.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 248.

⁷⁰ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Omul de Flori. Basme și legende populare românești*. Ediție critică, prefață, note, comentarii, variante și indici de I. Opreșan, București, Editurile Saeculum I.O. și Vestala, 1997, p. 114.

Există însă o specie folclorică arhaică în care românii au exclusivitatea în ce privește preaslăvirea mărilor. Numai colindele noastre au refrenul favorit legat de *florile dalbe de măr*, de pomul cu fructe de aur sau de mărgăritar și frunze de argint. Varianta românească a *sorcovei* folosea mlădițe de măr înflorite, spre deosebire de cele sud-dunărene, care utilizau, în special, rămurele de corn: „La români există un adevărat cult pentru măr, am spune, el este pomul sfânt care se bucură aici de cea mai mare considerație în popor [...]. Prin urmare, nu poate fi îndoială că avem a face cu o practică magică pur românească, autohtonă, care, dispărând, a lăsat ca urmă refrenul, precum și frecvența prezență a mărilor în colinde”⁷¹.

Creanga de măr și mărul, elemente de sorginte mitică, sunt nelipsite din ceremoniile ciclului vieții. Mai cu seamă obiceiurile de nuntă, cu tot cortegiul lor de practici magice și rituale, vehiculează pomul, creanga și fructul de măr ca recuzită esențială. Vrăjile de dragoste se fac adesea cu ajutorul *smicelelor* de măr dulce, puse la înmugurit în preajma Sărbătorilor de iarnă. Când o fată dorea să se căsătorească, recurgea la agresarea merilor din livadă. „Când pomii sunt altoiți, merg de rup altoiul, zicând: nu vă las să vă uniți voi, ci eu cu altoiul de neam omenesc, c-așa a fost dat”⁷².

În Balcani, când venea prima dată la casa părinților fetei, starostele aducea un măr roșu în care era înfipt un ban de argint. Datina era atât de răspândită în unele regiuni ale Iugoslaviei, încât, despre pețitorii care îi duceau viitoareii mirese inelul de logodnă, se spunea că „s-au dus la măr (*отиишли на жабуку*)”⁷³. La români, pomul de nuntă și steagul mirelui au în vârf câte o cruce cu mere, înfipte la capătul fiecărui braț. Tânăra fată care era pețită în Maramureș primea un măr, în care erau înfipte mai multe monede noi. Dacă era de acord să se facă *Încredințarea*, ea accepta acest dar, dacă nu, îl restituia. Mai rar se întâmpla ca logodnica să rupă înțelegerea și, în acest caz, „ea trimite îndărăpt mărul, dar atunci trebuie să întoarcă îndoite banii ce erau puși în

⁷¹ Petru Caraman, *Colindatul...*, p. 369-370.

⁷² C. Rădulescu-Codin, D. Mihaelache, *Sărbătorile poporului. Cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*. Culegere din părțile Muscelului, București, Academia Română, 1909, p. 5.

⁷³ Petru Caraman, *Cântecul nunului*, în vol. *Studii de folclor*. I. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1987, p. 222.

măr”⁷⁴. În Pădurenii Hunedoarei, după strigarea *cinstelor* la nuntă, vornicul lua pomul cu mere, pus la grindă din timp de nănașul miresei, îl învârtea de câteva ori și i-l închina acesteia: „Și mai cinstește *nănașul* pe jupâneasa mireasă / Cu un pom din pomul raiului, / Care primăvara *împuște*, / Vara înflorește, / Toamna rodește”⁷⁵.

Când mireasa aromână din Pind ajungea la casa mirelui, soacra îi dăruia, printre alte obiecte rituale, un măr în care erau înfipti mai mulți bani. Ca și în colindul despre fericita nevestă din coroana pomului edenic, ea aruncă mărul drept în sus: „Care-l prinde, acela consideră că are să fie cu noroc”⁷⁶.

Unul dintre procedeele utilizate pentru recunoașterea adevăratei mirese sau a adevăratului mire consta în aruncarea merelor. În balada *Letinul bogat*, nunul cel mare trebuie să-și aleagă fina dintr-un număr de fete asemănătoare la chip. Atunci „Mere de-aur că-mi scotea / Și pă jos el le-azvârlea, / Iar din gur-așa-mi striga: / – Care mi-o fi mireasa, / Să-și adune răsăpa!”⁷⁷ Prințesele din basme sunt puse să-și desemneze pețitorul preferat, lovindu-l cu mărul. Pentru a se putea căsători cu războinica fecioară Atalanta, pe care nici unul dintre pretendenți nu reușise s-o întrecă la alergări, Hippomene îi aruncă în cale, pe rând, după sfatul Afroditei, trei mere de aur⁷⁸. Într-o variantă medievală a acestei narațiuni, inclusă în *Gesta Romanorum*, Rosamunda nu putea fi întrecută la alergări de nici unul dintre pețitorii ei de viță nobilă. Numai Abibas, un tânăr sărac dar isteț, îi cucerește mâna după ce îi așază în cale o cunună de roze, un brâu de mătase și un măr.

Obiceiul de a se deshobota mireasa sub un măr dulce, sub o *prăsadă*, pe care-l întâlnim în Banat, în Bihor și în alte câteva zone ardelenesti, ridicarea vâlului pe două smicele de măr dulce în Moldova, înainte de aducerea broboadei de nevestă, licitarea pomului nupțial când plecau *dârjarii* cu zestrea miresei⁷⁹, sunt tot atâtea relice ale străvechii

⁷⁴ S. Fl. Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, Tipografia Carol Göbl, 1890, p. 105.

⁷⁵ Rusalin Ișfănoni, *Pădurenii Hunedoarei. O viziune etnologică*, București, Editura Mirabilis, 2004, p. 234.

⁷⁶ Teodor T. Burada, *Opere*, vol. III. *Folclor și etnografie*. Ediție critică de Viorel Cosma, București, Editura Muzicală, 1978, p. 79.

⁷⁷ Petru Caraman, *Literatură populară*, p. 288.

⁷⁸ Jean Vertemont, *op. cit.*, p. 173.

⁷⁹ I. Chelcea, *Obiceiuri din Pătaș și Borlovenii Vechi – Caraș*, în „Revista de Folclor”, anul III, nr. 3, București, 1958, p. 71.

cununii la măr. Aceeași origine are și *pomul cu mere* ca simbol esențial al nunții pădurenești, „care mai demult era o creangă de măr cu trei ramuri, pe care erau introduse mai multe mere, de preferință roșii, iar în timpuri mai apropiate creanga a fost înlocuită cu un cadru rotund [...] pe un suport în formă de cruce. Fiecare familie, rudă de-a miresei și de-a mirelui, care participa la nuntă, trebuia să ducă, drept *cinste*, și un astfel de pom încărcat cu mere”⁸⁰. Acest tip de ofrandă, emblematic pentru ceremonialul marital, este amintit și de Simeon Florea Marian, care îi atribuia o sorginte romană.

Varianta analizată de preotul bucovinean, după informațiile primite de la B. Viciu, avea loc la un an după nuntă, când, alături de un pom mare, înfipt în pământ lângă fruntea mesei, se făcea pentru fiecare dintre cei doisprezece săraci invitați la praznic câte un *parastas cu pom*. Latura maritală a datinii era dublată de una funerară, căci *mărul*, „Sănătos pom frumos, / Mândru și mănos, / Mănos ca vara, / Roditor ca toamna, / Pe la poale poleit, / Pe la mijloc zugrăvit” este închinat de fin nașului, cu aceste vorbe: „– Nănașule! Pe lumea asta să fie al Domniei tale, pe cealaltă al meu”⁸¹. La acea vreme, în Rodna și în Reteag⁸², punerea mărului avea loc în ajunul zilei când se cununau tinerii.

Cununia de tip arhaic se făcea, la români, lângă un măr altoit. În secolul al XVIII-lea a fost menționată prezența unui astfel de ceremonial în Banat, unde „miri și mirese se cununau fără preot, întorcându-se simplu pe lângă un măr dulce, din care mireasa ținea o creangă, pe care mirele prin o dătură de cuțit o ciunta. După aceea se înveleau și se socoteau cununați”⁸³. Vechimea acestei datini poate urca în timp până în neolitic, de când se cunosc, în Europa Centrală, soiurile de meri cu fructe mari⁸⁴. Latura esențială a ritualului o constituie *altoitul* pe creanga de măr, simbolizând căsătoria. Sugestivă în acest sens este ceremonia nupțială care are loc și în zilele noastre după învelitul miresei, în satele din zona Făgetului, pe Valea Begheiului Superior. Lângă măr, *uspăcionii* fetei apleacă o creangă, pe care pun salba acesteia: „Se suce de mână nănașul cu tânărul, cu tânăra și cu mai mulți.

⁸⁰ Rusalin Ișfănoni, *op. cit.*, p. 272.

⁸¹ S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 747, 756.

⁸² *Ibidem*, p. 754.

⁸³ Ion B. Mureșianu, *Contribuții la istoria bisericii bănățene Visarion Sarai*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12, Timișoara, 1968, p. 643.

⁸⁴ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, vol. I. Traducere din limba germană de Dana Petrache, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 250.

Când s-or sucit de trei ori, unul din uspăcioni întreabă: – A cui îi creanga? Tânărul răspunde: – A mea! Și taie dintr-o dată, crenguța picând la tânără în poală⁸⁵. Uneori, rămurica are atâția muguri sau atâtea flori „câți copii ar dori să-i nască viitoarea soție”⁸⁶.

Al doilea termen important al cununiei la măr îl constituie epitetul *dulce*, care ne indică un pom *prăsadit* (altoit). Este calificativul care însoțește fructul implicat în complexul cutumiar marital. Cununia la măr este legitimă și de bun augur, spre deosebire de cununia la salcie, îndeplinită în cazul în care o fată mare a păcătuit. Sinonim cu legătura erotică fericită, *mărul dulce* este pus adeseori, în lirica folclorică, în opoziție cu *mărul pădureț*. Fata înstrăinată departe își mustră mama că n-a știut să îndeplinească acel gest magic aducător de mulțumire în căsnicie: „Tot Ț-am spus, mamî, Ț-am spus / Sî-ți pui măr dulci-n grădinî, / Sî ma dai sî-Ț cîu vecinî, / Ț-ai pus, mamî, pădureț / Sî m-ai dat sî nu ma vez” (Zaharești – Suceava). Simpla plantare a unui măr *dulce* se înscrie în rândul „practicilor destinate asigurării benefice a integrității de neam mitic”⁸⁷.

Pornind de la arhaica mentalitate a întoarcerii la timpurile începuturilor, la imitarea, cu fiecare nouă căsătorie, a cuplului primordial de sub Arborele Vieții, mărul a ajuns să semnifice miracolul rodirii și al vitalității, un alter-ego al tinerilor miri. Mărul, fructul de aur, este însemnul ursitei. Într-un basm din colecția fraților Schott, fata își acceptă destinul din momentul în care primește rodul minunat: „– Te recunosc drept bărbatul care mi-a fost sortit, căci mi-ai întins acest măr”⁸⁸. O carte de vise, cu largă circulație în mediile rurale, tălmăcea astfel apariția onirică a mărului: „Măr a vedea, înseamnă nuntă [...] Măr dulce înseamnă norocire și însoțire”⁸⁹.

Întorcându-ne la povestirea din cronograf, cu mărul cel mare și „faieșu”⁹⁰, trebuie să menționăm că o întâmplare asemănătoare întâlnim în *Halima* sau *Aravicon Mithologhicon*, culegerea de vechi povestiri orientale. La cererea insistentă a soției sale bolnave, un tânăr negustor îi

⁸⁵ Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 172.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 177.

⁸⁷ Stanca Ciobanu, *Mărul și creanga de măr – prezențe semnificative în complexe ceremoniale*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 31, nr. 1, București, 1986, p. 9.

⁸⁸ Arthur și Albert Schott, *op. cit.*, p. 249.

⁸⁹ *Cea mai nouă și mai bogată carte de visuri perso-egipteană*. Edițiunea a 5-a revizuită și îmbunătățită, Sibiu, Tiparul și editura lui V. Krafft, 1922, p. 25.

⁹⁰ *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, p. 253.

aduce trei mere din grădina împărătească de la Basora. Trecând mai apoi spre prăvălie, vede un *harap* ținând în mână unul dintre acele mere. Fără să mai cerceteze, soțul își străpunse consoarta cu iataganul. Abia după aceea află, de la fiul său mai mare, că mărul fusese furat din mâna copilului, pe când acesta se juca cu el în fața porții. Moses Gaster semnaleză o paralelă la această narațiune în colecția indică *Vetala panceavinsati*⁹¹, compusă în secolele VI-VII e.n. Istoria lui Theodosie cel Mic și a Evdochiei, soția sa, a fost reprodusă de cei mai mulți dintre cronicarii bizantini. Din literatura despre *porfirogeneți*, subiectul a pătruns în cronică lui Moxa din 1620 și apoi în cronografele românești din secolele XVII-XVIII.

Cheia tuturor acestor istorisiri o constituie *mărul*, ca simbol al dragostei celui care îl oferă. În momentul înstrăinării acestui obiect prețios, se rupe legătura afectivă dintre soți, se comite un act de trădare. Perceperea în acest mod a fructului de aur nu s-ar fi putut produce dacă n-ar fi existat o întreagă mitologie a lui. Cu timpul, polul ritual, întărit de practicile cutumiare, s-a grefat pe cel al cununiei creștine.

Résumé

En partant de *la querelle de la pomme*, thème à large circulation dans les chroniques byzantines et roumaines du XVIIIème siècle, notre étude a pour but d'analyser la signification de la pomme et du pommier dans les complexes cérémoniels et mythiques balkaniques.

C'est surtout dans les rites de mariage que ce fruit fait sentir sa présence magique. Le rameau de pommier et surtout la pomme sont des symboles de l'amour légitime et heureux. La destruction, la perte ou l'aliénation de la pomme d'or blesse irréversiblement le lien affectif des fiancés ou des époux.

⁹¹ Dr. Moses Gaster, *op. cit.*, p. 102.

ILUSTRĂȚII



1. Pricina mărului. Miniatură din secolul al XVIII-lea



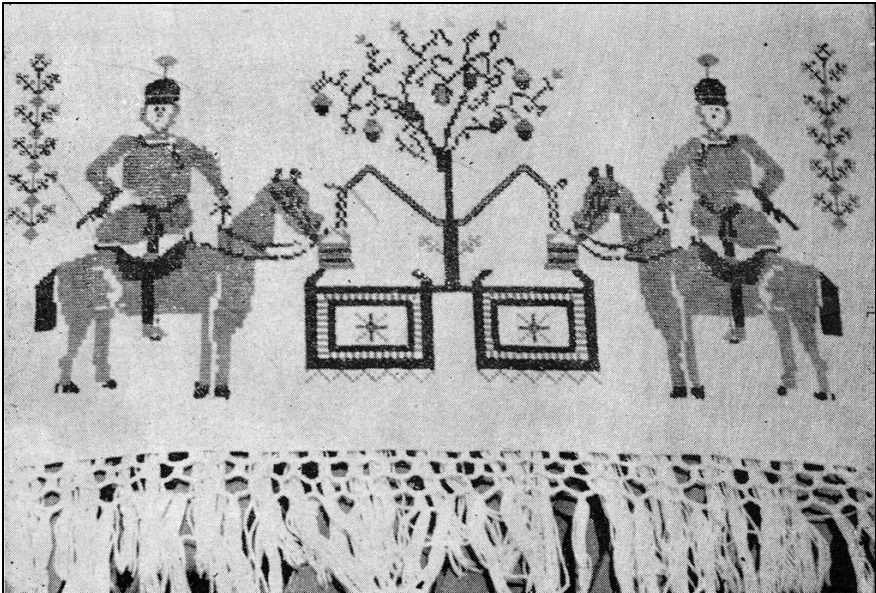
2. Hercule în Grădina Hesperidelor. Mozaic din secolul al III-lea



3. Piatră funerară. Șcheia – Iași



4. Prâslea cel Voinic și merele de aur (Done Stan)



5. Ștergar. Darabani – Botoșani

ARTIZANATUL MINORITĂȚILOR ETNICE ÎN BANAT, DOBROGEA ȘI TRANSILVANIA*

Marin CONSTANTIN

Textul de față examinează raportul dintre artizanat și etnicitate în România contemporană, în temeiul unei cercetări comparative a mai multor centre meșteșugărești din Banat, Dobrogea și Transilvania. Și în acest caz, la fel ca în două cercetări anterioare asupra meșteșugurilor populare din România¹, artizanatul este definit în termeni de producție, reprezentare și distribuție a artefactelor populare. Etnicitatea include aici grupuri și rețele sociale, culturi populare și comportamente sau tipare de acțiune. Mai multe chestiuni teoretice sunt avute în vedere în acest caz, după cum urmează:

1) Artizanii lucrează în numele grupurilor lor etnice, iar aceste grupuri dezvoltă o cultură meșteșugărească la nivelul și prin intermediul unora din membrii lor? Ipoteza noastră este că artizanatul poate fi parte a genezei și articulării unei identități etnice (în sensul specializării individuale sau familiale în meșteșuguri, asocieri de tip breaslă, simbolism etnic al artefactelor etc.). Este dificil, cu toate acestea, să anticipăm gradul de reprezentativitate etnografică a meșteșugurilor unui grup etnic sau a altuia, ceea ce solicită aplicarea metodei comparative.

2) Ca proces, artizanatul cuprinde etnicitatea ca pe un fel de „marcă de negoț”, alături de caracteristici de ordin tradițional și artistic, sau este etnicitatea cea care pune în scenă artizanatul, ca pe un însemn identitar și strategie adiacentă? Ne așteptăm ca locul unei anumite

* Articolul de față este rezultatul unei cercetări susținute de Academia Română (prin granturile 220/2007 și 214/2008). Autorul adresează mulțumirile sale instituției amintite pentru sprijinul primit. De asemenea, autorul păstrează întreaga sa prețuire și recunoștință pentru meșteșugarii intervievați în teren (ale căror date personale sunt menționate în anexa textului nostru), asumându-și, totodată, întreaga responsabilitate a celor scrise aici.

¹ Marin Constantin, *From Socialism to Market Economy: The Folk Artisans and Their Work. A Field Research in Five Regions of Romania*, în „Southeastern Europe”, tom XXX, 2003, p. 75-107; idem, *The Craft-and-Market Process of Artisanry in Post-Socialist. Romania*, în „Canadian American Slavic Studies”, tom 41, nr. 4, 2007, p. 375-434.

specializări meșteșugărești, în cadrul economiei, societății și culturii unuia sau altuia din grupurile etnice, să varieze considerabil (meșteșugul ca economie dominantă sau secundară, „câmpurile sociale” familial și comunitar de învățare, practicare și transmitere a meșteșugurilor, prezența sau absența meșteșugurilor actuale din istoria și tradiția minorităților etnice), astfel încât proprietăți ca „marca de negoț” și „însemnul [etnic] identitar” pot alterna pe măsură.

3) Există situații de reificare sau revitalizare a identității etnice prin mijlocirea meșteșugurilor? Fazele de producție, reprezentare și distribuție meșteșugărească sunt probabil susținute prin apartenență etnică, printr-o interrelație, viziune despre lume și modalități de acțiune de acest fel. Interesul nostru aici este de a afla cât de mult poate o atare corelație să fluctueze în teren, dat fiind că reînvierea unui grup etnic reflectă uneori înrolarea comercială a meșteșugurilor acestuia, iar alteleori ea poate fi favorabilă unei economii de subzistență a artizanilor.

4) Este apartenența etnică un cadru de mono-specializare meșteșugărească sau, viceversa, poate multi-specializarea în meșteșuguri să corespundă unor cazuri de conviețuire interetnică? Dacă socialitatea etnică, sistemul de valori și comportamentul colectiv al acesteia ajung să fie procesate prin mecanismele productive, reprezentationale și distributive ale artizanatului, o asemenea „întrebuințare” se poate exprima într-un fel atunci când lucrurile se petrec înăuntrul unei singure etnii și diferit, la nivelul unor comunități compuse din mai multe grupuri etnice.

Datele etnografice ale studiului nostru (culese în octombrie-noiembrie 2007 și august 2008) provin din localitățile Corund (maghiari, județul Harghita), Cisnădioara (germani, județul Sibiu), Cobadin, Independența și Bașpunar – Fântâna-Mare (turci, aromâni, tătari, județul Constanța) și Carașova (croaiți, județul Caraș-Severin); acestor date li se adaugă informațiile obținute de la meșteșugarii căldărari (Brateiu – Sibiu), rudari (Băbeni – Vâlcea) și țigani (Fofeldea – Sibiu), participanți la Târgul Meșteșugarilor Romi de la Sibiu (20-21 septembrie 2008).

Cadrul socio-profesional al artizanilor minoritari-etnic

În toate cazurile examinate de noi, meșteșugarii minorităților etnice își desfășoară activitatea în ateliere private, amenajate în gospodăriile lor proprii, fie că este vorba de o specializare generalizată la nivel sătesc (olăria la Corund), fie că artizanii dețin un monopol

individual local (fierăria la Bașpunar [HR], tâmplăria [RI], curelăria [AD] și tinichigeria [GM] la Cobadin, tâmplăria la Independența, ceramica la Cislădioara, dogăria la Carașova). Aceste ateliere sunt înzestrate aproape întotdeauna cu instrumente și utilaje moderne (roata olarului electrică, malaxorul electric, cuptorul electric – la Corund [AP, GT, TG, LT...]; cuptorul electric – la Cislădioara [MH]; strung, mașini de tăiere și modelare a lemnului, polizor, ghilotină pentru prelucrarea tablelor – la Cobadin [RI] și Independența [VE]; abric și bandzic – la Carașova [MC] etc.). Pe lângă achiziționarea unor mașini specializate, meșteșugarii își adaptează adeseori dispozitivele tradiționale de lucru la o tehnologie modernă (motorul de la mașina de spălat folosit la roata olarului de TG, acționarea foalelor de la fierărie cu ajutorul motorului, de HR). Dispozitivele arhaice sunt tot mai rare, restrânse fie la generațiile vârstnice (războiul de țesut al lui KM, țesătoare din Carașova, unic în sat, după datele noastre de teren), fie la grupuri etnice marginalizate (foalele din piele de vițel ale lui EC, căldărar din Brateiu).

În aceste ateliere, meșteșugarii lucrează individual sau într-o organizare familială a muncii. La Corund, olarii sunt cei ce procură lutul necesar, îl modelează, îl ard; tot ei merg la târguri, spre a vinde piesele ceramice; soțiile și copiii olarilor participă la malaxarea lutului, la decorarea modelelor ceramice și uneori însoțesc pe olari la târguri. LT își împarte efortul cu soția (ce-l însoțește la târguri), sora (ce decorează) și socrul (cu care se ajută în tâmplărie, o altă meserie a sa). GT este ajutat în munca de ornamentare ceramică de către soție și fiică. Tot la Corund, prelucrarea de iască implică munca de teren a soțului (EF) (culegerea de iască din pădure, în munții Harghitei sau în Maramureș), apoi modelarea manuală a artefactelor din iască, unde EF și soția sa – MF – conlucrează). MB își cioplește tăvițele, lingurile sau furculițele din lemn în cooperare cu soțul, cu fiul și cu nora sa; această meșteriță se învecinează cu un frate, la rândul său specializat în meșteșugul amintit, ce este caracteristic rudarilor de la Băbeni – Vâlcea. În sfârșit, la Fofeldea – Sibiu, TF împletește coșurile sale într-un grup productiv casnic din care fac parte soția și fiica sa.

Ucenicia contribuie la transmiterea olăriei de Corund din generație în generație (LT, MA), așa cum la Carașova, țesutul trece de la bunică la mamă și fiică (MCr), iar tâmplăria de la bunic la tată și fiu (MC). Meșterii căldărari din Brateiu deprind de la vârste fragede meseria lor tradițională (EC descrie cazul „băiețelului [său] de patru ani”, căruia „nu-i trebuie jucării”, ci doar „ciocanul, nicovala și o foaie

de tablă”). Fierăria (la Bașpunar, cf. HR) și curelăria (la Cobadin, cf. AD) sunt meșteșuguri deprinse de la unchi. Copiii își pot întemeia la maturitate propriile lor ateliere în sat (MA) sau își asistă părinții la transportarea cu mașina a obiectelor ceramice la târg (GT) și în cumpărarea unui chioșc la Poiana Brașov, pentru a putea vinde ceramică pe timp de iarnă (TG)².

La Cobadin, tâmplăria lui RI presupune o colaborare strânsă a meșterului cu fiul său, ce lucrează în atelier, dar urmează a prelua meșteșugul și gestiunea părintelui, mulțumită și cunoștințelor dobândite prin absolvirea unei facultăți de management al afacerilor. Un exemplu similar de parteneriat părinte-fiu în domeniul tâmplăriei este cel al lui MC (Carașova). În metalurgia cuprului, EC se asociază cu fiul său (NC) atât în lucratul cazanelor sau ceaunelor, cât și în desfacerea la târg a pieselor amintite (soțiile acestor meșteri căldărari, de asemenea, îi asistă pe EC și pe fiul său în atelier și în negoț).

La nivelul grupurilor etnice minoritare, meșteșugurile sunt în primul rând o „afacere” de familie, ceea ce nu exclude însă existența unor forme de asociere și conlucrare non-parentale. GM este un tinichigiu aromân din Cobadin ce a învățat meserie de la un tătar; la rândul său, el a avut un ucenic turc. În atelierele olarilor de la Corund pot fi întâlniți vecini ce ajută în decorarea vaselor (GT) sau chiar în contabilitatea firmei (MA are un „finanț”!). Ucenicia se face și prin învățare de la alți meșteri din sat, cum se întâmplă în olăria de la Corund (GT, TG) și deopotrivă în jocăria de la Carașova (NF, NC); în cazul lui NC, ucenicul își depășește „maistorul”: „[În tinerețe] eu m-am dus la un om foarte bun și foarte cunoscut, tot din Carașova, să-mi facă mie haine de-astea. Și el mi-a croit. L-am rugat să-mi arate cum se lucrează. Eu doar m-am uitat la el cum a lucrat. Și mi-a venit în minte cum a

² Ucenicia și diviziunea familială a muncii sunt semnificative nu doar pentru „economia” artizanatului, dar și pentru evoluția calitativă a meșteșugurilor de la o generație la alta. Ceramistul maghiar Páll Antal din Corund a moștenit olăria de la bunic și de la tată, împreună cu care a lucrat o perioadă vechile vase de Corund (ceramică roșie nesmălțuită, cu caracter utilitar). După aceea, meșteșugarul amintit a creat o ceramică ornamentală (farfurii, oale, ulcioare, ploști, vase etc.) decorată cu motive definitorii pentru grupul său etnic (pasărea, laleaua, crizantema, mărgăritarul, ochiul de păun, zigzagul, valul etc.) Páll Antal își lucrează vasele la roată, în vreme ce soția sa ornamează piesele ceramice numai cu mâna; pe asemenea baze individuale și private, „această familie de olari contribuie la îmbogățirea culturii populare contemporane din România” (cf. Ion Vlăduțiu, *Creatori populari din România*, București, Editura Sport-Turism, 1981, p. 205-206).

lucrat el... M-am dus altădată la el, cu pătura asta, cu cioarecii ăștia și am făcut cu mâna mea. El mi-a spus cum să fac, am făcut și zice: «Ai făcut mai bine ca mine!»”

După 1989, atelierelor familiale de tâmplărie ale lui RI (Cobadin) și MC (Carașova) funcționează în regim de SRL, situație în care meșteșugarii amintiți (ca și tâmplarul VE din Independența) au lucrători angajați. Un alt SRL este cel al lui GM (Cobadin), în vreme ce olarii GT și LT, precum și căldărarii EC și NC, sunt autorizați ca „persoane fizice”, iar ceramistul sas MH a constituit o „asociație familială”.

Preponderența specializării ceramice la nivelul comunității sătești de la Corund face posibilă aici înființarea singurei asociații meșteșugărești de tip „breaslă” pe care am întâlnit-o în localitățile menționate. Este vorba de *Asociația Eletfa (Pomul Vieții)*, cuprinzând un număr de 20 de olari asociați, cu președinte, secretar, cotizație și întruniri periodice. „Suntem încă la începuturi”, spune MA, unul din fondatorii *Eletfa*, referindu-se la această asociație ca la „un copil ce învață să meargă”. LT subliniază faptul că *Eletfa* este creată prin eforturile și interesele proprii ale artizanilor locali, spre deosebire de cooperativa de stat ce a funcționat aici înainte de 1989. Asociația amintită (ce este înregistrată la Ministerul Culturii) a editat și o broșură („*Eletfa*” *Korondi Fazekasok Szövetsége*, 2007) cu datele membrilor (fotografii și adrese, imagini ale artefactelor realizate) și (începând cu 2007) organizează, în colaborare cu primăria locală, un târg anual, unde meșteșugarii de la Corund își pot expune producția spre vânzare; site-ul *Eletfa* este www.korondifazekasokszovetsege.ro.

Tradiția etnică în meșteșuguri

În câteva cazuri, meșteșugarii minoritari-etnic oferă imaginea unor mono-specializări locale în tradiția unuia sau altuia din meșteșugurile populare. La Corund, artizani ca FA și GT apreciază la „200” sau, respectiv, „250” numărul familiilor secuiești de olari; tot acolo, EF identifică „șapte-opt” familii de prelucrători de iască. Dacă la Brateiu, nu mai sunt în prezent decât „trei-patru” familii de căldărari (EC), la Băbeni – Vâlcea sunt „10 familii” de rudari cioplitori în lemn (MB), iar la Fofeldea – Sibiu „20 de familii” de țigani ce lucrează coșuri din nuiele (TF).

Întrebuințarea curentă a câtorva din produsele artizanilor în viața cotidiană a unora din comunitățile amintite contribuie la persistența tradițiilor meșteșugărești ale acestora. Dintre produsele

ceramiștilor de la Corund, piese precum (în cazul lui TG) „oala de sarmale, solnița, sfeșnicul de lumânări” servesc nevoilor imediate ale localnicilor. Mesele din lemn, rotunde și joase (lucrate în zone etnografice diferite de tâmplarul tătar VE și de cioplitoarea rudară MB) sunt încă în uz la Bașpunar – Constanța și respectiv Băbeni – Vâlcea. Coșurile împletite de TF (din ramuri de alun sau răchită) sunt folosite în comunitatea sa (Fofeldea – Sibiu) la „nunți și parastase”, dar și „în agricultură și la stână”.

Artizanii maghiari din Corund au conștiința vechimii meșteșugului lor în localitatea natală, deși această viziune „etno-istorică” aparține oralității, iar reperele sale cronologice fluctuează. Astfel, dacă LT estimează la „130 de ani” vârsta centrului ceramic de la Corund, MA consideră în această privință o durată de „300-350 de ani”. EF (prelucrător de iască) datează începuturile acestui meșteșug la Corund „pe la anul 1800”; cele două veacuri de artizanat local în iască ar asigura unui număr de șapte-opt familii din Corund o exclusivitate în valorificarea acestei „materii prime” pe ansamblul culturii populare din România³.

În celelalte centre amintite aici, tradiția meșteșugărească recurge arareori la atari referințe retrospective. EC oscilează între „200” și „400” de ani în evaluarea vechimii „strămoșești” a prelucrării aramei la

³ Reconstituirile istorice ale tradițiilor etnografice încadrează cronologic piesele populare meșteșugărești în raport cu evenimente și procese sociale atestate în documente scrise ale unei epoci. Într-o estimare generală a evoluției „portului național săsesc de la oraș”, Iulius Bielz identifică „patru faze”, începând cu momentul sosirii populației germane în Transilvania (secolul al XII-lea). Astfel, „cele mai vechi tradiții” în vestimentația feminină cuprind „cămașa cu încrețitură în jurul gâtului (Gereishel)”, „o fustă din pânză plisată cu bretele (Busenkittel)”, alături de „paftaua de pe piept (Heftel), ca obiect de podoabă”. Dintr-o a doua fază (marcată, până la 1526, de dependența față de moda din Germania), datează „mantaua încrețită (Krauser Mantel), de culoare neagră, cu falduri lungi și dese”, precum și „acoperirea capului cu un vâl prins cu ace colorate (Bockelung)”; tot atunci, în portul bărbătesc s-au produs „schimbări ale mantalei germane (Schaube)”. În a treia fază, influența ruso-poloneză, grefată pe elemente ungurești, aduce în portul bărbaților folosirea „veșmintelor Dolman, Mente, Felsö”; o excepție aici a reprezentat-o „cojocul-pelerină de oaie (Kirschen), tăbăcit în alb și garnisit cu blană”, din portul femeiesc. De la începutul veacului al XVIII-lea, odată cu expansiunea habsburgică în Transilvania, moda austriacă va impune „portul unei fuste largi, bogată în cute”, împreună cu „influența lungului veston militar asupra îmbrăcăminteii bărbătești” (cf. Iulius Bielz, *Portul popular al sașilor din Transilvania*, București, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, București, 1956, p. 8-9).

căldărarii din Brateiu; tot el pretinde a „colecta piese vechi de 300 de ani” (de exemplu, cazane) de la „bătrânii” săi, spre a le „studia” și reproduce prin meșteșugul său actual (EC și NC susțin că, astfel, ei lucrează „după stilul vechi” al grupului lor etnic și profesional). MR aproximează „pe la 1800” antecedentele portului mantalei feminine turcești (*feregeaua*). Curelarul (și cizmarul) AD evocă cele „cinci-șase generații” de practică a acestei meserii (fără alte reminiscențe colective din istoria comunității multi-etnice de la Cobadin), de către unchi, bunic, străbunic..., detaliind însă procesul de execuție a opincilor tradiționale turcești: „Acesta este scaunul curelarului. Se coase pe el. Aici am niște piei rămase de la unchiul meu – Dumnezeu să-l ierte! Era fratele tatălui meu. Cam cinci-șase generații [ale familiei] în urmă s-a lucrat [curelăria]... Și unchiul a lucrat [opinci]; păcat că nu am șabloane să vă arăt... Am făcut și eu, când eram mai mic... Se purta în sat. Aveam un client – Ismail – vroia neapărat opinci. Turc era. Avea oi multe... Vroia neapărat opinci și venea la unchiul meu, îi dădea comandă de opinci... Aveam noi o formă. [Desenează pe masa de lucru]. Aici se găurea, aici se cosea, se băga pe urmă un șnur, de jur împrejur și se trăgea... În față, puțin mai lat, cu doi-trei centimetri... Se băga pe calapod, era calapod ascuțit, așa și se trăgea cu șnurul acela. Îl băteau și se făcea o dungă, așa, cum e la marginea la pantof sau la cizmă. Niște șireturi de piele se făceau, se băgau prin găurile astea, se băga pe calapod și se strângea. Și își prindeau forma așa... Aici era pentru călcâi, aicea pentru față, îndoite... Când se strângea pe calapod, vârful se țuguia în sus”.

La Carașova, meșteșugurile ce abia mai dăinuie sunt asociate cu obiceiuri și instituții din trecut, în cadrul cărora sau în legătură cu care țesutul sau cojocăria își aveau roluri funcționale. *Sedenica* (șezătoarea) era (potrivit lui MCr) o asemenea instituție, cu bătrâni ce povesteau și fete ce țesau cămășile ce urmau să le poarte la cununie și ștergarele sau *chilim*-urile ce aveau să le constituie zestrea... Faptul că (la data documentării noastre) NC păstra de 20 ani într-un dulap un *laibăr* al soției sale decedate și că între piesele bătrânei țesătoare MCr este ținută cu grijă și *struca* (chilim ce se pune în sicriu), este semnificativ pentru o anumită restrângere a uzului contemporan al artefactelor populare la nivelul generației vârstnice de la Carașova. În prezent, portul tradițional croat mai este etalat în public la slujba de la biserică, la nunți sau în împrejurări legate de ... alegerile politice și de nevoia unor candidați de a-și susține campania și printr-un recurs „reprezentational” la atașamente etnice locale.

Dacă la Corund și Carașova, practica meșteșugărească este asociată cu contexte etnice precise de învățare și transmitere a acestora (maghiar și, respectiv, croat), în restul localităților discutate o asemenea conjuncție își pierde din consistență. Tâmplarul tătar VE a preluat meșteșugul de la tată, însă specializarea acestuia în tâmplărie s-a produs pe durata serviciului militar. Inițierea în tinichigerie a aromânului GM s-a făcut pe lângă un meșter tătar, împreună cu alți 22 de ucenici cu identitate etnică diferită (turci, români, „machedoni”...). Un alt tâmplar, RI, a învățat meseria nu în vreo ambianță socio-culturală caracteristică etniei sale turcești, ci în cadrul unei școli profesionale de profil, cu durata de trei ani, absolvită la Codlea – Brașov, în 1971. (Un alt exemplu de perfecționare „extra-locală” este cel al olarului corundean MA, care, în afara noțiunilor deprinse de la „tată, vecini și prieteni”, a urmat și doi ani de „școală [populară] de artă”). Meșteșugarul german MH își datorează cunoștințele tehnice inițiale (despre cahle) unor artizani maghiari de la Corund și, în bună măsură, unei abordări „autodidacte” (în condițiile în care ultimii doi ceramiști sași locali ar fi activat doar „până prin anii ’70”); pe asemenea temeieri, MH creează cahle „inspirate după modele săsești” (din Mărginimea Sibiului), dar executate identic cu meșteșugul secuiesc.

În aceste circumstanțe, schimbarea culturală este un proces resimțit acut de meșteșugarii intervievați, prin transformările induse asupra artizanatului tradițional. Atunci când căldărarul EC nu simte nevoia de a imita piesele de aramă ale altor grupuri de romi, din moment ce acestea „nu sunt mai faine ca ale noastre!”, olarul LT creează, pe lângă „forme” ceramice tradiționale (farfurii aplatizate, ulcioare ș.a.), și „noutăți”, precum „vaze de un metru” și scrumiere. Împletitorul de nuiele de alun TF declară că, pe lângă modele „tradiționale” de coșuri, el poate (la cerere) să și inoveze artefactele sale, de pildă, coșurile... multicolore. TG are matrițe din gips cu ajutorul cărora realizează „pușculițe” din lut. Sculptura în lemn (un alt meșteșug de la Corund, practicat de PI și IB) ezită și ea între produse tradiționale (precum stâlpii funerari ciopliți distinct pentru cele două genuri) și inovații, precum par a fi capetele de cal affrontate. Tinichigiul GM execută acoperișuri de factură tradițională, decorate în „solzi de pește”, pentru clienți particulari, sau turnuri pentru biserici și geamii, dar și numere de casă, de tractoare, de căruțe, pentru clienți privați, sau nume de străzi și pancarte pentru primărie.

Arta populară în meșteșugurile naționalităților conlocuitoare

De cele mai multe ori, meșteșugarii maghiari, turci și croați includ reprezentările lor artistice într-un repertoriu expresiv mai larg, alături de teme, motive sau simboluri ale apartenenței lor tradiționale și etnolingvistice sau în legătură cu statutul lor socio-economic. De fapt, nici ceramica, nici tâmplăria, nici țesutul sau vreun alt meșteșug din cele menționate aici sunt rareori definite de practicienii lor în termenii unei creativități artistice autonome de restul activităților productive ale gospodăriilor sătești.

Pentru olarul corundean GT, „arta [populară] este ceea ce face omul”, sensul conferit acesteia fiind așadar cel de „muncă manuală”, diferită de automatismul și serialitatea lucrului industrial modern. În mod similar, EC susține că „tot ce este făcut de mână, este un lucru care este artă”. Geneza actului artistic rezidă în însăși individualitatea meșteșugarului și a efortului său creator: decorul floral al cămășilor țesute de MCr vine „din capul” acesteia, din observarea directă a naturii. Ca atare, meșteșugul suscită intens „inspirația” și „imaginația” purtătorului său, așa cum precizează tâmplarul turc RI cu privire la șabloanele pe care le execută pentru anumite obiecte de mobilier din stejar, fag, paltin sau tei, sculptate apoi cu maiul (ciocan de lemn) tocmai spre „a simți piesa în mână”. RI face o distincție între producția sa obișnuită de mobilă (realizată manual în proporție de „35-40 %”, după aprecierea sa, restul fiind o producție mecanizată) și „sculptura artizanală” (aceasta având, spune el, o „specificitate regională” și „etnică”). Ceramistul sas MH asociază cahlele sale cu „artizanatul”; el „nu știe” dacă acestea sunt „artă populară”, deși susține că „fiecare cahă are personalitatea ei” (cahlele sunt puse inițial în forme din ipsos, însă ele „sunt pictate individual”); în acest caz, efectul artistic este obținut, potrivit lui MH, prin vizualizarea ansamblului de cahle – soba – nu a „fiecărei cahle, în parte!”

Relația „șablon – modelare manuală” intervine și în cazul tinichigeriei lui GM, precum și în tâmplăria lambriurilor executate de MC, cu ale sale „profile” pentru scânduri subțiri sau groase. De asemenea, olari maghiari din Corund folosesc matrite din gips spre a multiplica piese ceramice reprezentând urși (VG) sau pușculițe în formă de porc (GT). Din nou, în asemenea cazuri, contrastul dintre manoperă – evaluată prin „unicitate” – și duplicarea lejeră, rutinieră, a obiectelor

meșteșugărești își vedește relevanța pentru semnificațiile actuale (estetice și/sau doar comerciale) ale artei grupurilor etnice minoritare⁴. Olarul MA susține că poate executa două piese ceramice identice, deși el precizează că nu a folosit vreodată matrițe în munca sa. Cojocarul NC are aptitudinea de a croi și coase două laibăre de același fel – „după cum vrea omul [clientul]”; meșteșugarul dispune în acest caz de un important accesoriu (mașina de cusut), dar operațiuni precum măsuratul, desenatul, croitul continuă să fie și pentru el manuale. La târgul din Sibiu, MB cioplește demonstrativ cu ajutorul cuțitului piese din lemn (ustensile domestice); „tot ce se vede aici [pe taraba sa] e numai de mână!”, spune ea, cu precizarea că decorul lingurilor sau furculițelor (un șir vertical de romburi crestă pe coada acestora) este executat de nora sa, după modelele fratelui lui MB; piesele astfel împodobite sunt puține, spre deosebire de cele nedecorate (precum tăvițele din lemn), comandate de clienți în mai multe exemplare. Deși căldărarii EC și NC pretind că „lucrează numai de mână” și „numai pe ochiul liber”, NC descrie modul în care a executat două turle din aramă identice, cu „toate cotele”, de o precizie „milimetrică” și „mai exact, ca din presă”. RI (tâmplarul turc din Cobadin) recurge aici la o formulă interesantă – „[mobilier] unicat conform cu cererea clientului” – în sensul că produsul respectiv reflectă întrutotul particularismul unei comenzi, inclusiv în „reglajul mașinii” de prelucrare a lemnului folosit.

Ornamentica în ceramica de la Corund cuprinde (dincolo de simbolistica etnică) mai ales motive florale, precum „margareta” (GT) și „laleaua” (GT, LT, MA). Interpretările pe care olarii locali le dau acestora variază de la caz la caz (pentru LT, „laleaua” semnifică „viața” și „înnoirea”, pentru MA aceeași floare reflectă... „tristetea”). „Trandafirul” este un alt asemenea motiv (înțeles însă doar ca moștenire culturală), reprodus în cazul artefactelor din iască ale soților EF și MF. Pentru a prinde viață, această estetică florală este condiționată de buna

⁴ Cu referire la trăsăturile centrului ceramic de la Corund, Ion Vlăduțiu precizează că „utilizarea tiparelor de gips pentru multiplicarea în serii mari a unor piese ceramice” datează încă din anii '20 ai secolului trecut și că (mai târziu cu șase decenii, în plin socialism) „piesele lucrate nu sunt lipsite de decor, ci, dimpotrivă, sunt ornamentate cu elemente specifice centrului de proveniență a vaselor pe care le imită”. Două fapte de manufactură opun însă atare producție ceramică olăriei tradiționale și anume „înlăturarea tehnicii de a lucra vasele cu mâna” și decorarea vaselor produse în serie, cu vopsea industrială de tip „duco” (cf. Ion Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 203).

cunoaștere și mînuire a „instrumentarului” cromatic. Secvențele meșteșugului decorativ se traduc (pentru VP) printr-o „chimie” vernaculară a culorilor, a „substanței” și a jocului acestora⁵: „Galbenul nu ține [nu rezistă la] două arderi; numai una. Ceramica nu este smălțuită; la locul potrivit, punem galbenul; după aia, acoperim cu smălțul și ardem iarăși. Deci ardem de două ori: prima ardere, cu vopsea – asta... albastrul, cu cobaltul, asta... verde și asta aici, maroul. Iar a doua ardere, ardem smălțul; prin smălț, va străluci, smălțul dă culorile strălucitoare. La prima ardere, vedeți, [vasul] este mat, la a doua ardere primește strălucire. Fiecare vopsea este amestecată cu caolina, care, știți, este fondul; asta este din Harghita. „Pămîntul alb”, se numește popular; [caolinul] este materia primă de fabricare a porțelanului, știți”.

Olarul JL a redat pe unul din întinsele sale platouri ceramice (cca 50 cm în diametru) imaginea unei „nunți” tradiționale secuiești, pictată de o manieră circulară pe suprafața interioară a vasului, cu întreg alaiul de miri, nuntași și lăutari; alte lucrări (gravuri în lut) ale meșteșugarului amintit tratează teme precum „Femeia și bărbatul”, „Nașterea”, dar și ... „Artistul cu pești”. Tematica decorativă antropomorfă își află un domeniu de aplicație deosebit în portretistica bogată a figurinelor din lut create de VG, reprezentând „țărani” locali în ipostaze sociale (grupuri familiale) sau economice („plugari”, „olari”) etc. Tocmai contextualizarea aparține a

⁵ Prin aculturație, ca și prin interdependență socio-economică, un grup etnic își poate diminua fondul artistic tradițional în favoarea unei sinteze culturale cu aporturi diverse din partea altor „naționalități conlocuitoare”. Florea Bobu Florescu constată (spre exemplu) existența, în Bucovina, „unor raporturi mai vechi între arta populară românească și ruteană sudică, iar apoi între arta populară românească și huțulă pe de o parte, ca și între cea ruteană și huțulă pe de alta”. Astfel, piesele portului femeiesc huțul sunt aceleași cu cele românești: cămașa (*soročka*), bondița (*kiptar*), priștoarea [catrința] (*openka*), betele (*pojas*), sumanul (*sardak*) și opincile (*postolê*). După Florescu, cămășile femeiești huțule (decorate cu romburi sau pătrate, având drept culoare dominantă roșul sau roșul carmin) au început să fie părăsite pe la începutul secolului al XX-lea, iar pieptarul s-a purtat până prin anul 1930. Sumanul la huțuli (împodobit cu ornamente vegetale, precum frunza de stejar) nu se mai deosebește de cel românesc decât prin aceea că este mai scurt. În privința portului bărbătesc huțul, deosebit altădată prin culoarea sa roșie, cămașa (*soročka*), bondița (*kiptar*), chimirul (*pojas*), cioarecii (*haci*), ițarii (*ițari*) și opincile (*postolê*) „sunt ca și la români”. Cu toate acestea, vestimentația huțulilor mai păstrează încă anumite elemente distinctive, precum vrâstele (*batké*) priștoarei, mai dese ca la catrința românească, și ștergarul de cap, care „nu a fost niciodată împrumutat de la românce” (cf. Florea Bobu Florescu, *Portul popular din Moldova de nord*, București, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, 1956, p. 25-28).

viețuirii umane îi reclamă lui VG o meșteșugire manuală ce diferă de multiplicarea imaginii animalelor cu ajutorul unor tipare preconceptuate: Avem matrițe din ipsos și cu ele facem bivoli, urși... Sunt animale din zonă. Numai pe oameni îi fac cu mâna mea, [...] numai oamenii [statuetele] sunt astfel [reprezentări în situații unice].

În localitățile dobrogene, caracterul utilitar al meșteșugurilor locale reduce mult din viziunea artistică a acestora. La Cobadin, tinichigiul GM execută (după gustul sau posibilitățile clienților săi) acoperișuri din tablă modelată fie geometric („romburi”, „zig-zag-uri”), fie zoomorf („solzi de pește”, „cocoșul”). Tâmplarul RI sculpează picioare („labă de leu”) pentru diversele sale piese de mobilier din lemn; între obiectele decorative de interior prezente în casa aceluiași meșteșugar, am remarcat și replica în lemn (aproximativ 50 cm înălțime) a ... *Turnului Eiffel*. Cât privește curelăria lui AD, singurul element ornamental identificat sunt piesele de harnașament cu ciucuri, realizate la comanda țișanilor turci din zonă.

La Carașova, arta populară păstrată și revitalizată încă (în plan ritual, festiv sau strategic-politic) prin portul tradițional țărănesc, nu mai relevă atât un ansamblu concret de reprezentări sau motive decorative, cât niște aspecte formale („croiul”) și cromatice pe care meșteșugarii din sat le expun astăzi prin artefactele lor. Cojocarul NF și țesătoarea MCr vorbesc generic despre „florile” de pe piesele vestimentare lucrate de ei, fără precizări „etno-științifice” sau dezvoltări conceptuale abstracte. Interpretările care asociază asemenea motive modelului cultural local se mențin la nivelul coloritului distinct al straielor populare (laibărele și cămășile pe „roșu deschis” la tineri, cf. NF, MCr; *keța*, catrința din lână neagră a femeilor căsătorite, cf. NC).

Materialitatea reprezentativ-etnică a meșteșugurilor

Artizanatul grupurilor etnice minoritare este și formă de exprimare a identității culturale a acestora pe ansamblul comunităților rurale din România. Meșteșugarii studiați aici își definesc apartenența etnică prin tehnici de lucru și tipuri de artefacte ce poartă cu ele idei, simboluri, sentimente, asociate cu teme precum originea etno-națională, comuniunea lingvistică, religia, atașamente politice etc.

La Corund, ceramica oferă, în anumite cazuri, suport pentru o creativitate ce extinde repertoriile decorative ale olarilor locali către o tematică reprezentativ-etnică. „Soldatul ungar” poate fi astfel întâlnit printre figurinele de lut ale lui JL, așa cum unele din farfuriile realizate

de MA reproduc stema Ungariei și emblema ținutului secuiesc (o cruce pe un scut, flancată în partea dreaptă de soare și în cea stângă de lună, cu inscripția *Csiksomlyò* sub scut). Stema Ungariei apare pe piesele ceramice ale mai multor meșteșugari corundeni, membri al Asociației *Eletfa* (IM, MA). Trebuie spus totodată că olarii de la Corund execută și piese reprezentând statul național român, așa cum este cazul aceluiasi JL, care (la comanda unui cadru militar) a produs cu ale sale matrițe din gips 50 de exemplare în lut ale stemei României. AP (un alt olar din Corund, președinte al Asociației *Eletfa*) a creat o variantă ceramică a stemei monarhiei austro-ungare, dar și o stemă a României. Între piesele lui GT poate fi remarcată și reprezentarea ceramică a lui ... *Vlad Țepeș*, solicitată de un en-gros din Odorhei. AP realizează în lut stema Transilvaniei (acvila flancată de soare și lună, deasupra celor șapte cetăți). „Binecuvântarea casei” este un motiv redat în ungurește, dar și în românește, de LT pe farfuriile sale: „Házi Áldás / Hol hit, otl szretet. / Hol szretet, otl bèhe. / Hol bèhe, otl áldás. / Hol áldás, otl Istem / Hol Istem, otl sziihségninesen”; „Unde-i credință, acolo-i dragoste. / Unde-i dragoste, acolo-i pace. / Unde-i pace, acolo-i binecuvântare. / Unde-i binecuvântare, acolo lipsă nu e...” În 1990, AP a primit la Budapesta o distincție pentru „Arta ungarilor”, datorită unei cahle reprezentând un cavaler călare, cu coroană și steag. Ornamentica de la Corund include (în ceramica lui AP, de exemplu) și tema mitologică a vânătorii regale, de o mare importanță pentru istoria regatului catolic maghiar; VP, soția lui AP, cea care decorează vasele olarului amintit, redă cu acuratețe semnificațiile acestei teme: „*Cerbul* este un motiv secuiesc, unguresc. Da, reprezintă ceva! După legendă, regele a umblat după cerb și unde a stat cerbul, acolo au făcut orașe... Așa este și Oradea. Regele Sfântul Ladislau a fost la vânătoare și a plecat după cerb; cerbul s-a oprit și acolo a construit orașe. Alt motiv important este *pasărea*; sunt mai multe feluri: se uită în față, înainte, privește în spate; așa este și *cerbul*: când privește în spate, pentru ce o face? Privește în spate, pentru că îl urmăresc, când dau cu pușca și moare... Soarta este așa!”

Cahlele ceramistului german MH din Cîsnădioara conțin motive decorative vechi-săsești, precum *vița-de-vie*, redată cu albastru pe fond alb, o temă căreia acest meșteșugar îi recunoaște semnificații religioase în legătură cu apartenența sa confesională luterană; același artizan descrie încărcătura simbolică a sobelor săsești de altădată, „pe două sau trei trepte – *stuffelofen* – cu o bancă în jur”, pentru ceea ce el numește o

„mistică a copilăriei”, activă „în subconștientul clienților” (veniți din Germania sau Austria).

O reprezentare identitară deosebită este cea realizată („bătută” cu ciocanul) de căldărarul EC din Brateiu pe una din cămile sale de aramă și anume chipul unui „bătrân de-al nostru, Stanciu Căldăraru, cu păr și barbă lungă”; EC și familia sa, prezenți la târgul de la Sibiu, se definesc drept „căldărari” și ca nume de familie și ca meșteșugari și ca etnie. Ei se deosebesc de grupul etnic al „gaborilor” din Târgu-Mureș, ale căror produse sunt făcute din tablă zincată (nu din aramă, precum „căldărarii”), apoi sunt „fățuite” sau lucrute „în creastă” (și nu „dintr-o singură bucată”, așa cum, de pildă, este cazul ibricelor lui EC și NC). Rudarii de la Băbeni – Vâlcea, din care face parte și MB, execută o gamă diversă de obiecte din lemn (trocuțe, găvănele, tăvițe...), nu doar linguri din lemn, precum rudarii din Drăgășani sau Slatina.

În localitățile multietnice din Dobrogea, identitatea etnică este transpusă prin artefacte diverse, pe suport textil, precum și din lemn și metal în egală măsură. La Fântâna Mare (Bașpunar, un cătun turcesc), *feregea* – pelerină tradițională a femeilor căsătorite, lucrată în trecut la războiul de țesut – este purtată (deși tot mai rar) în viața sătească de zi cu zi. Tâmplarul tătar VE precizează că mesele sale rotunde, joase, sunt specifice etniei sale, dar și turcilor („mesele turcești”), și că acestea nu sunt cerute de clienți români (meșteșugarul arată că doar unii români veniți din Moldova și stabiliți la Independența își amintesc de mese similare, folosite în regiunile lor de baștină). Tot VE execută vergele din lemn necesare (spune el) pentru gătitul unor produse culinare turcești din partea locului, precum *baclava* și *șiberek*. (Mai multe produse ale bucătăriei turcești și anume cele amintite anterior, alături de *mancic*, *halva*, *acadele*, au făcut recent obiectul unui festival culinar organizat la Bașpunar de Uniunea Turcilor). Printre produsele de tinichigerie ale lui GM, se numără și *kuman*, ibricul turcesc, la fel și albiile dreptunghiulare pentru români și cele ovale pentru turci; un alt exemplu aici este *șlapsic*-ul, ligheanul turcesc.

La Carașova, mai pot fi încă întâlnite cojoace (*laibăre*) din piele de oaie, pe care NF le lucra la început manual, apoi cu mașina de cusut, precum și cingători colorate (*canițe*) din lână de oaie, țesute de KM, ce sunt descrise ca fiind caracteristice croaților de aici și ca atare diferite de cele purtate de români. Un alt jocar local, NC, spune că el a lucrat asemenea laibăre pentru toate cele șapte sate croate din regiune (Carașova, Clocotici, Iabalcea, Nemet, Putnic, Rapnic, Rupac) și că portul popular al acestora nu se confundă cu cel românesc (meșteșugarul

amintit știe că portul consătenilor săi este asemănător cu cel popular din Croația). Cămășile croaților – *cușule* – sunt definite de MCr prin modelul *starocerveno* (cu o culoare roșu deschis și cu „flori cât mai desfăcute”), ceea ce nu exclude însă (potrivit aceleiași țesătoare) anumite influențe românești în maniera de lucru *ot vlašco* („pe românește”). Cromatica textilă este un element diferențial descris și de KM, în cazul *kilim*-urilor sale, țesături de pat pe care femeile croate le lucrează „mai mult cu alb”, în vreme ce românii le țes „mai închis”⁶.

Artizanatul minorităților etnice în perioada socialistă

În narațiunile lor despre trecut, meșteșugarii de la Corund, Cobadin sau Carașova își recunosc adeseori devenirea profesională în cadrele instituționale sau ideologice ale socialismului. Nu este vorba de simpla antiteză retrospectivă între valențele sau tribulațiile regimurilor politice „de atunci” și „de acum”, ci de însemnătatea biografică a mediului cultural în care s-a petrecut inițierea meșteșugărească a cuiva. În fapt, evocările socialismului dezvăluie acel „sediment” psiho-social al unei istorii încă recentă și, prin urmare, referențială pentru transformările actuale ale artizanatului grupurilor etnice.

Cooperativele meșteșugărești constituie astfel (mai mult decât o reminiscență oarecare despre sistemul comunist) o „fază” complexă de instruire, organizare socială și productivitate. Înainte de 1989, GT a lucrat timp de un deceniu la Cooperativa de ceramică din Corund, alături de alți 40 de meșteri locali, realizând o normă de 30 de ulcioare pe zi. Cu o vechime „cooperatistă” de 11 ani, înscrisă în cartea de muncă, MA (un alt olar maghiar) își amintește de colaborarea unității

⁶ „Etnografia diferențială” a portului popular la românii și maghiarii din Bihor este relevantă pentru reprezentativitatea etnică a vestimentației tradiționale. După Nicolae Dunăre (*Portul popular din Bihor*, București, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, 1957, p. 31-32), „cămașa «rumânească» are mâneca mai scurtă, până la pumn și mai puțin largă decât la cămașa purtată de bărbații unguri. Când românul a purtat cămașa cu pumnarii brodați, ungurul fie că a păstrat mâneca foarte largă – ca slovacii sau rutenii – fie că a croit-o cu manșetă, orășenește. [...] Iarna, românii îmbracă cioareci, în vreme ce ungurii – până la primul război mondial – purtau tot gaci ca și vara, dar două perechi. [...] Cojoacele ungurești sunt aceleași pentru toate satele, în vreme ce cojoacele românești diferă de la un grup de sate la altul. La fel și cu sumanele. Cele românești diferă de la sat la sat, fiind împodobite cu postav de diferite culori și prin broderii, pe când ungurii poartă un singur fel de suman, decorat numai cu postav roșu sau negru. [...] Româncele își ornamează cămașa prin broderii și cipcă, iar unguoraicele cu fodre de pânză”.

socialiste de la Corund cu centre similare de la Cristurul-Secuiesc și Sighișoara, precum și de contractele de vânzare a produselor ceramice plătite „la bucată” către țări ca Austria și Germania. Comenzile în străinătate erau frecvente pe vremea aceea, prin intermediul merceologilor de la Corund (TG). Norma impusă olarilor corundeni este menționată și de LT cu privire la munca părinților săi; el estimează la „50-60” numărul familiilor de meșteșugari locali, angajați ai cooperativei. „Știam că în fiecare lună vine plata!”, spune JL (fost angajat al cooperativei „Arta Harghitei”), în contrast cu nesiguranța resimțită de unii ceramiști în prezent, în fața competiției de piață; în afara salariului, meșterii de la Corund mergeau la „trei-patru” târguri, iar prin toate acestea „se trăia mai bine”, deși producția de atunci era pe sfertul celei de acum (LT)⁷.

Tâmplarul MC din Carașova și-a început munca în 1980 (după absolvirea liceului) la o „asociație intercooperatistă” locală; cooperativa asigură și în acest caz aprovizionarea cu materii prime, pe care MC le prelucra spre a confecționa... paleți sau lăzi pentru fructe; o dată cu revoluția de la 1989, această asociație a falimentat. MB din Băbeni – Vâlcea a lucrat (la domiciliu) în cadrul unei „întreprinderi” socialiste de cioplire a lemnului, ce furniza angajaților materialul necesar și ale cărui produse erau exportate. Tot în cooperația meșteșugărească a activat și împletitorul „țigan” TF (Fofeldea – Sibiu); în acest caz, unitatea de producție stabilea planurile și comenzile, iar salariații își procurau singuri nuielele necesare. Un alt exemplu de încadrare cooperatistă este cel al tinichigiului GM din Cobadin; el deținea un atelier propriu și înainte de 1989, însă acesta era întrutotul subordonat „cooperației”.

⁷ În interpretarea propusă de Olga Horșia și Paul Petrescu, tradițiile etnice în artizanat au fost menținute în cadrul cooperației meșteșugărești, inspirând producția acesteia și la nivelul unor ramuri de specializare diverse. Astfel, „tradiția scoarțelor din zona cu populație secuiască din Transilvania – județul Harghita – este continuată prin producția de covoare a cooperativei de artă populară din Miercurea Ciuc. Lucrate în diferite dimensiuni, mai frecvente fiind dimensiunile mici – carpete – acestea păstrează elemente geometrice specifice – zigzagurile, liniile frânte – și cromatica în care predomină nuanțele de verde, brun, roșu și negru”; totodată, la Miercurea Ciuc funcționa o secție de ceramică ce „păstra factura ceramicii negre secuiești”. De asemenea, Cooperativa „Arta Sibiului”, profilată pe o producție de țesături populare românești (la Csnădioara, Rășinari, Jina etc.) și de marochinărie (Sibiu), executa și obiecte de artă populară caracteristice pentru grupul etnic săsesc din regiune (broderii, cusături, lădițe, casete, cuiere etc.) (cf. Olga Horșia și Paul Petrescu, *Meșteșuguri artistice în România*, București, Uniunea Centrală a Cooperativelor Meșteșugărești, 1972, p. 102, 239-241).

„Atunci [în plin socialism] nu se putea [să ai inițiativă privată lucrativă]. Eu am ieșit pe cont propriu după doi ani de meserie. Am făcut o baracă – doi metri pe trei, cam așa ceva – și am dus-o în centru, eram tânăr, să lucrez [ca] particular; și au venit de la primărie de m-au închis, că nu am voie, să mă duc la colectiv. Și atunci am plecat cu alte treburi, am lucrat în Constanța, în '60, la *Energia*, pe urmă am venit aici... Pe urmă, au venităștia – județul, Bucureștiul... – să ne oblige, să facem ateliere. Mici meseriași... «Să vină la noi în cooperatie, le dăm tot ce le vor!» – dar utilaje, nimic! «Asta deocamdată nu putem! Îți dăm notă de comandă, te descurci: iei material, lucrezi, îl vinzi, dumneata te ocupi cu toate!»”

Activitatea meșteșugarilor etnic-minoritari în socialism a depins de o manieră mai generală de apartenență instituțională la cooperatia agricolă, care, deși diferită ca profil de artizanatul țărănesc, a oferit acesteia un anumit context social, economic și cultural de manifestare. Fierarul turc HR a potcovit (între 1974-1989) caii Cooperativei Agricole de Producție din Bașpunar și Independența, fără a i se fi permis în acea perioadă și o practică lucrativă privată în meseria sa. Tot la un CAP (cel din Cobadin) a lucrat și unchiul curelarului turc AD; acesta precizează că toate muncile agricole sătești se făceau cu caii cooperativei locale. La vârsta de 18 ani, RI s-a angajat la tâmplăria din cadrul CAP Cobadin, devenind treptat șef de atelier; cum aprovizionarea cu materiale era centralizată, RI nu a putut dezvolta vreo inițiativă particulară pe linia meșteșugului său decât după revoluția de la 1989.

Comunismul participă oarecum plurivoc la „etno-istoria” artizanatului grupurilor etnice, cu rememorarea aurei propagandistice a fostului regim, dar și a restricțiilor și deserviciilor acestuia față de meșteșugari și munca lor. GT menționează participarea sa, pe baza unei invitații, la târgul olarilor din cadrul festivalului „Cântarea României”. Un alt ceramist maghiar, LT, arată cum tatăl său a devenit cunoscut ca meșteșugar tocmai mulțumită prezenței sale la edițiile de la „Cântarea României”, ca urmare a unui „telefon” primit din partea responsabililor județeni ai culturii. Materiile prime folosite în ceramica de la Corund (precum smalțul sau vopselele) ar fi fost mai ușor de procurat înainte de 1989 (MA). Pe de altă parte, artizani ca prelucrătorul de iască EF (Corund) sau cojocarul NC (Carașova) au putut să lucreze în socialism numai pe baza unei autorizații. Un alt cojocar din Carașova, NF, era controlat acasă de inspectori de la Secția Financiară, curioși să verifice „ce lucră”. Tinichigiul GM

(Cobadin) denunță astăzi neacordarea de către stat a unor compensații pentru toxicitate la pensia sa. Deși fierarul turc HR a activat 15 ani pentru CAP-ul din Independența, acest fapt nu i-a asigurat însă și carte de muncă.

Artizanatul minorităților etnice în economia de piață

Trecerea de la o economie etatistă, centralizată și planificată, la economia concurențială de după 1989 a generat o seamă de importante schimbări în viața meșteșugarilor de la Corund, Cobadin sau Carașova, îndeobște la nivelul orientării lucrative a muncii acestora. Cum se va vedea, artizanatul se înscrie în prezent într-un nou proces de specializare, ce depășește ambianța tradițională a unei creativități destinată în principal trebuințelor gospodăriilor și socialității sătești, spre a evolua (în cazul Corund) printr-un negoț sezonier către o valorificare „translocală”, adeseori urbană, a artefactelor țărănești.

Într-adevăr, această specializare (deși adaptată instituțional, terminologic și strategic, la cadrele actuale ale economiei capitaliste) nu contravine universului productiv rural al meșteșugurilor populare. Artizanii intervievați de noi practică, în multe cazuri, și agricultura (GT, LT, Corund; NC, Carașova) și creșterea animalelor (EF, Corund; PG, MCr, Carașova). Pe un asemenea temei, însăși organizarea meșteșugărească se face după anotimpuri. GT lucrează în atelierul său de olărie pe timp de iarnă, dat fiind că el merge vara și toamna la târguri cu obiectele sale. Tot la Corund, EM culege pe durata verii iasca de mesteacăn sau fag în pădurile din Maramureș, spre a o prelucra iarna acasă. În cazul lui MB, cioplirea lemnului se face „mai mult iarna”; atunci se usucă lemnul necesar (de salcie sau de plop), astfel încât la vremea târgurilor, ea și restul grupului său de rudari să aibă piesele făcute. „Lucrăm iarna, iar vara vindem”, explică EC, din moment ce familia sa de căldărari deține, pe lângă atelierul meșteșugăresc, și „grădină, porumb, animale...” Tinichigiul GM din Cobadin execută în cursul verii jgheaburi, iar la venirea iernii, burlane. O funcționare în „flux continuu” a atelierului, depinzând doar de cerere și aprovizionare (ca în situația tâmplarilor RI din Cobadin și MC din Carașova), nu este așadar o trăsătură economică a artizanatului popular.

Aprovizionarea cu materialele necesare este prima fază în economia meșteșugărească, iar ea solicită implicarea directă a artizanilor, de cele mai multe ori în afara localității natale. Dacă olarii

de la Corund găesc în vatra lor sătească lutul adecvat, care, cum spune LT, va ajunge „și pentru strănepoți”, tot ei sunt nevoiți să procure oxidul albastru din Munții Sălajului, iar oxidul verde, din Munții Rodnei (AP); uneori, cobaltul (oxidul albastru) este achiziționat din Ungaria (LT). TF găsește încă nuielele coșurilor sale în „pădurea statului” din zona sa, Fofeldea – Sibiu; în schimb, MB obține cu dificultate lemnul de cioplit, devenit mai scump o dată cu restituirea pădurilor la proprietarii din Băbeni – Vâlcea. La Cobadin, RI își aduce cheresteaua de la Suceava, prin intermediul unor furnizori din Constanța. Curelarul AD cumpără din comuna sa, Cobadin, pieile de tăuraș, de la proprietari ce sacrifică aceste animale, dar HR, reprezentant al unui meșteșug la fel de arhaic – fierăria – în satul învecinat Bașpunar, trebuie să meargă la Constanța după „potcoviță” (platbanda din cupru pentru potcoave). Meșteșugarii de la Carașova depind de orașul Reșița fie pentru platbanda metalică folosită de dogarul PG pentru doagele *burile*-lor (butoaie) sale, fie pentru postavul prelucrat de cojocarul NC; tot de la Reșița, dar și din Croația, provin ațele colorate ale țesătoarei MCr.

Meșteșugarii intervievați lucrează în mod obișnuit pe baza unei comenzi (mai degrabă decât prin crearea de stocuri). Potrivit cojocarului carașovean NC, laibărele vor fi cerute și executate în cele șapte sate croate din zonă atâta vreme cât „oamenii le poartă”. În afara moștenirii tradiționale a unui meșteșug sau altul, asemenea comenzi implică uneori respectarea unor indicații sau „explicații” din partea clienților („orice fel de vase, orice culoare”, JT, Corund; inscripționarea numelui clientului pe cojoc, NC, Carașova). „Noutățile” lui LT (precum vasele de tip amforă) sunt făcute, în cuvintele olarului amintit, „cum cere piața”. Comanditarii (pe lângă cumpărătorii din târguri) sunt diverși: un restaurant din Bacău (150 vase solicitate lui MA), primăria și biserica (plăci cu numere de străzi, urne de vot, turla – GM), conaționali din satele învecinate (țesături pentru zestrea fetelor, MCr) etc. În unele cazuri, onorarea unei comenzi depinde de încheierea unui precontract (RI, GM); GM pretinde chiar un avans de 50 %, spre a începe o lucrare. Meșteșugarii romi (EC și NC, MB, TF) cer în general un acout – *arvuna* – la comenzile primite, ca o garanție reciprocă, deși artizanii căldărari pretind că vor vinde oricum piesa executată.

Procesul de execuție este o investiție considerabilă de efort și randament, cu o durată variabilă. Dacă fierarul HR are nevoie de o oră ca să făurească o pereche de potcoave, iar curelarul AD lucrează o săptămână

pentru a face un ham cu jug, țesătoarea MCr dedică două luni (cel puțin) cusutului unei cămăși înflorate. O sobă de cahle necesită două luni de muncă pentru ceramistul MH. Manopera unui ceaun durează două-trei zile, iar aceea a unui cazan 21 de zile (EC). Împletitorul TF poate face un coș de nuiele într-o zi. Costul unui artefact reflectă, ca o consecință, meșteșugul ca proces, nu doar evaluarea fizică sau artistică a unui „produs finit”: „eu pun prețul ... eu știu munca mea” (MA). Astfel, HR potcovește un cal pentru 20 lei, AD cere 600 lei pentru o pereche de hamuri, iar MCr vinde o maramă în schimbul a 500 euro. De asemenea, o cahlă de-a lui MH costă 15 lei, un cazan de-al lui EC și NC are un preț „negociabil” de 400 euro, în timp ce un coș de alun lucrat de TF valorează 20 lei.

Clientela artizanatului este eterogenă în cazul olarilor maghiari și a meșteșugarilor dobrogeni. Majoritatea artizanilor de la Corund (GT, EF, LT, JL...) menționează cumpărători unguri ai produselor lor. Ei se referă însă, în același timp, la turiști români (GT, EF, JL), francezi (EF), germani (EF, LT), italieni și americani (MA), cu care ei dezvoltă negoț. Căldărarii EC și NC își recrutează mușterii dintre „romii barosani din Craiova și București”; tot ei au lucrat o cristelniță pentru un client (originar probabil din România) ce s-a stabilit în America. TF a reușit să vândă „două căruțe de coșuri împletite” unor cumpărători din Danemarca. La Cobadin, tinichigiul GM lucrează „pentru toate națiile: tătari, români, machedoni...”; la fel, fierarul HR are clienți români, turci, tătari, aromâni, cu precizarea: „Eu [le] iau banii, ce treabă am ce nație e?” Tâmplarii RI și VE, ca și curelarul AD, au cumpărători cu identități etnice la fel de variate pentru obiectele lor. La Carașova, situația este similară doar în cazul tâmplarului MC, care nu face vreo distincție între ai săi clienți croați, sârbi sau români. Dimpotrivă, cojocarii NF și NC, precum și țesătoarele MCr și KM își localizează explicit clientela la nivelul celor șapte sate croate din zonă. Însă, după cum arată MH, respectarea exigențelor unei comenzi se impune cu atât mai mult în cazul clienților din același grup etnic.

„Am făcut o sobă pentru cineva din Germania, ce se lăuda că are acolo un sobar neamț ce poate să lucreze, să facă soba. Și am avut mari emoții, pentru că știți cum îs nemții: acolo trebuie să fie totul în regulă, fiecare cahlă să fie exactă în dimensiuni, să se potrivească... Ceea ce nu e cazul la cahlele mele: v-am spus că fiecare cahlă are personalitatea ei și diferă și la dimensiuni – plus, minus cinci milimetri – ceea ce intră, mă rog, în toleranța admisă... Dar vă spun,

am avut emoții, pentru că acest client era un om foarte corect... Iar când a fost soba gata, mi-a trimis poze și era foarte mulțumit... Culmea: acel sobar a venit după aceea și a luat două sobe de teracotă și le-a dus de le-a făcut pentru el, în Germania. Deci emoțiile mele nu erau justificate!”

Comercializarea produselor meșteșugărești se face la nivel local în localitățile dobrogene și la Carașova. La Cobadin, GM merge la oborul din comună, cu mici piese de tinichigerie (lighene turcești, albi românești); pentru terenul ocupat, el trebuie să achite o taxă către primărie. Fierarul HR este prezent, la rândul său, la oborul din Independența. La Carașova, artizanii își vând obiectele de acasă, precum PG cu ale sale poloboace din lemn de salcâm, bune (în contextul pomiculturii submontane locale) pentru culoarea galbenă ce o asigură țuicii de prună. Potrivit țesătoarei KM, la târgurile carașovene se vând / cumpără mai mult *chilim*-urile românești, nu croate. Un târg de artizanat este organizat (începând cu 2007) și la Corund. În plus, MA deține pe lângă atelier și un magazin de artefacte ceramice, la șoseaua principală din comună; un alt olar, TG, a amenajat o „expoziție” cu vânzare în garajul din gospodăria sa.

Artizanatul resimte realitățile concurenței pe măsura orientării producției meșteșugărești către o piață profilată pe „bunuri tradiționale”. Uneori, competiția este redusă la „cât de bine sau frumos se lucrează” (EF) și la „ca la săpat: eu sap așa, celălalt așa...” (MCR); alteori este chiar negată între familiile înrudite ale unui grup etno-meșteșugăresc (EC). MH știe că în cahle, „fiecare este cu specificul său”, chiar dacă un ceramist din Mediaș practică un meșteșug similar cu al său. TF lasă din prețul coșurilor sale, spre a întrece consătenii cu aceeași „marfă”; când este vorba de „neamurile” sale, el renunță la această strategie! Competiția poate fi însă asumată chiar între rude, ca în cazul familiei lui MB în raport cu „familionul” fratelui său, în cioplirea lemnului, la rudarii din Băbeni. Olarii maghiari din Corund se confruntă la târguri cu concurența „porțelanurilor chinezești” (cf. TG; LT).

Majoritatea olarilor corundeni participă la târguri ale meșterilor populari din alte regiuni și chiar peste hotare. GT merge cu piesele sale ceramice la târgurile de la Zalău și Sibiu, dar și în Ungaria, la Pecs; profitabilitatea muncii sale depinde atât de identificarea unei clientele din afara zonei sale etnografice, cât și de diversificarea ofertei de pe piață.

„Trebuie să mergem [la târguri] și dacă putem vinde tot ce am făcut noi, atunci mai iese ceva, decât dacă vinzi acasă unui client la angros, numai la jumătate e prețul, aproape... Fiecare model îl punem în cutia lui, aproape, sau din două modele diferite, punem într-o cutie, zece-douăzeci de bucăți. Niciodată nu știi că la târgul ăsta vinzi paharul sau ulciorul; din toate trebuie să duci”.

GT ajunge cu artefactele sale la Iași, la târgul ținut în 14 octombrie, de ziua Sfintei Paraschiva. LT este prezent la târgurile de la Bârlad („Festivalul Toamnei”, la invitația primăriei locale), Cluj-Napoca, Craiova, Oradea. IB a sculptat altarul și catapeteasma unei biserici din București. Olarii JL și MA au călătorit cu piesele lor de artizanat la târguri organizate la Budapesta. În legătură cu acest lucru, MA adaugă că în capitala Ungariei au mers și meșteșugari români de la Horezu, Baia Mare și Bacău⁸.

Paternitatea meșteșugarilor din grupurile etnice minoritare

Dimensiunea autoritativă a practicii meșteșugărești proprii minorităților naționale amintite aici este întemeiată deopotrivă pe reflexia „obiectivată” a artizanilor despre munca lor și proprietatea pe care ei o au asupra acesteia și pe contextul competitiv în care artizanatul contemporan evoluează.

Uneori (tot mai rar) mai pot fi întâlniți meșteșugari care, într-o viziune comunitar-autarhică, își raportează creativitatea și produsele la moștenirea propriei lor culturi populare: meșteșugurile sau artefactele țin (astfel) de tradiție și valorile imuabile, generate, păstrate și

⁸ Conviațuirea interetnică, cu fenomene de autonomie sau dimpotrivă împrumuturi culturale, prilejuite de aceasta, se manifestă în cazul grupurilor maghiarofone din România și în cazul meșteșugului încondeierii ouălor. În vreme ce așa-numitele „ouă ferecate” (ouă cu aplicații metalice în ornamentică) sunt comune maghiarilor din Transilvania și celor din ținutul Balatonului și din regiunea Pesta, o seamă de motive decorative („cârligul ciobanului”, „trandafirul”, „șarpele”, „foicica de fag”, „Creasta Cocosului” etc.), întâlnite la populația de ceangăi de pe Valea Ghimeșului – Bacău par „a se confunda” cu motivele similare românești; tehnica de vopsire monocromă, folosită de femeile de naționalitate maghiară în acest caz (introducerea oului într-o ulcică cu „roșală”, cu utilizarea ca luciu a slăninei sau uleiului vegetal) este aceeași cu metoda românească de decorare, iar *kesice* (instrumentul de lucru) este foarte asemănătoare cu *chișița* țărăncilor române (cf. Maria Zahacinschi, Nicolae Zahacinschi, *Ouăle de Paști la români*, București, Editura Sport-Turism, 1992, p. 25-28, 46).

transmise colectiv, ale acesteia. Țesătoarea MCr din Carașova consideră, de exemplu, că „și altcineva poate lucra un model [de cămașă populară], nu poți înțelege că este al meu...” Ceramistului MH din Cislăchioara, semnarea propriilor artefacte îi pare un „orgoliu”, o „fază” la care el „nu a ajuns”! Olarul JL din Corund este de părere că „majoritatea pieselor ceramice nici nu trebuie semnate” (acestea fiind destinate unor vânzători intermediari) și că doar „cele deosebite” (precum farfuriile sale mari, cu diametrul de circa 50 cm) se cuvin ștampilate sau semnate. Fie preluat din bătrâni, fie „furat” de la un alt meșter, meșteșugul este legitimat în primul rând (în cuvintele dogarului carașovean PG) prin „dragostea de a lucra”, iar în miezul acestui atașament se află înzestrarea manuală.

„Omului îi place lucrul. Dacă nu, nu poți să înveți pe nimeni... Eu am furat meserie după ce m-am uitat cum îi făcut vasul [din lemn], cum e făcută o ușă; după aia și mie mi-a fost drag, dragoste de a lucra. Bancul de lucru l-am făcut din stejar; l-am tăiat cu firizul [fierăstrăul], că n-a fost curentul [electric], n-a fost circularul... Este firizul mare: doi trag jos și unul e sus. Trebuie să ai mână, să faci ghileiele astea...”

Cei mai mulți din artizanii corundeni cunoscuți de noi obișnuiesc să aplice o iscălitură sau o ștampilă pe spatele vaselor lor (cu indicarea numelui olarului respectiv, a anului execuției piesei și a localității de origine). Pentru LT, semnătura este necesară spre „a se vedea că este marfa mea, nu a unui comerciant”. În mod similar, MA este convins că, o dată semnat un artefact de olărie, „nimeni [altcineva] nu va putea spune decât că... ăsta l-a făcut Mathe de la Corund”! Un alt olar, GT, povestește că un client din Austria l-a identificat tocmai după semnătura sa, pusă pe vas. Meșteșugarii căldărari (EC și NC) pun pe artefactele lor un „semn” al grupului lor familial și meșteșugăresc, pe care îl transmit și recunosc între generații.

„De multe ori știm după asta: noi facem „inimioară” pe urechea de la ceaun [sau pe un alt artefact]. Peste 20... 50 de ani, copiii noștri ... dacă vine [cineva] cu un cazan să-l repare, „ăsta e de la bunicul, ăsta e de la tata!... [sau] de la unchiul!”

În general, semnarea pieselor de artizanat este (ca tehnică promoțională) înrudită cu inițiativa tot mai frecventă printre meșteșugarii maghiari de a-și difuza „imaginea” sau proba calității produselor prin intermediul cărților de vizită. Patru dintre ceramiștii din

Corund (MA, AP, LT, VG), plus sculptorul în lemn IB, toți fiind membri ai Asociației *Életfa*, ne-au lăsat asemenea cărți de vizită cuprinzând (pe lângă adresa poștală, număr telefonic sau e-mail) și imagini ale artefactelor realizate (o farfurie și o cană, MA; o farfurie, LT; un stâlp cioplit în lemn, IB; fotografia meșterului la roata olarului, AP). Cu excepția tâmplarului turc RI din Cobadin, în Dobrogea și la Carașova nu am putut găsi meșteșugari care să-și popularizeze în acest fel munca și produsele (în afara cărții de vizită, pentru RI „reclama este însuși produsul [de mobilier]”). Un caz aparte este totuși aici tinichigiul aromân GM, cu ale sale „oferte” (fotografii ale pieselor lucrate, cu numărul de telefon al meșteșugarului), prezentate la primărie pentru contactarea eventualilor clienți.

Preocuparea meșteșugarilor amintiți pentru precizarea și transmiterea (prin artefacte sau cărți de vizită) datelor lor de identitate personală și profesională se justifică printr-un recurs consecvent pe care ei îl fac la trăsăturile idiosincratice – individuale și inimitabile – ale manoperei lor⁹. „Fiecare meșter are mâna lui [de lucru]”, susține olarul maghiar GT, iar această aserțiune se verifică în cazul tuturor meșteșugurilor discutate aici. Potrivit unui alt ceramist corundean, MA, „doar dacă apuc cu mâna, pot spune că eu am făcut [un vas, fiecare știe ce iese din mâna lui; nu există doi olari la fel]”

La Cobadin, tâmplarul RI (ce se definește „și proiectant și executant” de mobilier în lemn) poate recunoaște o piesă a sa „din sute” câte i-au trecut prin mână; el explică apoi „stilul” său de lucru, specific atelierului său, în legătură cu proprietăți precum rezistența materialului ales spre a fi prelucrat și „frumusețea” piesei obținute, din

⁹ Aplicarea registrelor ornamentale și a cromaticii aferente acestora este într-o măsură foarte însemnată un proces inovativ, ținând de capacitatea de sinteză și creativitatea meșteșugarului și nu doar de conformismul tradițional al acestuia. Țesătoarea germană Katharina Teutsch din Hoghilag – Sibiu a învățat să coasă și să țesă de la bunică, mamă și mătușă. În arta sa, ea „folosește adesea motive sășești din albumul *Ziggerus*”; decorarea broderiilor sau țesăturilor sale este geometrică (rombul, valul, zigzagul, cercul) și florală (bradul, pomul stilizat); „câmpurile decorative se succed cu nuanțe de galben, maro, bej sau negru”. Cu toate acestea, potrivit Katharinei Teutsch, sașii nu dau (precum românii) denumiri distincte fiecărui motiv ornamental folosit; în ceea ce o privește, ea „încearcă să definească elementele decorative după forma lor sau după imaginea ce o au în realitatea înconjurătoare”, adăugând „detalii sau elemente decorative noi” cărora „le dă alte dimensiuni, ajungând să obțină imagini de ansamblu noi, cu caracteristici proprii” (Ion Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 154-155).

moment ce „oricărui om, peste tot, îi place un lucru frumos, să-l aibă-n casă...”. Tinichigiul GM arată că, „fiind lucrul meu, nu poți să mă prostesti!” (cu referire la o situație în care niște candelă făcute de el au fost furate dintr-un cimitir, iar cel ce și le însușise căuta să convingă că le avea de la Constanța). Tâmplarul tătar VE din Independența descrie cum obiecte din lemn lucrate de tatăl său au ținut 40 de ani, fiind recunoscute ca atare de beneficiari; VE speră ca propriile-i piese de tâmplărie să se bucure de o reputație similară, cel puțin pentru... 30 de ani!

Cojocăritul de la Carașova este, la rândul său, adaptat modului de lucru al fiecărui meșteșugar. NF subliniază faptul că, deși au existat șase cojocari în comună, „fiecare și-a cunoscut meseria, lucrul său...”; el adaugă că nu se obișnuia ca artizanii respectivi să preia din elementele definitorii meșteșugului unuia sau altuia dintre cojocari. NC (un alt cojocar din Carașova) confirmă acest aspect spunând că alți meșteri „nu lucrează ce am lucrat eu”. Tot la Carașova, tâmplarul MC știe că „fiecare meseriaș [în domeniul său] are alt model de calitate și profil [de lambriuri]; fiecare pune un alt cuțit [de prelucrat lambriuri]...”

Relația meșteșugarilor etnici cu muzeele etnografice și cu centrele de creație populară

Mai cu seamă în cazul ceramiștilor maghiari de la Corund, meșteșugarii grupurilor etnice minoritare conlucrează în mod constant cu muzeele și centrele etnografice și de artă populară din România, în ceea ce privește participarea la târgurile periodice de artizanat sau implicarea în activități specifice politicilor culturale promovate de instituțiile amintite.

Olarul corundean LT a devenit un colaborator al muzeelor etnografice în continuarea carierei de ceramist a tatălui său, pe măsura participării sale la târgurile meșterilor populari. El este astfel un „client” obișnuit al muzeelor din București, Sibiu, Suceava, pentru ale căror colecții donează la fiecare târg 2-3 obiecte. Muzeele din Oradea și Craiova îi decontează lui LT cheltuielile de transport la târgurile lor. Calitatea pieselor ceramice ale lui LT a fost răsplătită cu distincții din partea muzeelor din Iași și Rădăuți (tot el deține un „Premiu II”, primit cu prilejul târgului de la Horezu).

Unui alt ceramist maghiar, JL, Muzeul Astra din Sibiu i-a acordat „Premiul I”; același meșteșugar preferă să-și ducă farfuriile

sale mari la „expozițiile” muzeale, nu la târgurile organizate de municipalități. Olarul GT (și el premiat la Sibiu) are în schimb o orientare locală, donând unele obiecte pentru muzeul sătesc de la Corund și concedând altele spre a fi vândute (într-un interval de una-două luni) cu concursul Centrului de Creație Populară de la Odorheiu Secuiesc. Potrivit lui MA, atunci când merge la un târg muzeal, împreună cu alți meșteri de la Corund („cam zece inși”), duce cu el o roată a olarului, spre a face demonstrații de creativitate pentru vizitatorii muzeelor.

Ceramistul sas MH este deja, prin cahlele sale inspirate din tradiția grupului său etnic, în evidențele Secției minorității germane a Muzeului Astra din Sibiu; el intenționează să expună în curând ceramica sa într-unul din târgurile muzeului din Dumbrava Sibiului (meșteșugarul amintit administrează două case de vacanță, ceea ce, dat fiind afluxul estival al turiștilor, se suprapune cu perioada în care sunt programate cele mai multe din târgurile muzeale). MH reproduce în meșteșugul său modele decorative săsești preluate de la Muzeul de Cahle din Sibiu.

Artizanii căldărari EC și NC participă la târguri organizate de muzele etnografice din Arad, București, Cluj-Napoca, Timișoara. EC a fost răsplătit cu „Premiul III” la Târgul Meșteșugarilor de la Craiova, din partea Centrului Județean al Creației Populare Dolj și a Muzeului din Craiova; tot el încredințează spre vânzare obiecte la Muzeul Țăranului Român din București, conștient fiind că „poate mai câștigă și dumnealor ceva, peste prețul ce-l facem noi...” MB susține că merge cu artefactele sale la muzele din Cluj-Napoca, Oradea, Sibiu și București; colaborarea cu aceste instituții a determinat o modificare importantă în profilul producției lui MB, de la lucratul pieselor mari (precum albiile), la „obiecte mărunte” (scăunele, vase, ustensile), mai adaptate târgurilor de artizanat.

În Dobrogea și la Carașova, meșteșugarii locali nu cultivă colaborări similare cu instituțiile muzeale. Singurele cazuri relevante aici sunt reprezentate de tâmplarul turc RI din Cobadin, solicitat în trecut de centrele culturale locale spre a recondiționa fotolii, în „stil Ludovic”, și de țesătoarea croată KM, cu al său război de țesut, încă instalat în casă, dar pe care fiul său intenționează să-l doneze unui muzeu pe care Uniunea Croaților este în curs de a-l amenaja la Carașova (cojocarul NF a fost intervievat de reprezentanții acestei organizații). La

Cobadin, există un muzeu (privat) al minorității tătare, cuprinzând și mesele rotunde, joase, descrise de tâmplarul EV din localitatea vecină Independența ca fiind caracteristice acestei etnii¹⁰.

Pe temeiul unor schimburi de servicii amintite mai sus, între meșteșugari și conducerea muzeelor se poate dezvolta chiar o relație de prietenie personală, precum aceea descrisă de olarul JL.

„Domnul director de la muzeul de la Galați a fost aici [la atelierul lui JL din Corund]. Am avut o mare bucurie, a filmat farfuriile, totul... M-a invitat să merg acolo, să fac expoziție, dar e destul de departe și n-am putut... Mi-a spus că are relații în Dobrogea, la Constanța, dar n-am putut să mă duc...”

Totuși, artizanii nu sunt întotdeauna mulțumiți de raporturile lor cu muzeele. Olarii corundeni GT și LT recunosc faptul că, în anumite împrejurări, specialiștii muzeografi sunt critici la adresa obiectelor expuse de ei la târguri. LT lasă artefacte de-ale sale în custodia muzeelor, spre a fi vândute în timp de acestea, însă (ca în situația

¹⁰ În legătură atât cu aspectele etnografice ale meșteșugurilor naționalităților conlocuitoare din Dobrogea, cât și cu preocuparea de „muzeificare” a acestora (evidențierea în scopuri documentare a situației artizanatului din teren), o anchetă a Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice din București releva (în anul 1978, printr-un „experiment cartografic”) o serie de date referitoare la metalurgia și portul tradițional din provincia amintită. Astfel, „foalele cu burduf de capră sau de oaie”, utilizate doar de meșteșugarii țigani, au fost atestate în următoarele localități: C. A. Rosetti, Luncavița, Niculițel, Mahmudia, Sarichioi-Visterna, Peceneaga, Pantelimon, Valu lui Traian, Comana și Ostrov; se amintește, de asemenea și de „grupurile de țigani specializați în producția vaselor de aramă” (Gheorghe Aldea, *Unelte și instalații de prelucrare a fierului: foale, vatră, nicovală*, în vol. *Atlasul Etnografic al României*, București, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 1978, p. 98, 101). Ibricile de aramă, „specifice populațiilor de origine turco-tătară, folosite atât în ceremonii de cult cât și în gospodărie”, sunt semnalate la Niculițel, Izvoarele, Ciocârlia și Independența – Bașpunar (Irina Marin Cajal, *Obiecte de uz casnic din fier și aramă*, în vol. *Atlasul Etnografic...*, p. 117). Cămașa femeiască turcească este întâlnită la Independența – Bașpunar; la tătari, aceeași piesă vestimentară apare la Ciocârlia și Albești, iar la lipoveni, la Chilia Veche, Sfântul Gheorghe și Jurilovca (Mira Meitert, *Cămașa femeiască: croiul*, în vol. *Atlasul Etnografic...*, p. 122). Șalvării (ca „port femeiesc de la brâu în jos”) sunt identificați la „turcii și tătarii” din Albești și Independența – Bașpunar (Maria Constantin, *Piese de port femeiesc de la brâu în jos*, în vol. *Atlasul Etnografic...*, p. 125). Cămașa tradițională bărbătească, descrisă ca fiind „ieșită din uz, păstrându-se doar în lăzile oamenilor în vârstă precum și în colecțiile muzeale”, este prezentă la Independența – Bașpunar (sat de turci) și la Chilia Veche, Mahmudia, Sfântul Gheorghe, Jurilovca și Topalu (în cazul lipovenilor) (Mira Meitert, *op. cit.*, p. 127).

muzeului din Cluj) este nevoie uneori de un an ca obiectele respective să poată fi vândute. Deși MA spune că muzeul din Sibiu, la care el merge, nu percepe taxă de participare din partea meșterilor, LT a întâlnit cazuri când o asemenea taxă poate ajunge la 50 de lei.

Concluzii

La capătul cercetării noastre, să observăm mai întâi că meșteșugarii din rândul naționalităților conlocuitoare „dau seamă” într-adevăr, prin munca și produsele lor, despre proveniența și apartenența lor culturală, exprimând astfel un fel de „viziune a lumii” proprie comunităților etnolingvistice amintite. Acesta este înțelesul unor noțiuni precum „ceramica secuiască”, „bucătăria turcească” sau „portul carașovean”. La Corund, ceramica (și, într-o măsură mai mică, prelucrarea de iască) conferă comunității maghiare locale un profil tradițional distinct și peren, așa cum metalurgia aramei (la Brateiu), împletirea coșurilor (la Fofeldea) și cioplirea lemnului (la Băbeni) contribuie la perpetuarea „căldărarilor” și, respectiv, „țiganilor” și „rudarilor” ca grupuri de romi specifice nu doar prin dialectele, ci și prin artefactele lor. Dimpotrivă, în localitățile dobrogene și la Carașova nu (mai) poate fi vorba de o „cultură meșteșugărească”, cât de un aport minim, în evident regres, al artizanatului la identitatea culturală turcă și, respectiv, croată. În vreme ce la Corund, olăria se face mai ales printr-o organizare familială a producției de și negoțului cu piese ceramice, iar nu mai puțin de 20 familii locale sunt reunite într-o asociație, la Cobadin (plus Independența și Bașpunar) și Carașova nu este vorba decât de cazuri individuale, izolate, de practică meșteșugărească. În majoritatea cazurilor amintite, artefactele afirmă (și) o simbolică etno-națională (emblema regiunii Csiksomlyó, *kuman* – „ibricul turcesc”, modelul *starocerveno* în vestimentația croată etc.), dar numai ceramiștii maghiari conservă în arta lor un mit al originilor etnice („Vânătoarea Regelui Ladislau”).

La Corund, etnicitatea este inclusă (alături de alte teme decorative) între „ingredientele” ce potențează calitatea artefactelor și nutrește autenticitatea acestora, dar, în egală măsură, ceramica locală asigură purtătorilor săi maghiari un cadru și o „recuzită” prin care ei să-și reprezinte public valorile identitare (vezi magazinele private ale olarilor sau târgul sătesc anual). Rudarii din Băbeni și căldăarii din Brateiu își prezintă obiectele din lemn sau aramă nu doar ca o „marfă”, ci și ca însemne comunitare inconfundabile cu cele ale altor grupuri de romi (precum rudarii din Drăgășani sau gaborii din Târgu Mureș).

În Dobrogea, o asemenea funcție reprezentativă lipsește din preocupările meșteșugărești (oricum, diminuate dramatic în prezent), iar „oboarele” periodice de la Cobadin și Independența sunt niște puncte de schimb și aprovizionare general-economică ale localnicilor români, turci, aromâni sau tătari, nu „scene culturale” unde afinitățile etnice să fie exprimate artistic (o excepție cu totul singulară aici este „concursul” gastronomic turcesc de la Bașpunar). La Carașova, uzul straielor sau țesăturilor tradiționale se restrânge la nivelul riturilor de trecere (nunta, înmormântarea), așadar într-un univers micro-comunitar și privat; circulația (printr-un comerț redus și el la dimensiunea unor comenzi aferente ritualurilor amintite, de pildă în cazul zestrei) artefactelor de cojocărie sau cusut se suprapune doar cu enclava celor „șapte sate” croate. Ca o consecință, dacă olăria de la Corund adună multe din atributele unei „economii dominante” locale, cu date (fie și fluctuante) despre vechimea și longevitatea meșteșugului în localitate, la Cobadin și Carașova meșteșugurile involuează în marginea „câmpului muncii” sătești, cu reorientarea tineretului către profesiuni urbane sau oricum modernizate (vezi utilajele atelierelor de tâmplărie). Ucenicia (altădată, o instituție crucială pentru persistența artizanatului) este încă vie la Corund, în cadrul general al diviziunii familiale a producției ceramice, pe când în Dobrogea și Caraș-Severin ea depinde de un proces instructiv modern (cazul tâmplărilor), atunci când nu aparține pur și simplu trecutului (precum *sedenica*, șezătoarea de la Carașova).

Artizanii secui dezvoltă un circuit comercial (în special prin turism) cu Ungaria. Cahlele săsești de la Cislădioara sunt un element de atracție pentru turiștii din Germania sau Austria. Un asemenea turism etno-cultural animă și comunitatea de la Carașova, ce primește în mod obișnuit vizitatori din Croația; tot la Carașova, există o *Casă a minorității croate*, fondată de Uniunea Croaților din România. Pentru localitățile dobrogene, am amintit festivalul culinar de la Bașpunar, organizat de Uniunea Turcilor, precum și muzeul etniei tătare de la Cobadin. În aceste situații, artizanatul țărănesc are un rol activ mai ales la Corund, unde meșteșugarii și negustorii locali reafirmă prin artefactele expuse spre vânzare (din care, cum am văzut, nu lipsesc reprezentări ale steagului Ungariei sau ale monarhiei austro-ungare) vechi atașamente etno-politice ale minorității maghiare din Transilvania. În cazurile Brateiu, Fofeldea și Băbeni, meșteșugurile romilor constituie o „resursă” ancestrală de coeziune etnică și comunitară (prin transmitere inter-generațională și conlucrare familială); relevanța economică redusă

a acestora este cauzată de marginalizarea culturală a acestor grupuri, nu de inadecvarea producției meșteșugărești cu trebuințele lumii moderne. În Dobrogea și în Caraș-Severin, meșteșugurile sunt (mai ales în cazul țesutului și cojocăriei) fie muzeificate sau în curs de asistare muzeală, fie în afara oricărei preocupări reprezentative (fierăria, curelăria, tinichigeria, dogăria), fie, în sfârșit, în plin proces de transformare tehnologică (tâmplăria). Există din acest punct de vedere o simetrie între potențialul economic al artizanatului și anvergura culturală a acestuia (valențele lucrative și creativitatea artistică a ceramicii de Corund diferă de orientarea autarhică și utilitară a majorității meșteșugurilor dobrogene și carașovene).

Specializarea meșteșugărească este o altă variabilă în evaluarea relevanței artizanatului pentru identitatea etnică. Se poate vorbi de o mono-specializare în ceramică la Corund (în raport cu prelucrarea de iască și cu agricultura), ceea ce corespunde cu omogenitatea etnică maghiară a acestei localități. În localitățile de proveniență a romilor (Brateiu, Fofeldea, Băbeni), meșteșugurile discutate sunt o alternativă economică a grupurilor etnice de căldărari, țigani și rudari, în condițiile în care românii cu care aceștia conlocuiesc sunt agricultori sau proprietari de păduri. La Carașova, predominanța populației croate, alături de câteva familii de români și germani, se reflectă etnografic (pe ansamblul unor îndeletniciri agricole) în supraviețuirea unor meșteșuguri dedicate portului tradițional specific acestei etnii (cojocăritul, țesutul); dogăria și tâmplăria sunt aici cazuri izolate, fără a fi restrânse – ca în cazul vestimentației – pe criterii etnice la satele croate locale. În Dobrogea, meșteșugarii și specializările lor individuale (tâmplăria, curelăria, tinichigeria și aici într-un context de economie agrară) au ca fond cultural multi-etnicitatea comunităților sătești din zonă (la Cobadin conviețuiesc români, turci, aromâni, tătari; într-un singur caz de omogenitate etnică [Bașpunar, sat de turci], fierarul local este practic singurul meșteșugar al localității). Astfel, artizanatul se ramifică pe măsura pluralității etnice a unei localități, în vreme ce unitatea (sau enclavizarea, în cazul romilor) etnolingvistică tinde să se asocieze cu practicarea unui singur meșteșug sau a unui meșteșug dominant. Cu toate acestea, deosebirile importante dintre Corund și Carașova (mai ales în termeni de organizare productivă și orientare comercială) arată că majoritatea etnică locală nu susține întotdeauna și dezvoltarea sau continuitatea unui artizanat popular.

Lista meșteșugarilor intervievați

- AD: ALI DINCER (curelar, turc, născut 1973 [?], Cobadin – Constanța)
- AP și VP: AGOSTON PALL și VERONICA PALL (ceramiști, maghiari, născuți 1946, respectiv ,1950 [?], Corund – Harghita)
- EC și NC: EMILIAN și NICOLAE CĂLDĂRARU (căldărari, romi, născuți 1950, respectiv, 1974 [?], Brateiu – Sibiu)
- EF și MF: EMERIC FABIAN și MAGDALENA FABIAN (prelucrători iască, maghiari, născuți 1949, respectiv 1959, Corund – Harghita)
- FA: FABIAN ARPAD (olar, maghiar, născut 1960, Corund – Harghita)
- GM: GHEORGHE MIHAI (tinichigiu, aromân, născut 1937, Cobadin – Constanța)
- GT: GASPAR TOFALVI (olar, maghiar, născut 1957, Corund – Harghita)
- HR: HASIM REGEP (fierar, turc, născut 1957, Bașpunar – Constanța)
- IB: IMRE BARNÁ (sculptor lemn, maghiar, născut 1973, Corund – Harghita)
- IM: ISTVAN MATHE (olar, maghiar, născut 1974, Corund – Harghita)
- JL: JOSZA LASZLO (olar, maghiar, născut 1960, Corund – Harghita)
- KM: KATA MUSELIN (țesătoare, croată, născută 1931, Carașova – Caraș-Severin)
- LT: LASZLO TOFALVI (olar, maghiar, născut 1970, Corund – Harghita)
- MA: MATHE ANDRAS (olar, maghiar, născut 1948, Corund – Harghita)
- MB: MARIA BĂDĂLAN (cioplitor lemn, rom rudar, născută 1945, Băbeni – Vâlcea)
- MC: MIHAI CURIAC (tâmplar, croat, născut 1963 [?], Carașova – Caraș-Severin)
- MCr: MARIA CRSTA (țesătoare, croată, născută 1950, Carașova – Caraș-Severin)
- MH: MICHAEL HENNING (ceramist, german, născut 1966, Cislădoara – Sibiu)
- MR: MEHMET RIDVAN (reprezentant al grupului sătesc turc de la Bașpunar – Constanța, născut 1950)
- NC: NICOLAE CRSTA (cojocar, croat, născut 1928 [?], Carașova – Caraș-Severin)
- NF: NICOLAE FILKA (cojocar, croat, născut 1928, Carașova – Caraș-Severin)
- PG: PETRU GERA (dogar, croat, născut 1923, Carașova – Caraș-Severin)
- PI: PAULU IGNACZ (sculptor lemn, maghiar, născut 1963, Corund – Harghita)
- RI: RAFET IUSUF (tâmplar, turc, născut 1955, Cobadin – Constanța)
- TF: TOMA FIERARU (împletitor nuiele, țigan, născut 1945, Fofeldea – Sibiu)
- TG: TODOR GYORGY (olar, maghiar, născut 1952, Corund – Harghita)
- VE: VUAP ERVIN (tâmplar, tătar, născut 1968, Independența – Constanța)
- VG: VAIDA GEZA (olar, maghiar, născut 1980, Corund – Harghita)

Résumé

Notre article examine la dimension ethnique de l'artisanat paysan du Banat, de la Dobroudja et de la Transylvanie, dans la mesure où les métiers populaires pratiqués encore par des minorités telles les Croates, les Turcs, les Tatares, les Roms et les Sicules des régions mentionnées peuvent démontrer une représentativité pour l'appartenance culturelle des membres de ces groupes ethniques. Les artisans des nationalités cohabitantes témoignent par leur travail et leurs produits sur leur provenance et appartenance culturelle, exprimant ainsi une sorte de „vision sur le monde” propre aux communautés ethnolinguistiques mentionnées. L'ethnicité est incluse (à côté d'autres thèmes décoratifs) parmi les „ingrédients” qui assurent la qualité des artefacts et en nourrit l'authenticité. On peut aussi parler d'une symétrie entre le potentiel économique de l'artisanat et l'envergure culturelle de celui-ci. D'un autre point de vue, dans le cas de certaines des minorités ethniques mentionnées, les métiers involuent dans le «champs du travail» rural (avec la réorientation des jeunes vers des professions urbaines ou modernisées d'une certaine manière), alors que la majorité ethnique locale ne soutient pas toujours le développement ou la continuité d'un artisanat populaire.

ILUSTRĂȚII



Kata Muselin – țesătoare croată. Carașova – Caraș-Severin



Petru Gera – dogar croat. Carașova – Caraș-Severin



Nicolae Filka – cojocar croat. Carașova – Caraș-Severin



Ali Dincer – curelar turc. Cobadin – Constanța



Hasim Regep – fierar turc. Bașpunar – Constanța



Mathe Denes – olar maghiar. Corund – Harghita



Josza Laszlo – olar maghiar. Corund – Harghita



Laszlo Tofalvi – olar maghiar. Corund – Harghita



Nicolae Căldăraru – căldărar. Biertan – Sibiu



Toma Fieraru – împletitor țigan. Fofeldea – Sibiu



Elena Bădălan – cioplitor rudar în lemn. Băbeni – Vâlcea

RITUALUL AGRAR PLUGUȘORUL ȘI CERCETĂTORII LUI

Ion CUCEU

Etnologul și slavistul Petru Caraman este întâiul cercetător care a abordat, dintr-o perspectivă complexă și în profunzime, problematica *Plugușorului*, ca ritual cu funcționalitate agrară. În teza sa de doctorat, susținută la Universitatea Jagellonă din Krakowia¹ în 1928, publicată cinci ani mai târziu în polonă² și abia după 50 de ani în română³, Caraman dedică un amplu capitol acestui ritual, în cadrul celei de-a II-a părți a lucrării sale monumentale, sub titlul semnificativ: *Datina colindatului roman întâlnește la slavi datina specific agrară a Plugușorului de Anul Nou, peste care se suprapune*⁴, capitol structurat, la rândul său, în nu mai puțin de opt subcapitole, marcate cu majuscule, de la A la H. Pornind de la o seamă de constatări etno-istorice anterioare privind sărbătorirea de către vechii slavi a Anului Nou primăvara, etnologul ia în considerare o seamă de practici rituale cu substrat agrar: colinde ale ucrainenilor, ale bielorușilor, în special practica rituală a *volocebnicilor*, socotită „continuatoare a unui obicei slav” și mai vechi, asimilată de colindatul roman și puternic contaminată, ale căror trăsături asemănătoare sunt prezentate paralel, pe baza unor teme și motive agrar-pastorale comune, aparținând repertoriilor de cântece volocebnice și de colinde, cu înrădăcinările lor adânc precreștine. În aceeași perspectivă comparativistă este analizat *Șciodrovanie*, un ritual de Anul Nou sau de Bobotează, cunoscut la majoritatea slavilor de nord-est: bieloruși, ucraineni, polonezi, de asemenea transferat de primăvara la sărbătorile de iarnă, în cadrul căruia Petru Caraman dezvăluie aceeași

¹ Ion H. Ciubotaru, *Moștenirea științifică a profesorului Petru Caraman*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară” (ALIL), tom XXVII, 1982, p. 271.

² *Obrzęd Kołędowania u Słowian iu Rumunów. Studjum porównawcze*, Krakowia, 1933. VIII + 630 p.

³ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Introducere de Ovidiu Bârlea. [Traducători Hanna Volovici, Dumitru Trocin, Ștefan Popa]. București, Editura Minerva, 1983.

⁴ În versiunea românească la p. 486-545.

semnificativă deschidere și receptare pentru teme agrare, ca în colindele din complexul de colindat ucrainean-român-bulgar. Demonstrația autorului este strânsă, ca în toate lucrările sale, concluzia fiind aceea că „actualele șcedrivki la ucraineni și bieloruși, cât și aceleași cântece la poloni, au fost la origine niște cântece care însoțeau o oarecare datină agrară. Această datină nu este altceva decât obiceiul *volocebnicilor*, deplasat din primăvară la Anul Nou roman de iarnă, preluat de către slavi. Numele inițial al acestei datini a dispărut și în locul lui a apărut altul, derivat de la sărbătoarea când se celebra”⁵.

După aceste atât de profunde considerații etnologice comparative, *Umblatul cu plugușorul la români* este adus în dezbatere drept „un obicei agrar pe care nu-l aflăm la nici unul din popoarele slave”, având „ca obiect exclusiv agricultura”, adică plugăritul, constituit ca „un scenariu” ritual-magic complex, în cadrul căruia, dincolo de acte rituale precum trasul plugului, de zgomotele de bice și clopote, de sunetele buhaiului, avem de-a face și cu un rit oral, un „colind lung”, care „se recită”, evocând „istoria cultivării pământului (ogorului), exclusiv cu grâu”, cu toate muncile pe care le implică: „aratul, semănatul grâului, seceratul, legatul snopilor, treieratul, măcinatul și, la sfârșit, coacerea pâinii”⁶.

După ce identifică, prin numeroase comparații dintre motivele de *Plugușor* și textele rituale de *Șciodrovanie* și *Volocebnâie* ale diferitelor grupuri de slavi, dozate cu o exemplară erudiție, rădăcinile comune ale acestora, Caraman apreciază că: „După cum se vede, asemănarea dintre *Șcedrivka* ucraineană-bielorusă cu motive agrare și *Plugușor* nu se manifestă numai în trăsăturile lor generale, ci, uneori, merge mult mai departe, până la identitate de detalii chiar. Deosebirea constă în faptul că în *Plugușor* cadrul epic este incomparabil mai larg”⁷. Disociind parcimonios trăsăturile comune, dar și deosebirile dintre textele românești de *Plugușor* și *Șcedrivki-le* ucrainene și luând în considerare data unică a practicării lor ca ritualuri și a performării lor ca formule rituale contextualizate, Caraman crede că „aceste două obiceiuri constituiau una și aceeași practică agrară, celebrată de vechii slavi, de la care a trecut apoi și la români, unde a primit o denumire specifică și s-a dezvoltat independent. Dispunem de dovezi cum că

⁵ Petru Caraman, *Colindatul...*, p. 514.

⁶ *Ibidem*, p. 514-515.

⁷ *Ibidem*, p. 518.

Șcedrovanie avea același scenariu din *Plugușorul* românesc”⁸. Concluziile lui Petru Caraman se prefigurează deja în aceste atât de dense pagini: „Iată dar cum *Plugușorul*, la români, *Șcedrovanie*, la ucraineni și poloni, datina *Strigării Plugului*, la ruși, *Volocebnâia*, la bieloruși, sunt azi, la diferite aceste popoare variantele uneia și aceleiași datini agrare cultivate de vechii slavi. Simplu scenariul agrar, însă, despre care a fost vorba mai sus, nu e nicidecum ceva specific slav. Îl aflăm, după cum am arătat aiurea, la mai toate popoarele Europei și, foarte probabil, și ei îl vor fi adoptat de la vreunul din popoarele vecine, însă celelalte elemente din datină și, în rândul întâi, colindele agrare sunt la origine într-o bună parte creațiune slavă”⁹.

În același spirit, etnologul va căuta noi și pertinente argumente în subcapitolele următoare. Astfel, în cel intitulat *Urările de mulțumire pentru colaci la români și slavi*, unde, surprinzător, demonstrația pleacă de la o aserțiune prea categorică: „Diferența cea mare de azi dintre *Șcedrivki-le* ucrainene și *Plugușorul* românesc a rezultat din faptul că la ucraineni *Șcedrivki-le* s-au contaminat cu colindele, pe când la români *Plugușorul* a rămas, în trăsături generale, același, tocmai din pricină că nu a suferit această contaminare”¹⁰. Caraman încearcă explicații de natură evolutivă, bazându-se desigur pe stadiul de cunoaștere a repertoriului românesc de la finele celui de-al treilea deceniu al veacului trecut.

Și mai mult, Caraman afirmă că, în mod foarte curios, după părerea sa, „în colindele Crăciunului [la români] motivele agrare lipsesc aproape cu totul”¹¹, acestea fiind „toate concentrate în *Plugușor*, care e datina agrară *per excellentiam* la români. Nu ne puteam explica altfel acest fenomen decât că românii au împrumutat de la slavi, relativ târziu, datina agrară în chestiune, pe care aceștia o numesc *Plugușor*, în tot cazul, când au primit-o, ei aveau de mult colindatul”¹².

⁸ *Ibidem*. În continuare, sunt aduse dovezi etnografice concludente din Galiția, cu privire la *tragerea plugului*, la ritualul complex *Malanka* și *Vasilcik*, la practici poloneze de *Sfântul Ștefan*, la ritualul *Semănatului*, dar și un ukaz țarist de la 1649, care atesta și la ruși o practică similară, *klikali-plugu*, ce „nu poate fi alta decât o datină agrară de tipul *Plugușorului* și *Șcedrovaniei* și având aceeași origine ca și ele” (*ibidem*, p. 523).

⁹ *Ibidem*, p. 523.

¹⁰ *Ibidem*, p. 524.

¹¹ *Ibidem*, p. 525. Între timp, însă, acest filon tematic a fost mai bine explorat și în repertoriul românesc de colinde.

¹² *Ibidem*.

Considerând că dincolo de textele rituale sunt de luat în seamă și alte elemente, Caraman își nuanțează ipoteza afirmând că, deși *Plugușorul* „apare foarte puțin legat de colindele propriu-zise, totuși el e strâns legat de datina colindatului printr-un alt moment al ei: dăruirea colacului colindătorilor”¹³.

În acest punct al demersului său demonstrativ, Petru Caraman supune unei analize atente orațiile după colind, texte de aceeași origine, de aceeași structură și semnificație cu textele rituale ale *Plugușorului*, împreună cu actul ritual al dăruirii colacului, dezvăluindu-ne faptul că „examinând, însă, *urarea colacului*, găsim că ea cuprinde, la fiecare din popoarele la care o aflăm, cele mai curate elemente agrare; nicăieri ele nu-s mai abundente și mai unitare ca la români. *Urarea turtei* la români e, precum am observat la capitolul urărilor, povestea întregă a culturii grâului cu toate muncile agricole legate de ea: arat, semănat, seceriș, căratul la arie, treierat, măcinat și, la sfârșit, facerea colacului din acea făină și coacerea lui”¹⁴. Mai mult, comparând orațiile specifice după colind românești cu textele rituale ale *Plugușorului*, Petru Caraman apreciază că acestea sunt „absolut identice, atât ca fond, cât și ca formă, cu singura deosebire că *Plugușorul* prezintă aceleași elemente cu mult mai dezvoltate: epicul are cadre cu mult mai largi și fiecare muncă agricolă este extinsă cu mult mai mult ca în *urarea turtei*, apoi stilul *Plugușorului* este mai perfect, versurile mai desăvârșite, pe când în *urarea colacului* se amestecă foarte adesea versul cu proza, ba câteodată chiar ne apare ca un fel de proză ritmică, unde rima aproape lipsește, fiind înlocuită prin asonanțe”¹⁵.

Constatând justificat că cele două tipuri de texte rituale „sunt una și aceeași colindă agrară la origine”, că *urarea turtei*, însă, așa cum o avem azi, prezintă un stadiu mai vechi decât al *Plugușorului*, de unde s-ar putea deduce că textele de *Plugușor* „au luat naștere” din orațiile după colind, Petru Caraman afirmă prin paradox că „lucrurile stau tocmai invers: *urarea turtei* s-a născut din *Plugușor*, sau, mai exact, *urarea turtei* nu-i altceva decât *Plugușorul* în forma primitivă, trecut în datina colindatului și alcătuind acolo unul din însemnatele momente ceremoniale”¹⁶.

Recunoscând că orațiile după colind românești ar constitui „tipul arhaic cel mai apropiat de datina agrară din care s-a desprins, spre a se

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 526.

¹⁵ *Ibidem*, p. 526-527.

¹⁶ *Ibidem*, p. 525.

adapta la colindat¹⁷, că textele de *Plugușor* sunt evident mai dezvoltate și mai evoluat, Caraman introduce, după o seamă de alte considerații comparative, raportate la complexul ritual ucrainean-român-bulgar, la rolul colacilor ceremoniali în toate ritualurile de Crăciun și Anul Nou și în cele de primăvară, în special la *Usen*-ul rusesc și la *Volocebnâia*, o nouă perspectivă de interpretare, atunci când afirmă că textele rituale *Șcedrivki* sau colindele cu aceeași tematică la ucraineni și bieloruși „se cântă”, pe când *Plugușorul* „totdeauna și pretutindeni la români se declamă numai”¹⁸. Faptul că „prin anumite aspecte mai arhaice”, și prin „puritatea lor” și textele de *Plugușor* și orațiile după colind au același conținut și aceeași funcționalitate ar indica „un stadiu mai primitiv al datinei agrare pe care o continuă”. Logic, susține autorul, „declamația putea deveni ulterior cântec datorită diferitelor influențe și adaptări, însă cântecul să devină recitativ este aproape inadmisibil”¹⁹. Petru Caraman construiește aici o ipoteză fondată pe temeinice argumente logice și filologice și susține că încă „de la început, de când românii au primit prin slavi datina agrară, ei au primit versurile însoțitoare nu sub formă de cântec, ci de orație”, că, prin urmare, acele formule rituale din cadrul străvechii datini slave *Volocebnâia* erau recitative, iar actanții nu cântau colindele lor, „ci le declamau”, că acele recitative se prezentau „cam în forma *Plugușorului* român de azi”²⁰.

Acest excepțional efort reconstituitiv și comparatist ar fi trebuit să impulsioneze cercetarea. Din nefericire, lucrarea marelui etnolog și slavist n-a fost cunoscută la noi din vreme. E regretabil că însuși etnologul din Iași n-a revenit cu un studiu dedicat *Plugușorului*, cu atât mai mult cu cât colindele grâului cântate-scandat din Munții Apuseni și modul de declamare dramatizat al unor orații ale colacului din Zarand, Hunedoara și Banatul de munte puteau constitui argumente în sprijinul strălucitoarelor lui ipoteze.

Gheorghe Vrabie a luat în considerare *Plugușorul*²¹ în cadrul general al ritualurilor de colindat, sub titlul *Colindele gospodăriei*, textele acestuia socotindu-le drept formule de „spus ritmat, declamator, în fața ferestrei, declamarea fiind însoțită de tălângi și clopote, pocnituri de bice, de zgomotul *buhaiului* (o cofă astupată cu piele la un capăt, de care atârână fire de păr de cal; trase cu mâna udată, cofa și pielea

¹⁷ *Ibidem*, p. 527.

¹⁸ *Ibidem*, p. 541.

¹⁹ *Ibidem*, p. 542.

²⁰ *Ibidem*, p. 543.

²¹ *Folclorul. Obiect – principii – metodă – categorii*, București, Editura Academiei, 1970.

vibrează imitând mugetul vitelor). Toate creează o ambianță potrivită celor ce narează evenimente petrecute peste an în cuprinsul gospodăriei și a muncii pământului”²².

Referitor la structura textelor de *Plugușor*, Vrăbie observă drept o caracteristică a acestora întrebuițarea unor motive-formulă inițiale, mediane și finale, remarcă prevalența imaginilor plugarului mitic, a plugului tras de doisprezece boi, care a ieșit la arat și la semănat, precum și îmbinarea motivelor solemne și grave cu altele umoristice. Cu admirabilă forță de evocare, textele agrare prezintă secvențe prin care sunt redade, rând pe rând, scenele de viață și de muncă plugărească: aratul și semănatul, confecționarea secerilor de către fierar, organizarea clăcii de seceriș, seceratul efectiv, transportul snopilor, treieratul, măcinatul grâului etc. „În felul acesta se termină șirul de episoade legate de munca câmpului. Urmează o a doua parte a *Plugușorului*, măcinatul grâului și facerea colacului pentru plugari din făina proaspăt obținută. Subiectul *Plugușorului* continuă să fie debitat cu același patos retoric, fabulosul îmbinându-se cu umoristicul, într-o expunere despre muncile agrare”²³.

El remarcă în finalul analizei „o continuă înclinare către înnoire, către acomodarea [textului] la alte realități ale vieții sociale”²⁴, dar nu extinde nicidecum *Plugușoarele* asupra altor categorii de texte, cu altă tematică.

Într-un studiu publicat în 1971 și consacrat studierii cântecelor de seceriș²⁵, Nicolae Bot aborda doar tangențial și problematica privind *Descânteca* sau *Povestea cununii*, din ritualul de încheiere a secerișului în zona Văii Superioare a Someșului Mare (Năsăud), evidențiindu-i acestui text ritual înrudirile cu *Plugușorul*, precum și funcționalitatea organică în contextul etnografic determinat. Autorul insistă asupra unor motive rituale oarecum comune, ce dau substanță întregului ceremonial agrar: „numeroase imagini frecvente în ritualul cununii: descrierea sumară a muncii secerătorilor, aducerea cununii, descrierea [etapelor] muncii pentru cultivarea grâului, de la semănat până la coacerea colacului, cererea cinei tradiționale, a jocului, a flăcăului care ia cununa, a darurilor pentru urat”²⁶.

²² *Ibidem*, p. 215.

²³ *Ibidem*, p. 218.

²⁴ *Ibidem*, p. 220.

²⁵ Nicolae Bot, *Contribuții la studiul cântecelor de seceriș*, în „Analele Societății de Limba Română”, II, Pancevo, 1971, p. 127-136.

²⁶ *Ibidem*, p. 135.

Cei doi universitari bucureșteni, Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu, în manualul de *Folclor literar românesc*²⁷, publicat în 1976 (ediția a II-a, 1978), consideră *Plugușorul (Plugul)* „un ritual străvechi, moștenit probabil de la romani”, cu urme ce se pot regăsi „în folclorul popoarelor romanice, în timp ce la slavi este inexistent”, „răspândit în Moldova, Muntenia, Oltenia și dispărut în Transilvania”²⁸, dar se ocupă aproape exclusiv de *poezia Plugușorului*, pe care o încadrează în ceea ce ei numesc „poezia descriptivă”. Aceasta ar fi încadrabilă într-un tip unitar, în care „s-au cristalizat cicluri de variante cu trăsături distinctive destul de puternice”. Ciclul de variante ardelenene și bănățene ar păstra „o atmosferă mai arhaică și forme mai vechi de realizare poetică”, pe când cele din Moldova și Muntenia, unde „poezia” a rămas strâns legată de desfășurarea ritualului, s-ar caracteriza prin „forme mai evolute”²⁹, cu „folosirea frecventă a hiperbolei”, a „fabulosului” și a ambianței solemne. În volumul ulterior, *Folclorul literar în contextul culturii populare românești*³⁰, Pavel Ruxăndoiu reia textul din manualul comun, cu minime intervenții stilistice, insistând cu privire la „sensul modelator al poeziei *Plugușorului*, cea mai pertinentă reprezentare a poeziei descriptive conservată în folclorul obiceiurilor calendaristice, dominată de viziunea satului patriarhal și de inflexiuni arhaice, mai accentuată în variantele bănățene și transilvănene”³¹.

În lucrarea consacrată de noi, ca prim volum, *Ritualurilor agrare românești*, în urmă cu două decenii³², menționam faptul că ritualul agrar al *Plugușorului*, cu miile sale de atestări și variante, ridică cele mai mari probleme în constituirea unui corpus și în abordarea tipologică a informației etnografice și folclorice, în raport cu celelalte ritualuri tradiționale. Atât datorită imensității informației existente în arhive și în publicații, cât și complexității structurale a textelor corpusului sau evoluției divergente a celor două versiuni: ardeleană și moldovean-munteană, care au dat atâta bătaie de cap cercetătorilor noștri și au stârnit multă neînțelegere, problema abordării sistematice și alcătuirii unei tipologii de motive se complică.

²⁷ București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976.

²⁸ *Ibidem*, p. 147-148.

²⁹ *Ibidem*, p. 149-151.

³⁰ București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2001.

³¹ *Ibidem*, p. 235.

³² Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*, București, Editura Minerva, 1988.

Efortul documentar început atunci prin excerptarea informației din fondul de manuscrise al Arhivei de Folclor a Academiei Române a continuat prin inventarierea bibliografică a variantelor din publicațiile periodice și din volume, operațiuni ce au permis profesorului nostru Dumitru Pop să abordeze ritualul într-un studiu monografic amplu, ce ar fi urmat să preceadă corpusul nostru de texte rituale și catalogul de motive, alcătuite după aceleași principii ca în volumul *Vechi obiceiuri agrare românești*: descrierea ritualurilor, catalogul tipologic de motive-formule și corpusul de texte.

Dificultățile aproape insurmontabile ale exhaustării informației au determinat amânarea, de la un an la altul, a definitivării lucrării noastre, ceea ce a creat, cu certitudine, nemulțumiri regretatului nostru profesor, căruia tema îi era atât de aproape, încă din 1960, când a publicat în „Revista de Folclor” acel remarcabil studiu despre versiunea ardeleană, marcând, într-un fel, o cotitură în cercetarea ritualului românesc³³, și a izbutit să schimbe optica asupra rolului și locului obiceiurilor agrare în cultura noastră populară. Nemaivând răbdare, Dumitru Pop a publicat separat studiul său, mai întâi într-o revistă de specialitate³⁴, apoi în volumul său *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*³⁵, căruia i-a dat substanță și greutate științifică.

Titlul acestei schițe monografice, *Plugușorul – sinteză folclorică românească*, vizează, critic și polemic, atât importanța excepțională a textului ritual în cultura noastră populară, cât și unitatea adânc genetică a întregului ritual, comparat, încă din prima frază, cu ceea ce majoritatea cercetătorilor consideră a fi expresia substanței pastorale a folclorului românesc: „Privit prin prisma ocupațiilor tradiționale de bază ale poporului român, *Plugușorul* reprezintă pentru agricultură ceea ce reprezintă *Miorița* pentru păstorit”³⁶. Dumitru Pop se lansa apoi într-o serie de observații paralelistice, arătând cât de diferit a fost ecoul celor două texte în conștiința științifică și culturală românească și în interesul arătat de specialiști, în pofida unei răspândiri teritoriale aproape generale și uniforme a lor.

Identificând majoritatea atestărilor, începând cu cele de dinainte de 1870, Dumitru Pop aprecia că „Numărul [total al] variantelor ce se publică este în continuă creștere, astfel că, împreună cu cele păstrate în

³³ *Plugușorul în Transilvania*, în „Revista de Folclor”, an V (1960), nr. 1-2, p. 114-131.

³⁴ „Studii și Comunicări”, IV, Sibiu, 1982, p. 145-172.

³⁵ Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 25-131.

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

arhive, inclusiv în cele din răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu, Nicolae Densușianu, Ion Mușlea ș.a., le depășesc numeric pe cele ale Mioriței³⁷. Dar, considera Dumitru Pop, „dacă din punct de vedere estetic textul *Plugușorului* nu este comparabil cu cel al *Mioriței*, și dacă nu conține sugestiile filosofice ale acestuia cu privire la concepția populară românească despre viață și despre moarte, sugestii atât de diferit și, adesea, atât de fals interpretate în cursul timpului, el este, în orice caz, comparabil cu textul *Mioriței* în ceea ce privește bogăția fondului său folcloric și capacitatea de a dezvălui aspecte importante ale modului de viață al înaintașilor noștri, ale concepțiilor arhaice care l-au însoțit prin veacuri, unele coborând până la obârșiile noastre și chiar dincolo de acestea³⁸.

Trecând, cu remarcabilă onestitate, în revistă contribuțiile interpretative anterioare, de la cele din secolul al XIX-lea, datorate lui G. Dem. Teodorescu (1874), Theodor Burada (1876), Gheorghe Ghibănescu (1857), la cele mai aplicate și mai noi din secolul al XX-lea ale lui Theodor Speranția (1914), George Giuglea (1948), Dumitru Pop supune unei îndreptățite critici lucrarea: *Le Plugușor, une coutume agraire roumaine*, publicată în Italia, în 1948, de Tancred Bănățeanu³⁹, reluând, de fapt, toată argumentația din studiul său apărut în 1960, dar recunoscându-i „dincolo de toate aceste afirmații și puncte de vedere greșite sau în orice caz discutabile, mai ales datorită caracterului lor prea tranșant [...] meritul important de a fi ridicat câteva probleme de bază ale obiceiului, de a fi făcut o seamă de raportări corecte la riturile europene care alcătuiesc structura lui și de a fi sesizat un aspect esențial al procesului său de genază⁴⁰.

Autorul schiței monografice înregistrează apoi, cu satisfacție, relativa schimbare de optică a cercetătorilor după 1960: evidenta influență a studiului său asupra lui Pavel Ruxăndoiu⁴¹, atenția acordată de Dumitru Caracostea celor „mai vechi imagini plugărești” „păstrate în datinile noastre”, în lucrarea postumă a acestuia⁴², precum și apariția, la Chișinău,

³⁷ *Ibidem*, p. 28-29.

³⁸ *Ibidem*, p. 26.

³⁹ *Ibidem*, p. 31. Lucrarea lui Bănățeanu a apărut în „Rivista di Ethnografia”, II, nr. 2-3, Napoli, 1948.

⁴⁰ Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare...*, p. 31-32.

⁴¹ *Formele descriptive ale poeziei riturilor agrare*, în „Analele Universității București”, Seria Științe Sociale. Filologie, XII, 1963, p. 117-124.

⁴² D. Caracostea, Ovidiu Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, București, Editura Minerva, 1971.

în 1972, a amplului studiu datorat lui Nicolae Băieșu⁴³, „o veritabilă monografie”, „bine informată și aducând, în același timp, o nouă interpretare, vrednică de toată atenția”⁴⁴. În sfârșit, în ordine cronologică, e consemnat aportul interpretativ al capitolului despre *Plugușor* din manualul de *Folclor literar românesc*, din 1976, al lui Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu și, cel mai țintit, din volumul *Obiceiuri tradiționale românești* (1976) de Mihai Pop, dar omite contribuția lui Ovidiu Bârlea din *Folclorul românesc*, I (1981). O atenție specială acordă vechii lucrări a lui Petru Caraman (1933): *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*⁴⁵, tradusă, cum am văzut, în românește după 50 de ani, de la ale cărui constatări pleacă în propriul său demers interpretativ⁴⁶.

Descrierea sintetică a ritualului agrar al *Plugușorului*, pe care o realizează Dumitru Pop, se bazează fie pe tipologizările cuprinse în repertoriile tipologice Mușlea-Bârlea și Adrian Fochi, fie pe informația inedită din Arhiva de Folclor a Academiei Române, fără intenția de indexare amănunțită a tuturor elementelor de structură a ritualului, pe care urma să o realizăm în cadrul institutului clujean.

De la aspectele de terminologie populară (denumirile practicii, recuzita actanților principali și grupului de performeri), la organizarea cetelor de colindători și la desfășurarea efectivă a ritualului, până la analiza componentelor de bază ale textului ritual luat ca model, fenomenul este prezentat amănunțit, pe baza a zeci de descrieri întregi sau fragmentare, în corelație cu alte fapte de cultură tradițională. Autorul studiului dezvoltă, într-un veritabil excurs comparativ cu alte practici ritual-magice, semnificațiile *primei brazde*, larga răspândire a practicilor europene în care este implicat *plugul*, ca obiect ritual (obiceiuri de familie, ritualuri calendaristice, practici magice apotropaice cu caracter colectiv, medicină magică etc.), legăturile cu ritualul îngemănat al *Semănatului*, implicațiile magico-religioase ale fiecărui act, ale fiecărei secvențe de ritual, ale motivelor-formulă mai importante din structura textelor rituale de *Plugușor*.

Geneza și evoluția istorică a *Plugușorului* sunt astfel demonstrate corelativ cu menționarea unei serii de exemple etnologice de la alte popoare, pe baza bibliografiei ce-i era accesibilă autorului la data elaborării studiului său.

⁴³ *Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou*, Chișinău, 1972.

⁴⁴ Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare...*, p. 33.

⁴⁵ Petru Caraman, *Colindatul...*

⁴⁶ Vezi p. 36-40.

Dar aportul efectiv major al lucrării lui Dumitru Pop l-a reprezentat insistența analitică asupra textelor rituale și încercarea de clasificare funcțională a acestora.

Considerate de Dumitru Pop ca „elemente de bază”, „fundamentale”, de „nelipsit” din scenariile rituale ale *Plugușorului*, dar și din repertoriile de orații ardeleni, textele sunt împărțite în *cinci categorii* sau „versiuni” cum le numește autorul, asta în pofida afirmației că, în conținut, acestea ar releva un caracter unitar: *versiunea colind*, care „se individualizează foarte pregnant” față de celelalte, atât prin aria mai restrânsă de răspândire, cât mai ales prin interpretarea cântată; *versiunea orație după colind* răspândită în întreaga Transilvanie istorică, în Partium și în Banat, dar neîntâlnită în Maramureș, Oaș și Lăpuș, cu reflexe particularizante și în spații extracarpătice; *versiunea orație la cununa de seceriș*, cu o arie restrânsă la nord-estul Transilvaniei istorice (Năsăudul); *versiunea orație la colacul de nuntă* și, în fine, *versiunea formulă declamatorie în ritualul Plugușorului*, acoperind spațiul Bucovinei, Basarabiei, Transnistriei, Moldovei, Munteniei și Dobrogei, cu cea mai dezvoltată structură compozițională și cu evoluția sa ceremonial-spectaculară aparte.

Schița monografică publicată de Dumitru Pop a reorientat, după apariția sa, demersurile noastre din cadrul Arhivei de Folclor a Academiei Române, atât în operațiunile de edificare a instrumentelor de lucru de uz intern, cât și în privința redactării și editării corpusului și tipologiei motivice a *Plugușorului*. Edificatoarea împărțire în cinci mari categorii funcționale a textelor rituale pe care o face autorul: 1) *colinda grâului*; 2) *orațiile ardelenesti de binecuvântare a colacului*; 3) *orația din cadrul ritualului cununii la seceriș*; 4) *orația colacului de nuntă*; 5) *textele moldo-muntene de Plugușor* ne-a convins că este dezirabilă o tipologizare specifică a acestora și că cea mai adecvată modalitate de elaborare a „instrumentelor de lucru” ar reprezenta-o gruparea lor structural-funcțională pe aceste *familii de variante*, ceea ce simplifică, într-o anumită măsură, atât problema repertorizării în arhivă a informațiilor privitoare la scenariile rituale ce contextualizează și încadrează textele, cât mai ales realizarea motiv-indexurilor sau viitoarelor cataloage de formule rituale agrare.

De aceea, într-o primă etapă, spre deosebire de corpusurile și tipologiile formulilor de invocare a ploilor sau cântecelor de seceriș, care au putut fi abordate mai unitar, de data aceasta avem cinci „subcorpusuri” de arhivă distincte, consacrate textelor nucleare ale unuia și aceluiași ritual

agrar: *Colindele grâului, Orațiile colacului de Crăciun, Orațiile din cadrul ritualului cununii de seceriș*, puținele *Orații ale colacului la nuntă* și, desigur, *Plugușoarele moldo-muntene*. Acest ritual agrar, care a evoluat diferit pe arii bine determinate geografic ale spațiului etnocultural românesc, va beneficia, astfel, de o atenție specială.

A doua etapă în munca noastră de realizare a corpusului de texte și descrieri de ritual a reprezentat-o constituirea bazei informatizate de date, constând din culegerea pe calculator a întregului material din Arhiva din Cluj. În colaborare cu celelalte arhive naționale din București, Iași, Chișinău și Timișoara, ar urma ca, în baza unui program unitar dar deschis, care să poată fi accesat de toți cercetătorii interesați de această problematică etnologică, să indexăm, desigur în condiții de protecție și de siguranță patrimonială, și materialele din celelalte arhive. Numai că în arhivele din Iași și Chișinău, numărul variantelor este, probabil, de câteva ori mai mare decât al celor din Cluj, iar în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei procesul de sistematizare e atât de avansat încât ni s-ar oferi, cum se spune, totul de-a gata.

Arhiva de Folclor a Academiei Române face, în acest sens, primul pas, publicând acum integral atât textele rituale moldo-muntene din fondurile sale, cât și orațiile după colind, oferindu-le eventual și pe un compact disc, ceea ce va da institutelor și specialiștilor din Chișinău, Iași, București și Timișoara șansa reducerii eforturilor de întregire sau completare a cataloagelor tematice proprii.

Pentru celelalte subcorpusuri: *Colindele grâului, Orațiile din cadrul cununii de seceriș* și *Orațiile colacului la nuntă* continuăm demersurile de realizare a unor fonduri documentare în cadrul Arhivei clujene, desigur cu condiția accesului la fondurile aflate la Institutul de Etnografie și Folclor din București și la Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei din Iași, poate și cu sprijinul unor cercetători de la Chișinău. Pentru noi ar fi singura șansă de continuare și încheiere a motiv-indexului de imagini, pe întreaga documentație existentă, întrucât, asemenea tipologiilor bibliografice, și cataloagele de motive trebuie construite pe baze exhaustive.

Atunci când a apărut un studiu amplu, de dimensiunile unei schițe monografice datorat lui Vasile Adăscăliței, vreme de decenii titularul cursului de folclor literar de la Facultatea de Filologie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, am sperat să ni se ofere măcar date aproximative privind *textele agrare de Plugușor* din arhiva studentescă de la Iași.

*Istoria unui obicei. Plugușorul*⁴⁷ debutează, însă, printr-o încercare de circumscriere și definire a acestui ritual: I. *Plugușorul – datină agrară fundamentală la români*, văzut prin „determinarea poziției în raport cu câteva alte capitole mari ale creației populare, de care se leagă intim”: „obiceiul colindatului și de ceea ce s-ar putea numi credințele și riturile agrare ale poporului român. De aceea, uneori, și tendința de a vorbi despre *Plugușor* ca despre o colindă agrară, ceea ce ar corespunde întrutotul realității”⁴⁸. Sunt evidențiate, astfel, sumar relațiile *Plugușorului* cu ritualul *Plugarului (Udătorul, Tânjaua, Boii Sângeorzului)*, cu cel numit *Boul înstruțat*, cu colindele cu măști, desfășurate „în anotimpul consumării lor”, dar e iterată mai ales ipoteza fixării lui inițiale la începutul anului nou agrar, 1 martie, dată la care s-a renunțat prin mutațiile, în calendarele oficiale, privind Anul Nou.

Fapte folclorice înrudite la alte popoare, din capitolul al II-lea, semnaleză credințe și rituri similare atât la popoarele slave și germanice ale Europei, cât și la alte popoare: fino-ugrice, gruzini, irlandezi etc.

Cel de-al III-lea capitol: *Răspândirea Plugușorului în aria românității* fixează poziția distinctă a autorului în stabilirea unei hărți a „întiturilor istorice românești” în care obiceiul a fost atestat, urmărindu-se, totodată, fenomenul „intensității cu care acesta circulă, ca și al vechimii ce i se atribuie”, aspecte „ce nu pot fi neglijate atunci când se încearcă abordarea problemei originii acestei datini”⁴⁹.

Desigur, dezbateră e legată în primul rând de largă răspândire a ceremonialului în majoritatea zonelor Moldovei, generalizarea lui în cadrul sărbătorilor de Anul Nou printre toate categoriile profesionale, la sate, în târguri și în orașe, ceea ce a putut determina renunțarea, în multe părți, la formulele arhaice de *Plugușor* și înlocuirea lor cu balade și alte categorii de texte „neagrar”.

Dar aici e surprinzătoare, totuși, modalitatea de interpretare a lui Vasile Adăscăliței. Deși conde, cum vom vedea, că „textele de *Plugușor* cu referințe agrare sunt cele mai valoroase, deoarece prezintă cele mai neașteptate dovezi pentru susținerea vechimii obiceiului” și „dezvăluie o anumită mentalitate explicit formulată și repetată în diferite variante vechi și noi”⁵⁰, el e tentat și obsesiv preocupat să

⁴⁷ Iași, Editura Junimea, 1987, 156 p.

⁴⁸ Vasile Adăscăliței, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁰ *Ibidem*.

contrazică „anumite” constatări anterioare, respectiv pe cele ale lui Dumitru Pop⁵¹ și Pavel Ruxăndoiu⁵² privitoare la înrădăcinarea organică a textelor „agrare” în desfășurarea ritualului. Apoi recunoaște că sunt „singurele” cu funcționalitate de rit oral în cadrul acestei forme de colindat, Adăscăliței contestă, de fapt, cu încăpățănare, variantele transilvănene, dar și muntene, colinde și orații după colind, ca părți ale unuia și aceluiași fenomen, ale unuia și aceluiași context etnografic. Nu o spune tranșant, dar pledoaria sa contestatară poate fi ușor dedusă în special în acest capitol⁵³, dar și în cele despre *Textul literar* (p. 49-87) și despre *Structura textelor de Plugușor* (p. 87-98).

Bazăndu-se pe contribuțiile documentare anterioare asupra acestui ritual, Adăscăliței într-adevăr urmărește atestarea răspândirii *Plugușorului*, a intensității circulației ca și a înrădăcinării locale. O face aproape de pe aceleași poziții cu Tancred Bănățeanu, ajungând la ipoteza ambiguă: „Cert este că pentru ceea ce, după linia trasată de Tancred Bănățeanu, s-ar numi vest-sud-vest, prezența efectivă a *Plugușorului* nu poate fi demonstrată și socotim că încercările care s-au făcut nu au dat rezultate”⁵⁴. Justificat până la un punct și luând în considerare doar versiunea moldovenească de „scenariu ritual”, autorul susținea că „Este știut faptul că, în afară de câteva mici excepții, culegerile de folclor din Transilvania nu însumează texte de *Plugușor*. De altfel, aceleași mărturisiri le fac și celelalte colecții cu caracter regional, vechi și noi, de îndată ce provin dintr-un alt teritoriu decât cel moldovenesc”⁵⁵ încercând, astfel, să demonstreze că, în toate celelalte provincii unde a fost atestat, inclusiv în Transilvania, am avea de-a face doar cu manifestări aluvionare târzii, sporadice și incomplete, ale ritualului moldovenesc, datorate „păstorilor (ale căror pendulări au fost statornicite de istorici și etnografi), care pentru că aveau altă îndeletnicire principală aveau să-l simplifice”⁵⁶, sau unor puternice dar și mai târzii influențe livrești, ori „colonizării” unor moldoveni în Dobrogea.

După ce majoritatea cercetătorilor români au acceptat explicit sau tacit constatarea epocală a lui Petru Caraman referitoare la unitatea genetică dintre textele de *Plugușor* și *orațiile colacului sau turtei*, rostite

⁵¹ Dumitru Pop, *Plugușorul...*

⁵² Vezi mai sus cele două contribuții ale acestuia.

⁵³ Vasile Adăscăliței, *op. cit.*, p. 17-24.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 18-19.

fie la Crăciun, fie la Anul Nou, Adăscăliței face abstracție de această impunătoare realitate etnografică și stăruie în respingerea ipotezei privind existența textelor *Plugușorului* în Transilvania, motivând că aici acesta nu apare ca ritual complex, ca „scenariu propriu-zis”. Admițând doar „semnalarea” lui rară, „ca un ecou din zonele unde există”, deci ca un fenomen folcloric de împrumut, Adăscăliței nici măcar nu ia în discuție textele orațiilor transilvane după colind în două dintre cele mai întinse capitole, VII. *Textul literar* și VIII. *Raporturile Plugușorului cu alte genuri folclorice*. Iată de ce sunt greu de acceptat formulări declarative de genul „*Plugușorul* a dispărut în Transilvania”. Formularea combătută de Adăscăliței e preluată din volumul *Folclor literar românesc*⁵⁷. Autorul încearcă apoi să demonstreze că și atestările din Muntenia „ar fi puțin favorabile concluziei că [*Plugușorul*] ar exista ca un fapt folcloric generalizat și vechi, plin de vitalitate”⁵⁸, iar textele rituale din acest areal ar fi „de accentuată factură livrescă, nouă, având drept chenar introductiv elemente din textul lui G. Sion, pe broderia căruia intră nenumărate motive de colindă laică propriu-zisă din zonă, recitarea fiind necunoscută aproape, textele respective cântându-se”⁵⁹.

În toate zonele Olteniei și Munteniei, dar și în Dobrogea, *Plugușorul* ar fi fost răspândit insular, sub influență moldovenească, în „îpostaze clasice”, variantele de texte rituale prezentându-se doar ca fenomene de aculturație, de vârstă diferite, și de „origini” variate, certe fiind pentru autor indiciile că „în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, după constituirea [Regatului] României, prin școală și alte mijloace, a existat o pronunțată perioadă de iradiere a *Plugușorului*, din Moldova spre Muntenia și Oltenia, mai nouă – deci – decât cea presupusă spre Transilvania, prin oieritul pendulatoriu. Iradierea prin mijloace moderne a dat *Plugușorului* din Valahia trăsături care îl prezintă ca mai evoluat decât în Moldova”⁶⁰.

În schița sa „monografică” asupra acestui ritual agrar, Adăscăliței se ocupă, în continuare, doar de *Plugușorul* moldovenesc de dincoace de Prut, abordând în capitolul IV. *Denumirile populare ale obiceului: plug, plugul mare, plugușor, pluguleț, cu boii, hăitul, hăitura, doba, buhaiul, clopoșelul, cârceia, bicele*, exclusiv pe baza informației din Arhiva Facultății de Filologie a Universității din Iași

⁵⁷ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor...*, p. 239.

⁵⁸ Vasile Adăscăliței, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 24.

(AFUI) și a materialelor publicate. El abordează apoi, în cap. V, *Oficiantii*, problematica relevantă a actanților ritualului: organizarea cetei, componența de gen, de vârstă și de stare socială a membrilor cetei, atribuțiile ce revin unora din componenții ei, înrădăcinările socioculturale și raporturile cetei cu comunitatea și relațiile de prietenie, vecinătate, înrudire, cu timpul și spațiul de colindat, terminologia populară în legătură cu cetele: *bandă, cârd, crilă, parte, tală*, cu conducătorii lor, subliniind aspecte legate de raporturile cu cetele complexe de urători cu măști. „De aici, însă, apare o altă problemă, aceea născută de vârsta ce poate rezulta din compararea obiceiului agrar al *Plugușorului* și a jocurilor cu măști zoomorfe. Care dintre acestea prezintă mai multă vechime? Incontestabil: jocurile cu măști, numai că – în timp – la o populație de agricultori, ele au devenit subordonate (sau ordonate) în cadrul dat de obiceiul ceremonios al *Plugușorului*”⁶¹.

Cel mai important capitol, e adevărat cam neinspirat denumit, VI. *Spectacolul și recuzita acestuia* (p. 36-48), se apleacă de fapt asupra desfășurării ritualului, asupra structurii sale, a elementelor de recuzită: *plugul ornat, boii împodobiți, instrumentele de suflat (buciumul, trâmbița, cornul), cele ce imită efectiv plugăritul: buhaiul, biciul sau harapnicul, tălăngile, droangele, zurgălăii, cârceia, tranca*, instrumente muzicale vechi și mai noi: *fluier, cimpoi, trișcă, cobză, acordeon, tobă* etc. Este cel mai bine „documentat” capitol, autorul dispunând de o bogată informație din fondurile AFUI, pe care, însă, nu o sistematizează în așa fel încât să ne scutească de efortul recurgerii la sursă. Constituită, în general, pe baza anchetelor indirecte, dar și pe date extrase din lucrări anterioare, vizând răspândirea unor obiecte de recuzită rituală la români și la popoarele vecine, sub influență pastoral-românească, demonstrația capătă uneori relevanță. Interesante sunt, astfel, mărturiile privind difuziunea externă a *buhaiului* la cehi, slovaci, moravi, maghiari, polonezi, ucraineni. Analizând sumar distribuția rolurilor ce revin membrilor cetei, în raport cu recuzita de obiecte rituale, și accentuând funcția *rostitorului* de text în cadrul scenariului acestui „teatru popular al celor vechi” (N. Iorga), autorul lucrării consideră că „structura de gen a acestei practici este mult mai complexă, și, chiar dacă dominantele sale sunt dramatice, nu lipsesc nici elementele epice (narațiunea din textul literar) și nici cele lirice (urările și felicitările din finalul acestuia)”⁶².

⁶¹ *Ibidem*, p. 34.

⁶² *Ibidem*, p. 47.

Niciunde, însă, autorul nu dă atenția cuvenită acelor elemente *narrative* ce dau consistență textelor rituale, care l-ar fi dus, fără îndoială, spre recunoașterea consubstanțialității variantelor de orații după colind transilvănene și Plugușoarelor moldovenești. Spre final, după ce deplânge lipsa de metodă în cercetare și caracterul „întâmplător” și sporadic al observațiilor directe asupra desfășurării propriu-zise a ritualului agrar, apoi puținătatea „datelor referitoare la aspectele dramatice ale *Plugușorului*”, autorul conchide: „Este, însă, incontestabil faptul că această manifestare folclorică prezintă nenumărate caracteristici care ne îngăduie să o considerăm ca pe o formă a dramei folclorice rituale, formă socotită ca stând la baza apariției și dezvoltării teatrului popular propriu-zis. Desacralizarea practicii, împlinită astăzi aproape total, dă prețioase indicii supra evoluției genului”⁶³.

Capitolul al VII-lea⁶⁴, consacrat textelor rituale de *Plugușor*, este cel mai amplu și, în cele din urmă, mai contributiv din întreaga lucrare a lui Vasile Adăscăliței. Titlul dat acestuia, *Textul literar*, acoperă, însă, prin generalitatea lui, atât referiri la *Textele agrare*, cu funcțiile lor rituale cunoscute, cât și la *Textele neagrare*, eterogene sub aspect tematic, și de factură cu totul nouă, ținând de o lungă perioadă de disoluție a ritualului, de esența fenomenului de deritualizare și desacralizare a practicii ceremoniale ca întreg. Autorul ne previne, de altfel, încă de la început, asupra faptului că „în timp ce obiceiul *Plugușorului* este mereu folcloric, textele literare care se spun cu acest prilej, mai ales în ultimul secol, sunt în mare parte creații individuale (refolclorizate). În special generațiile mai recente (dar fenomenul este vechi) au mers până acolo încât, întocmind mereu noi versiuni, nici nu se mai referă la munca agrară și preferă să vorbească despre cele mai diverse aspecte ale vieții contemporane, pe un ton care – în general – are ca notă dominantă humorul”⁶⁵.

O analiză mai adâncită a problematicii l-ar fi condus pe Adăscăliței la renunțarea la orice artificii retorice și la insistența asupra „textelor agrare” sau a „plugușoarelor pe schemă tradițională”, acestea fiind unicele vechi și înrădăcinate în scenariul ritual, în evocarea formelor arhaice de muncă și în imaginarul colectiv ce le-au generat. O recunoaște pe jumătate atunci când afirmă: „Este, însă, adevărat că textele de *Plugușor* cu referințe agrare sunt cele mai valoroase deoarece

⁶³ *Ibidem*, p. 48.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 49-87.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 49.

prezintă cele mai neașteptate dovezi pentru susținerea vechimii obiceiului⁶⁶, dar, din păcate, nu se ocupă sistematic de ele, nu oferă măcar o statistică a lor sau o hartă a difuziunii geografice.

Spre deosebire de folcloristul din Iași, Dumitru Pop afirma, în 1989, că „dintre toate elementele ce intră în structura obiceiului *Plugușorului*, cel care apare constant, neputând lipsi cu desăvârșire din desfășurarea lui este textul literar; el trebuie considerat, astfel, elementul de bază, fundamental, al obiceiului⁶⁷. Acest text, afirmă în continuare cercetătorul, este, sub raportul conținutului, „foarte unitar în spațiul nostru etnic”, iar cazurile de substituție a lui cu texte aparținând altor categorii folclorice, sau chiar cu creații culte, ar rămâne „cazuri izolate”.

„De regulă, textul înfățișează, în succesiunea lor naturală, activitățile legate de cultivarea grâului, începând cu aratul și semănatul și terminând cu coptul pâinii sau al colacului specific sărbătorilor de Crăciun și Anul Nou⁶⁸”.

Distingând, cum am mai văzut, mai multe versiuni ale textului de bază *colind*, *orație după colind*, *orație în cadrul ritualurilor de cunună a secerii* sau *orație de nuntă* și *text* declamat, cu funcție în scenariul propriu-zis al *Plugușorului*, Dumitru Pop arată că „fiecare din formele proprii amintitelor ocazii în care ne apare reprezintă, în fapt, o versiune distinctă a unuia și aceluiași „text de bază”, nefiind, așadar, vorba de „simple înrudiri”, de „asemănări sau grupuri de variante”, și „tocmai de aceea se impune ca înainte de a întreprinde o analiză a *poeziei Plugușorului*, așa cum se înfățișează ea în cadrul obiceiului, să ne oprim asupra lor, spre a le stabili caracterele distinctive și ariile pe care au circulat⁶⁹. Nici Dumitru Pop nu realizează o tipologie bibliografică exhaustivă, dar clasificarea sa funcțională e destul de cuprinzătoare.

Analizele lui Dumitru Pop debutează prin prezentarea cronologică a variantelor versiunii colind, cu mențiuni asupra ariei de răspândire a acesteia, având drept centru de iradiere zona Munților Apuseni, dar cu prelungiri explicabile în câteva puncte din nord-vestul Transilvaniei și spre ținuturi arădene și bănățene. Ținând seama de aceste elemente și, ținând să demonstreze vechimea versiunii, autorul presupune că „aria de răspândire va fi fost mult mai largă în trecut, ea

⁶⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁶⁷ Dumitru Pop, *Plugușorul – sinteză folclorică românească*, în vol. *Obiceiuri agrare...*, p. 66.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁹ *Ibidem*.

făcând loc, încetul cu încetul, unei alte versiuni, de *descântecă*, sau, mai apoi, de *mulțămită* a colacului, cu care se interferează, în general pe întreaga arie pe care a fost întâlnită. În ceea ce ne privește, avem credința că aria versiunii colind cuprindea odinioară și ținuturile situate în afara arcului carpatic⁷⁰.

Argumentele de natură etnografică pe care le aduce, dublate de cele privind funcțiile intrinseci ale unor motive din structura textelor, puse în relație cu ritualul cununii la seceriș, chiar și raportările comparative la repertoriile de *Plugușoare* din spațiul extracarpatic l-au determinat pe Dumitru Pop să aprecieze că „Variantele colindă din Transilvania reflectă condițiile specifice în care se efectuau muncile agrare într-o epocă veche. Caracterul lor documentar se explică, însă, nu [atât] prin intenții instructive și educative, așa cum s-a spus [de către Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu], ci prin funcția magică ce au avut-o ele inițial. Căci descrierea exactă a muncilor consacrate [cultivării] grâului constituia în cadrul mentalității magice (aici e vorba de magia prin cuvânt) calea ce putea duce la realizarea efectivă a belșugului noii recolte⁷¹. De aceea, concluzia sa ierarhizatoare și cronologizatoare este categorică: „Ne găsim, fără îndoială, în fața celei mai vechi versiuni cunoscute a poeziei *Plugușorului*, deoarece, așa cum am văzut, în această versiune ea este parte integrantă a unui rit[ual] având aceeași tonalitate generală, dar reprezentând totuși altceva decât obiceiul de care ne ocupăm”.

Atât de convins de ipoteza avansată în privința primordialității versiunii colind în raport cu celelalte, Dumitru Pop respinge mult prea categoric o aserțiune a profesorului Petru Caraman despre modul de interpretare inițială, potrivit căruia „nu poate fi nici o îndoială că declamația [...] e caracterul tipului primitiv, iar nu cântecul, ca la *șcedrivki*-le corespunzătoare⁷². El redă și contrazice argumentația marelui etnolog și slavist, după care, „colindătorii vechii datini *Volocebnâia* nu cântau colindele lor, ci le declamau [...]. Sub nici un motiv n-am putea admite o ipoteză inversă: cum că la origine cântece, au devenit cu timpul (și) datorită unor speciale împrejurări recitative, cum e de pildă urarea colacului, *Plugușorul* [...], această evoluție fiind respinsă de puternice motive de natură filologică”.

Dar oare cu cât temei respinge ipoteza aceasta? Căci și Dumitru Pop și Petru Caraman n-au cunoscut și n-au evocat, necunoscându-le,

⁷⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁷¹ *Ibidem*, p. 77.

⁷² *Ibidem*, p. 78.

acele modalități specifice de „cântare strigată” a colindelor în unele zone din Transilvania răsăriteană (Reghin), în care ar fi posibil să se origineze atât colindatul „cântat”, din Apuseni, în cazul colindei „curunii”, cât și versiunea orație a „mulțamitelor” ardelenene, pentru care găsim în Ținutul Hunedoarei și în Banatul de munte, forme intermediare necercetate de interpretare.

Prezentând în continuare „a doua versiune” a *Plugușorului*, pe baza ipotezelor enunțate încă în 1960 (p. 79-88), versiune răspândită „pe o arie cu mult mai întinsă decât prima”, atestată în întreaga Transilvanie, cu excepția Maramureșului, Oașului și Lăpușului, apoi insular în Țara Loviștei în Muntenia, în Dobrogea și în Basarabia, profesorul Dumitru Pop susține că și trecerea de la o versiune la alta ar putea fi dedusă etnografic. În cazul versiunii colind, „cununa de la secerat”, cu povestea ei, va fi înlocuită, nu aceasta fiind în atenție, ci „colacul ritual cu care sunt așteptați colindătorii de către gazdă”. O formă doveditoare o constituie ritul prin care, la Sălciua de Jos, peste colacul colindătorilor era așezată *curuna* de la seceriș, mutația petrecându-se, probabil, după ce „semănatul grâului a început să se facă toamna”, colacul preluând de la cunună atributele ritual-magice de păstrător al puterii de rod, al belșugului agrar, care se cerea a fi „descântat” asemenea cununii: „Este foarte probabil că după ce cununa de grâu a dispărut de pe masa de Crăciun, rămânând numai colacul, care i-a preluat funcția fertilizatoare, textul, care a rămas în continuare în cadrul ritu[alu]lui, și-a păstrat caracterul și funcția magică, adaptându-se doar prin adăugarea unor noi episoade, *povestea cununii de la secerat* devenind astfel *povestea colacului de la Crăciun*. Când semnificația magică a ritu[alu]lui a dispărut, textul a suferit noi modificări, fiind adaptat sensului nou ce-l avea colacul în cadrul colindatului, acela de dar; textul era chemat acum să exprime mulțumiri pentru colac. Astfel, vechea creație poetico-muzicală cu caracter magic, având în centrul ei povestea cununii de la secerat, a devenit mai întâi creație poetică recitată cu caracter magic și având în centrul ei povestea colacului de Crăciun, iar apoi simplă creație poetică recitată, ce făcea elogiul gazdei, exprimându-i totodată mulțumiri pentru colacul oferit”⁷³.

Textele încadrabile în această versiune, *orație după colind*, reprezintă, așadar, în viziunea autorului clujean, un ultim stadiu de

⁷³ *Ibidem*, p. 81.

evoluție, ale cărui urme pot fi întâlnite și în Dobrogea și Basarabia, în creații de dimensiuni mai reduse, tot în cadrul colindatului cetelor de feciori. „Indiferent de denumirea sub care sunt cunoscute în deosebite regiuni ale țării, variantele de tipul *orație* aduc o seamă de particularități, care le conferă o individualitate proprie bine conturată în raport cu variantele colinde”⁷⁴. Astfel, tema comună este „trată mult mai liber, în așa fel încât caracterul documentar, atât de pregnant în celelalte [colinde], este aici simțitor diminuat, putând fi descoperit totuși îndărătul formulărilor șăgalnice, care abundă [...] realul se îmbină la tot pasul cu ficțiunea, elementul hiperbolic amintind creațiile aparținătoare altor categorii folclorice (orația de nuntă, balada ș.a.)”⁷⁵.

Autorul sugerează că în vreme ce *colindele grâului* sau *curunii* „se remarcă printr-o puternică notă de sobrietate și de solemnitate proprie creațiilor rituale”, prin încărcătura mesajului magic, în noul stadiu de evoluție, *orațiile* au suferit efectele procesului de demagizare, de pierdere a tonalității grave, unde descrierea muncilor nu mai mizează pe forța magică a cuvântului aducător de rod, devenind mai mult un imn la adresa *colacului ritual*, dar și un elogiu adus gazdei pentru darul ritual oferit cetei de colindători sau de turcași.

De asemenea, contaminările și schimbările de motive cu alte tipuri de orații (*a brânzii*, *a banilor*, *a băuturii*) au diminuat substanța descriptiv agrară a orației colacului, accentuând procesul de desacralizare și deritualizare a textelor subsumabile versiunii, ajungându-se „la umbrirea aproape totală a textului specific cu caracter agrar”⁷⁶. Demne de considerare sunt și observațiile autorului privitoare la răspândirea geografică a variantelor acestei versiuni. Astfel, Dumitru Pop afirmă destul de precaut că, deși e greu de stabilit, „centrul de greutate al orației colacului în cadrul ariei geografice pe care circulă” e clar că frecvența variantelor de acest tip scade „atât spre nordul, cât și spre sudul Transilvaniei, în timp ce în vestul și estul provinciei” variantele apar „în forme mai dezvoltate și mai vitale în același timp”⁷⁷, fapt confirmat și de corpusul de arhivă de la Cluj. Autorul mai face o observație interesantă când constată că variantele est-transilvane, în special cele de pe valea superioară a Mureșului, sunt mai apropiate de textele moldovene propriu-zise de *Plugușor*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁷⁷ *Ibidem*.

Cea de-a treia versiune a „poeziei *Plugușorului*”, ce apare în cadrul ritualului agrar al cununii de la seceriș (p. 88-90), este „cea mai scurtă, întrucât nu mai înfățișează toate etapele procesului agricol oprindu-se asupra măcinatului și făcutului colacului”⁷⁸, și e cunoscută insular, doar pe valea superioară a Someșului Mare, în ținutul Năsăudului.

În schimb, a patra versiune intracarpatică a fost identificată în repertoriile legate de „tărostitul colacilor” la nuntă, în doar câteva puncte geografice, din zonele Năsăudului, Bârgăului, Albei Iulii și zona Codrului sătmărean, având, așadar, o difuziune insulară, pe care o vom putea documenta și prin cercetările noastre asupra ritualurilor nupțiale în Transilvania.

Preconcluzionând cu referire la versiunile intracarpatică, care, privite din punct de vedere funcțional, ar sugera că „una și aceeași creație, care în ținuturile extracarpatică este integrată obiceiului *Plugușorului*, a îndeplinit în Transilvania diferite alte rosturi”, autorul arată că, prin frecvența lor, prin largă lor difuziune intracarpatică și prin diversitatea funcțiilor avute în acest areal etnocultural, variantele incluse versiunilor ardelenesti, bănățene, crișene și sălăjene „pledează fără îndoială în sensul îndelungatei tradiții ce a avut-o ea [practica rituală] pe teritoriul acestei provincii și, implicit, a îndelungatei tradiții a îndeletnicirii care a generat-o”⁷⁹.

În tratarea celei mai importante versiuni a *Plugușorului*, adică a acelor variante ce intră direct în structura complexă a ritualului din Moldova, autorul remarcă, înainte de toate, „aria geografică foarte largă pe care se întâlnește [...] ca fenomen tradițional”⁸⁰, „remarcabila vitalitate”, și „creativitate” în procesul continuu de „contemporaneizare”, trăsături ce au făcut posibilă surprinderea „evenimentelor și stadiilor succesive ale mentalității populare din ultimul secol și ceva” și explică „pecetea înnoirii continue” a conținutului variantelor subsumate⁸¹.

În raportarea textelor de *Plugușor* la cele aparținând versiunilor intracarpatică, Dumitru Pop le socotește mai apropiate de variantele versiunii *orația colacului*, ca fiind cu un pas mai îndepărtate „de rosturile magice ce le-au avut inițial, înainte de a fi dobândit funcția ce o îndeplinesc în cadrul obiceiului”, aceea de *urare*, de unde „tratarea foarte liberă a temei, ajungându-se uneori în situația ca aceasta să nu

⁷⁸ *Ibidem*, p. 88-89.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 92.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 93.

reprezintă decât un pretext pentru ample desfășurări epice încărcate de o tonifiantă atmosferă de voioșie și bună dispoziție”⁸².

Variantele *Plugușorului* ce conțin *motive diverse*, unele împrumutate altor categorii folclorice, în special cu conținut umoristic, satiric, adesea prevalente, într-o totală lipsă de corespondență cu ritualul agrar, constituie „indiciul involuției acestuia, a degradării lui ca fenomen de cultură tradițională”, ajungându-se la ceea ce autorul numește „pierderea cu desăvârșire a înțelesului său genuin și transformarea într-un simplu moment spectacular”⁸³, de aceea, Dumitru Pop le neglijează total, pe când Adăscăliței le pune alături de textele agrare, preocupat excesiv de contemporaneitatea manifestărilor.

Desigur, în variantele cele mai încheiate ale *Plugușorului*, deosebit de ample și bine structurate, episoadele *narațiunii clasice*, ale aceleia care înșiră acțiunile „întreprinse de plugarul mitic”, ce se succed într-o ordine firească, logic, delimitate de refrenul cunoscut, intercalate uneori de motive-formulă noi, secundare, al căror rost este de a accentua caracterul umoristic și notele de veselie, cum sunt portretele hiperbolic-caricaturizate ale fierarului, ale morarului, al *Babei Secerătoare*, chipuri în total contrast cu cel al *Plugarului* grandios.

Subliniind însemnătatea și valoarea variantelor versiunii moldovenești (p. 97-105), dar neuitând de cele ardelen, Dumitru Pop își consolidează ipoteza, arătând că „indiferent de versiunea în care se prezintă, avem de-a face, în esență, cu una și aceeași creație, că la baza tuturor versiunilor ei [poeziei *Plugușorului*] stă aceeași temă și același model structural”; apoi caută un răspuns la întrebarea „care este originea, punctul de plecare al acestei creații și de unde vine ea în folclorul românesc?”⁸⁴

Cu această întrebare, demersul său se simte atras de problemele de genă ale *poeziei Plugușorului* în folclorul românesc, luând în discuție cele câteva ipoteze mai cunoscute: originea latină a textului, originea slavă și ideea poligenezei acestei creații rituale. Întemeiată pe argumentarea de esență antropologică, „potrivit căreia asemenea creații, având la bază o gândire, o mentalitate asemănătoare, dezvoltând aceeași temă, valorificând un model structural asemănător și vizând obiective similare, au putut apărea independent la diferite popoare”⁸⁵, ipoteza avansată putea căpăta consistență.

⁸² *Ibidem*, p. 94.

⁸³ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 106.

Cu toate că înclină, aparent, spre o asemenea interpretare, în fapt, părerea sa este că am avea „de-a face, fără nici o îndoială, cu trecerea textului de la o etnie la alta, și nu cu evoluții paralele. Înclinăm să credem că în spațiul carpato-dunărean textul moștenit din fondul roman și care reprezenta o *creație rituală agrară*, consacrată cununii de la secerat, din care s-a constituit și amintitul rit, a beneficiat de o dezvoltare remarcabilă, impunându-se în fața textului echivalent din folclorul popoarelor slave”⁸⁶.

În ceea ce privește versiunea orația colacului, cunoscută atât la români, cât și la ucraineni și bulgari, autorul susține, în același spirit partizan etnicist, că în folclorul românesc variantele acestei versiuni, „așa cum intuiase Caraman”, alcătuiesc „un tot bine încheșat și unitar”, în vreme ce la celelalte două popoare ele ar fi de dimensiuni mai reduse, ar avea un caracter mai eterogen, ceea ce-l îndreaptă spre aserțiunea categorică potrivit căreia „versiunile românești ale poeziei *Plugușorului* au o justificare, o motivație temeinică”⁸⁷, fiind drept părți constitutive ale unor ritualuri distincte, dar se caracterizează mai ales printr-o vitalitate creativă ce lipsește textelor ucrainene și bulgare.

Apelând la argumente istorico-demografice și de istorie a mișcărilor de populații în Evul Mediu târziu, Dumitru Pop crede că împrumutul cultural făcut de ucraineni și bulgari din repertoriul românilor s-ar fi produs „în cadrul procesului de asimilare a populației românești de către populația slavă înconjurătoare din nord-vestul, nord-estul și sudul actualului spațiu etnocultural”⁸⁸.

Subliniind cu putere rolul primordial al cetelor de feciori în perpetuarea și adaptarea la diferite forme de colindat a principalelor versiuni ale *Plugușorului*, atât în spațiul genetic, intracarpatic, cât și în regiunile extracarpatic, argumentând cu elemente din structura ritualurilor respective, în special pe baza răspunsurilor la chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române, Dumitru Pop respinge ipoteza lui Caraman referitoare la împrumutul slav și avansează altele:

– „Versiunea colindă a poeziei *Plugușorului* este cea mai veche și ea a fost răspândită odinioară pe întreg spațiul nostru etnic”⁸⁹;

⁸⁶ *Ibidem*, p. 108.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 118.

– „În Transilvania ea s-a păstrat, izolat e adevărat, până în zilele noastre și în formele cele mai arhaice ce ne sunt cunoscute”⁹⁰;

– „Ea apare, însă, întotdeauna, însoțită și de versiunea urarea colacului, care în majoritatea zonelor ardeleni a substituit-o”⁹¹;

– „Urme evidente ale versiunii colindă se întâlnesc în aria sudică a teritoriului nostru etnic, dar ele au dispărut aproape cu desăvârșire din ținuturile răsăritene, deci tocmai acolo unde procesul evoluției funcționale a poeziei *Plugușorului* a fost mai rapid, mergând totodată mult mai departe”⁹²;

– Absența variantelor poeziei *Plugușorului* în Lăpuș, Oaș, Maramureș s-ar explica prin declinul colindatului cetelor de feciori și mai ales prin impunerea unor colinde religioase în repertoriile acestora prin acțiunile Bisericii Greco-Catolice, „care s-a dovedit a fi mult mai intransigentă decât cea ortodoxă față de manifestările lor laice și care a desfășurat o vie activitate de propagare a colindelor canonice. Și cum poezia *Plugușorului* e o creație laică prin excelență în raport cu creștinismul, credem că dispariția ei se datorează, cel puțin în parte, acțiunii acestei biserici”⁹³.

Faptul că numai românii „sunt posesorii tuturor elementelor ce intră în alcătuirea *Plugușorului*”⁹⁴ pe care le găsim în componența unor rituri independente sau „îngemănate și sudate într-un obicei unitar”, îl determină pe autorul schiței monografice să afirme că aceste elemente de structură și texte „trebuie privite, în genere, nu ca părți dintr-un întreg care s-a sfârșit (deși izolat s-au produs, cu siguranță și asemenea fenomene, chiar și în faza de ascensiune a obiceiului), ci ca elemente și etape dintr-un proces care a dus în cele din urmă la realizarea complexului obicei românesc. În general, variantele înregistrate în diverse regiuni ale țării, firește acolo unde ele nu au un caracter întâmplător, ci apar grupate și sunt în număr mai mare, evidențiază chiar aceste etape, aceste faze din istoria obiceiului”⁹⁵.

În acest punct al demersului său explicativ, Dumitru Pop se desparte prea hotărât, mult prea categoric de ipotezele lui Caraman, subliniind cu tărie că „În orice caz, nu e vorba de conservarea de către

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 123.

români a unui obicei pe care l-au împrumutat de la vechii slavi, ci de un obicei care a răsărit pe pământul nostru, reprezentând o sinteză de elemente folclorice moștenite sau împrumutate, poate, unele de la popoarele cu care am venit în contact”⁹⁶.

Studiul publicat de eminentii etnologi Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru în 1984, *Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova*⁹⁷, dezvăluia, la apariție, două aspecte deosebit de importante pentru istoricul cercetărilor privitoare la ritualurile agrare românești: însemnătatea, fără precedent, a marii inițiative de constituire a Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei și a exemplării anchete de teren conduse de Ion H. Ciubotaru, pe de o parte, și continuarea și aprofundarea experienței de cunoaștere științifică a lui Petru Caraman asupra *Plugușorului* din fundamentata sa monografie asupra colindatului și colindelor, pe de altă parte

Studiul debuta printr-o frază memorabilă, apropiată de ceea ce s-ar putea numi o mărturisire de credință, căreia etnologii moldoveni i-au rămas fideli de-a lungul întregii lor cariere științifice: „Problema obiceiurilor folclorice continuă să ocupe un loc de primă însemnătate în cercetările etnologice actuale, întrucât ea constituie cheia de boltă a germinăției creației populare”⁹⁸. În acest context, autorii remarcă, justificat, importanța istorico-etnologică și forța de dăinuire a ritualurilor agrare, pe baza informației acumulate în fondurile documentare ale Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, în primul rând a *Plugușorului*, cu acea „minuțioasă prezentare a drumului parcurs de bobul de grâu, de la însămânțarea sub glie până la rodul pâinii viitoare [ce] ține de impulsivitatea prin magia de limbaj a eficacității muncii depuse”, cu evidențierea semnificațiilor mitologice și ritologice „pe care le cuprind textele poetice ale celor mai complexe variante de *Plugușor* tradițional”⁹⁹.

Coborând analiza la nivelul unor motive din structura variantelor de texte rituale, Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru ne atrăgeau, încă de atunci, atenția asupra semnificațiilor mito-religioase covârșitoare ale acestora, atunci când apreciau că fiecare „secvență” din narațiunea „pâinii” are o anume „motivație”, dezvăluind, rând pe rând, motive-imagini precum cel al răsplătirii de către plugarul mitic a *Vătafului Cerului*¹⁰⁰, cel referitor la spiritul acviliform al grâului, o *biată*

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Publicat în ALIL, B, tom XXIX, 1983-1984, p. 107-131.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 108-109.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 109.

Lighioaie, și cel, atât de interesant, al *Babei Secerătoare*, „prezent în majoritatea variantelor de *Plugușor* tradițional din Moldova”, pe care autorii îl asociază „cu întruchipările antropomorfe arhaice care o reprezintă pe *Mama Grâului*”¹⁰¹.

Corelate cu datele etnografice referitoare la ritologia „ultimelor spice” din ceremonialul de încheiere a secerișului, pe baza a zeci de informații din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, dar și a altora extrase din bibliografia românească și străină a acestei problematici, interpretările de motive din aceste pagini atestau o viziune cuprinzătoare asupra ritualului agrar al *Plugușorului*, cu un accent pe corpusul de texte, dar mai cu seamă suplețe analitică și deschideri comparative demne de spiritul științific instituit la noi de Petru Caraman. Din exemplele utilizate în argumentare se puteau observa atât dimensiunile corpusului inedit de arhivă, cât mai ales acuratețea și exactitatea transcrierilor efectuate după documente sonore; e vorba de cea mai importantă contribuție de teren, în contemporaneitate, pentru cunoașterea *Plugușorului* în cea mai fecundă arie de manifestare a acestui ritual agrar. Lectura acestui studiu, analizele la nivel de motiv și relevanța științifică a acestora ne-au convins, încă de pe atunci, de necesitatea unui motiv-index al textelor de *Plugușor*, alături de cele privitoare la celelalte ritualuri agrare.

După considerațiile tot atât de interesante privind *Caloianul*, *Paparuda*, credințele și legendele despre *Solomonar*, concluziile sumare din finalul studiului își păstrează până astăzi actualitatea tocmai prin sublinierile de factură metodologică: „Prin valoarea lor practică, obiceiurile de factură magică au avut un rol important în organizarea muncii și vieții comunității rurale. Nivelul magic, fundamentat pe credința că prin anumite gesturi simbolice oamenii pot obține recolte mai bogate, intră încetul cu încetul în desuetudine. Cele mai multe din elementele primitive au evoluat într-atât, încât și-au pierdut aproape integral caracterul și semnificațiile primare. Un complex fenomen de desacralizare le convertește treptat în practici spectaculare. Este un motiv în plus ca acum, când cercetările de teren se dovedesc încă extrem de fructuoase, să procedăm la adunarea tuturor documentelor care sunt de natură să contribuie la reconstituirea cât mai exactă a acestui fascinant univers al spiritualității noastre populare”¹⁰².

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 110-113.

¹⁰² *Ibidem*, p. 127.

În 1991, Ion H. Ciubotaru a publicat monografia folclorică *Valea Șomuzului Mare*¹⁰³, o cercetare zonală exemplară, unde acordă *Plugușorului* un interes binemeritat. Astfel, în studiul monografic, în capitolul consacrat *Folclorului obiceiurilor calendaristice* subliniază, de la început, prevalența acestui ritual în zonă: „Mult mai răspândită și mai îndrăgită decât colindele este aici orația agrară. *Plugușorul* – susține autorul – nu are în aceste sate o tipologie bogată, dar numărul variantelor sale este considerabil”¹⁰⁴.

În cel de-al doilea volum, dedicat în exclusivitate *Antologiei* de texte folclorice, autorul publică un număr de cinci variante de *Plugușor*, culese personal, din localitățile: Poienari, Preutești (două variante), Botești și Leucușești și introduce o variantă datorată unui colaborator al lui Petru Caraman, N. D. Enăchioiu, din Oprișeni – Suceava. Cu o singură excepție (varianta nr. 18 din Botești), celelalte dezvoltă *povestea grâului* în succesiuni relevante de secvențe motivice, încadrabile „tipului clasic” de variante, ce redau „ordinea lucrărilor ce se desfășoară în câmp, de la însămânțare la strângerea roadelor, pentru ca apoi să se reconstituie drumul grâului de la treierat la coptul colacilor pentru colindători”¹⁰⁵.

Etnologul ieșean insistă apoi asupra câtorva motive „prin care se încerca influențarea rodniciei câmpului, printr-o identitate între întâmplările descrise și actul dorit”¹⁰⁶. Evocă, în acest sens, versurile-imagini privitoare la animale mitice și la frecvența unei simbolistici numerice, mărci clare de vechime, dar mai ales la motivul *Babei Secerătoare*, considerată „o ipostază a *Mamei Grâului* din ritualurile agrare ancestrale, care personificau fertilitatea ogorului, sufletul cerealei, concentrat, de obicei, în ultimul snop de grâu”¹⁰⁷.

Disocierile atente ale semnificațiilor unor asemenea motive se înscriu în spiritul tradiției științifice instituite de marele învățat Caraman, pe care profesorul Ion H. Ciubotaru l-a revigorat atât prin studiile sale, cât și prin lecțiile de la Universitatea din Iași, unde a ajuns atât de târziu la catedră, cât mai ales prin jertfa în temeliile acelei mărețe

¹⁰³ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, X₁ și X₂, 1991.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 91.

zidiri numite *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei*. În concepția sa comprehensivă asupra culturii tradiționale și în practica cercetărilor de teren, profesorul Ion H. Ciubotaru și-a urmat în toate maestrul, cu o forță a credinței și convingerilor, a devoțiunii fără margini pentru știință, pentru instituționalizarea studiilor de profil în România, demne de a fi urmate. Spiritul marelui său mentor este prezent în toate demersurile acestui vajnic luptător, care a înfăptuit singur mai mult decât echipe întregi de cercetare, în jurul căruia s-a edificat o școală etnologică, de care ar trebui să aibă mai mult grijă atât Universitatea „Al. I. Cuza”, cât și Filiala din Iași a Academiei Române.

Trimiterile făcute dinspre motive-imagini din *Plugușor* spre ritualurile agrare sau spre domeniul basmului fantastic îi certifică autorului neobișnuitele competențe interpretative, orizontul impunător al cunoștințelor și profunzimea acestora, sagacitatea formulărilor explicative, intuițiile excepționale: „În poezia *Plugușorului* sunt și o serie de imagini comune cu cele întâlnite în basmul fantastic, referitoare la întrecerea dintre Drac (sau Zmeu) și cei trei frați. Într-o urătură culeasă din satul Preutești, lucrătorii se duc să secere: La Dealu Garaleului / Aproape de curțile Zmeului, iar în alt text, provenit din aceeași localitate, grâul trebuie să treacă prin toate etapele (semănatul, crescutul, culesul și prelucratul) într-o singură zi, ca în întrecerea impusă de Zmeu celor trei frați: Sî răsari / Pânî-n sarî / Sî sî coacî / Pân la toacă / Și pânî mâni / Să-l faci pâni”¹⁰⁸.

Fără să neglijeze „plugușoarele mai noi”, pe care Vasile Adăscăliței le punea, cu totul nejustificat, pe același plan cu textele cu tematică agrară, Ion H. Ciubotaru apreciază că acestea „deocamdată, se caracterizează doar printr-o pronunțată notă improvizatorică” și știe să observe și „influența intelectualilor satului” în aceste creații *sui generis*, dar le socoate, în fond, „în discordanță cu spiritul folclorului”.

Ion H. Ciubotaru a mai adus o contribuție importantă la cunoașterea problematicii *Plugușorului*, a ritualurilor agrare în general. În monumentală monografie etnologică, în trei volume, *Catolicii din Moldova*, cel de-al doilea volum este consacrat, în întregime, *Obiceiurilor familiale și calendaristice*¹⁰⁹. Etnografierea atentă și profundă a tuturor practicilor ritual-magice legate de calendarul popular, l-a determinat pe etnologul ieșean să urmărească riturile și ritualurile

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Idem, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002.

agrare atât în contextul rânduieilor calendaristice, dar și în două capitole aparte, *Plugușorul și Semănatul și Obiceiurile agrare*¹¹⁰, procedând asemenea lui Petru Caraman, cel care a pus bazele studierii comparative a acestora la urmașii romanilor orientali și la popoarele slave. În capitolul dedicat *Colindatului la Crăciun și Anul Nou*, prezintă un *Plugușor* sau *Plug mare* de Crăciun la Faraoani, Luizi-Călugăra, Mărgineni, Valea Seacă și Butea, urmărit în variante similare de scenariu pe o arie mai largă, în trecut, nu numai în Moldova, ci și în Bucovina de Nord și în Muntenia, deci „pe spații mai întinse decât cele ce conservă fenomenul astăzi”¹¹¹. Practicat de Crăciun într-o formă de manifestare „mai restrânsă” decât cele uzitate de Anul Nou, această variantă a obiceiului îi sugerează lui Ion H. Ciubotaru o posibilă apropiere „de forma unora dintre colindele agrare”, dovedind existența *Plugușorului* de Crăciun, idee ce fusese intuită de Petru Caraman, cu ipoteza după care, „într-o epocă mai veche, *Plugușorul* [pare] să fi fost un adevărat colind de Crăciun, nedeosebindu-se deloc, din punct de vedere al sensului, de acesta”¹¹².

În continuare, autorul monografiei relevă numeroasele interferențe între *Plugușor* și repertoriul de colinde, mai ales practica de a cânta, în unele părți, textul ritual de *Plugușor*, subliniind astfel însemnătatea cunoașterii fenomenelor culturii populare în diversitatea și difuzul acestora.

Plugușorului și *Semănatului*, ca practici rituale din ceea ce Ciubotaru numește „complexul pancerealier”, alături de ritualul „Colacului din fruntea grâului”, transferate „din primăvară în iarnă”, li se consacră un subcapitol întreg¹¹³. Aceste practici ritual-magice care „își au sorgintea în antichitatea romană”, când au și fost mutate „din primăvară în iarnă”, pretutindeni cunoscute în Europa, sunt prezentate amănunțit, sub toate tipurile de desfășurare a lor, atât la populația de romano-catolici moldoveni, cât și în alte zone etnografice românești, în diversitatea formelor de manifestare: *Plugul mare*, *Plugul mic* sau *Plugulețul*, cu elementele de recuzită rituală, actanți și roluri, formule specifice de urare, de la cele mai simple la texte rituale ample.

Nici de această dată, Ion H. Ciubotaru nu uită „poezia rituală care însoțește datina”, păstrând „destul de multe referiri la perioade

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 240-251, 325-347.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 231.

¹¹² *Ibidem*. Citatul din Petru Caraman, *Colindatul...*, p. 353.

¹¹³ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii...*; vezi p. 240-251.

îndepărtate de zilele noastre”¹¹⁴; autorul caută și aici „rosturile inițiatice și propițiatoare” în istoria plugăritului, acele „semnificații de rodnicie *in nuce*, de pregătire a noilor munci agrare”, „potențate de valoarea augurală” a datinii, prin care, de fapt, „*Plugușorul* unifică două cicluri vegetale la cumpăna anilor”¹¹⁵. În acest sens, etnologul continuă operațiunea de decriptare a unor motive-imagini cum ar fi cel al *merelor de aur*, ca răsplată a Vătafului Ceresc sau a Sfântului Gheorghe, cel comun cu universul basmului fantastic al creșterii și rodirii miraculoase a grâului, cu rădăcini în mitologia veche est-europeană. Practica magică a *Semănatului*, care a fost, la începuturi, o parte inseparabilă a scenariului agrar (Petru Caraman) și s-a detașat de *Plugușor*, „devenind un obicei de sine stătător”, „performat, cu precădere, de micii colindători”¹¹⁶, este descrisă și analizată cuprinzător, cu atenția cuvenită față de formulele rituale rostite, în raportări comparative la alte practici ritual-magice.

În capitolul consacrat *Obiceiurilor agrare*¹¹⁷, profesorul Ciubotaru reia oarecum demersul din studiul publicat, în colaborare, în 1984, ocupându-se de riturile legate de începuturile plugăritului, practici „cu valoare de *omen*”, apelând la motive din textele rituale de *Plugușor*. Sunt vizate credințe și rituri ce urmăreau transmiterea puterii de rod, în care sunt utilizați colacii rituali de la Crăciun și Anul Nou, practici magico-religioase de protecție a holdelor, apoi ritualurile de fertilitate și apărare de secetă, *Paparuda* și *Caloianul*, alte rituri mărunte. Sunt prezentate apoi riturile de seceriș, pe baza unei documentații etnografice impresionante.

Profesorul Ion H. Ciubotaru a contribuit fundamental la studiul ritualului agrar al *Plugușorului*, iar aportul Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, pe care a întemeiat-o și a zidit-o cu un spirit de jertfă de care nu s-au învrednicit până acum decât marele Constantin Brăiloiu și Ion Mușlea, va fi greu de cântărit și de valorificat fără ajutorul său direct. De aceea, ne rugăm sincer, la a 70-a aniversare, pentru ani cât mai mulți de cercetare, de muncă, ai acestui Plugar mitic din câmpul culturii noastre tradiționale, a acestui mare etnolog al Moldovei, vrednicul urmaș al lui Petru Caraman. Cărțile sale de până acum îl recomandă ca pe cel mai temeinic și mai harnic cercetător din generația noastră, iar Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei îl

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 244.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 246.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 325-347.

înaltă deasupra tuturor. Ar fi o pierdere uriașă să nu aibă timpul necesar și condițiile de lucru spre a o pune el însuși în valoare, cel puțin prin seria de monografii și tipologii inițiată.

Abstract

The ethnologist and Slavist of Iași, Petru Caraman, is the first Romanian scholar who approached the topic of *Plugușorul* (the Little Plough is a Romanian well-wishing poem, recited by young peasants, with the occasion of the New Year's Eve) agrarian ritual from a modern scientific perspective. In 1928, in his PhD thesis, treating the *Carols-Singing in Slavic and Romanian Communities*, published in Polish in 1933 and translated into Romanian 50 years later, in 1983, Caraman places this ritual in a broad, Central and East European ethno-cultural context, comparing it with carol singing ritual practices of the North and East Slavic communities, thoroughly analyzed on the basis of a huge amount of ethnographical and folkloric information. Discovered very late by the Romanian researchers, the main hypothesis of Petru Caraman has had no echo until recently. As a matter of fact in the last decades, researchers such as Vasile Adăscăliței and Dumitru Pop published the first monographic drafts of this Romanian ritual and at the Folk Archive of the Romanian Academy a corpus of ritual texts was founded.

Briefly analyzing the contributions of professor Ion H. Ciubotaru, a genuine disciple of this great ethnologist and slavist, the author of this study written in the honor of Ion H. Ciubotaru considers that without the major and significant contribution of the Folk Archive of Moldova and Bucovina and of his founder, a corpus of texts and a motif-index of *Plugușorul* agrarian ritual and of the agrarian carols could not be accomplished.

UN MOTIV-INDEX AL CÂNTECELOR RITUALE ȘI AL STRIGĂTURILOR CEREMONIALE DE NUNTĂ

Maria CUCEU

Materialele etnografice și folclorice referitoare la ritualurile nunții din fondurile Arhivei de Folclor a Academiei Române sunt supuse, în ultimii ani, unor operațiuni de sistematizare și clasificare funcțională și tematico-tipologică, la care e antrenat o parte din colectivul de etnologi clujeni. În cadrul programelor fundamentale ale Academiei Române sau în contracte subvenționate prin granturi au fost abordate, spre valorificare, toate materialele documentare privitoare la ritualurile tradiționale de familie, cu scopul edificării, într-o primă etapă, a unor corpusuri și tipologii de arhivă.

După încheierea, în mod practic, a operațiunilor de constituire a fondurilor de excerpte și a corpusului de arhivă al ritualurilor nupțiale și după culegerea pe calculator a tuturor textelor rituale: *cântece, orații sau strigături ceremoniale de nuntă*, se pune în momentul de față problema, ceva mai dificilă, a unei clasificări mai temeinice a materialelor. Adoptăm criteriile funcționale de sistematizare, dublate de cele de difuziune geografică, în tradiția statornică după apariția lucrării elaborate de Ion Mușlea și definitivată și publicată de Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*¹. Complementar, suntem preocupați de alcătuirea bazelor moderne de date computerizate, care vor marca, în cele din urmă, viitorul construcțiilor documentare, dar și de catalogarea și indexarea motivică a celor mai diverse categorii de texte rituale din fondurile Arhivei de Folclor a Academiei Române.

Se știe că textele cântecelor rituale și ale strigăturilor ceremoniale de nuntă nu sunt altceva decât formule rituale versificate, cântate pe melodii specifice sau strigate, care intră, alături de alte

¹ București, Editura Minerva, 1970.

tipuri de acte, într-o concordanță perfectă funcțional, în structura diferitelor secvențe de ritual. Ele nu sunt atât „poezie” ce „însoțește”/„dublează”/„acompaniază”/„punctează”/„marchează” actele rituale și secvențele ceremoniale, ci elemente structurale indestructibil alcătuitoare ale acestora. Numai metodologia deficitară a „culegerilor” de „poezie populară” a dus la răsturnarea opticii firești și la stăruința cu care se perseverează, în pofida afirmării, după Brăiloiu, a unor tehnici de investigare noi și comprehensive, într-o viziune revolută și în explicații superficiale.

Cântecele rituale de nuntă și strigăturile ceremoniale nupțiale sunt de o largă varietate funcțional-tipologică și au o răspândire teritorială semnificativă, pe care nu o mai cunosc decât colindele, textele rituale de Plugușor și, poate, cântecele lirice de o anumită factură în întregul complex al culturii noastre spirituale tradiționale. Pe de o parte, impresionează imensitatea informației referitoare la aceste categorii în volume, în publicații periodice, în manuscrise, dar mai ales în fondurile documentare curente ale arhivelor-institut din București, Cluj, Iași și Chișinău. Materialul documentar existent este, pe de altă parte, cu indici de frecvență foarte ridicați în marile colecții și în culegerile monografice, ocupând probabil al doilea loc după repertoriul liricii populare.

Și sub aspectul uniformității difuziunii teritoriale și al frecvenței în circulație în spațiul etnocultural românesc, cântecele rituale de nuntă și strigăturile ceremoniale au avut o situație privilegiată; acestea au reprezentat partea cea mai bogată, mai vie și mai dinamică a folclorului nupțial din aria extinsă vest-nord-vestică și nord-estică a acestui spațiu, considerată de Ovidiu Bârlea, în studiul consacrat diferențierii teritoriale a liricii², ca fiind dominată de accente emoționale sobre, printr-un contur mai bine definit al motivelor-imagini, fenomenul fiind un rezultat al evoluției istorice-culturale specifice în Banat, Partium, Transilvania istorică, Sălaj, Lăpuș, Oaș, Maramureș, Bucovina, Moldova de Nord și Basarabia nordică. Ion Șeuleanu a observat, cu acuitatea ce i-a însoțit dintotdeauna analizele, că cele mai multe și mai interesante tipuri de cântec ritual și de strigătură ceremonială „marchează poetic multe dintre segmentele-cheie ale

² Vezi în *Folclorul românesc*, II, București, Editura Minerva, 1983, cap. *Cântecul propriu-zis*, p. 168-268, și *Încercare de sinteză*, p. 423.

scenariului ritual-ceremonial”. Până târziu, în a doua parte a secolului al XX-lea, în zonele „transilvănene, bihorene, maramureșene, bănățene, bucovinene și nord-moldovene”, unele tipuri de motive, cu funcții de cântec ritual sau de strigătură ceremonială, rămâneau „încă o componentă importantă a repertoriului de nuntă”, în celelalte zone categoriile acestea fiind sporadice, insulare și manifeste „sub semnul unor fenomene de conculturație”³.

Cataloagele tipologice privitoare la textele rituale de nuntă, începute în anii '70 la Institutul de Etnografie și Folclor din București de Ion Moanță și Ioan Alexandru, cercetători care au pus la contribuție și documentația existentă în arhiva clujeană, întârzie să apară. Dar monografiile publicate despre Valea Gurghiului, din Transilvania⁴, Valea Șomuzului Mare⁵, din nordul Moldovei, cercetarea-model consacrată *Strigăturilor din Moldova* de Silvia Ciubotaru⁶, lucrarea asupra nunții din Țara Oașului⁷, precum și zecile de monografii sătești aflate în manuscris evidențiază pregnant unitatea etnoculturală a acestei părți vest-nord-vestice și nord-estice a teritoriului folcloric românesc. Acest fapt ne-a determinat să reconsiderăm și proiectul nostru inițial, de cercetare aparte a ritualurilor de nuntă din Transilvania, din care au apărut până acum patru volume⁸.

³ Ion Șeuleanu, *Nunta în Transilvania. (În contextul ceremonialului nupțial românesc)*, București, Editura Viitorul Românesc, 2000. Vezi cap. despre cântecele de nuntă și strigături.

⁴ Ion Mușlea, Dumitru Pop, Ion Taloș (coord.), *Valea Gurghiului. Monografie etnologică*. Ediția a II-a, îngrijită de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2008.

⁵ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, X₁ și X₂, 1991.

⁶ Silvia Ciubotaru, *Strigături din Moldova. Cercetare monografică*, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, IV, 1984.

⁷ Gheorghe Focșa, *Spectacolul nunții în Țara Oașului*, Satu Mare, Editura Muzeului Județean, 2002.

⁸ Ion Cuceu, Maria Cuceu, Anamaria Lisovschi, Ion Șeuleanu, *Ritualurile de nuntă în Transilvania*, vol. I. *Cântecele de nuntă din Bihor*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2005; idem, *Ritualurile de nuntă din Transilvania*, vol. II. *Cântece rituale din Transilvania (istorică)*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007; idem, *Ritualurile de nuntă din Transilvania*, vol. III. *Orațiile de nuntă*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007; idem, *Ritualurile de nuntă din Transilvania*, vol. IV. *Strigături ceremoniale de nuntă*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2009.

Pregătirea pentru tipar a volumului prim, consacrat unui singur tip de cântec ritual de nuntă, de către colectivul nostru de cercetare, anume a tipului bihorean, cunoscut sub numele de *Cântecul lăcății* sau *Nevesteasca*, ne-a arătat că orice încercare de clasificare tipologică a variantelor este imposibilă, dacă analiza nu coboară *la nivelul motivelor* ce compun aceste variante. Cu toate că variantele acestui tip au o stabilitate mai ridicată decât multe alte tipuri transilvane și cu toată aparența că tipul ar fi foarte unitar, tentativele de clasificare s-au dovedit extrem de dificile și de puțin utile.

În cartea sa *Nunta în Transilvania. (În contextul ceremonialului nupțial românesc)*⁹, Ion Șeuleanu și-a întemeiat demersul interpretativ atât pe structura secvențială a ritualului propriu-zis, cât și pe analize la nivel de motiv a câtorva tipuri de *cântece de despărțire a miresei*. „Judecând după structura sa, după motivele constitutive care imprimă versurilor o anumită substanță poetică, textul cântecului pare a fi alcătuit din îmbinarea câtorva piese care marcau în trecut fiecare secvență a ceremonialului. Odată cu reduțiile și concentrarea momentelor acestuia, textele s-au apropiat, contopindu-se într-o singură piesă”¹⁰. Despre această nouă „întrupare” a cântecului, Ion Șeuleanu afirmă că ar marca, „cu o mai mare intensitate, momentul ritual de care s-a atașat. Nici unul din aceste texte, cândva cântece rituale de sine stătătoare, nu s-a păstrat integral. S-au menținut doar părțile esențiale, incluzând *motivele nucleice*, care puteau, în noua lor postură, să dezvăluie dimensiunile relevante ale momentului ritual”¹¹.

Altfel spus, motivele cântecelor rituale de nuntă sunt, ca și în cazul altor categorii de formule ritual-ceremoniale, singurele entități funcțional-tematice pe care le vizează orice demers interpretativ-analitic. Cele mai multe din acestea, care trăiesc oarecum suspendate în memoria colectivă, se întrupează spontan în variantele repertoriilor fiecărei zone, microzone, localități, precum și în repertoriile individuale ale actanților din fiecare generație.

O seamă de exegeți ai ritualurilor nupțiale și ai textelor ritual-ceremoniale de nuntă, începând cu Bartók Béla și Constantin

⁹ Ion Șeuleanu, *op. cit.*, p. 73-74.

¹⁰ *Ibidem*, p. 74.

¹¹ *Ibidem*, p. 75.

Brăiloiu, urmași de Nicolae Ursu, Ernest Bernea, Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu, Ovidiu Bârlea, Silvia Ciubotaru au intuit caracterul nuclear indestructibil al motivelor și însemnătatea lor pentru înțelegerea contextual-etnografică a „repertoriilor” locale și zonale. Cei mai mulți au insistat de fapt, analitic, tocmai asupra *motivelor*, urmărind funcționalitatea acestora și încercând să prezinte ariile lor de răspândire. În unele studii mai aplicate s-au încercat chiar grupări tipologic-funcționale *ale drumului*, *ale despărțirii miresei* (de casa părintească) sau *ale rămasului bun*, *ale plânsului ritual*, *ale rău-măritatei*, *ale cununii sau coroanei*, *ale plângerii podoabelor de fată*, *ale îmbrăcării portului nevestesc* etc. Reușita în pătrunderea logicii ritual-ceremoniale și în descoperirea acelor resorturi ascunse ale tradiției, care fac posibilă performarea într-un anume act ritual a unei formule specifice, și numai a aceleia, este asigurată de aceste entități structurale, care sunt *motivele de cântec ritual*. Așa cum s-au dovedit lipsite de sens zecile de clasificări tematice ale liricii, până la exemplarul catalog de motive inițiat de un colectiv sub îndrumarea lui Ovidiu Bârlea¹², și în cazul cântecelor rituale și al strigăturilor ceremoniale de nuntă indexarea motivică reprezintă singura soluție viabilă, și, totodată, o datorie a actualelor generații de etnologi.

În descrierea antropologică a ritualului nunții la Ieud, Gail Kligman intuia faptul că aceste serii de motive ale *despărțirii* sau ale *gătatei miresei*, ale *bun-rămasului*, *ale iertăciunii*, *drumului* etc. reprezintă, într-un fel, „vocea colectivă a femeilor nemăritate”, a grupării de vârstă și de sex, menite să provoace „prescrisul plâns ritual”, ca și în cazul motivelor-avertismente, cum le numește cercetătoarea americană. Motivele pe care-și întemeiază analiza „expuse colectiv de fetele nemăritate”, „fac parte dintr-un strat normativ ideologic al ritualului, care legitimează o ordine masculină”. Însemnătatea acestor motive-formulă în înțelegerea integrală socio-culturală a nunții este foarte mare.

În tipul de cântec ritual bihorean pe care l-am amintit, în *Nevesteasca*, textul ritual este de o și mai mare complexitate. În interpretarea sa dialogat-antifonică, atmosfera pe care o degajă capătă

¹² Din acest instrument de lucru au fost publicate patru volume: Sabina Ispas și Doina Truță, *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, I-IV, București, Editura Academiei, 1983-1989.

accente deosebit de grave și profunde, în succesiunea de întrebări și răspunsuri „cântate”, multe cu caracter parabolic, grupate astfel:

1. Cererile nuntașilor mirelui de a li se deschide poarta;
2. Refuzul nuntașilor miresei („portarii”) de a deschide porțile, până ce mirele nu va răspunde la toate întrebările-probe.

Dialogul acesta solemn și plin de înțelesuri grave este, spune Ion Șeuleanu, o dovadă „a prelungirilor în timp ale unei perioade în care probele acestea la care este supus tânărul se integrau unui complex de practici pe care le impuneau riturile de inițiere, ca și cele de trecere”¹³.

Dacă segmentarea motivică a majorității cântecelor rituale de nuntă din arealul vest-nord-vestic și nord-estic românesc nu ridică, în general, probleme, în acest cântec ritual din Bihor, cercetătorul întâmpină aproape aceleași dificultăți ca în cazul divizării motivice a orațiilor de nuntă sau a variantelor *Plugușorului*.

De regulă, procedăm la separarea aceluși număr de versuri din textul unei variante ce cuprinde atât formulele-întrebări, cât și răspunsurile, ajungându-se uneori la inventarierea câtorva zeci de motive constitutive, în repertoriul de peste 200 variante ale corpusului de arhivă, pe care le grupăm apoi funcțional și tipologic. Ca și în cazul celorlalte *motiv-indexuri* (*lirică, formule ritual-agrară, bocete*), fiecare motiv-formulă e necesar să fie copiat pe o fișă separată, cu toate datele anexă: sursă documentară, poziție în structura variantei din care a fost excerptat, originea acesteia, informatorul, culegătorul și data culegerii etc., astfel încât oricând, prin însumarea acestor excerpte, să poată fi reconstituită varianta în întregul ei.

Gruparea motivelor-formulă în cadrul aceluiași tip sau subtip se poate face, la început, pe surse de proveniență, iar în cadrul acestora în ordinea cronologică a consemnării sau înregistrării variantelor, dar, de regulă, se stabilește o *variantă princeps*, în funcție de care, din aproape în aproape, celelalte se mențin în proximitate sau se pot depărta, până la ivirea *subtipului*.

O altă posibilitate de grupare în cartotecă a motivelor-formulă va ține seama de contiguitatea în spațiu a tipurilor și subtipurilor de motive, realizându-se astfel adevărate hărți nescrise pentru un viitor *atlas etnologic*, așa cum s-a procedat în indexarea motivică a formulelor

¹³ Ion Șeuleanu, *op. cit.*, p. 180.

ritualului *Paparuda* sau la constituirea dicționarelor tezaur ale proverbelor și cimiliturilor.

Motiv-indexul cântecelor rituale și strigăturilor ceremoniale de nuntă va fi urmat, în procesul de sistematizare din cadrul Arhivei de Folclor a Academiei Române, de un instrument de lucru similar dedicat orațiilor de nuntă, secțiuni ale celor două trebuind, în final, asamblate într-un singur fișier ce va intra în *Baza informatizată de date*, după programe adecvate.

Această operațiune este necesară și utilă mai ales datorită transferurilor de motive dintr-un repertoriu în altul: în special străvechi motive-formulă de cântec ritual sau de strigătură ceremonială s-au refugiat în repertoriul orațiilor de nuntă (de iertăciune, de cerere a binecuvântării părintești, de despărțire de gruparea de vârstă), mai rar și în alte tipuri și subtipuri funcționale de orații.

Motiv-indexul cântecelor rituale și strigăturilor ceremoniale de nuntă, pe care îl elaborăm, va avea două versiuni distincte:

1. Instrument de cercetare în cadrul Arhivei de Folclor a Academiei Române, însumând totalitatea motivelor-formulă extrase din variantele de cântece, strigături ceremoniale și orații intrate în corpus;

2. Instrument de lucru publicabil, asemănător cataloagelor de motive ale liricii populare românești și catalogului de motive al ritualurilor agrare. În paginile acestei lucrări, după varianta princeps, se vor indica bibliografic celelalte, eventual cu notarea diferențierilor, după modelul folosit la catalogarea motivică a celor peste 700 variante de *Paparudă*¹⁴.

Din experiența catalogării motivice a liricii, din aceea a corpusului și tipologiei ritualurilor agrare am învățat că principiul exhaustării informației, cu toate dificultățile ce le presupune, nu poate fi nici de data aceasta ocolit. De aceea, pe lângă materialele documentare din volume și periodice, va trebui să completăm corpusul de arhivă clujean și motiv-indexul formulelor rituale inițiale cu întreaga informație: din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, din Arhiva de Folclor din Chișinău și din cea a Universității de Vest

¹⁴ Vezi Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*, București, Editura Minerva, 1988.

din Timișoara, eventual din alte fonduri inedite și colecții particulare, mai puțin importante.

Catalogul motivelor-formulă are menirea de a-l ajuta pe cercetător să aprofundeze aspectele legate de fenomenele circulației și variabilității în timp a acestora, precum și pe cele specifice vieții și modalităților de performare a textelor ritual-ceremoniale de nuntă, relațiile acestora cu textele colindelor și cu alte categorii rituale sau ale literaturii orale propriu-zise.

GHEORGHE V. MADAN ȘI MONOGRAFIA SA: *UN SAT BASARABEAN DE CODRU, TRUȘENII*

Iordan DATCU

Până astăzi mă mir, adică după trei decenii de la eveniment, cum s-a întâmplat de au rămas, într-un moment când cenzura românească tăia orice referire la Basarabia, articolele despre basarabenii Gheorghe V. Madan și Petre V. Ștefănuță în *Dicționarul folcloriștilor români* (București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979), pe care l-am publicat împreună cu Sabina-Cornelia Stroescu. Cu atât mai surprins sunt, cu cât manuscrisul lucrării a fost întors pe toate fețele la cenzură, timp de mai multe luni, încât aproape că îmi luasem speranța că va mai primi bun de tipar.

Amintesc aici lexiconul acesta pentru că el are și un merit special: era prima dată când se scria, după o lungă tăcere, atât în România cât și în Basarabia, despre Gheorghe V. Madan. Într-adevăr, de la moartea sa, în 1944, s-a tăcut despre el și despre opera sa. În Basarabia, primele articole despre el încep să apară din 1988. Am deci un oarecare merit în resuscitarea interesului pentru viața și opera sa, o întâietate. Întâietate care nu este remarcată în bibliografia ediției Gheorghe V. Madan, *Un sat basarabean de Codru, Trușenii*. Studiu biografic de Iurie Colesnic, ediție îngrijită de Grigore Botezatu și Tamara Apostol-Macovei (Chișinău, Editura Museum, 2008, 324 p.). Am ținut să amintesc articolul din lexiconul nostru pentru că bibliografia critică din ediția amintită mai sus consemnează abia articolele mele din 1992: *Gheorghe V. Madan*, „*Suspine*”, în „*Revista de Lingvistică și Știință Literară*”, 1992, nr. 6, p. 18-22, *Un Creangă basarabean: Gheorghe V. Madan – prozator și etnograf*, în „*Basarabia*”, nr. 10, 1992, p. 185-190, preluat în volumul *Imagini și permanente în etnologia românească. Materialele primului simpozion național de etnologie* (Sighetu Marmăției, România, 12-15 septembrie 1991), Chișinău, 1992, p. 151-158. Lipsește din bibliografia amintită articolul meu *Răsunete din Basarabia. Gheorghe Madan* din „*Jurnalul literar*”, an II, nr. 21-22, iunie 1991, p. 3. Articolul *Un Creangă basarabean* l-am publicat mai întâi în „*Steaua*”, nr. 12, decembrie 1991, p. 17-18. În fine, articolul *Gheorghe V. Madan*, „*Suspine*” l-am publicat

în „Revista de Etnografie și Folclor”, nr. 1-2, 1993, p. 18-22. Ar fi trebuit ca bibliografia de la Chișinău să consemneze că articolul despre Madan a apărut în cele două ediții ale *Dicționarului etnologilor români*. În volumul meu, *Alte contribuții la etnologia românească* (București, Editura Universal Dalsi, 2005, p. 35-72), am publicat, în cadrul studiului despre G. T. Kirileanu, cele 20 de scrisori către acesta ale lui Gheorghe V. Madan, emise între anii 1928 și 1939.

Toate acestea nu se vor un reproș adresat alcătuitoarelor ediției, fiindcă știm cât de greu este contactul între specialiștii români din stânga și din dreapta Prutului, existând chiar momente când el a fost cu desăvârșire interzis de politicienii de la Chișinău.

Gheorghe V. Madan și-a făcut studiile superioare la Conservatorul de Artă Dramatică de la București, s-a format aici în preajma unor personalități precum B. P. Hasdeu, C. Dobrogeanu-Gherea, George Coșbuc, G. T. Kirileanu. La București i-au apărut toate cărțile: *Suspine (Poezii populare din Basarabia)*. Prefață de George Coșbuc, Colecția Biblioteca pentru toți, 1897, *Cântece și versuri alese din cei mai buni scriitori români*, 1904, *Răsunete din Basarabia*, Fundația Culturală Regală „Principele Carol I”, 1935 și *De la noi din Basarabia*, la aceeași Fundație, 1938.

La București urma să-i apară și monografia *Un sat basarabean de Codru, Trușenii*, pe care a propus-o, în 1929, Fundației „Regele Ferdinand I”, și pe care a scris-o între anii 1930 și 1932. Vom încerca mai încolo să răspundem la întrebarea de ce totuși monografia n-a apărut la Fundația amintită și a rămas în manuscris mai multe decenii. Ea a apărut în fine: grație, cum am amintit, celor doi cercetători, Grigore Botezatu și Tamara Apostol-Macovei.

Este o lucrare deosebită de tot ceea ce publicase Madan până în anii '30 ai secolului trecut, ea solicitându-l nu doar ca prozator și folclorist, ci și ca sociolog.

Scriitorul este prezent în paginile în care fiorul evocării spațiilor dragi ale satului natal primează: „Satul înconjurat de dealuri acoperite cu vii și livezi, care-i dau o înfățișare împodobită și plăcută. Dinspre răsărit zarea-i deschisă, căci coasta dealului e lină și lungă. Pe aici merge drumul cel mare al satului spre țarina cu semănături, spre șleahul Chișinăului și spre șesul cu iarbă și stuf al Bâcului. Pe o culme mai joasă din fața satului se află morile de vânt și fâțările de treier. Iar pe culmea de dealuri ce merge de la răsărit spre apus trece marea pădure a mănăstirii Căpriană. Din această culme pornesc mai multe râpi adânci

pline de izvoare cu apă rece, care despică satul în trei părți, ce se numesc Măhala din Jos, Piscu și Măhala din Sus. Mai sunt încă alte trei mahalele mai mici: Fundătura, Benga și Huțuleuca. Casele sunt așazate pe coastele dealurilor, așa că apele de ploii au scurgere, dar rânduiala lor este fără nici o socoteală, ca în toate satele vechi...”

Un alt pasaj este și mai accentuat liric: „Când ai ajuns pe moșia Trușenilor, la baștina numită Frasna, sau mai în sus deasupra Trușenilor și Cojușnei, la Marginca, Valea Leucăi, Mămâie și Valea Pământului, panorama devine și mai măreață. Ori încotro îți rotești ochii, numai verde și iar verde; dealuri și văi, toate-s acoperite cu semănături, vii, livezi și mici pădurici răzeșești, iar la picioare marea pădure a Căprienii și-ncolo spre Prut, cât vezi cu ochii, valuri-valuri de dealuri acoperite de păduri mari, în apropiere verzi, apoi albastre-fumurii, pân’ce devin întunecoase în zarea depărtată.

Să te faci pe aceste locuri așa cam spre seară, într-o zi de mai sau iunie, nu-ți vine să mai pleci... Un aer cu mireazma de flori, răcorel și curat, îți înviorează tot trupul. Pe deasupra florilor, zâmzet de albine; din livezi și pădure, șuier de mierle și cântec de privighetori; de prin vii vreun viers duios de fecioară îndrăgostită... Și toate la un loc se îngână și se desmeardă așa de armonios... Din când în când câte un chiot voinicesc străbate năvalnic văzduhul, parc-ar fi o izbucnire de fericire, un dor năpraznic de viață. Și ți-i așa de dragă viața atunci... parc-ai fi în rai!”

Cercetătorul de arhive, istoricul este prezent în capitolele despre invaziile turcilor și tătarilor, viața mazălilor. Sociologul a cercetat industria, comerțul, căile de comunicație, biserica, inscripțiile de pe morminte, instrucțiunea publică, gospodăria casei cu toate acareturile și uneltele, casa, bugetul comunei, bugetul de venituri și cheltuieli anuale ale unei gospodării de țaran fruntaș și ale uneia de țaran de mijloc, inventarul gospodăriei unui locuitor, apoi instituțiile, banca populară, căminul cultural. Pentru conturarea tipului localnicilor le-a examinat moravurile, portul, hrana, viața casnică, obiceiurile la naștere, nuntă și înmormântare, obiceiurile la marile sărbători creștine.

În partea a doua a monografiei, fundamentată pe însemnări, scrisori și cântece populare, Madan scrie că deși trușenii au trăit 106 ani „sub stăpânire străină, cu școală și judecată în limbă străină”, au luat parte la războaie și la revoluția bolșevică din anii 1917-1918, „graiul și sufletul lor moldovenesc au rămas nestrucate și mentalitatea neîntunecată”, graiul a rămas „tot al vechii Moldove, lin și moale”, iar mentalitatea localnicilor a rămas „neîntinată de strâmbătăți și păreri prea

greșite”. Pentru păstrarea identității au luptat Andrei și Gheorghe Madan, frații etnografului, teologi ai Seminarului de la Chișinău.

„Pe atunci – scrie Gheorghe V. Madan – încătușate erau în Basarabia și ideal și iubire, și suflet și gândire. Barbara tiranie strivise tot ce putea însufla și înălța viața vrednicului și blândului popor moldovenesc, smuls mișelește, prin fraudă și silnicie de la sânul frumoasei Moldove și aruncat în bezna robiei moscovite. Un singur scop avea asupritorul: să înăbușe în moldoveni sentimentul național, să le stingă graiul, să strivească gândirea, să întunece orice licărire de conștiință și dor de libertate națională. Iar pentru purtătorii idealurilor naționale și apostolii libertăților cetățenești erau pregătite temnițele țariste și deportarea în Siberia. O cale grea și spinoasă aștepta pe cei care ar fi îndrăznit să vorbească sau să scrie despre drepturile naționale ale moldovenilor”. Încă din 1907, în publicația „Moldovanul”, Gh. V. Madan s-a ridicat hotărât pentru un învățământ în limba română: „moldovenii noștri de la țară nu învață în școală decât rusește, nu se alege cu nimic dintr-această învățătură”, și mai departe „noi n-avem dreptul, nu ne lasă inima să ne lepădăm de ea, căci lepădându-ne de limba părintească de neamul nostru ne lepădăm”.

Prefața ediției a fost încredințată lui Iurie Colesnic, autorul masivei lucrări *Basarabia necunoscută* (până în 2004 apăruseră patru volume), care, documentat, prezintă componentele personalității lui Gh. V. Madan: actor, publicist, folclorist, prozator, translator, partizan al genului epistolar, memorialist, polemist, susținător al aspirațiilor naționale, boem, în ghearele N.K.V.D.-ului, scurte date biografice, Madan și tânăra generație. Folcloristul care interesa aici este expedit prin trei citate, din George Coșbuc, Vasile Luțcan și Iordan Datcu. Iurie Colesnic a prefațat o monografie pe care n-a citit-o; amintește doar că manuscrisul ei se află în Biblioteca Centrală Universitară din Iași.

Nefiind prefațată de un sociolog sau un etnograf, lipsesc deci aprecierile asupra monografiei Trușenilor. Ne-ar fi interesat de ce, deși a aprobat propunerea lui Madan, Fundația Culturală Regală „Ferdinand I” n-a tipărit-o totuși. Cercetăm scrisorile lui Madan către G. T. Kirileanu în încercarea de a afla câte ceva în chestiunea care ne interesează. La 9 noiembrie 1928 scria că lucrează la monografie, dar aprobarea din partea Fundației nu sosise. Aștepta totuși un avans bănesc. La 28 martie 1930 se ruga să i se trimită 10.000 de lei din suma de 20.000 ce i se cuvenea. La 14 septembrie 1932 îi scria lui G. T. Kirileanu că are „gata vreo sută (100) de pagini de tipar” din monografie, că urma „ca în scurtă

vreme” să transcrie pe curat și restul lucrării și să-l trimită. Nu știa însă precis pe ce adresă să trimită manuscrisul. La 22 octombrie 1932 îi mulțumea lui Kirileanu că va face un referat asupra monografiei. Totodată, spera că „nu va fi mare zăbavă cu plata celei din urmă vadele”. La 15 decembrie 1932 i-a trimis lui Kirileanu „un pachetel recomandat cu sfârșitul monografiei Trușenilor”. Dar nici de data aceasta lucrarea nu era încheiată, căci urma să mai trimită „un capitol bugetar al comunei și al celor trei categorii de țărani”. Nici cu acestea lucrarea nu era la final, fiindcă se mai gândea să mai adauge două capitole, „unul despre criza economică și financiară prin care trec satele și un altul despre sentimentele lor față de Rusia și Statul Român”, capitole pe care, precizăm noi, nu le-a mai trimis... Tot la 15 decembrie 1932, îi scria prietenului de la București că îi așteaptă opinia asupra monografiei și că și-a păstrat un dublet al monografiei, „pe care o să-l tot completez și refac”. Abia la 7 ianuarie 1933 scria că trimite sfârșitul monografiei și că așteaptă „restul de subvenții”. La 28 decembrie 1938 scria că monografia se află „netipărită” la amintita Fundație. În fine, în iulie 1939 voia o adeverință că manuscrisul monografiei sale se află la Fundație, adeverință care-i servea la dosarul de pensionare.

Acesta este priplul manuscrisului monografiei, cum se desprinde din corespondența lui Madan cu Kirileanu. Nu cunoaștem referatul acestuia asupra monografiei. În schimb, ediția pe care o comentăm dă un referat semnat de preotul folclorist Dimitrie Balaur, datat „1933 ianuarie 20”. Intitulat *Câteva observări asupra lucrării d-lui Gh. Madan, „Monografia satului Trușeni”*, textul este critic: „Cel mai mare neajuns este că lucrarea nu are absolut nici un plan”; „descrierea satului [...] e cum nu se poate mai încurcată”; au fost exagerate bătăile între moldoveni; lucrarea „are lipsuri tocmai în capitolele obiceiurilor la naștere, nuntă și înmormântare”. Cum și sub raport documentar lucrarea era deficitară, raportorul scria: „Nădăjduiesc să prezint acest material Onor. Fundației «Regele Ferdinand I» fără gând de răsplătă bănească, dacă Dumnezeu îmi va prelungi zilele”. Nu știm dacă preotul D. Balaur a trimis documentația promisă. Știm însă că Dumnezeu i-a prelungit zilele până la 19 aprilie 1996.

Dar D. Balaur n-a găsit nici o calitate monografiei? În finalul referatului scria: „Stilul lucrării e curat moldovenesc, aceasta e un merit; trebuie însă și o lămurire a cuvintelor pe care le înțeleg numai localnicii. În întregime desigur lucrarea e importantă: cel ce o citește își poate înfățișa aproape exact sub toate punctele de vedere un sat de codru”.

Să fi contribuit referatul părintelui Balaur la netipărirea monografiei? Ne este greu să ne pronunțăm. Ceea ce este cert, Fundația amintită i-a tipărit lui Madan, fără amânări, două volume de proză: *Răsunete din Basarabia* (1935) și *De la noi din Basarabia* (1938).

Anunțată a fi prima monografie a unui sat din Basarabia, aceasta a apărut târziu, la 64 de ani de la trecerea la cele veșnice a lui Madan.

Biografia lui Gheorghe V. Madan a fost adesea fracturată și cu unele inconsecvențe, îndeosebi în sentimentele sale românești. La 19 ani trece Prutul și se stabilește la București, unde urmează Conservatorul de Artă Dramatică și are unele funcții pasagere, debutează aici și publică traduceri din literatura rusă, îndeosebi din Cehov; în 1906 revine la Chișinău; din toamna anului 1908 devine cenzor al publicațiilor de limbă română, denunțător al „delictelor” românești din aceste publicații; între 1916 și 7 aprilie 1918 este mobilizat în cadrul armatei ruse ca translator pe frontul românesc; în februarie 1918 este arestat de autoritățile române, de la 21 februarie până la 7 martie, pentru că – scrie el – „eram considerat periculos pentru interesele românești în Basarabia, unde mi-a fost interzisă întoarcerea până la votarea Sfatului Țării”; la 5 septembrie 1940 este anchetat de N.K.V.D. pentru a se afla de la el ce știa despre Sfatul Țării; în iarna anului 1940 se repatriază în România, la Pitești, unde își găsește sfârșitul la 4 octombrie 1944.

Se va fi stins cu mâhnirea că nu i-au apărut monografia Trușenilor și o colecție de muzică populară din Basarabia, pentru care primise, în 1929, 20.000 din partea Ministerului Culturii și Cultelor. Despre colecția de cântece basarabene a dat câteva amănunte în scrisoarea din 9 noiembrie 1929 către G. T. Kirileanu: „Am colecția de cântece basarabene din județul Orhei și Chișinău și părțile învecinate ale județelor Bălți, Tighina și Soroca, care colecțiune acuma a devenit destul de măricică, încât ar ieși o carte de vreo 250-300 pagini”. Este regretabil că atât monografia cât și această colecție n-au apărut. Se poate spune că norocul n-a fost prea generos cu Madan, care ca folclorist urmează să fie descoperit în tot ceea ce a făcut. Să fie publicate melodiile pe care le-au cules de la el Constantin Brăiloiu și George Breazul, apoi melodiile de pe discuri pe care le-a înregistrat de la el, în 1928, profesorul sorbonard Hubert Pernot, aflate la Biblioteca Națională a Franței.

**PRACTICILE DIVINATORII DIN
„UNIVERSUL CULTURII POPULARE”.
STUDIU DE CAZ: CATOLICII DIN MOLDOVA**

Cristina GAVRILUȚĂ

Recentele cercetări ale cunoscutului profesor și etnolog ieșean Ion H. Ciubotaru, însumate în trilogia *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, demonstrează că în satele Diecezei de Iași multe obiceiuri și tradiții populare se regăsesc și astăzi. Ele exprimă nu doar o dimensiune culturală etnică, ci și una mult mai amplă. Cercetări întreprinse de renumiți etnologi (Simeon Florea Marian, Elena Niculiță-Voronca, Tudor Pamfile, Petru Caraman, Ion Mușlea, Mihai Pop, Ovidiu Bârlea, Lucia Berdan, Silvia Ciubotaru ș.a.) de-a lungul timpului atestă astfel de practici în diferite zone ale Moldovei și în țară. La fel se întâmplă și cu practicile divinatorii. Fie că mai păstrează ceva din semnificațiile originare, fie că se prezintă doar ca simple rămășițe ale unor străvechi practici și ritualuri, actele divinatorii acompaniază marile sărbători și momente de trecere din viața fiecăruia. Ele anunță o dimensiune identitară ce se construiește în jurul simbolului și a semnificațiilor sale.

De ce aceste expresii culturale rezistă timpului? De ce se manifestă cu preponderență în anumite perioade de timp? În ce măsură ele mai exprimă o subtilă relație a omului cu absolutul? Iată doar câteva întrebări cărora încercăm să le oferim un răspuns.

Coordonate spațio-temporale ale practicilor divinatorii actuale

Analiza practicilor divinatorii prin raportarea lor la cadrul spațio-temporal reprezintă un subiect extrem de interesant. Ernest Bernea, în lucrarea *Cadre ale gândirii populare românești*¹, ilustrează cu un bogat material etnografic importanța reprezentărilor spațiului și timpului în

¹ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 2005.

existența tradițională. Practic, toate ritualurile, practicile și superstițiile lumii tradiționale gravitează în jurul acestor valorizări. La fel se întâmplă și astăzi. Cercetările întreprinse de Ion H. Ciubotaru demonstrează acest fapt. Crăciunul, Paștele și alte sărbători sezoniere devin prilej de reactivare a unui întreg complex de practici și obiceiuri tradiționale. „Ca pretutindeni în satul românesc tradițional, gesturile prin care fetele catolice încercau să influențeze evenimentele majore din viața lor se săvârșeau tot în preajma unor sărbători calendaristice de referință: Paștele, Sfântul Andrei, Crăciunul, Anul Nou, Boboteaza. În funcție de finalitatea scontată a fiecărui gest, acestea se înfăptuiau în singurătate, adesea în taină sau în compania unor persoane de aceeași vârstă”². Acestor repere li se alătură o serie de momente speciale din viața fiecăruia dintre noi, ce se circumscriu tripticului existențial (nașterea, nunta, moartea) și care dobândesc o conotație sărbătorească de mare însemnătate spirituală și socială. Două ar putea fi explicațiile acestui fapt.

Pe de o parte, practicile divinatorii, ca modalități concrete magico-religioase de a transgresa limitările spațio-temporale³, nu se pot împlini cu adevărat decât într-un context spațio-temporal de excepție, adică sacru. În această situație, practicile divinatorii sunt gândite ca fiind formule autonome, de sine stătătoare, specifice spațiului arhaic și tradițional, prin care omul poate dobândi o cunoaștere directă, de la sursă (divinitate). Fără îndoială, cunoașterea de acest gen este una magică, debarasată de toate constrângerile și convențiile percepției moderne. În aceste condiții, timpul, spațiul și etapele ritualului pot fi premisele atingerii unei înțelegeri aparte. Eficacitatea acestei cunoașteri depinde așadar de calitatea contextului în care se desfășoară (în loc ferit, în taină, în compania celor apropiați, la miezul zilei sau la miezul nopții, în zi de sărbătoare etc.).

² Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 29.

³ Vechii greci numeau divinația ca fiind *cunoaștere venită de la zei*. În timp, termenul a dobândit și alte conotații: „magie contemplativă”, „filosofie”, „căutare a gândirii de sine” și „știință supranaturală” (Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie populară*, București, Editura Paideia, 1998, p. 90). Sintetizând numeroasele definiții ale divinației, putem afirma că ea este o „formă a cunoașterii umane care scapă canoanelor științifice, acceptabile și verificabile, specifice timpului nostru. Ea reprezintă o formă a căutărilor noastre, care încearcă să afle, să explice și să dea sens umanului și socialului” (Cristina Gavriluță, *Socioantropologia fenomenelor divinatorii*, Iași, Editura Institutul European, 2008, p. 16-17).

Mai mult, mărturiile etnografice atestă faptul că timpul și spațiul pot deveni prielnice doar pentru anumite practici divinatorii. În câteva sate din județul Iași (Hălăuțești, Butea și Iugani), „*Vergelul* se organiza numai în ajunul Anului Nou. Preferința pentru această secvență temporală, aflată la răspântia dintre ani, este pe deplin motivată. Iminenta renovare a timpului aducea cu sine renașterea speranțelor într-un an mai bun, mai bogat, în care sănătatea și fericirea să triumfe”⁴. Aici este în joc un transfer simbolic al virtuților unui timp fast, al începutului, către oameni și lume. Credințele, practicile, superstițiile și chiar unele comportamente profane, ce însoțesc marile sărbători, pot dobândi noi valențe. Ele se circumscriu astfel unei percepții ciclice a timpului. Conform acesteia, timpul se naște, crește și moare periodic, urmând un model exemplar. „Din moment ce Anul Nou este o reactualizare a cosmogoniei, el implică *reluarea Timpului de la început*, adică restaurarea timpului primordial, a timpului „pur”, cel care exista în momentul Creației”⁵. În aceste momente ale începutului, ordinea socială se suspendă, iar oamenii au șansa de a se simți mai aproape de origini, de divinitate.

Ion Ghinoiu subliniază faptul că „scenariile de înnoire sezonieră sau anuală a timpului calendaristic (Anul Nou Civil, Anul Nou Agrar, Anul Nou Pastoral, Anul Nou Dacic și altele)”⁶ conțin secvențe spectaculoase, desprinse parcă dintr-un timp mitic, al începuturilor. Ele sunt afirmate și astăzi de o serie de obiceiuri și superstiții conform cărora ard comorile, animalele vorbesc, se deschid cerurile, plantele capătă leac, se deschid mormintele, se poate cunoaște viitorul etc. Trăirea unui timp sacru ne duce practic în proximitatea originilor. Or, acest fapt are urmări directe asupra încercărilor de a cunoaște secretele acestei lumi prin practici divinatorii. Așa se poate explica de ce o serie întreagă de obiceiuri străvechi de aflare a ursitului, a evoluției unui eveniment, de cunoaștere a sortii și a vremii însoțesc și astăzi marile sărbători.

Ion H. Ciubotaru prezintă cu mult profesionalism numeroase variante ale practicilor divinatorii din satele catolice din Moldova.

⁴ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 29.

⁵ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 72-73.

⁶ Ion Ghinoiu, *Zile și mituri. Calendarul țaranului român*, București, Editura Fundației Pro, 1999, p. 87.

Ele se derulează în momente sacre, bine precizate. „Actul divinatoriu al privitului în oglindă a fost consemnat și în satul Gioseni din județul Bacău. Și aici, vraja se înfăptuiește tot în noaptea dinspre Anul Nou, însă nu oricând, ci exact în momentul trecerii dintr-un an în altul”⁷. Altfel, divinația cu ajutorul oglinzii ar fi lipsită de eficacitate. Timpul sacru al sărbătorii accentuează și sporește semnificația magică a unui obiect, gest, loc etc. Acest fapt nu înseamnă că, de exemplu, oglinda sau suprafețele reflectorizante nu sunt utilizate și astăzi în diferite practici divinatorii. Acestea din urmă, desprinse de contextul timpului sacru, aruncă în derizoriu o serie întregă de credințe și practici străvechi, transformându-le în kitsch. La fel se întâmplă și cu practicile divinatorii ce însoțesc marile momente de trecere.

Tot de un transfer simbolic poate fi vorba și atunci când doar anumite locuri sunt considerate prielnice practicilor divinatorii. Piatra, arborele, izvorul, vatra, casa, gospodăria, răscrucile de drum, templul, biserica etc. reprezintă tot atâtea exemple ale unei valorizări simbolice a spațiului. „Există, astfel, locuri în mod special apte pentru a servi drept suport acțiunii influențelor spirituale și pe această calitate s-a bazat stabilirea anumitor centre tradiționale, principale sau secundare, pentru care oracolele antichității și locurile de pelerinaj oferă exemplele cele mai evidente”⁸. Această „obiectivitate a geografiei simbolice”, așa cum o numea Anca Manolescu în una din scrierile sale⁹, face cu puțință experiențe și întâmplări de excepție sau poate influența simbolic orice practică sau ritual.

Valoarea simbolică a timpului și spațiului ce poartă marca sacralității își manifestă perenitatea printr-o serie de formulări lingvistice („înspre Anul Nou [...] se uita prin gaura lui la flăcările din vatră, până vedea inima focului”; „la miezul nopții, fetele mari așează două oglinzi [...] la o fântână lăturalnicî”) care nu pun în nici un fel în discuție calitatea lor. Ele funcționează asemenea unui dat ce poate garanta eficacitatea practicilor divinatorii.

⁷ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 30.

⁸ René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, ediția a II-a, Paris, Galimard, 1945, 1972, p. 133.

⁹ Anca Manolescu, *Locul călătorului. Simbolistica spațiului în răsăritul creștin*, București, Editura Paideia, 2002.

Pe de altă parte, practicile divinatorii pot fi socotite ca parte a unui întreg scenariu magico-religios, adică sacru. În aceste condiții, ele nu mai pot fi gândite ca fiind încercări autonome, arhaice și tradiționale, de cunoaștere a lumii, ce se folosesc de un context spațio-temporal prielnic sau fast. Ele survin în lume din timp în timp, urmând un model ciclic împreună cu o serie întreagă de manifestări și ritualuri specifice unui spațiu și timp sacru. Am putea spune că, într-o astfel de interpretare, manifestările sărbătorești sacre, dar și cele profane (excursiile, evadarea în natură, vizitele făcute prietenilor, spectacolele din piețele publice etc.), pot fi expresia directă sau camuflată a timpului sacru în lume.

Într-o astfel de situație, între practicile divinatorii și circumstanțele spațio-temporale nu ar fi nici un fel de condiționare. Ele coexistă reciproc și anunță o lume sacră, specifică lui *homo religiosus*¹⁰. Practicile divinatorii din noaptea de Sfântul Andrei, de pildă, nu „exploatează” un moment prielnic. În fond, ele însele pot fi expresia sacralului în lume. Prezența unor practici divinatorii, precum „adusul lemnului de la trunchi”, „numărarea parilor” și „stârnirea porcilor”¹¹, în majoritatea localităților cercetate de etnologul Ion H. Ciubotaru demonstrează faptul că sărbătorile creștine conservă în mod spectaculos o serie întreagă de obiceiuri și ritualuri precreștine. Toate acestea fac parte din scenariul sacru al lumii, al unei *existențe deschise spre absolut*, specifice lui *homo religiosus* dintotdeauna.

Paradoxala alăturare a unor formule păgâne și creștine în experiența religioasă contemporană din spațiul românesc nu se datorează doar fenomenului de aculturație la care asistăm odată cu trecerea timpului. Aceste străvechi reminiscențe se pot explica și prin existența unui fond magico-religios extrem de puternic, care a livrat culturii populare simboluri, practici și credințe de mare rezonanță. Câtă vreme știința modernă nu reușește să ofere răspunsuri și soluții la multe probleme și frământări umane, vechile credințe și practici magico-religioase sunt reactivate ca soluții ultime, miraculoase. Chiar și

¹⁰ Avem în atenție înțelesul pe care-l dă Mircea Eliade lui *homo religiosus*, ca existență *deschisă spre lume*: „Deschiderea spre lume îl face pe omul religios capabil să se cunoască cunoscând Lumea, iar această cunoaștere este prețioasă pentru el, pentru că este «religioasă», pentru că se referă la Ființă” (Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 153).

¹¹ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 29-30.

atunci când se transformă în simple superstiții (de pildă, calendarul de ceapă sau alte credințe și practici mărunte, așa cum le numește Ion H. Ciubotaru în scrierile sale, de la începutul de an), ele anunță faptul că, alături de cunoașterea științifică, există și o cunoaștere de tip magico-religios. Ea demonstrează că *sacralul este cosubstanțial ființei umane*, așa cum afirma Mircea Eliade, indiferent de epocă și context istoric. În acest context, existența simbolului în practicile divinatorii și în experiența religioasă actuală transgresează condiționările de ordin etnic, istoric și cultural sau spațial. Ion H. Ciubotaru arată că multe dintre obiceiurile și practicile prezentate în cercetarea sa pot fi întâlnite și în zonele locuite de populația ortodoxă sau de alte religii. Apartenența simbolului la un străvechi fond religios, cultural, îi conferă acestuia o largă arie de răspândire și manifestare. Drept dovadă sunt cercetările etnologului ieșean Ion H. Ciubotaru. Cel puțin în spațiul românesc, creștinismul, indiferent de confesiune (ortodox, catolic și chiar protestant), nu a reușit să estompeze sau să anihileze vechile practici divinatorii.

Astfel, formidabila supraviețuire a unor practici divinatorii s-ar datora perenității simbolului, indiferent de semnificațiile și expresiile sale în timp. Relația dintre practică, semn și semnificație, precum și efortul interpretativ pe care-l presupun practicile divinatorii, ascund nu numai curiozități culturale sau o anume înclinație a omului contemporan către o gândire simbolică. Într-un fel, ele sunt expresia vie a unui adevăr formulat la timpul său de Mircea Eliade: *Omul nu poate trăi într-un univers profan, iar sacralul nu poate lipsi din existența noastră.*

Simbol și interpretare în practicile divinatorii¹²

Simbolul a devenit pentru foarte mulți cercetători elementul-cheie care poate explica și desluși o mare parte din fenomenele care definesc existența noastră. Departe de a fi doar o modă în încercările de explicare a unor fenomene, simbolul rămâne o constantă a vieții sociale, culturale și spirituale. Știința modernă demonstrează acest fapt. Știm foarte bine că, pentru populațiile arhaice și tradiționale, simbolul funcționează ca un fapt de viață. Nu întâmplător practica divinației este atât de veche și se bazează, în principal, pe interpretarea simbolurilor.

¹² Parțial, fragmente din această parte au fost publicate în Cristina Gavriliuță, *op. cit.*

Mai toate teoriile moderne ale specialiștilor accentuează perenitatea simbolurilor. Mircea Eliade dă o definiție destul de cuprinzătoare acestuia. El crede că „*orice* poate fi simbol, de la cratofania cea mai rudimentară (care «simbolizează» într-un fel sau altul puterea magico-religioasă încorporată într-un obiect oarecare), până la Iisus Hristos care, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi considerat un «simbol» al miracolului întrupării divinității în om”¹³. Georges Dumézil¹⁴ arată că fiecare civilizație și-a elaborat propriul său sistem de semne. Este posibil ca nenumăratele forme ale divinației (de la cele mai elevate până la cele mai bizare – divinația prin intermediul statuilor, de exemplu) să se bazeze tocmai pe acest lucru. Divinatorul poate fi considerat un specialist care lucrează cu simbolul. El clasifică, ordonează și interpretează faptele observate.

Faptul este valabil și pentru locuitorii comunităților tradiționale cercetați temeinic de profesorul Ion H. Ciubotaru. Iată câteva exemple în acest sens. Forma parilor în practica de aflare a ursitului, forma splinei porcului pentru divinația meteorologică, gesturile animalelor sau ale păsărilor, semnele cerului etc. sunt doar câteva practici divinatorii care demonstrează că există un întreg univers magico-religios de semne și semnificații. Constatăm aceeași operațiune de deciptare și ordonare a acestui univers simbolic și atunci când credem că este vorba doar de simple superstiții și obiceiuri (prevestirea vremii după unele semne naturale, interpretarea viselor, superstiții legate de semnele morții etc.).

Unele definiții descriu simbolul ca o formă de experiență indirectă pe care noi o avem cu lumea. Despre *re-prezentarea* unui obiect, a unor realități cosmogonice, dar și a unor experiențe proprii scrie și Gilbert Durand¹⁵. În general, simbolul evocă lucruri imposibil de perceput direct și care depășesc realitatea imediată. Cum? Prin

¹³ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Prefață de Georges Dumézil și un cuvânt înainte al autorului. Traducere Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 407.

¹⁴ Georges Dumézil, *Religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 571.

¹⁵ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca, postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000. O altă lucrare care îi poartă semnătura și care analizează legătura dintre imagine-simbol-imaginar este *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. Traducere de Muguraș Constantinescu, Anișoara Bobocea, București, Editura Nemira, 1999.

anularea coordonatelor spațio-temporale obișnuite. Faptul este cu puțință pentru că – spune Emil Cioran – simbolul își are originea în eternitate¹⁶. Cu alte cuvinte, trecutul, prezentul și viitorul nu mai operează în logica simbolică.

Faptul poate fi remarcat și la nivelul limbajului comun. De obicei, oamenii merg să-și „ghicească viitorul” și nu trecutul înțelegând prin aceasta posibilitatea de a accede la realitățile transcendente și eterne. Celelalte dimensiuni temporale (trecutul sau prezentul) au fost trăite și interesează mai puțin. Aceasta nu înseamnă cătuși de puțin că practicile divinatorii nu le pot accesa (cel puțin la nivel teoretic).

Valorizări ale semnului și simbolului le întâlnim în diverse spații socio-culturale. La români, de pildă, în practicile de divinație meteorologică și astăzi mai funcționează o seamă de semne precise: vântul care bate din vale aduce cu sine ploi, ninsoare și schimbări ale vremii într-un sens negativ; vântul care vine însă din deal nu mai are conotații negative (afirmația este exprimată ca un fapt verificat de mai mulți subiecți). Tot la un cod simbolic și interpretativ se referă și practicile divinatorii premaritale sau cele precum oniromanția, ornitomanția etc.

Sintetic, noi susținem că întregul demers divinatoriu ar putea fi reprezentat astfel:

PRACTICĂ —————> SEMN —————> SEMNIFICAȚIE

Vom aplica această schemă și practicilor divinatorii de numărare a parilor în noaptea de Ajun, practică semnalată de Ion H. Ciubotaru în satul Nisiporești, județul Neamț.

Practica: număratul parilor

Semnul: stâlpul sau parul ales

Semnificațiile:

- „forma netedă, lipsită de asperități, indica un tânăr înalt, frumos, bun la suflet, dar sărac lipit pământului”¹⁷;
- „prezența scoarței era semn de bogăție”¹⁸;
- „abundența nodurilor însemna fecior tomnatic și cârcotaș”¹⁹.

¹⁶ Emil Cioran, *Singurătate și destin*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 134.

¹⁷ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 30.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

În general, semnificațiile atașate unui semn diferă de la o persoană la alta și funcționează asemenea unui *cod personal*. Predomină o serie de aspecte ce țin de semnele studiate și care stau la baza construirii unui sistem de semnificații și a interpretărilor finale. Printre acestea am aminti: *poziția, starea, dimensiunea, forma, culoarea, numărul, mișcarea*.

Toate acestea se bazează, în primul rând, pe relația dintre semn și semnificație. Orice semn poate avea mai multe semnificații. Totuși, dacă practicile divinatorii se pot modifica și adapta la diverse situații, dacă semnificațiile se pot schimba, simbolul rămâne o constantă dincolo de coordonatele spațio-temporale.

Formidabila supraviețuire în timp a unor practici divinatorii, așa cum sunt prezentate și de profesorul și etnologul ieșean Ion H. Ciubotaru, este posibil să se datoreze și nenumăratelor simboluri pe care le conțin. La fel ca *timpul și spațiul sărbătorii, simbolul* este expresia sacrului în lume. Celor trei aspecte ce intră în economia practicilor divinatorii de astăzi și dintotdeauna li se mai adaugă unul ce ține de dorința permanentă de a cunoaște. Probabil nu întâmplător, divinația a fost numită *cunoaștere adevărată*, venită de la zei. Așadar, în timpul și spațiul sacru al sărbătorilor este posibilă o cunoaștere specială, mediată de semn și simbol. Finalmente, această cunoaștere exploatează potențialul interpretativ al omului.

Practicile divinatorii și lectura cotidianului ca o hermeneutică a negativului

În interesanta sa lucrare, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, Ion H. Ciubotaru aduce în prim plan și explică numeroase practici, obiceiuri și superstiții care însoțesc și astăzi viața unor comunități din Moldova. Subliniem faptul că, odată cu acestea, sunt prezentate și semnificațiile, interpretările valabile pentru persoanele și comunitățile investigate. Suntem, așadar, în fața unui material etnografic extrem de valoros care explică contextul social și cultural, mecanismul practicilor divinatorii, semnul și interpretările actuale ale respondenților. Este admirabilă receptivitatea oamenilor din cadrul Diecezei de Iași față de însemnele simbolice ale culturii tradiționale, precum și încercarea de a le decifra înțelesurile ascunse. Incontestabil, este meritul special al profesorului Ion H. Ciubotaru de a le pune în valoare și de a le asigura

„nemurirea”. Cartea este una de referință pentru orice specialist interesat de universul culturii populare. Citind cartea, personajele de acolo și-ar înțelege mult mai bine dimensiunea spirituală a propriilor lor existențe. La rândul nostru, vom încerca să oferim o interpretare doar practicilor divinatorii ce supraviețuiesc în cultura populară a catolicilor din Moldova.

În primul rând, credem că putem vorbi despre aceste practici divinatorii (și) ca despre o *hermeneutică a cotidianului*. Pentru analiza din această perspectivă ne-am folosit de teoria lui Moshe Idel – cea a *hermeneuticii negativului* – din lucrarea *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*²⁰. Credem că, asemenea lecturii și interpretării textelor sacre, și în practicile divinatorii efortul interpretativ poate fi unul care depășește simpla prezență a semnului și a simbolului²¹. Până la urmă, certitudinea unei cunoașteri depline, adevărate, vine din contactul cu negativul semnului. În cazul nostru, este vorba de lumea trăită ca și creație a Divinității. Acest fapt presupune o înțelegere și o cunoaștere profundă a existenței ce se identifică, la limită, cu divinitatea însăși. Practic, semnele pe care oamenii le folosesc în actul divinatoriu pot fi socotite ca pretext. Ceea ce contează este realitatea în care acestea se manifestă. Ea poate fi timpul sacru al sărbătorii sau nu, un loc special sau unul obișnuit. La limită, contextul se identifică cu viața, cu experiența cotidiană a fiecăruia. Nașterea, nunta, moartea, boala, nedreptatea, calamitățile, profesia, relațiile interumane etc. au fost și rămân repere importante ale existenței. Complexitatea lor cere o permanentă cunoaștere și înțelegere. În practicile divinatorii, semnul devine un mediator pentru înțelegerea corectă a realității vizibile. Așadar, contextul în care apare semnul poate funcționa asemenea unui negativ. Ceea ce face divinatorul nu este doar o simplă interpretare a unui semn, ci este un gest de interpretare a realității, de aflare a tâlcului ei, folosindu-se de semne și simboluri.

²⁰ Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*. Traducere de Horia Popescu, prefață de Harold Boom, Iași, Editura Polirom, 2004. Iată cum interpretează autorul textul sacru al Torei: „Din punct de vedere semiotic, doar dimensiunea neagră operează ca semnificant cu înțeles, fiindcă numai ea comunică un anumit conținut cititorilor. Însă, din perspectivă mistică (și magico-religioasă – n.n.), focul alb presupune un statut superior care, deși este lipsit de înțeles din punct de vedere semantic, reflectă mai degrabă în mod direct trupul divin decât intenția lui Dumnezeu, așa cum este ea exprimată în Tora” (p. 70-71).

²¹ Acest aspect l-am abordat mai amănunțit în *Socioantropologia fenomenelor divinatorii*.

Mai mult, din perspectiva teoriei enunțate mai sus, semnele pot fi socotite simple mijloace vizibile, care ar putea mijloci pătrunderea invizibilului, a negativului în lume. În cele din urmă, înțelegerea aspectelor subtile ale cotidianului descoperă prezența ascunsă și inefabilă a divinității în lume. Ca o creație a lui Dumnezeu, lumea se cere deslușită și cunoscută în adevărata sa profunzime. Or, aceasta necesită o anume pregătire. Divinatorul se prezintă astfel ca o persoană inițiată, capabilă să descifreze proiectul divin în lume. Desigur, acest fapt ar putea fi valabil în special pentru cei care gândesc divinația ca pe o artă ce mijlocește o cunoaștere ascunsă.

Pentru ceilalți, divinația poate fi mai mult un exercițiu, divertisment sau chiar și o formă de afacere profitabilă. Aici, ideea întâlnirii cu cunoașterea adevărată, cuprinsă în negativul textului (realitatea adevărată și prin aceasta cu divinitatea), ar putea funcționa cel mult la nivelul inconștientului. În acest context am putea situa și actele divinatorii, pe care Ion H. Ciubotaru le identifică astăzi la catolicii din Moldova. Practicile de aflare a ursitului, divinația meteorologică etc. au adesea un caracter ludic și funcționează, probabil, în virtutea unor obișnuințe. Ele se apropie mult de superstiții. Totuși, chiar și la acest nivel, ele descoperă o predispoziție a oamenilor de a căuta răspunsuri la frământările cotidiene, folosindu-se de o serie de practici, semne și simboluri.

Așadar, drumul complet al actului interpretativ ar fi următorul: performerul recurge la o *practică* pentru a descoperi *semne* și apoi *semnificații*, pentru ca, în cele din urmă, să ajungă la *negativul semnului*. De exemplu, Ion H. Ciubotaru arată că, pentru a afla evoluția vremii, în satele românești se mai recurge încă la calendarul foilor de ceapă ca *practică* divinatorie. Aici, foile de ceapă, umplute cu cantități egale de sare, reprezintă *semne*. Fiecare dintre cele douăsprezece foi de ceapă simbolizează câte o lună a anului. Chiar dacă practicianul nu-și propune explicit scopuri spirituale mai înalte, chiar dacă el recurge la *practică* doar de dragul obișnuinței sau o pune sub *semnul* tradiției, putem descifra și un *negativ* al demersului său. Negativul semnului este, în cazul nostru, evoluția vremii pe parcursul unui an. Apa ce rămâne, în urma topirii sării în cojile de ceapă, devine un *semn* cu anumite *semnificații*, prin care divinatorul își exersează talentul interpretativ. Acesta din urmă este cultivat prin experiență, observație atentă și prin

subtile analogii. De această dată, schema prezentată mai sus se modifică în felul următor:

PRACTICĂ → SEMN → SEMNIFICAȚIE →
HERMENEUTICA NEGATIVULUI

Atunci când se trece de pragul vizibilului (simpla citire a semnelor și a semnificațiilor lor) se ajunge la a se decripta negativul unui fapt, semn, gest, cuvânt pentru a afla esența. Acest efort hermeneutic și interpretativ depășește analiza lingvistică și pătrunde în domeniul magico-religios. Avem în atenție aici, îndeosebi, practicile divinatorii care presupun o anumită inițiere și care sunt înțelese, în primul rând, sub aspect spiritual.

În acest caz, este firesc să ne întrebăm: Am putea explica, prin mijlocirea acestui model, orice practică divinatorie? Cum am putea distinge negativul oricărui semn (zborul păsărilor, freamătul copacilor, imaginile unui vis etc.)? Două răspunsuri ar putea aduce unele lămuriri:

a) La un nivel empiric, credem că negativul este reprezentat de însăși contextul în care se produce semnul. Discutăm, cu alte cuvinte, despre o hermeneutică a cotidianului. Este și cazul calendarului de ceapă pe care l-am explicat mai sus. Psihanaliștii au înțeles acest fapt și interpretează visele plecând de la o serie de evenimente cunoscute din viața persoanei²². Dacă acceptăm această realitate, atunci cel care practică divinația este un extrem de fin observator al vieții. El descifrează viitorul cunoscând prezentul și trecutul. Cum este posibil să realizeze acest lucru? Probabil pe baza unei logici combinatorice precise²³;

²² Un exemplu ilustrativ este cazuistica prezentă în operele lui C. G. Jung sau în cele care-i sunt dedicate. Amintim în acest sens doar câteva: C. G. Jung, *Amintiri, vise, reflexii comentate și consemnate de Aniela Jaffé*. Traducere și note de Daniela Ștefănescu, București, Editura Humanitas, 1996; idem, *Psihanaliză și astrologie*. Selecție de texte, introducere și note de Jean Chiriac, București, Editura Aropa, 1999; idem, *Psihologia fenomenelor oculte*. Traducere de Dana Verescu, București, Editura Trei, 2004; Aniela Jaffé, *Apariții de spirite și semne prevestitoare*. Prefață de C. G. Jung, București, Editura Humanitas, 1999.

²³ Într-un interviu acordat Gabrielei Adameșteanu pentru „Revista 22”, Ioan Petru Culianu încearcă să sugereze că modelul fractalic este unul cunoscut și exersat de serviciile secrete. După opinia sa, „la un moment dat K.G.B.-ul, lucrând pe super-computere (sunt niște mașini de zeci de milioane de dolari și pot să-ți facă un model al lumii pentru câteva zeci de ani sau chiar mai mult) – în timpul lui Andropov – a văzut că modelul nu duce nicăieri. Și atunci, și-au dat seama că fără a trece la o

b) La un alt nivel însă, descifrarea negativului poate echivala cu accederea pe căi spirituale, necunoscute muritorilor de rând, la însăși cunoașterea divină. De această dată semnul și, implicit, simbolul ar deveni doar simple pretexte pentru cel care deține secretul interpretării „spațiilor albe ale negativului”. Este și cazul divinației inspirate când o seamă de inițiați pot face profeții. Așa cum lectura unui text sfânt poate deschide spiritul credinciosului către o realitate transcendentă, care trece dincolo de cuvinte, și contemplarea unor semne poate oferi aceleași rezultate. Diferența rezidă în aceea că, în primul caz, se privilegiază credința și trăirea, iar în al doilea o cale experimentală.

Astăzi, așa cum reiese din superba lucrare a profesorului Ion H. Ciubotaru despre cultura populară a catolicilor din satele Diecezei de Iași, *actele divinatorii, în marea lor majoritate, privilegiază doar interpretările de suprafață (de tip simbol-semnificație) și funcționează asemenea codurilor*. Totuși, pentru etnolog și pentru cel ce se îndeletnicește cu cercetarea universului culturii populare, acest fapt demonstrează că gândirea simbolică nu dispăre, că vechile practici magico-religioase se camuflează în formule culturale mai „cuminiți” și continuă să populeze imaginarul comunităților .

Astăzi putem vorbi despre divinație (și) ca despre o *hermeneutică populară*, bazată pe coduri și stereotipii. Dacă percepem divinația ca o formă de cunoaștere specială, un act interpretativ, atunci cu siguranță poate fi vorba de o interpretare savantă, științifică, în care se operează cu concepte sofisticate. Analiza pe care am făcut-o mai sus arată că această hermeneutică populară trădează adese subtilități și spectaculoase valorizări.

economie de piață, pierderile vor fi mai mari decât câștigul. Ei au dărâmat zidul, ei au început, evident, toate mișcările în țările satelite” (Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, București, Editura Nemira, 1999, p. 42). Probabil pe același model, al logicii combinatorice, se sprijinea Culianu și atunci când i-a acordat un interviu lui Mario Baudino publicat în cotidianul „La Stampa”. Astfel, încă din martie 1989, autorul vorbea despre „revoluția iminentă și despre inevitabila vărsare de sânge” (*ibidem*, p. 59). Afirmatia se repetă și în „Lumea Liberă” din 9 decembrie 1989. Ceea ce ni se pare însă de extremă actualitate este viitorul României zugrăvit în unsprezece puncte. Problematika prezentată de discipolul lui Eliade la Chicago s-a dovedit a fi una reală. În parte, ea a primit unele răspunsuri și rezolvări în timp. O altă parte se mai află încă pe agenda de zi.

Referindu-se la practicile divinatorii și la interpretările pe care ele le generează, Poirot Delpech scria în „Le Monde”: „Toate se dovedesc a fi victimele cuvintelor”²⁴ și a semnelor, am adăuga noi. Autorul subliniază că politica acestor practici este construită în jurul unor termeni sugestivi precum: des-face, des-chide, des-cifra, de-cripta, de-pista, de-construi, dez-vălui, dez-vrăji, dez-lega etc. În fapt, terminologia folosită demonstrează că întreg registrul de practici poate fi gândit ca un limbaj care se pretează de-criptării și de-vrăjirii. Prezența frecventă în vocabularul practicilor magice și divinatorii a unor cuvinte ce conțin invariabil sufixul *de* sau *des* face trimitere la existența unor legături sau încifrări prealabile.

Referindu-se la aceasta, Mircea Eliade subliniază simbolismul stufos și dual al legăturilor pentru mentalitatea de tip magico-religios. Acest simbolism al legăturii universale exprimă „pe de o parte, că în Cosmos, ca și în viața umană, totul se leagă printr-o textură invizibilă, iar, pe de altă parte, că anumite divinități sunt stăpânele acelor «fire» care, în ultimă instanță, alcătuiesc un vast legat «cosmic»”²⁵. Astfel, a de-cripta, a des-crie, a des-face sunt operații perfect justificabile pentru o mentalitate magico-religioasă. Rostul lor este acela de a pătrunde înțeleșurile acestei lumi. Aceasta cu atât mai mult cu cât prezicătorii cred că fiecare persoană păstrează ceva misterios, ascuns, secret. A des-coperi viitorul cuiva înseamnă a pătrunde în țesătura timpului și în acele unghere misterioase ale celui bătuit de curiozitatea timpurilor ce vor veni. Astăzi, aceste operații de dez-văluire intră aproape exclusiv în competențele științei. Cercetarea realizată de Ion H. Ciubotaru se circumscrie perfect acestui model de des-cifrare a universului culturii populare românești. Există, așadar, două maniere de a cunoaște și înțelege lumea: una științifică, modernă și una populară (tradițională), magico-religioasă. Cercetările realizate de Ion H. Ciubotaru demonstrează că cele două nu se exclud, ci coexistă în anumite medii sociale.

În esență, această hermeneutică populară dorește să facă traductibil, pe înțelesul tuturor, neînțelesul, misteriosul, neștiutul, așa

²⁴ Poirot Delpech, *Maître à dé-penseur*, în „Le Monde”, 1976.

²⁵ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseuri despre simbolismul magico-religios*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 142.

cum pentru omul de știință este importantă cunoașterea unui fenomen. Și divinația dorește să răspundă unor exigențe specifice fiecărui timp și spațiu. Scopul imediat este unul cât se poate de firesc: să clarifice lumea în care trăim.

Este cu puțință ca aceste practici să contribuie involuntar la ceea ce francezii numesc „la disenchantment du monde”? Este adevărat că, grație acestor tehnici populare de interpretare, misterul este dezvăluit maselor prin traducerea sa într-un limbaj logic și rațional. El își poate pierde astfel din calitățile cu care îl investim adesea. Însă tot la fel de adevărat este și faptul că acest efort de desvrăjire a lumii poate genera și revrăjirea sa. De pildă, orice practică divinatorie, indiferent de succesul sau insuccesul său, ține să sublinieze de fiecare dată că, în spatele tuturor, există o divinitate omniscientă și omnipotentă, că există o țesătură nevăzută a lumii. Succesul de care se bucură divinația în lumea modernă este semn că mentalitatea individuală, dar și cea colectivă păstrează câteva constante ale mentalității magico-religioase. De fapt, lumea este revrăjită de fiecare dată când știința nu mai poate oferi explicații și certitudini.

Așa cum anunță și titlul, în redactarea acestui text am fost provocați de ceea ce Ion H. Ciubotaru numește a fi „universul culturii populare”, pe care Domnia Sa l-a surprins cu măiestrie și profesionalism până în cele mai mici detalii, la catolicii din satele Diecezei de Iași.

Am încercat să explicăm spectaculoasa supraviețuire a practicilor divinatorii până astăzi, în jurul a trei elemente care păstrează o subtilă legătură cu absolutul: *contextul spațio-temporal al sărbătorii*, *simbolul* și *gestul interpretativ*. Acestora li se mai adaugă încă o variabilă care, indubitabil, conservă „universul culturii populare” ca pe o coordonată esențială a existenței noastre: cercetările și lucrările de etnografie, etnologie și folclor realizate în diverse arii culturale. Pentru toate acestea, lucrările profesorului Ion H. Ciubotaru sunt un veritabil model și o provocare pentru continuarea cercetării.

Abstract

The modern man's relation with nature, the world and the entire universe are far from taking place in a profane frame. Beyond the material and measurable aspects, a series of gestures, practices and beliefs announces a constant and subtle link between man and the magical and symbolical universe. The presence of divinatory practices even nowadays is a proof in this regard. The present paper provides a series of explanations regarding the tremendous survival of such practices, no matter the space, place, ethnicity or other cultural variables.

CICLUL SĂRBĂTORILOR DE IARNĂ LA CATOLICII DIN MOLDOVA. SPECIFICUL CERCETĂRII ETNOLOGULUI ION H. CIUBOTARU

Nicu GAVRILUȚĂ

1. Ritualurile Sântandreiului în satele Diecezei de Iași

Monumentala lucrare *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, scrisă de etnologul ieșean Ion H. Ciubotaru, reprezintă o operă de referință pentru specialiști și publicul larg educat cu privire la specificul cultural tradițional al unei ample zone socio-culturale din România: Moldova cu satele catolice ale Diecezei de Iași.

Vom avea în atenție în acest text doar specificul analizei etnologului ieșean cu privire la obiceiurile și tradițiile intervalului sacru dintre Crăciun și Bobotează. Remarcăm dintru început faptul că autorul își asumă, la modul profesionist, clarificarea etnologilor și antropologilor cu privire la „datinile și obiceiurile noastre tradiționale”. Acestea sunt incluse în două mari secțiuni: una referitoare la „practicile și ceremoniile” „tripticului existențial” (naștere, căsătorie, înmormântare), cealaltă având în atenție „ritualurile calendaristice” și practicile sociale domestice tradiționale (în mod special agricultura și păstoritul).

Astfel orientată, cercetarea realizată de profesorul Ion H. Ciubotaru în comunitățile catolicilor din Moldova dovedește o realitate mai profundă. Ea este foarte clar pusă în valoare de cercetătorul ieșean. Prezența ei astăzi, în contextul globalizării și disoluției valorilor spirituale tradiționale, ne apare ca fiind extrem de importantă. Despre ce este vorba? Dincolo de clasificări, dihotomii și schematisme, observă cu subtilitate Ion H. Ciubotaru, „sistemul obiceiurilor românești este unul unitar și inconfundabil, clădit pe o tradiție îndelungată, deschisă întotdeauna înnoirilor binefăcătoare”¹.

Conform unor interpretări etnologice, menționate și asumate de profesorul Ciubotaru, această tradiție îndelungată a sărbătorilor de iarnă s-ar deschide cu Sântandreiul. Cu mult timp în urmă, trecerea dintre ani ar fi fost marcată chiar de sărbătoarea celebrului discipol al Sfântului

¹ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 211.

Ioan Botezătorul și al lui Iisus Hristos. Ideea, enunțată de Ion Ghinoiu², se susține (și) prin prezența anumitor elemente specifice sfârșitului/începutului de an. Referința precisă este la „excesele de mâncare, băutură și distracție, credința că în noaptea strigoilor se deschid mormintele și se întorc spiritele morților, abundența vrăjilor și a farmecelor, pronosticurile meteorologice și de aflare a rodului pentru noul an”³.

În joc este motivul vechiului început de an, care avea ca primă lună decembrie. Ea era numită popular *Andrea*, *Indrea* sau *Undrea*. Timpul sacru al acestui început de an era stăpânit de prezența strigoilor și duhurilor rele, a pricolicilor și lupilor.

Meritul special al profesorului Ion H. Ciubotaru este acela de a găsi argumente în favoarea acestei teze în cercetarea sa realizată în satele Diecezei de Iași. Autorul remarcă, printre altele, practica instituirii *cercului magic* prin înconjurarea ritualică a gospodăriei. În joc este motivul magiei, prezentă din plin cu ocazia sărbătorilor de iarnă. Or, Ion H. Ciubotaru știe să pună foarte bine în valoare specificul catolic/românesc al acestor fascinante ritualuri.

O altă contribuție originală ține de aflarea altor „modalități de concretizare” (p. 213) a *ritualului magic al legării gurii lupului în noaptea dinspre Sfântul Andrei*. Este vorba de legarea ușilor de la șură cu lanțuri, ungerea cu lut a gurii cuptorului sau legarea limbilor foarfecelui. Totuși, scrie Ion H. Ciubotaru, cele mai răspândite modalități magice de protecție rămân (inclusiv la catolicii din Moldova) „ungerea cu usturoi a ușilor și ferestrelor” (p. 213) și „desenarea crucilor” pe toate ușile caselor aflate în pericol. Așa cum inspirat observă cercetătorul ieșean, aceste ritualuri se bazează pe principiile magiei homeopateice și pe anumite elemente apotropaice.

Un alt motiv analizat este cel al timpului sacru al sărbătorii. Renovarea timpului, moartea anului vechi și nașterea celui nou erau simbolizate și de fascinanta mitologie a *vârcolacului*. Omul-lup devora astrele (luna, soarele), făcând astfel cu puțință un nou început. Toate aceste captivante secvențe mitologice sunt (încă) cunoscute de locuitorii comunităților rurale catolice din Moldova.

Complexul ritualic desfășurat în satele Diecezei de Iași cu ocazia Sântandreiului este foarte bogat. Un exemplu semnificativ ar fi cel

² A se vedea, în acest sens, Ion Ghinoiu, *Obiceiri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, passim.

³ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 212.

apotropaic. Importanța usturoiului în ritualurile legate de Sfântul Andrei este ilustrată de profesorul Ciubotaru și prin analiza unor obiceiuri specifice, cum ar fi *păzitul usturoiului*, combinat cu atributele *vergelului* și cu *mascarea rituală* a tinerilor în strigoi. Specific Diecezei de Iași este faptul „că tinerii care se mascau în noaptea de Sfântul Andrei nu săvârșeau doar practicile specifice acestei sărbători, cunoscute pe spații relativ întinse, ci și o serie de ritualuri de *descolindare*, care, de regulă, se înfăptuiesc numai în ajunul Anului Nou”⁴. Fenomenul, observă Ion H. Ciubotaru, este specific doar zonei Romanului și satelor din județul Iași. Numai că descolindatul de Sfântul Andrei nu mai păstrează motivațiile și întemeierile sociale și magice proprii ritualului de Crăciun și Anul Nou. Ion H. Ciubotaru le evidențiază profesionist, plecând de la cercetările magistrului său, marele profesor Petru Caraman. Toate aceste practici, ritualuri și obiceiuri anunță venirea ciclului celor douăsprezece zile dintre Crăciun și Bobotează.

2. Ciclul sacru al celor 12 zile în universul popular al catolicilor din Moldova

În mod inspirat, Ion H. Ciubotaru plasează întregul ciclu de sărbători specifice catolicilor din Moldova sub semnul „ideii perfecțiunii începuturilor” (Mircea Eliade). Pentru a reitera în plan social și cultural „noul început” este nevoie de o pregătire specifică. Orice veritabil început este precedat de un sfârșit pe măsură. În acest registru hermeneutic pot fi citite toate practicile specifice intervalului sacru dintre Crăciun și Bobotează. Dintre ele se detașează clar ceremoniile carnavalești, dansurile mascaților și practicile divinatorii. Toate trei au în comun prezența morților și a ființelor demonice în cuprinsul lumii noastre. Or, în mod original, Ion H. Ciubotaru interpretează motivațiile ceremoniilor carnavalești ca având legătură cu reîntoarcerea periodică a morților. „Aici, în aceste posibile reîntâlniri cu spiritele celor dispăruți și cu duhurile de tot felul, trebuie căutată una, dacă nu cea mai importantă, dintre motivațiile deghizărilor de la sărbătorile de iarnă, a ingenioaselor travestiri, precum și justificarea zgomotelor infernale, pe care le săvârșesc alaiurile de datini și obiceiuri, dotate cu o recuzită adecvată: tobe, pocnitori, clopote, bice, fluierători etc.”⁵

⁴ *Ibidem*, p. 215.

⁵ *Ibidem*, p. 217.

În joc este confruntarea dintre Anul Vechi și Anul Nou. Ion H. Ciubotaru o exemplifică, prezentând ritualuri catolice din zona Moldovei ce presupun confruntarea cetelor de mascați⁶. Evident, obiceiul este mult mai extins. El se combină cu datina arhaică și universală „a amenințării pomilor neroditori”. Pornind de la cercetările lui James Frazer, Ion H. Ciubotaru găsește expresii românești (catolice și ortodoxe) ale acesteia⁷. În concluzie, „aceste acte și practici ritual-ceremoniale sunt pe deplin argumentate la nivelul mentalității rurale tradiționale, ele sugerând belșugul, liniștea și sănătatea, pe care oamenii și le doresc în anul ce vine. Chiar și petrecerile de Revelion conservă aceste aspecte, stingerea și aprinderea luminii, la miezul nopții, marcând simbolic sfârșitul perioadei de haos și debutul unui nou ciclu temporal, așezat sub semnul recosmicizării”⁸.

Întregul ciclu al celor 12 zile se încheie cu ritualurile Bobotezei. În limbajul cultului catolic este vorba de *Epifania Domnului*. Ion H. Ciubotaru prezintă clasicul ritual al sfințirii apelor, insistând pe specificul catolic: actul *sfințirii caselor*. Împreună, toate acestea dau seama de farmecul și misterul obiceiurilor și datinilor românești. Prin mijlocirea lor, noi ne construim și ne reconstruim identitatea națională. Dăm seama în felul nostru de faptul că rămânem în Timp și în Istorie doar prin creațiile culturale.

3. Colindatul, Plugușorul și sărbătoarea Pruncilor nevinovați

Un alt obicei străvechi, care ne-a definit și ne definește ființa spirituală ca români, este cel al colindatului. Specificul acestuia în satele de catolici ale Diecezei de Iași este relevat de profesorul Ion H. Ciubotaru pornind tot de la cercetările de referință ale lui Petru Caraman. „În satele catolicilor moldoveni, fenomenul colindatului nu este unul prea viguros”⁹. Totuși, anumite forme ale acestuia există și Ion H. Ciubotaru insistă asupra lor. Colindele sunt, aproape în exclusivitate, religioase, iar actorii sociali ai lor sunt copiii. Colindând întreaga comunitate, indiferent de apartenența confesională, copiii primesc în dar „bani, fructe, dulciuri sau colaci”¹⁰. Fructele și colacii, daruri

⁶ *Ibidem*, p. 217-218.

⁷ *Ibidem*, p. 218-219.

⁸ *Ibidem*, p. 221.

⁹ *Ibidem*, p. 229.

¹⁰ *Ibidem*.

tradiționale, aveau o simbolistică aparte, pusă în valoare de mai mulți specialiști ai sacrului. Ea viza „darul primițial” (Ovidiu Bârlea). Se referea la obiceiul oferirii primelor roade (fructe, grâne) în semn de sacrificiu. Toate acestea se dăruiau omului pur, inocent (copilului) și, prin el, lui Dumnezeu însuși. Prin *darul primițial*, românul credincios își construiește simbolic acel „Palat din Ceruri” despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel. Din nefericire, astăzi primează darul în bani, fapt ce a dus la secularizarea și devalorizarea obiceiului. Într-o anumită măsură, fenomenul este prezent și în satele Diecezei catolice de Iași cercetate minuțios de etnologul Ion H. Ciubotaru.

Obiceiul colindatului este dublat de cel al *umblatului cu plugul*. Ipostazele sociale și culturale ale acestuia sunt bine puse în valoare de Ion H. Ciubotaru, prin comparație cu alte zone ale țării, diferite de cele locuite de catolici. De altfel, analiza comparativă este prezentă în toate volumele trilogiei *Catolicii din Moldova*.



O ipostază specială a colindului, prezentă în satele catolicilor moldoveni, este legată de sărbătoarea *Pruncilor nevinovați* sau a *Sfinților mărunți*, respectiv *Opru sentek*. Datina este, în opinia lui Ion H. Ciubotaru, una laică „și nu relevă decât interferențe vagi cu sărbătoarea religioasă care o patronează, semn că juxtapunerea s-a produs relativ târziu, iar elementele biblice nu s-au armonizat decât în mică măsură cu cele folclorice”¹¹. Se foloseau obiecte rituale ca ramurile de măr dulce sau de gutui, bețe de alun sau simple nuielușe.

Practica rituală românească este analizată comparativ cu alte obiceiuri populare universale, puse în valoare de etnologi și antropologi. Printre acestea se numără și *streniile romane*, exemplar analizate de Petru Caraman în *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*. Ele au ca reflex peste timp ipostazele Sorcovei, dar și alte colinde. Unele dintre ele au ca refren *Florile dalbe* sau *Florile dalbele de măr*. Interpretarea lui Petru Caraman, subliniată și de Ion H. Ciubotaru, este că aceste colinde sunt pur românești. Mai interesant este faptul că la originea lor ar sta „o practică magică autohtonă, independentă de Sorcovă”¹², astăzi dispărută. Reminiscente ale acesteia mai pot fi deciptate în obiceiurile colindatului la catolicii moldoveni, scrie Ion H. Ciubotaru. Sunt utilizate și în ritualurile magico-religioase specifice comunității tradiționale, acele bețe sau vârguțe ale colindătorilor de la *Opru sentek*.

Acest fenomen complex și fascinant de aculturație se regăsește și în paginile consacrate de profesorul Ion H. Ciubotaru *Plugușorului* și *Semănatului*. Aici, în comunitățile catolicilor moldoveni, Ion H. Ciubotaru regăsește „aproape toate modalitățile etnografice de performare a Plugușorului”¹³. Dintre acestea se remarcă *plugul mare* tras de boi. Ritualul străvechi presupunea unitatea practică dintre arat, semănat și, eventual, grăpat. Ele se săvârșeau împreună.

Autorul remarcă apoi *îmbrădarea plugului*. Concret, „pe plug se pune un *brad*, împodobit cu panglici, flori de hârtie, și lână colorată”¹⁴. Apar și variantele *plugului mic/plugulețului*. Încheierea uratului în comunitatea catolică era socotită ca un fapt de bun augur. Ultimul om

¹¹ *Ibidem*, p. 232.

¹² *Ibidem*, p. 233.

¹³ *Ibidem*, p. 241.

¹⁴ *Ibidem*.

urat era considerat un mare ghinionist. Tocmai de aceea, în comunitățile de catolici, ultimul urat era *podul* sau *răchita*. În joc sunt acte de magie tranzitivă de la om („ultimul gospodar”) la arbore sau edificiu. Răul ineluctabil trebuia localizat undeva. Practicile magice îl fixau locului. Astăzi, având de-a face cu o disoluție a acestor ritualuri, răul nu mai este fixat undeva anume. Devine ubicuu. Rezultă de aici nevoia terapeutică de a reactualiza aceste vechi ritualuri la nivelul întregii comunități. Cercetarea de teren a profesorului Ion H. Ciubotaru devine un reper de neocolit.

În concluzie, toate aceste ritualuri, proprii catolicilor moldoveni, ilustrează teza lui Mircea Eliade privind existența unui *ciclu cosmic* universal, format din pământ, apă, lună, soare, om. Practicile, datinile și obiceiurile specifice intervalului sacru dintre Crăciun și Bobotează la catolicii din Moldova se circumscriu pe deplin acestui ciclu cosmic. Originalitatea românească a datinilor și obiceiurilor proprii catolicilor din Moldova a fost exemplar pusă în valoare de profesorul Ion H. Ciubotaru. Este meritul incontestabil al cercetătorului ieșean de a fi ilustrat ipostazele tradiționale, populare, ale identității noastre românești. Așa cum foarte convingător argumentează Ion H. Ciubotaru, toate aceste elemente din universul culturii populare ne definesc, acum, în plină (post)modernitate, modul nostru românesc de a fi în Timp și Istorie.

Pentru toate acestea (și multe altele), profesorul Ion H. Ciubotaru merită din plin toate onorurile academice. Orice academie din lume ar fi încântată să dețină o cercetare de anvergura și valoarea celei realizate de profesorul și etnologul Ion H. Ciubotaru, alături de echipa sa. Ea trebuie să devină model de cercetare pentru tinerele generații de etnologi, sociologi și antropologi. Orice universitate sau academie din lume ar fi onorată să-l aibă printre angajați pe profesorul Ion H. Ciubotaru. Foarte cultivat, extrem de serios, exigent, prolific, iubit și apreciat de studenți. Așa l-am cunoscut și eu pe Ion H. Ciubotaru, ca profesor la masterul de *Antropologie socială și etnologie*. Într-un cuvânt, discipolul lui Petru Caraman este un model pentru noi toți.

Abstract

Nowadays, in the context of globalization, the risks of loss of cultural and national identity are very high. Starting from the premise that we exist as a nation and not as a population only as long as we constantly relate to our own symbols, rituals, customs and traditions, a research as the one carried out by professor Ion H. Ciubotaru on the Catholic communities in the Iași Diocese, was urgent and necessary. The profound and creative recognition of the rituals performed during the sacred period between Christmas and the Epiphany, for example, can contribute to (re)building the Romanians' national spiritual being. Professor and ethnologist Ion H. Ciubotaru of Iași has a special merit in this regard.

ADĂPOSTURI POSTUME

Ion GHINOIU

La evenimentele majore din ciclul vieții, cele care marchează trecerea de către *sufletul călător* a pragurilor biologice pentru a intra în *preexistență*¹, în *existență*² și apoi în *postexistență*³, participă, direct sau indirect, familia, neamul, obștea rurală. În momentele de mare dramatism, când acestuia i se distrug adăposturile intime prin spargere (celula-ou, placenta sau casa copilului) și prin moarte (trupul)⁴, cei de aici încearcă în zadar să-i vină în ajutor. Fără ca vreun astfel de pribeag să vină din preexistență sau să se întoarcă din postexistență cu amintiri despre peripețiile călătoriei, aceste evenimente trăite de unul singur, în special cele legate de moarte și de viața după moarte, sunt învăluite în mister.

În limba română noțiunea de *moarte* are două sensuri distincte: *fenomen biologic* al încetării funcțiilor vitale și *reprezentare mitică feminină* care scoate sufletul omului din corp. De-a lungul mileniilor, atribuțiile acestui personaj mitic s-au modificat spectaculos devenind, din zeiță a regenerării, tămăduitoare de boală și aducătoare de odihnă a neoliticilor, înfricoșătoarea Moarte a indo-europenilor (Epoca Bronzului, Epoca Fierului) și a creștinilor. În imaginarul popular românesc, aceasta s-ar arăta bolnavilor sub forma unei babe hâde, numai ciolane deșirate, cu ochii duși în fundul capului, care poartă o coasă pe umăr⁵ sau a unei femei viclene care pofteste omul să bea apa morții dintr-un pahar.

¹ Viața intrauterină, de la celula ou la făptura om.

² Viața de aici, jalonată de două hotare biologice majore: nașterea și moartea.

³ Viața după moarte.

⁴ În graiul popular, verbul *a sparge* este sinonim cu sfârșitul sau moartea oricărui obiect sau fenomen personificat (spartul târgului este ultima zi a târgului sau a bălciului, spartul Călușului este secvența morții simbolice a zeului cabalin, Căluș etc.). Prin spargerea unui vas se crede că moare sau dispare până și necazul. Paralelismul spiritual țesut între adăposturile preistorice ale divinităților care mor prin spargere (oala și oul) și moartea omului este concis exprimat de unele zicale românești: *Omul e ca oul*, plâpând, expus morții în orice moment; *Is-a spart oala*, zicală sinonimă cu verbul *a muri*.

⁵ M. Lupescu, *Credințe românești*, în „Șezătoarea”, III, Fălticeni, 1894, p. 115-116.

Pornind de la unitatea biosomatică de necontestat a omului, trup și suflet, se poate formula un raționament simplu: *dacă în Univers nu există ceva care să nu fie adăpostit la rândul său de altceva, atunci și sufletul trebuie să existe cu necesitate într-un adăpost sau în trecere de la un adăpost la alt adăpost*. În logica raționamentului propus, adăposturile sufletului pot fi *locuite* (trupul, casa, satul, țara) sau *nelocuite* (cadavrul, casa pustie, casa fără urmași)⁶, pot fi *infiniț de mici* (particulele cuantice și subcuantice) sau *infiniț de mari* (galaxiile, roiurile și superroiurile galactice). Adăpostul tuturor adăposturilor este Universul. El le înghite absolut pe toate pe principiul exprimat de proverbul românesc *Peștele cel mare înghite peștele cel mic*.

Se cunoaște că energia cosmică nu poate fi creată și nici distrusă. Poate fi însă schimbată dintr-o formă în altă formă, cum ar fi: căldura, lumina, forța mecanică, sunetul ... și, probabil, *sufletul*. Nefiind creată (născută), energia, inclusiv sufletul, nu poate muri. Dacă toate adăposturile eliberează, la distrugerea lor – de la moartea celui mai mare, Universul, fenomen numit Big-Beng, până la cel mai mic, fusiunea nucleară, energiile specifice pe care le poartă – putem deduce că și distrugerea (moartea) trupului uman descătușează energia protejată până atunci de el, sufletul. Pentru a găsi ceva informații despre enigmaticul chiriaș al trupului, propunem o soluție de apropiere de acesta prin învăluire, pornind de la limitele exterioare ale adăpostului spre interiorul său. Această metodă de lucru ne-a fost sugerată de înțelepciunea proverbelor și zicalilor românești: *Chipul omului este oglinda sufletului; După față și sufletul; Inima omului i se citește pe față; După coajă cunoști pomul și după haină omul* etc. Altfel spus, dacă un om dorește să-și facă o impresie despre sufletul altui om, pe care îl are în față, îi observă adăposturile protectoare: casa locuită, hainele îmbrăcate, trupul. În mod obișnuit, medicii folosesc această metodă: pun primul lor diagnostic asupra disfuncționalităților interne ale pacientului după aspectul exterior al adăpostului trup: culoarea feței, temperatura, modul de exprimare prin vorbire, mers, gesturi etc.

În fizică acest fenomen de cunoaștere a unei realități se numește *Dirichlet* și are un enunț simplu: *dacă se cunosc pe conturul unui domeniu valorile pe care le ia o funcție, atunci funcția există în acest domeniu*⁷. Altfel spus, dacă într-un adăpost nu există o funcție

⁶ Vezi corelația dintre adăposturile celor două lumi în I. Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze românești ale nemuririi*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999.

⁷ N. Leonăchescu, *Istoria și condițiile la limită tip Dirichlet*, în „Getica”, tom I, nr. 3-4, București, 1992, p. 32.

matematică, aceasta este lipsită de semnale pe conturul acestuia: piele, îmbrăcăminte, pereții casei, gardul gospodăriei etc. Prin termografia în infraroșu, citind de pildă câmpurile de temperaturi de pe suprafața unor sisteme energetice (case, vieți, mașini etc.), se pot identifica principalele caracteristici interne ale domeniilor respective⁸. Principiul Dirichlet, care și-a dovedit pe deplin valabilitatea, pe baza lui putându-se detecta astăzi cu precizie din spațiu ce ascunde Pământul în interiorul său (hidrocarburi, minerale utile), poate sugera metode și tehnici noi de cunoaștere a sufletului protejat de adăposturile care se înghit unele pe altele, precum casele japoneze și păpușile Matrioșca, în: *preexistență*, de la celula-ou la făptura om (pântecele matern, placenta sau casa copilului, fătul, fetusul, embrionul, oul fecundat, celulele reproducătoare ale părinților și, de aici, în șirul neîntrerupt al germeilor primiți de la moși și strămoși până la Moș Adam și Baba Eva); *existență*, de la naștere la moarte (trupul uman, casa, satul, orașul, statul și alte adăposturi ale lumii de aici); *postexistență*, de la veacul de om la veacul vecilor (sicriul, mormântul, cimitirul, lumea de dincolo).

Adăposturile sufletului cu care operează etnologul trebuie însă racordate cu cele studiate de astrofizicieni, geologi, biochimisti. La întrebarea, care ar fi numitorul comun al Universului, marele astrofizician Hubert Reeves a răspuns concis: *timpul, spațiul, materia, energia, legile, hazardul*⁹. Savantul englez amintește apoi cele patru praguri ale arborelui genealogic al omenirii: *nuclear*, de la particula cuantică la atom; *chimic*, de la atom la moleculă; *biologic*, de la moleculă la celulă; *antropologic*, de la celula-ou la făptura om.

Trupul – adăpost al sufletului

Conform metodologiei propuse, parametrii existenței pe adăposturi ar urma să ne ofere informații utile despre ceea ce adăpostesc. Din investigațiile făcute, se pare că doi dintre indicatorii existenței la limită, *forma adăposturilor* și *intrările (ieșirile)*, ne pot oferi informații prețioase despre ceea ce căutăm: sufletul. După modul în care oamenii și-au imaginat că arată divinitatea lor adorată, se identifică două lumi arhetipale: una *geomorfă*, de origine neolitică,

⁸ Idem, *Câmpul termic universal*, București, Editura Tehnică, 1992, p. 24-38, 77-86; idem, *Termotehnica*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1981, p. 256-258.

⁹ Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 13.

care are ca model de frumusețe și perfecțiune *oul*, alta *antropomorfă*, de origine indo-europeană și creștină, care are ca model *omul*. Din punct de vedere genetic, lumea geomorfă, noțiune care exprimă forma caracteristică a Planetei Pământ, *geoidul*, are ca model arhetipal ovulul, iar lumea antropomorfă spermatozoidul. Din generalizarea imensului material documentar arheologic și etnografic, până la limita admisă științific, rezultă că civilizațiile carpato-dunărenilor (mileniile VIII î.Hr. – II d.Hr.) se grupează în trei complexe culturale și religioase puternic influențate de Zeița Mamă geomorfă (8000 î.Hr. – 2500 î.Hr.), de Zeul Tată antropomorf (2500 î.Hr. – anul 0) și de Fiul lui Dumnezeu, Iisus (anul 0 –), de asemenea antropomorf¹⁰.

O mare criză spirituală trebuie să fi zguduit lumea preistorică la trecerea de la Epoca Neolitică la Epocile Bronzului și Fierului, când marea divinitate geomorfă și maternă, Zeița Mamă, a fost uzurpată de cea antropomorfă și paternă, Zeul Tată. De atunci Terra, contrar plămădirii sale geomorfe, de la structurile sale infinit de mici (celula, molecula, atomul, unitățile subcuantice) până la cele infinit de mari (planetele, aștrii, galaxiile, roiurile și superroiurile galactice), este gândită și amenajată numai după idealul de frumusețe al divinității antropomorfe. Aici trebuie căutată geneza crizelor ecologice care devin din ce în ce mai greu de stăpânit, dar și soluția de împăcare a celor două modele de viețuire pe Terra, cel *geomorf*, în deplină concordanță cu chipul (forma) Pământului și a întregului Univers, și cel *antropomorf*, dominat de aroganța celei mai puternice vietăți de pe planetă, omul. Relația intimă dintre spiritul omului și forma adăposturilor geomorfe sau antropomorfe a fost analizată cu alt prilej¹¹.

Intrările și ieșirile din sălașele antropomorfe și geomorfe oferă noi șanse de a ne apropia de cel care le folosește, sufletul: la venire, prin naștere; la plecare, prin moarte. Românii fac distincție între adăposturile situate deasupra pământului, în care sufletele intră și ies pe *poartă* sau pe *ușă* (locuință, biserică, cetate medievală), și adăposturile din pânțelele pământului și din trupurile viețuitoarelor în care acestea intră și ies pe *gură*, *gaură*, *găoză*, *gârlici*, *gât* (beciul, peștera, bordeiul, groapa de bucate, peștera, metroul). Ca adăpost geomorf, *mormântul*, unul din adăposturile postume despre care vom

¹⁰ I. Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, Anexa I. *Geomorfismul și antropomorfismul panteonului românesc*, București, Editura Enciclopedică, 2001.

¹¹ Idem, *Sălașe ale sufletului, Geomorfismul și antropomorfismul spiritului uman*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 39, nr. 5-6, București, 1994.

vorbi, este, de pildă, o gaură în care se intră pe o gură¹² mărginită de buzele gropii. În ceea ce privește ieșirea sufletului pe gura trupului uman, aceasta este bine caracterizată de expresiile populare din vorbirea curentă: *cu sufletul pe buze*, când dorești cu ardoare să faci o mărturisire; *cu sufletul la gură*, când ești extenuat, aproape *să-ți dai sufletul*. Astfel, definiția sărutului inspirată de materialul etnografic românesc, *întâlnire afectivă a două suflete ieșite în întâmpinare numai până în gură, depășirea buzelor însemnând moarte*, ar solicita redeschiderea voluminoaselor dosare ale psihanalizatorilor. Sufletul intră la naștere pe o gură și iese la moarte pe altă gură. Regula aceasta, conform căreia sufletul trebuie să vină din preexistență și să plece în postexistență obligatoriu pe guri diferite ale adăpostului trup, este bine instituită în practica magică a morții copilului bolnav și a renașterii copilului sănătos: vinderea copilului, găsirea nașului din drum, înhumarea terapeutică¹³.

Adăpostul geomorf reprezentat de ovulul fecundat care va deveni om este capătul nesfârșitului șir de generații care îl leagă de strămoșii lui îndepărtați din lumea biotică (regnul animal și regnul vegetal) și apoi de lumea abiotică. Durata (vârsta) câmpurilor de existență trăite de om împreună cu Universul din care face parte scade spectaculos de la vultele metagalactice de 10-15 miliarde de ani tereștri la vârsta geologică a Pământului de cinci miliarde, apoi la vârsta de trei miliarde de ani ai apariției vieții pe Terra, la vârsta de cinci milioane de ani ai vieții om și, în fine, la veacul de om de numai câteva decenii¹⁴. Pentru a ne putea vizita primii strămoși, ar trebui să coborâm scara timpului la cei *animați cu viață* și apoi, rând pe rând, la strămoșii tereștri și cosmici *animați cu energie*. Fuga la strămoși este *trăită* de pribegii sufletului la deschiderea prin actul nupțial a fiecărui nou ciclu vital, când ontogeneza umană repetă filogeneza, și apoi la *moarte*, când muribundul revede, după mărturisirile celor care au trecut prin experiența morții clinice, secvențe trăite de ei între naștere și moarte. Drumul nemuririi ar însuma *veacul de om* sau existența de aici, timp antropomorf petrecut între naștere și moarte, *veacul vecilor*, timp scurs de la atom la celula ou, și *viața intrauterină*, de la germenii celulei ou la făptura om.

¹² Elena D. O. Sevastos, *Literatură populară*, vol. II. *Nașterea la români*. Ediție îngrijită și prefață de Ion Ilișiu, București, Editura Minerva, 1990, p. 155.

¹³ I. Ghinoiu, *Panteonul românesc...*, p. 95-96, 132.

¹⁴ I. Biberi, *Eseuri*, București, Editura Minerva, 1971, p. 40.

Dacă orice distrugere a adăposturilor sufletului este asimilată morții, atunci e firesc ca la nașterea copilului, când se sparge casa copilului, să identificăm anumite rituri funerare¹⁵. Placenta, numită prin sate *casa copilului*, *locul copilului*, *sălaș*, *sălășel* este un adăpost geomorf perfect care îi asigură embrionului, fetusului și fătului protecție contra agresiunii germenilor infecțioși și toxinelor, împotriva acțiunilor mecanice (loviturilor), zgomotelor și luminii supărătoare etc. La șocul căderii din Raiul odihnit, pânțelele matern, în Iadul obositor, unde totul trebuie câștigat prin efort, copilul își manifestă disperarea printr-un țipăt de disperare. Îngrozit, fătul vine din preexistență în existență printr-un țipăt, în timp ce muribundul pleacă liniștit din existență în postexistență prin tăcere. Întâmpinarea dramei nou-născutului de părinții săi cu petreceri zgomotoase este un comportament ciudat, în totală discordanță cu mentalitatea geto-dacilor care avea să atragă atenția și nedumirirea grecilor antici prin cuvintele spuse de chiar părintele istoriei, Herodot: *Rudele stau în jurul nou-născutului și plâng nenorocirile ce va trebui să le îndure, o dată ce a venit pe lume. Sunt pomenite atunci toate suferințele omenеști*¹⁶. Informațiile despre acest obicei al tracilor la nașterea copiilor sunt confirmate, ulterior, și de alți scriitori antici: *La unii sunt deplânse nașterile și jeliți nou-născuții; dar dimpotrivă, înmormântările sunt prilej de sărbătoare și le cinstesc ca pe niște lucruri sfinte, prin cânt și joc*¹⁷; *Pe bună dreptate, neamul tracic a pretins pentru sine faima de înțelepciune, prăznuind cu plânsete zilele de naștere ale oamenilor și cu veselie înmormântările*¹⁸.

Dacă moartea biologică este detectabilă astăzi cu suficientă precizie, moartea psihicului ridică încă serioase nedumeriri. Acest moment este explicat de popor ca o desprindere a sufletului care iese din corp pe gură: *Oftează! Iese un abur pe gură. Cei din casă îi aprind lumânarea și deschid fereastra ca să zboare sufletul* (Slătioara – Vâlcea); *Imediat după ce a murit, i se lua de cineva lumânarea din mână și ieșea cu ea aprinsă în grădină. Se zice că petreci sufletul mortului*¹⁹. Momentul tensionat al morții corespunde, după spusese bătrânilor, cu

¹⁵ I. Ghinoiu, *Casa românească. Repere etnologice și arheologice*, în „Traco-Dacica”, tom XII, nr. 1-2, p. 169.

¹⁶ Herodot, *Istoriei*, vol. V. Ediție îngrijită de Adelina Piatkowski, Felicia Vanț-Ștef, București, Editura Științifică, 1961, p. 4.

¹⁷ Pomponius Mela, *Descrierea Pământului*, cap. II, 18-20.

¹⁸ Valerius Maximus, *Fapte și cuvinte vrednice de luare în seamă*, II, 6, 12.

¹⁹ Inf. Ileana Gubernat, 70 de ani, Comana de Jos – Brașov; informație înregistrată de autor în anul 1982.

ieșirea sufletului, care ar urma să plece în postexistență, așa cum sugerează întreaga sinonimie populară a verbului *a muri*: *s-a dus, a adormit, s-a stins, și-a dat sufletul, a fost chemat* și altele. Un bun cunoscător al tradițiilor românești, folcloristul Gh. F. Ciaușanu, scria că românii identifică sufletul omului cu suflarea acestuia: *Semnul că cineva trăiește, viețuiește este faptul că suflă. La moarte sufletul îi iese definitiv pe gură, cu ultima suflare, și rătăcește prin casă, nesimțit de nimeni... Românii cred că țipătul sfâșiitor și înfiorător al femeilor înspăimântă sufletul mortului și îl silește să intre în corpul părăsit. Oamenii reînviați astfel, dacă mai trăiesc după ce s-au întors, au limba legată, sau, dacă vorbesc, aiurează despre cele văzute dincolo. Dar, în majoritatea cazurilor, întoarcerea este numai o prelungire de agonie*²⁰. Șansa de a afla câte ceva despre misterioasa plecare ne este oferită de acești oameni întorși din drum și despre care în popor se credea că *aiurează despre cele văzute dincolo*. Fenomenul acesta este bine definit și de unele expresii românești: *a fi văzut moartea cu ochii, a fi fost cu un picior în groapă* ș.a.

La ieșirea din lumea de aici, ultimele pâlپări ale vieții muribundului au fost asemuite de cunoscutul psihanalist Ion Biberi cu trăirile alpinistului în timpul prăbușirii într-o prăpastie. Și unul și altul au viziuni panoramice ale vieții lor anterioare: revăd fulgerător și cu mare luciditate crâmpie de fapte pe care le-au petrecut în copilărie, trăiesc momente de mare plinătate interioară, uneori extaze și stări euforice. Intrarea în moarte a muribundului și perspectiva iminentă a morții alpinismului coincid cu o cunoaștere ce depășește viața normală. Omul dispăre atunci ca unitate biologică și, ca urmare, nu mai e legat de mediul înconjurător prin nevoi organice, cum ar fi aerul, hrana, apa: *Dintr-o dată, el devine liber de tot ce îl ținea prizonier în actual, în imediat, în constelația de împrejurări care i-au format ambianța sa de viață. Moartea îl eliberează de toate aceste servituți. El nu mai ascultă de nevoi biologice*²¹.

Această interesantă problemă a fost adusă în dezbaterea oamenilor de știință de Raymond Moody când a analizat relatările persoanelor care au trecut pragul morții clinice dar și ale celor care au scăpat de moarte dintr-un accident. Unii dintre subiecții chestionați relatează că au trăit momente de liniște: *am avut doar o senzație plăcută*

²⁰ Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Academia Română, 1914, p. 141.

²¹ I. Biberi, *Permanențele clepsidrei*, București, Editura Litera, 1986, p. 188.

de singurătate și pace; Era foarte frumos și mă simțeam cu sufletul împăcat. Alții, au auzit zgomote stranii, au trecut printr-un tunel întunecat, au fost întâmpinați de o lumină puternică, au fost martorii propriei lor reanimări, aducând detalii exacte, au re trăit fulgerător succesiunea scenelor semnificative din viața lor etc. Renumitul genetician român, Constantin Maximilian, referindu-se la bolnavii care au trăit experiența morții clinice, citează declarațiile unuia revenit la viață: *De ce m-ați trezit? Era un vis atât de frumos! Treceam printr-un loc atât de luminos și era atât de multă liniște*²².

Ca o concluzie pe marginea celor relatate, toți cei care au trăit experiența primelor clipe de moarte au declarat că nu se mai tem de moarte, nu au fost judecați, indiferent de apartenența lor religioasă, pentru faptele bune sau rele, nu s-au întâlnit cu îngeri și demoni. Specialiștii, deși se întreabă dacă fenomenul studiat de Raymond Moody este real sau aparține unei noi mitologii, sunt de părere că chiar dacă o parte neglijabilă este adevărată, aceasta merită a fi cercetată și explicată. Întrucât toți comentatorii cărții sale au exclus interpretările supranaturale, rămân două ipoteze plauzibile: 1. Trăirile muribunzilor sunt induse de medicamentele administrate, ipoteză de lucru pentru bolnavii spitalizați, nu și pentru accidentații care au intrat direct în sălile de reanimare; 2. În minutele de derută neurofiziologică, creierul poate secreta excesiv de mult și de multe substanțe pe care în mod obișnuit le produce în cantități mici sau sporadic, în funcție de solicitări. Ele ar deregla funcțiile normale. Specialiștii au descoperit că spre finalul vieții durerile dispar întrucât, printr-un ultim efort, creierul eliberează toate rezervele disponibile de endorfine și blochează durerea²³.

Casa-sicriu

Sicriul, una din primele case postume ale mortului, este construit din lemn și depus în mormânt, precum sarcofagul în piramida egipteană. În limba română are o bogată sinonimie zonală: *lemn, jgheab, ladă, raclă, tron, cosciug, copârșeu*. Prin Bucovina și Transilvania, unde se mai numește *sălaș, casă a mortului, casă de brad*²⁴, sicriul are sens de adăpost, locuință. Simbol prin excelență al viețuirii, casa definește

²² C. Maximilian, *Un genetician privește lumea*, București, Editura Albatros, 1984, p. 128.

²³ Septimiu Chelcea, *Aspirația spre demnitate în fața morții*, în vol. *Rațiune și credință*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 114 ș.u.

²⁴ Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români*, București, Carol Göbl, 1892, p. 236.

principalul adăpost al omului aici, în existență, dar și al fătului în preexistență (casa copilului, sălășel, denumire populară a placentei) și al mortului în postexistență (casă de brad, denumire locală a sicriului). Casa tradițională este un organism antropomorf construit după chipul și asemănarea celui care o locuiește: acoperișul, mai ales cel construit în patru *ape* și învelit cu paie, seamănă cu o căciulă pusă pe capul omului, camerele de locuit formează trupul, iar temelia tălpile picioarelor. În desenele lor, copiii antropomorfizează casa atașându-i mâini și picioare, ochi și gură. Antropomorfismul casei de locuit este ușor de recunoscut și la lăcașul de cult, biserica, cu deosebirea că profilul divinității cu înfățișare de om (turla, mai ales cea rotundă, trupul și temelia) este transpus și în plan orizontal (altarul reprezintă capul, naosul este corpul, iar pronaosul picioarele).

Denumirea de *lemn* dată casei-sicriu este un valoros document de istorie orală despre strălucita civilizație a lemnului și purtătorilor ei, carpato-dunăreni. Divinitatea lor fitomorfă, reprezentată de un arbore sacru (stejar, brad) era jertfită prin tăiere pentru a deveni butuc, cadavru fitomorf, care renăștea la diferite sărbători calendaristice în bucuria de nedescris a oamenilor printr-un rit funerar de incinerare²⁵. La începutul secolului al XX-lea, în Mehedinți, în Ajunul și ziua de Crăciun se ardea pe vatră o buturugă de cer (o specie de stejar) iar tăciunile rămas nears se păstra ca leac pentru vindecarea bolilor. În spiritualitatea românească, butucul are evidente semnificații funerare: expresia *a găsi pe cineva butuc* definește omul mort fără lumânare; *a-l lega butuc* înseamnă a-l imobiliza ca pe un mort; *butucul* este numele strămoșului din care coboară spițele de neam în arborii genealogici întocmiți de bătrânii satelor; *butucul* din lemn îmbrăcat cu haine ține locul omului mort departe de sat și de casă ș.a.

Sicriul reproduce arhitectural casa obișnuită din lemn: are patru pereți, doi longitudinali și doi laterali și un acoperiș cu patru pante pentru scurgerea apei. Lemnarul satului construiește două tipuri de case: una înaltă și cu mai multe camere pentru cei vii, amplasată în vatra satului, alta scundă și cu o singură încăpere pentru cei morți, în vatra cimitirului. Prin unele zone etnografice bătrânii obișnuiesc să-și construiască, în viață fiind, ei înșiși casa-sicriu: *Eu mi-am făcut sicriul acum patru-cinci ani. Îl am în pod, învelit într-o pânză. Am și cruce. Am trecut de 80 de ani, ce să mai aștept?*²⁶

²⁵ I. Ghinoiu, *Panteonul...*, p. 32.

²⁶ Slătioara – Vâlcea, Arhiva Atlasului Etnografic Român (AAER), *Chestionar obiceiuri*, 419 B.

Construirea sicriului este făcută după măsura mortului luată pe o nuia, de obicei de alun, pe o trestie sau pe o ață. Pentru a nu fi furată și folosită în diferite practici vrăjitoarești, rudele aveau grijă, la înmormântare, să fie pusă în sicriu (ața), în groapă (nuiaua, trestia) sau arsă. În satele în care măsura devenea purtătoare a norocului avut de mort în viață, aceasta se păstra cu grijă în casa în care a trăit defunctul: *Când mortul avea noroc la ceva, cei din familie îi luau măsura cu o ață*²⁷; *Ca să lase norocul în casă, măsura se bagă într-o găurică deasupra ușii*²⁸; *Se băga într-o crăpătură la pragul camerei din care a ieșit mortul; Se pune la streășină*²⁹.

Ca elevație, sicriul este o casă scundă, adaptată viețuirii celui care o locuiește stând culcat; dacă acoperișul i s-ar ridica prin patru stâlpi așezați la colțuri, de la nivelul omului stând culcat la statul lui în picioare, s-ar obține imaginea unei case obișnuite din sat. În Moldova și, local, în alte zone ale țării, în pereții laterali ai sicriului se confecționează, de o parte și alta a capului, ferestruici pătrate, dreptunghiulare sau triunghiulare prin care să privească mortul în propria-i gospodărie, mormântul sau spre casele celorlalți vecini din cimitir. Mai rar, ferestrele, astupate sau nu cu geam, se construiau în acoperișul sicriului, în dreptul ochilor mortului (Cașin, Mănăstirea Cașin, Ștefan cel Mare din județul Bacău)³⁰. În zona Neamțului, sicriele au o singură ferestruică: în stânga pentru bărbați și în dreapta pentru femei (Ion H. Ciobotaru). Dar, prin Bucovina se lăsa o deschizătură și în peretele de răsărit, la tălpile picioarelor, numită *ușă*. Ferestrele mortului sunt amintite frecvent și de cântecele funerare strigate (cântate) de femei în timp ce lemnarii construiau casa-sicriu³¹. Asemenea ferestre amplasate în dreptul ochilor lăsau și vechii egipteni în cutia în care așezau mumia³².

Referitor la podeaua casei-sicriu, Teodor Burada preciza că în multe părți aceasta se construia din chingi de lemn, un fel de grinzi laterale, prinse în cuie de pereții verticali ai sicriului. Peste aceste grinzi

²⁷ Dâlbocița – Mehedinți, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 350 B.

²⁸ Bistreț – Dolj, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 396 B.

²⁹ Vădastra – Olt, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 411 B.

³⁰ Ion H. Ciobotaru, *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova*, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, VII, 1986, p. XV.

³¹ Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, *Cântecul Zorilor și al Bradului. Tipologie muzicală*, București, Editura Muzicală, 1988, p. 555.

³² Em. Vasilescu, *Istoria religiilor*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 113.

din lemn ale podelei se punea stuf, astfel că mortul stătea culcat ca pe o rogojină întinsă pe pământ, de unde privea pe ferestruicile din tavan *gloata ce s-a adunat să-l petreacă și să-și ia rămas bun de la el*³³.

În ziua înmormântării apare, în mai multe zone etnografice, la scoaterea sicriului din casă, ciudatul obicei al târâtului mortului: *Toate neamurile intrau în casă și trăgeau de tron, zicând: «Noi tragem de tine, tu să nu tragi de noi!»*³⁴; *La scoaterea mortului din casă se târăște sicriul pe pragul ușii și se spune: «Mai mulți la vii, / Mai puțini la morți!»*³⁵; *Se sting luminile, se închid toate ușile, iar cei din casă țin tronul ca să nu fie luat*³⁶. La începutul secolului al XX-lea, în așezările de pe Valea Mogoșului din Munții Apuseni mortul se transporta pe drumurile și potecile care duceau la cimitir cu *târșâitoarea*, mijloc de transport alcătuit din două sau trei bârne lungi și groase de care se lega mortul pentru a fi târât de o pereche de boi. Prin unele sate din Moldova supraviețuiește obiceiul ca ultimul drum al mortului să fie făcut, iarna sau vara, cu sania. O femeie născută în localitatea Mogoșești din județul Iași spunea în toamna anului 2009 că în satul ei *mortul se duce la groapă cu sania trasă de boi, indiferent de anotimp. Pe tatăl meu cu sania l-a dus*³⁷. Vorbind de cheltuielile necesare înmormântării, mulți bătrâni se consolează spunând: *s-o găsi cineva să mă târască și pe mine la groapă*. La vechii egipteni, mumia mortului parcurgea ultimul drum într-o barcă, care traversa Nilul sau un lac de la un mal la alt mal, unde se amplasa mormântul. Când transportul sarcofagului se desfășura pe uscat, barca era înlocuită cu o sanie trasă de oameni sau de un car cu roți tras de boi roșii în Imperiul Vechi și de vaci albe în Imperiul Nou al Egiptului. Precizăm că în istoria tehnicii populare transportul prin târâre este foarte înrudit cu cel prin *alunecare*. Astfel, în Țara Zarandului și Țara Moșilor transportul fânului de la fânețe la gospodăriile din sat se realiza cu sania trasă vara pe pajiștile cosite și iarna pe zăpadă.

În unele sate din Mehedinți, tâmplarul lasă în sicriu puțin talaș și surcele, pentru a fi aprinse împreună cu o mână de călți înainte să se mute în el mortul: *Se mai lasă în sicriu niște foroaște și se pun călți, iar apoi li se dau foc. Acolo ne strângem toate femeile care suntem la mort*

³³ Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormântări*, Iași, Tipografia Națională, 1882, p. 14.

³⁴ Coțofenii din Dos – Dolj, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 384 B.

³⁵ Dobrița – Gorj, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 370 B.

³⁶ Gogoșu – Mehedinți, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 363 B.

³⁷ Inf. Ileana Grecu, Mogoșești – Iași, 52 ani.

și întindem mâinile ca să nu ne amorțească pe urmă³⁸. Capacul sicriului este de asemenea pârlit cu talaș și cu o cârpă aprinsă, după care se șterge pentru a se pune în el hainele date de pomană. Alteori, înainte de sosirea preotului, în sicriu sau în capacul sicriului se pun alimente și băutură cu care defunctul își ospătează simbolic musafirii: *Capacul este pus cu gura în sus și la fiecare din colțuri se așează în el câte un colac cu lumânare, un pahar de vin și unul de țuică. Lumânările se aprind și se dau de pomană împreună cu colacul și paharele cu băutură³⁹; Înainte să fie pus mortul în sicriu se adunau oamenii în jurul coșciugului gol în care se aflau bucate și se ospătau⁴⁰.*

Amenajarea interiorului casei-sicriu

Suprafața locuinței postume e mică, atât cât este necesar pentru amenajarea unui pat de odihnă, depozitarea alimentelor pentru drum și a obiectelor de strictă necesitate. Pentru a nu-i da motiv celui plecat să cheme la el pe cei lăsați în lumea de aici, este interzis ca lungimea și lățimea sicriului să fie cu mult mai mari decât mortul. Pereții locuinței postume sunt îmbrăcați în pânză albă precum pereții casei din sat văruiți cu var.

Casa-sicriu – o odaie multifuncțională care poate fi folosită pentru odihnă, pentru desfășurarea unor activități cotidiene, cămară pentru păstrarea alimentelor – îndeplinește în totalitate funcțiile casei de aici. Obiectele, așezate chibzuit în sicriu, se pot grupa după utilitatea lor astfel:

– *acte de identitate creștină*: iconiță sau pistolnic pe piept, cruciuliță;

– *asigurarea unui somn odihnitor*: pernă umplută, de obicei, cu flori, fân cosit, ierburi (Vrancea, Galați, Argeș), lână de oaie (Argeș); pătură de învelit ș.a.;

– *alimente*: colac în mână sau pus pe mână (Băsești, Poienile de sub Munte din județul Maramureș; Uda – Argeș; Peștera – Constanța); fructe, în special nuci și mere (Brănești – Constanța); ou, ou roșu, dacă înmormântarea se face între Paște și Ispas;

– *mijloace de iluminat*: lumânare, de obicei sub formă de cruce (Izvoru, Berevoiești, Cotmeana, Oarja, Lerești din județul Argeș; Jorăști – Galați ș.a.);

³⁸ Cornel Boteanu, *Cântecul Zorilor din Plaiul Cloșani*, Craiova, Editura MJM, 2009, p. 22.

³⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁰ Bicazu Ardelean – Neamț, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 88 B.

– *toiagul de ceară* (Trușești – Botoșani; Nereju – Vrancea; Liești – Galați ș.a.);

– *mijloace de aprins focul*: amnarul și iasca, chibritul și chiar bricheta;

– *obiecte necesare pentru toaletă*: săpun, pieptene, oglindă, briciul pentru bărbierit puse într-un săculeț așezat sub pernă (Muntenia, Oltenia, Dobrogea, Banat, sudul Transilvaniei); batistă, prosop;

– *obiecte necesare omului călător*: traista pentru merinde; bățul sau bota din lemn de brad în mâna mortului (Comana – Brașov); băț crăpat la un capăt în care se pune banul mortului (Munții Apuseni); băț simplu sau împodobit cu năframă la un capăt;

– *obiecte necesare numai unor morți*: ochelari pentru cei care i-au purtat în viață; fluierul în mâna celor care au fost ciobani; păpușă la mamele care au lăsat aici copii mici; cârja pentru invalizi; țigări, brichetă pentru fumători.

Mutarea defunctului din casa veche se face cu o seară înainte de înmormântare, pentru ca acesta să doarmă acolo și să se obișnuiască în noua locuință.

Patul mortului

Patul mortului, culcuș amintit adesea în textele din *Cartea românească a morților*⁴¹, este aranjat după modelul celui din casa în care a locuit aici. Perna, piesă importantă în interiorul locuinței postume, concentrează numeroase credințe și obiceiuri. Aceasta poate fi umplută cu fân, spice de grâu, flori de câmp, toate adunate și uscate din timp pentru această ocazie. Interdicția de a-i pune mortului pernă umplută cu fulgi de pasăre se leagă, probabil, de vechea credință a carpato-dunărenilor în zeița pasăre. În cântecele de priveghi din Moldova, în special cele de pe Valea Șomuzului Mare (Suceava) cercetate de Ion H. Ciubotaru și, local, în Transilvania (Alba, Bihor, Sălaj, Brașov), patul mortului apare plasat în mijlocul naturii: *La tulpina bradului, / Peste floarea câmpului; [...] Din tulpina mărului, / Până în a părului; [...] În înaltul cerului, / Jos în poarta soarelui*⁴². Paralel cu

⁴¹ Texte de inițiere a sufletului mortului pentru drumul mitic care leagă lumea de aici de lumea de dincolo, cântate de un cor feminin în momente și locuri semnificative ale ceremonialului funerar.

⁴² Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Reper etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 259-262.

patul trupului amenajat în sicriu, în unele sate din Oltenia se amenajează în casa de unde a plecat un pat al sufletului pentru a se odihni și acesta în cele șase săptămâni cât mai stă pe aici după înhumarea corpului: *A doua zi după înmormântare se pune o pernă după ușă și un pahar cu apă. Stau acolo șase săptămâni*⁴³. Facem precizarea că românii păstrează un biritual funerar: la trei zile după moarte este înhumat trupul, iar la 40 de zile este expedit, de obicei pe o apă, sufletul⁴⁴.

Mormântul, gospodărie a mortului

Una dintre cele mai firești griji ale țăranului este construirea unei gospodării în sat, în care să locuiască în viața de aici, și procurarea unui loc în cimitir, unde să i se amenajeze mormântul la înmormântare. Cimitirul este o reducere la scară a satului propriu-zis, cu două deosebiri: ulițele și drumurile sunt înlocuite cu poteci și alei, iar gospodăriile cu morminte. Privite de la înălțime, unele cimitire românești, în special cele de pe Valea Prutului inferior, unde acoperișurile construite din țărană sunt mai proeminente, par a fi sate în miniatură, ale căror case sunt orientate pe direcția est-vest.

Mormântul este o casă din pământ care închide o altă casă construită din lemn, sicriul. Având pereții săpați în pământ și acoperișul din țărană, ridicat la lumina zilei, mormântul seamănă cu bordeiul amenajat după modelul grotei preistorice, în pânțelele pământului. Începutul săpatului (construcției) este asociat cu diferite credințe: *Prima brazdă de pământ se dă pe o apă curgătoare, ca să nu mai vină moartea* (Țara Hațegului, Clisura Dunării); *Se tămâie locul înainte de a se face groapa*⁴⁵; *Se spune că atunci când se începe săpatul groapei mortul își schimbă fața*⁴⁶; *Dacă dai în groapa săpată de osemintele unui alt mort, acestea se strângeau într-un săculeț de pânză, le făcea preotul slujbă, le uda cu vin și apoi le așeza în groapă, lângă coșciug*⁴⁷. După terminare, groapa era supravegheată pentru a nu se cuibări în ea spirite malefice. Din acest motiv, groapa se săpa în ziua înmormântării, iar înainte de a se muta acolo defunctul se curăța ritual. În Ieud – Maramureș, când cortegiul funerar se apropie de cimitir, o femeie, rudă

⁴³ Brănești – Gorj, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 381 B.

⁴⁴ I. Ghinoiu, *Lumea de aici...*, p. 251.

⁴⁵ Prunișor – Mehedinți, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 359 B.

⁴⁶ Inf. E. Petrescu, 87 ani, Bărăști, Hațeg – Hunedoara; informație înregistrată de autor în anul 1976.

⁴⁷ Ghioroiu – Vâlcea, AAER, *Chestionar obiceiuri*, 429 B.

a defunctului, coboară în groapă și cu o maramă ținută în mâna dreaptă atinge de trei ori pereții gropii ca și cum i-ar vâru.

Identitatea morților din morminte (numele, vârsta, sexul, starea socială și economică etc.) este ușor de recunoscut întrucât aceasta rezultă din mărimea, ornamentele și înscrisurile (pictate, sculptate, scrijelite) pe crucile și stâlpii funerari. În cimitirele din sudul Transilvaniei și din sudul Olteniei, în vârful crucilor sau al stâlpilor se puneau una sau două păsări ale sufletului, cioplite în lemn. La sud de Carpați, aripile pasării-suflet sunt traforate din două scânduri de lemn și așezate în unghi, simbol al zborului spre cer. La mormintele fetelor și feciorilor stau, lângă cruce sau lângă stâlp, soțul sau soția postumă: un brad împodobit, o ramură împodobită de măr, o sulită (brad curățat de crengi până la vârf). În unele zone etnografice, la căpătâiul mortului se sădește un brad sau un pom fructifer, de obicei un măr. La Sâmbetele morților, Moșii de Vară, Florii, Joimari, mormintele sunt săpate și semănate cu flori, precum grădinițele din fața caselor din sat. Lângă cruce pot apărea o măsuță cu picioarele de lemn înfipite în pământ, un adevărat altar pe care se pun ofrandele (pomenile) în anumite zile ale morților, un mic adăpost în care arde lumânarea sau candela, un ciob (oală sau strachină spartă) pentru tămâiat, un scaun pentru odihnă.

Un loc aparte în peisajul etnografic românesc îl ocupă mormintele simbolice, numite de arheologi cenotafuri, amplasate lângă biserici sau în cimitirele eroilor căzuți în cele două războaie mondiale, la poarta gospodăriilor (Muntenia centrală), la poarta cimitirelor pentru cei care au depus mărturii în procesele de judecată (județele Gorj, Vâlcea) și pe locul morții violente (înecați, trăsniți de fulgere, răpuși de fiare, împușcați în revoluția din 1989, accidentați). În cazul în care un om murea departe de sat, acestuia i se construia obligatoriu o casă postumă în cimitirul așezării natale; acolo se înmormânta simbolic pumnul de țărână adus de pe locul decesului sau butucul din lemn îmbrăcat în hainele defunctului. În așezările de veche tradiție pastorală din Mărginimea Sibiului (Poiana, Săcele), la aflarea veștii că le-a murit un fost consătean, indiferent de câți ani a părăsit acesta așezarea și de locul unde a murit, i se trag clopotele de mort⁴⁸. Dorința omului de a muri acasă, în satul natal, *pe perna lui*, este reflexul profan al autohtonismului mistic. Se confirmă aprecierea lui Eliade, conform

⁴⁸ Pentru a nu se confunda anunțul unei morți cu cel al unei sărbători, clopotul pentru mort *se trage de ață*, o tehnică specială prin care se obține un sunet specific momentului, diferit de cel care anunță sărbătoarea de a doua zi.

căreia omul neolitic, într-o fază primară de gândire, credea că pruncii nu erau concepuți de tată. Aceștia pătrundeau într-un stadiu mai mult sau mai puțin evoluat al dezvoltării lor în pânțele matern. Copilul era deci al locului, nu al tatălui și, ca urmare, omul trebuia să revină la moarte de unde a plecat⁴⁹. Târziu, de-a lungul mileniilor, s-a ajuns la perceperea biologică a continuității în care părinții nasc trupul sălășluit de sufletele strămoșilor și apoi la perceperea creaționistă în care Dumnezeu creează și însuflețește omul.

Un caz interesant de înmormântare simbolică s-a consemnat în satul Jugur – Argeș, unde un prizonier de război, Vasile Ghinoiu, fiind dat dispărut în lagărul din Siberia, a fost înmormântat în anul 1945 ca orice mort, cu o singură deosebire: în mormânt a fost depus un sicriu cu un butuc din lemn îmbrăcat în haine. După doi ani de la înmormântare, în vremea când mama defunctului continua să-i facă pomenile, prizonierul *mort* a sosit acasă bolnav, dar nevătămat, fiind în viață și astăzi când sunt scrise aceste rânduri. Pentru Moldova, obiceiul înmormântărilor simbolice este atestat de Simeon Florea Marian: *Dacă a murit cineva în țară străină sau în vreun război, este datina de a i se face un stâlp, care la șase săptămâni se îmbracă cu o ie sau cu o cămașă, după cum a fost bărbat sau femeie, și apoi i se face slujbă ca unui mort și apoi se împlântă în pământ*⁵⁰. Spre deosebire de informația argeșeană, unde butucul din lemn îmbrăcat este înhumat, în cea bucovineană acesta devine stâlp funerar. Dacă mortul a fost în viață om rău (hoț, criminal) și a intrat în rândul morților pe căi neobișnuite (spânzurare, sinucidere), mormântul nu i se construia în cimitir, lângă moșii și strămoșii săi, ci departe de așezare, de obicei între hotarele dintre sate. În vremurile mai recente, copiii nebotezați și morții neidentificați se înmormântează într-o margine a cimitirului. Mormintele sunt locuri sacre, unde liniștea celor care le locuiesc nu trebuie tulburată de răufăcători. Un statut aparte îl au mormintele strigoilor care erau adesea dărâmate, precum casele de prin sate rămase pustii și bântuite de stafii.

Cimitirul, vatră de sat a celor morți

Cimitirul, alcătuit din morminte precum satul din gospodării, este un intuitiv tablou istoric, etnografic și demografic. Ca termeni,

⁴⁹ Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 234.

⁵⁰ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 355.

cimitirul, loc de dormit și repaus pentru morți, și *cripta*, loc ascuns, sunt de origine creștină și se deosebesc de *necropolele* și *tumulii* populațiilor precreștine, de *piramidele egiptene*, de *columbariile* romane, fîrde săpate în piatră, unde se păstrau oalele (urnele) cu cenușa morților incinerati, și de *puticuli*, puțuri adânci unde erau aruncate la un loc, unele peste altele, cadavrele sclavilor.

Din această diversitate a tipurilor de așezări postume face parte și cimitirul românesc, construit după modelul satelor locuite de cei vii. Cimitirul contemporan este oglinda așezării locuite de oamenii de aici. Intrarea sau ieșirea individului în obștea satului se reglementau prin manifestarea plenară a celor două fenomene biologice majore, nașterea și moartea, iar arborele genealogic era instrumentul imparțial de calcul al drepturilor cuvenite noului născut în sat și al mortului în cimitir. Regula se respecta chiar și în cazul cenotafurilor, morminte fără oase, amenajate oamenilor morți departe de țară în cimitir, exact în locul cuvenit prin naștere.

Criteriile de grupare a mormintelor în cimitir și a gospodăriilor în sat sunt subordonate locului ocupat de morții din cimitir și oamenii din sat în arborele genealogic, descendenței patrilineare la nașterea copilului și reședinței patrilocale la căsătoria tinerilor. Pentru casa și locul din cimitir, moștenite la moartea părinților, unul din copii, de obicei băiatul cel mic, are obligația să-i înmormânteze și să le facă rosturile solicitate de tradiție.

Idea de a strânge morții laolaltă, precum oamenii în așezări, este atestată arheologic pe teritoriul României, la Schela Cladovei și la Icoana din zona *Porțile de Fier*, cu peste zece milenii în urmă. Scheletele erau așezate în gropi dreptunghiulare, săpate în interiorul locuințelor, în jurul vetrelor de foc⁵¹. Morții erau înmormântați în poziție chircită (*pe vine*) sau culcați pe spate și cu brațele întinse de-a lungul corpului, cu mâinile pe abdomen sau pe piept. În unele morminte s-a conservat ocrul roșu, în altele inventarul funerar. Așadar, suntem în prezența unor înmormântări intenționate, în care morții nu erau părăsiți sau aruncați la întâmplare. Înhumarea în poziție chircită, identică cu poziția fătului în pântecul matern, care nu se putea realiza fără legarea cadavrului, a dat naștere la diferite interpretări: imitarea poziției fătului în pântecul matern; așezarea mortului în poziția obișnuită de somn a

⁵¹ Acolo, pe vetrele de foc, la începutul secolului al XX-lea, femeile nășteau ținându-se cu mâinile de fiarele coșului, moașele înmormântau *casa copilului* (placenta) la trei zile după nașterea pruncului, iar muribunzii se culcau ca să moară mai ușor.

omului; legarea strânsă a mortului pentru a-l face inofensiv și a-l împiedica să revină printre cei vii; îndoirea cadavrelor pentru a intra în gropi mici, mai ușor de săpat. Inventarul funerar și, mai ales, ungerea sau presărarea cu ocră roșu a cadavrului sunt argumente că oamenii erau și pe atunci încrezători în nemurire.

Această cultură neolitică de la Schela Cladovei, probabil cea mai veche de pe continentul european, este continuată de alte culturi ale neoliticului timpuriu, Gura Baciului-Cârcea și Starcevo-Criș, unde oamenii își îngropau morții în cuprinsul așezărilor, uneori chiar sub locuință. Adesea, fundul gropii în care mortul era așezat pe o parte, în poziție chircită, se acoperea cu cioburi, pietre, oase. Alteori, picioarele mortului erau legate înainte de înmormântare sau mortul se acoperea în întregime cu pietre. În morminte se depuneau ofrande funerare pentru folosul celui decedat (vase, carne de animale din care s-au păstrat numai oasele, unelte, ocră roșu și altele)⁵². Aceste elemente ale credinței omului preistoric în nemurirea sufletului au fost transmise peste milenii, până în vremurile contemporane.

Din punct de vedere etnic și confesional, cimitirul vechi era o obște omogenă. În cazul satelor mixte erau amenajate tot atâtea cimitire câte etniile, religii și secte religioase existau. Un caz aparte îl reprezentau cimitirele ciumaților, care le dublau întotdeauna pe cele obișnuite. Năprasnica epidemie, care a făcut ravagii în perioada medie și ultimă a feudalismului, reprezenta un pericol și pentru oamenii din sat, dar și pentru morții din cimitir. Din acest motiv, morților ciumați li se amenajau cimitire separate: *Cimitirul Ciumaților* din zona Pleter – Fundulea, *Groapa lui Morminte* din cartierul Drăcești al orașului Câmpulung-Muscel și altele. Locuri anume pentru înmormântare aveau și cei condamnați de comunitățile sătești: hoții, criminalii, sinucigașii etc.

În satul Vladimiri din județul Gorj este un cimitir activ format din morminte simbolice ale celor care jură la tribunal în procese de judecată. Toți morții sunt înhumați la locul care li se cuvine în cimitir. Dar, celor care au fost martori în diferite procese și despre care nu se poate spune cu certitudine dacă au jurat drept sau strâmb, li se mai amenajează câte un mormânt simbolic în afara cimitirului (li se ridică câte o cruce identică cu cea din cimitirul propriu-zis).

⁵² Vl. Dumitrescu, Alex. Vulpe, *Dacia înainte de Dromichete*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, passim.

În peisajul etnografic contemporan apar, alături de cimitirele obștești, cimitire familiale amenajate în curtea sau grădina caselor și morminte-cenotafuri grupate la poarta gospodăriei din care coboară un moș important al unei spițe de neam. Au fost deja amintite atestările arheologice privind înmormântările neolitice în cuprinsul așezărilor și chiar sub locuință a morților. Îngroparea morților în interiorul locuințelor a răzbătut, parțial, până în La Tène-ul dacic, iar în ceea ce privește mormintele duble⁵³, frecvente în secolele IV-III î.Hr., urnele cu resturile provenite de la incinerare se păstrau în locuință până în momentul amenajării mormântului comun⁵⁴. Renunțarea la practica îngropării morților în locuință sau în cuprinsul așezării s-a realizat, probabil, cu mare dificultate. Urme ale obiceiului s-au păstrat până la începutul secolului al XX-lea, când în numeroase așezări din Muntenia și Moldova *locul* sau *casa copilului* se înmormânta în casă, după ușă, lângă vatră sau sub pragul tindei: *La trei zile de la naștere, locul copilului îl îngroapă moașa după ușă, după ce scaldă femeia și copilul*⁵⁵. În Țara Hațegului se confecționa pentru fiecare mort în parte o cruce de ceară care se lipea pe o grindă a casei, una lângă alta, precum mormintele din cimitir⁵⁶.

Cimitire familiale amplasate prin curți și grădini pot fi încă întâlnite în Platforma Luncani, satele mărginașe ale Depresiunii Hațeg, prin satele crânguri din Munții Apuseni și, în general, pe bordura pericarpatică a Podișului Transilvaniei. Ele au fost atestate în secolul trecut în Moldova (Colinele Tutovei) și Muntenia (Culoarul Rucăr – Bran). Cimitirul familial este plasat în apropierea casei, uneori chiar sub fereastră (satul Bucium, comuna Orlea, județul Hunedoara). Pentru a ajunge la noua locuință, construită în același decor al vieții de odinioară, mortul străbate la înmormântare numai bătătura casei. În mormântarea morților în grădina casei a fost preluat și de orășeni, inclusiv de bucureșteni. În anul 1830, generalul Kiseleff, Președinte al Divanului Țării Românești, alcătuiește o comisie pentru întocmirea unui *regulament pentru starea sănătății, buna orânduială și înfrumusețarea*

⁵³ După numărul morților depuși în aceeași groapă, arheologii au împărțit mormintele în trei categorii: individuale, duble și colective.

⁵⁴ Dardu Nicolaescu-Plopșor, Wanda Wolski, *Elemente de demografie și ritual la populațiile vechi din România*, București, Editura Academiei, 1975, p. 135.

⁵⁵ Inf. Mândica Drug, 56 ani, Ruginești – Vrancea; informație înregistrată în anul 1976 de autor.

⁵⁶ Inf. Elena Petrescu, Bărăști – Hunedoara; informație primită în anul 1976.

*oraşului. Preşedintele comisiei, logofătul Alexandru Filipescu, propune, printre altele, să se interzică orăşenilor să-şi mai înmormânteze morţii în grădini personale sau în curtea bisericilor, ci să-i ducă în afara oraşului, la cimitire*⁵⁷.

Forma arhaică de ocupare a pământului, perfect adaptată condițiilor istorice vitrege, a fost satul de tip risipit. În acest tip de sat, în care gospodăriile se risipeau în tot hotarul, neputându-se delimita o vatră propriu-zisă de sat, era, fireşte, dificilă organizarea cimitirelor săteşti. Evenimentele care au urmat după retragerea romanilor din Dacia (275 d.Hr.) au fost ostile concentrării populației în aşezări mari. Traiul în satele risipite și îngroparea morților în curțile gospodăriilor se generalizează. Necropolele (cimitirele) devin un fenomen de excepție, în timp ce mormintele risipite, precum casele, un fenomen de masă. Paralel cu îndesirea gospodăriilor în vetre de sate de tip răsfirat, adunat și chiar compact, mormintele se concentrează în cimitire genealogice, care adună morții unei spițe de neam (fenomen întâlnit astăzi în satele crânguri din Munții Apuseni), și în cimitire săteşti în cadrul cărora mormintele sunt grupate pe familii și spițe de neam.

Cimitirul este ultimul adăpost postum care poate fi ilustrat cu imagini concrete, înregistrate pe teren. De aici, de unde românii cred că sufletul rămâne de unul singur pe drumul care duce în lumea cealaltă, lăsăm să vorbească credințele și cântecele funerare. Adunate laolaltă, acestea argumente de istorie orală alcătuiesc, asemănător *Cărții egiptene a morților*, o adevărată *Carte românească a morților*.

Lumea de dincolo în Cartea românească a morților

Texte de inițiere a sufletului pentru drumul mitic pe care îl are de parcurs sunt cântate de un cor feminin în momente și locuri semnificative ale ceremonialului funerar. Corul tragic, format, de obicei, din *femei iertate*, interpretează texte neschimbate de la mort la mort. Melodiile lor contrastează cu deznădejdea lugubră a bocetelor⁵⁸ și au, prin sonoritățile lor inconfundabile, ecou profund în inima îndoliatului și a celui care le ascultă. Ele parcă se topesc în natura înconjurătoare.

⁵⁷ George Potra, *Din Bucureștii de altădată*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 166.

⁵⁸ Manifestare spontană a durerii sufletești, însoțită de țipete, strigăte, vaiete, suspine, gesturi disperate (smulgerea părului din cap, autoflagelarea, lovirea cu fruntea de marginea sicriului etc.), provocată de plecarea unei ființe dragi, numit cântec de mort (Transilvania), jeliț (Moldova), bocet (Muntenia).

Aria lor de răspândire a fost compactă în sud-vestul și centrul României (Gorj, Mehedinți, Caraș-Severin, Timiș, Bihor) și relativ compactă în sudul Transilvaniei (sudul județelor Alba, Hunedoara, Sibiu, Brașov). Dar, acest areal trimite puternice tentacule în nord (Bistrița-Năsăud, Mureș) în județele din Moldova (Suceava, Botoșani, Neamț, Iași, Vaslui, Vrancea, Galați) și din Republica Moldova, iar în sud, la românii timoceni și bănățeni. În zonele în care nu au fost atestate Cântecul de Zori⁵⁹, Cântecul Bradului⁶⁰, Cântecul de Priveghi⁶¹, funcția lor a fost preluată, parțial, de bocetele versificate. Cântecul funerare nu sunt atestate la popoarele vecine românilor și nici la alte popoare ale continentului european, motiv pentru care acestea au fost incluse greșit, până la marele etnomuzicolog Constantin Brăiloiu, în categoria bocetelor.

Sosirea în țara morților este condiționată de parcurgerea drumului bun și de plata vămilor din lungul acestuia. Întrucât pericolul de rătăcire se află la tot pasul, mortului i se dau, prin cântecele funerare, repere precise de orientare: pomi, fântâni cu apă rece, răscruci de drumuri, poduri etc. Itinerarul călătoriei este expus sistematic, de la plecarea de acasă până la intrarea în Țara de Sus, prin metode eficiente de învățare: opoziția, repetiția, exemplificarea, ilustrarea practică a celor învățate. Astfel, drumul favorabil este prezentat în opoziție cu drumul nefavorabil (*mâna stângă – mâna dreaptă; calea cu bivoli arată – calea cu boi arată; calea cu spini semănată – calea cu grâu semănată*) iar momentele-cheie ale drumului, unde trebuie să ia deciziile hotărâtoare, sunt insistent repetate. Pribeagul străbate atât locuri curate, arate și semăcate, cu grâne secerate, cu fânețe necosite, cu pomi înfloriți, cât și pustietăți, codri deși și întunecoși, ape întinse. De aceea, este sfătuit ce prieteni de drum să-și aleagă, unde și cum să plătească vămile, cum să se comporte cu cei întâlniți în cale etc. Dacă s-ar desena itinerarul drumului bun, des repetat în Cântecul de Zori, *Înainte să mergi / Și la dreapta s-o iei!* s-ar obține o spirală identică cu lumânarea de mărimea mortului numită, de la zonă la

⁵⁹ Zorile sunt zeițe invocate în cântecul funerar cu același nume (Zorile de afară, Zorile la fereastră) să-i dea răgaz sufletului să se poată pregăti cum se cuvine pentru plecarea în lumea de dincolo. După invocarea Zorilor afară, pe prispă sau pe o înălțime din sat (căpiță de fân, movilă), corul funerar poartă un dialog cu mortul în casă, la căpătâiul acestuia.

⁶⁰ Creație desăvârșită în Cartea românească a morților, care redă dialogul purtat de un cor feminin cu soțul sau soția postumă a tânărului necăsătorit și substituit de un brad.

⁶¹ Texte funerare cântate de femei în nopțile de priveghi, la care se pot asocia și bărbați, sinonime cu Cântare la mort, Cântecul mortului.

zonă: *trupnic, toiag, boi, stat, privighetoare* ș.a. Acest simbol al drumului lung, care separă lumea de aici de lumea de dincolo, este confecționat de o persoană curată, de obicei de o *femeie iertată*, dintr-o ață de tort fără noduri. Lumânarea este aprinsă în anumite momente ale înmormântării și, după înmormântare, puțin câte puțin, trei sau mai multe zile la tămâiatul mormântului. Ca motiv ornamental, această spirală desenată pe oala de lut, pe oul încondeiat, cusută pe pânză sau aleasă în războiul de țesut, este numit de români *drumul mortului, calea răătăcită, cărarea fără sfârșit*.

În raport cu punctele cardinale, lumea de dincolo, se găsește spre soare-apune. După scaldă rituală și gătitul mortului, acesta este orientat cu picioarele înainte pe direcția în care trebuie să meargă: est-vest. Dacă, în momentele de grea cumpănă, viii din lumea de aici privesc și se roagă cu fața la răsărit, morții își leagă toate speranțele de apus. Pentru a nu rata calea cea bună, marcată de coborâșul Soarelui spre apus, morții se îngroapă întotdeauna după amiază. În aceeași direcție mergeau și sufletele după moarte în perioada Egiptului antic, Indiei vedice, Greciei antice etc.

Călătorul are nevoie de orientare în plan orizontal, de la est la vest, dar și pe verticală, de jos în sus. Țăranul român, care este un creaționist convins, plasează locul nemuririi sufletului credinciosului în rai, undeva în al treilea, al șaptelea sau al nouălea cer, aproape de Soare, iar pe cel al păcătosului în iad, în adâncul Pământului, în magma încinsă a acestuia. Indo-europenii și creștinii, deși au separat și au plasat iadul și raiul⁶² în târâmuri diametral opuse, au oferit sufletelor oamenilor credincioși sau păcătoși condiții asemănătoare după moarte: vâlvătaia magmei în iad și a Soarelui în rai. Precizăm că textele Sfintei Scripturi fac referiri numai la *ghena* (Matei, V, 2, 29, 30; X, 28; XVIII, 9; XXIII, 15, 33; Luca, XII, 5; Iacov, III, 6); la *iezerul de foc* (Apocalipsa, XXI, 8; XX, 10, 20; XX, 15); la *focul veșnic* (Matei, IX, 43, 45; XXV, 41; Marcu, IX, 44, 48; Luca, III, 17; XVI, 24); la *focul care nu se va stinge* (Marcu, X, 44)⁶³ existente în iad, nu în rai.

Drumul descendent al omului neolitic, spre pântecul matern al Zeiței Glie, a devenit, treptat, un drum ascensional, care duce în împărăția cerului, unde și-a mutat între timp reședința marea divinitate. Împărăția morților este, în raport cu Pământul, în Țara de Sus: *Că el astăzi pleacă / De la el de-acasă / Și de la vecini, / Din Țara cu doru, /*

⁶² Adăposturi ultime și definitive ale sufletelor morților, specifice religiilor indo-europene și creștine.

⁶³ I. Ghinoiu, *Lumea de aici...*, p. 91-92.

Să-mi umble cu Domnu, / Din Țara de Jos / Trece în ha de Sus (Ursăței – Gorj)⁶⁴. În unele colinde de Sfântul Vasile lumea de dincolo s-ar afla pe vârf de munte. În Țara de Sus sufletele morților sunt grupate ca oamenii din Țara de Jos: pe familii și neamuri, pe sate și părți de sate (mahalale). Astfel, sarcina noului venit de a găsi adresele celor pentru care are mesaje de transmis din partea celor de aici este mult ușurată: *Și-acolo la valie / Ieste-o casă mare, / C-ușile la valie, / Feriești la soare. / Și-acolo că ieste / Mahalaua noastră. / Tinier' și bătrâni, / Și copilaj miși, / Tod cetie de fetie, / Pâlguri de neveste / Și die baietăi, / Ș-o fi și di-ai miei; / Și iar să le spui, / Anume la toț', / Că noi așteptăm / To' la zile mari, / În zâua de Joi-Mari, / Cu ulșceie noi, / Cu hainie spălatie, / În lacrămi udatie, / La soare uscatie* (Topești – Gorj)⁶⁵. Spre deosebire de peisajul edenic din Cântecelile de Zori, în unele Cântece de Priveghi locul de întâlnire cu cealaltă jumătate a neamului celui plecat este ostil, neprietenos (*pe cea coastă mohorâtă; pe cel munte-ntunecat* etc.), iar lumea de acolo, este redată metaforic prin substantive colective (*oastea rătăcită, ceata de călugări*): *Pe șeal șes cu romaniță / Treșe-o oaste rătășită, / Făr' de steag, făr' de stegar, / Fără niși on căpitan; / Pe dealu mănăstirii / Să primblau călugării, / Mărunței ca fluturii, / Blăstămându-și părinți, / De șe i-o călugărit / Și nu i-o căsătorit? / Și Maria să ruga / S-o ieie și pi dânsa. / – Da noi, dragă, te-om lua, / De-acasă dac-ăi uita, / Și di mamî și di tatî / Și di fraț și di surori / Și di grădina cu flori*⁶⁶. Cei mai nefericiți sunt tinerii necăsătoriți și călugării, termen ofensator adresat bărbaților burlaci care își încheie viața fără să se căsătorească. Aceștia, *mărunței ca fluturii*, formează în lumea de dincolo un grup aparte care, aruncând vina pe părinți că nu i-au căsătorit, îi blestemă. În Muntenia se spune frecvent despre părinții cărora le-a murit un flăcău sau o fată mare că *i-au căsătorit cu pământul*. În unele cântece de priveghi din Moldova aceștia nu vor fi întâmpinați de cortegiul funerar, ci de alaiul nupțial: *Pe cea coastă mohorâtă / Pare-o oaste rătăcită, / Dar nu-i oaste rătăcită, / Ci-i Marița logodită; / Dar cu cine-a logodit? / Cu pământul înnegrit*⁶⁷.

În toate variantele cântecului de Zori, lumea de dincolo este un tărâm liniștit, mirific, cu multe flori, iar în bocetul versificat din Moldova apar codrul și păsările codrului: *Să mai zbori din pom în pom /*

⁶⁴ Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, *op. cit.*, p. 546.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 594.

⁶⁶ Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor...*, p. 313.

⁶⁷ *Ibidem*, p. XCIX.

Și să vii la noi de dor; / – Niculai, da un'ti duși? / – Uni-s codri plini de cuși / Și păsăr'li cântătoari / Și-napoi ni-ntorcătoari! (Pârâul Cârjei – Neamț)⁶⁸. În nici una din variantele cântecului de Zori nu apar grozăviile Iadului, Scaratochi, butoiul cu smoală, ghenă de foc etc. Sintagmele *Dealul cu jocul, Câmpul cu jocul, Horă mare, Mahalaua noastră, Casă mare, Stol de golumbei* din cântecele funerare redau starea generalizată de relaxare, comuniunea sufletească și viețuirea în cete. Principalul neajuns al lumii de dincolo este de natură etică: acolo lumea este fără dor și fără compasiune, stări sufletești lăsate povară celor de aici. Condiția pusă dalbului de pribeag la primirea în lumea morților este uitarea cu desăvârșire a existenței pământene.

Abstract

The following judgment was put forward, starting with the bio-somatic unity of man made of body and soul: if there is nothing in the Universe not to be sheltered by something else, the soul must exist therefore in a certain shelter. The Universe is the shelter of all shelters which swallows all others as in the proverb: *The strong pray upon the weak*. Following the same logic, shelters (the body, the house, the village, the country) can be inhabited by the soul or can be desert (the corpse, the deserted house), infinitely small or infinitely big ones. In order to find some possible data regarding the enigmatic tenant, there was chosen the method of step by step observation, covering shelter by shelter, from outside to inside, as some proverbs and sayings suggest: *A man's face is the mirror of the soul; the face according to the soul; a man's heart is read on his face; the tree is known by its bark, the man by his clothes*. In physics this way of knowing the reality is named *Dirichlet* and has a simple statement: *if values taken by a function at the outline of a domain are known, then the function does exist in that domain*. When there is no mathematical function in a shelter, this function has no signals on its outline. Specifically, in this study there are analyzed the shelters of the soul departed by death only: *the coffin*, wooden house placed in the grave as the sarcophagus in Egyptian pyramid; *the bed of the dead* placed in the coffin as the bed of the living in the house; *the grave* dug in the womb of the earth similar to the old hut and the pre-historic cave; *the cemetery* made of graves as the village of households; *the world beyond* peaceful and mirifical land set to the west, direction thought to be followed by souls following death in ancient times too, in the ancient Egypt, Vedic India, classical Greece.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 195.

DRACULA, O MASCĂ OCCIDENTALĂ

Sabina ISPAS

Într-un oraș de provincie din România sfârșitului de secol al XIX-lea, autoritățile, aflate în „campanie electorală”, se străduiesc să creeze un cadru favorabil pentru alegerea candidatului partidului de guvernământ. Adversarii politici sunt supravegheați, mai mult sau mai puțin discret. Plin de zel, „polițaiul orașului” caută să afle mișcările opoziției. Superiorul său, prefectul Ștefan Tipătescu, citește, indignat, un articol publicat în ziarul local: „Rușine pentru guvernul vitreg, care dă unul din cele mai frumoase județe ale României pradă în ghearele unui vampir!... Eu vampir, ai?... Caraghioz!” Nedumerit, neînțelegând mare lucru din supărarea acestuia, polițistul Pristanda îl întreabă: „– Pardon, să iertați coane Fănică, că întreb: bampir ...ce-i aia, bampir? – Unul... unul care sugă sângele poporului... Eu sug sângele poporului!...”, vine explicația. „Dumneata sugi sângele poporului!... – se miră celălalt – Aoleu!”

Am citat din cunoscuta piesă a lui I. L. Caragiale, *O scrisoare pierdută*, reprezentată pentru prima oară la București în anul 1884. Ușor de identificat, *bampirul* lui Pristanda era termenul *vampir*, împrumutat din limba franceză (unde se pare că a fost adoptat din germanul *Vampir*) în același secol în care autorul își elaborase capodopera. Chiar în limba engleză termenul a pătruns târziu, după informațiile furnizate de Elisabeth Miller, prin 1732, „but it was not until the early nineteenth century that the Romantics introduced the motif into British fiction. Polidori’s *The Vampire* transformed the vampire from the rotting corpse of folklore to a suave, aristocratic seduced. The combination of Gothic villain and Byronic hero, along with the vampiric embodiment of the *femme fatale* set the satage for *Dracula*” (Miller, p. 202). Deducem, astfel, cam ce credeau sau știau oamenii obișnuiți din România, la sfârșitul secolului amintit, despre această reprezentare diabolică, devenită apoi, în numai o sută de ani, o adevărată obsesie pentru numeroși locuitori ai planetei și, implicit, pentru românii mileniului al treilea. Este evident, iarăși, că cei pe care îi spiona subordonatul prefectului Tipătescu foloseau cuvântul *vampir* pentru a exprima,

metaforic, ideea de putere autoritară, absolută. Însuși Karl Marx, pentru a face mai plastic sensul „exploatării”, amintește de cei care „se hrănesc cu sânge”.

La aproape o sută de ani de la rostirea pe scenă a dialogului amintit, într-o culegere de folclor realizată de Kenneth Thigpen de la americanii de origine română, citim următoarea observație a lui Leon Rusu (Detroit, 1973) despre ceea ce a devenit, între timp, un adevărat „prototip” al vampirului, contele Dracula, eroul romanului lui Bram Stoker: „But I was surprised when I saw for the first time *Dracula*, with Bela Lugosi. He was an Hungarian from Transylvania, you know. He was – he played the role pretty good. But actually the plot, it is an English plot. Because the English people are very superstitious. [...] And it could well have taken place right in Transylvania or, as far as – in any other parts of Scotland or England or Welsh – because the background is the same” (Thigpen, p. 443).

Am reflectat asupra oportunității publicării acestui material și am ajuns la concluzia că este bine ca el să apară. Față de preocupările folcloriștilor români, mult prea discrete și puțin cunoscute, referitoare la analiza *motivelor narrative al căror personaj central este Dracula*, bibliografia internațională consemnează lucrări de o reală valoare științifică, mulți autori căutând să explice mecanismele culturale și sociale care au generat „fenomenul Dracula”, de acum cu manifestare internațională. (Observația nu se referă la lucrarea lui G. Nandriș și la cele care au rezultat din colaborarea Radu Florescu, Raymond McNally.) Astfel, ne disociem de un anumit scepticism al specialiștilor care privesc tema ca pe un produs minor al culturii de consum și ignoră efectul „colateral”, impactul pe care îl are mai ales asupra standardelor culturii orale, din perspectiva mondializării. Pornind de la consemnarea și analiza datelor și informațiilor actuale, s-ar putea face un studiu foarte precis asupra unui fenomen specific culturii folclorice: procesul apariției motivelor narrative populare cu atestare și circulație universale.

Dacă vom consulta bibliografia folcloristicii și etnografiei românești din ultimul secol și jumătate, nu vom găsi atestate, în cultura noastră tradițională, nici un fel de narațiuni despre contele Dracula, despre locurile unde ar fi trăit și ar fi acționat eroul romanului amintit. Abia în ultimii 10-15 ani, românii s-au familiarizat cu personajul, intens mediatizat prin canale de transmisie audiovizuale, și cu o parte din literatura elaborată pe tema aceasta, în timp ce sunt asaltați de vizitatori veniți din toate colțurile lumii să vadă „pământul, țara lui Dracula”, casa

unde s-a născut și, mai ales, „castelul”, locul unde autorul, cu rădăcini irlandeze, a plasat parte din acțiunea cărții sale. Toți vor să obțină informații „de primă mână”, „istoria reală” a contelui și a familiei lui. Cererea a facilitat apariția și dezvoltarea unei adevărate micro-industrii, de un gust îndoielnic, subordonată cerințelor turismului, în care sunt exploatare, artizanal, sumare informații despre presupusul (construit) prototip al contelui, domnitorul muntean Vlad Țepeș și unele tradiții referitoare la credințele în strigoi, moroi, vârcolaci, în timp ce băuturi tradiționale românești cum sunt țuica, rachiul și, desigur, vinul de culoare roșie, asociată, pueril, sângelui cu care s-ar hrăni vampirii, sunt comercializate în magazine anume amenajate; etichete pe care este imprimată o siluetă de tip fantomatic care se „prelinge” în lungul hârtiei, din unghiile căreia picură sânge, are incisivii unui animal de pradă și privirea feroce, sunt atașate recipientelor în care sunt îmbuteliate licorile; alături, sunt vândute mici artefacte al căror model este preluat din recuzita filmelor de groază cum ar fi: sicrie, animale fantastice, arme albe, amulete etc. Toată această „producție” asociată personajelor care sunt implicate, prin textul romanului sau prin exegezele întreprinse asupra acestuia, în alcătuirea „modelelor” acestora „pseudo-populare” – contele Dracula, voievodul muntean Vlad Țepeș, strigoiul din tradiția românească, vampirul și, mai timid, moroiul – este cât se poate de eclectică și neunitară. Totodată, ea nu are decât episodice și forțat tangențe cu sistemul de reprezentări din cultura populară românească.

Data fiind bogăția surselor documentare și complexitatea problemelor ce s-ar cuveni dezbătute, nu ne putem permite decât să atragem atenția asupra câtorva idei care apar frecvent în literatura străină consacrată tematicii amintite.

Nu considerăm necesară prezentarea acțiunii romanului în cuprinsul acestui material. Așa cum s-a observat, despre contele Dracula se discută oricând și oriunde în lume, dar nu toți cei care își exprimă opiniile personale asupra subiectului au citit cartea lui Bram Stoker. Iar dintre românii care comentează, înfierează, acceptă sau ignoră „fenomenul Dracula”, cei dispuși să afle dacă există o legătură între romanul gotic al cărui erou este contele-vampir și virulentul fenomen amintit sunt și mai puțini. Este sigur că o analiză nu trebuie făcută pornind numai de la sursa orală și de aceea ar fi util ca cei interesați să înțeleagă esența controverselor iscate pe această temă, să înceapă informarea cu lectura textului, acum tradus și publicat și în limba română. Conform datelor furnizate de unele surse bibliografice, romanul

beneficiază de aproximativ 100 de ediții în limba engleză și cam 200 în limbi străine. (Cifrele sunt relative și, desigur, depășite în ultimii ani).

Romanul *Dracula*, al scriitorului englez de origine irlandeză Bram Stoker, a fost publicat de Archibald Constable în 1897. Documente referitoare la procesul elaborării cărții sunt păstrate în Biblioteca Rosenbach, din Philadelphia, unele fiind publicate sau comentate fie în lucrările Elisabetei Miller, fie în volumul *The Origins of Dracula*, editat de Clive Leatherdale (Crișan, p. 82). Aflăm, astfel, că la început autorul a vrut să plaseze acțiunea în Styria (Austria), dar informații furnizate de publicațiile vremii, cum ar fi articolul Emiliei Gerard, apărut în 1885 în „The Nineteenth Century”, intitulat *Transylvanian Superstitions*, sau *Round About the Carpathian* publicat în 1878 de Andrew Crosse, cărora li se adaugă și alte lecturi, l-au determinat pe autor să aleagă Transilvania ca loc de baștină al eroului. Cartea nu s-a bucurat, de la început, de notorietate. Pentru destinul cultural al personajului principal determinantă a fost inter-relaționarea pe care numai epoca modernă a putut-o realiza, între cinematograf, afiș, benzi desenate, filme pentru televiziune etc. și informația obținută prin lecturi diverse (cărți, studii, articole apărute în ziare și reviste etc.).

În 1922 este difuzat filmul *Nosferatu* al lui Max Schrek. Nu este lipsit de importanță să observăm că numele acesta este menționat pentru prima oară în foarte interesanta și puțin cunoscuta lucrare a Emiliei Gerard, *The Land beyond the Forest. Facts, Figures and Fancies from Transylvania*, apărută la New York în 1888. „More decidedly evil is the *nosferatu*, or vampire, in which every Roumanian peasant believes as firmly as he does in heaven or hell” (Gerard, p. 185), apreciază autoarea transcriind, probabil după auz, numele eufemistic al diavolului din limba română, Necuratu sau Nefărtatu. Autoarea, soție a unui ofițer din armata austro-ungară, a stat la Sibiu și Brașov între anii 1883-1885. De altfel, spațiul transilvan era în centrul interesului politicienilor și ideologilor europeni după revoluția de la 1848, cu deosebire în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când se desfășura, în etape succesive, procesul constituirii statelor naționale, care s-a definitivat la începutul secolului al XX-lea.

Gordon Melton, care a publicat o lucrare de referință despre fenomenul vampirismului, *The Vampire Book: The Encyclopedia of the Undead* (1994), crede că acest termen provine din gr. *nosophoros*, care înseamnă „purtător de ciură”. Dacă termenul, neatestat astăzi, va fi existat în limba română acum o sută sau două sute de ani, el nu avea

circulație populară; putea fi cunoscut și folosit de câțiva boieri sau burghezi români, instruiți, în timpul vreunei epidemii de ciumă, cu un termen tehnic. În asemenea momente de criză – cum a fost cel provocat de molima din vremea domnitorului Caragea, care s-a păstrat în memoria populară multă vreme, datorită virulenței sale –, seria morților tragice putea să fie explicată, în comunitățile tradiționale, prin acțiunea nocivă a unor strigoi care bântuiau comunitatea.

Peliculei amintite îi urmează un șir lung de filme americane, produse de Universal Pictures, din care este util să cităm câteva: *Dracula* (1931), avându-l ca interpret pe Bela Lugosi, cea mai cunoscută și citată producție cinematografică atunci când se analizează impactul personajului romanului ecranizat asupra maselor de privitori, *Dracula's Daughter* (1936), *Son of Dracula* (1943), *The Return of the Vampire* (1944), *The House of Dracula* (1945), *Abot and Costello Meet Frankenstein – and Dracula* (1949). Despre legătura dintre cei doi eroi diabolici ai romanului englezesc și cinematografia modernă a scris Elis. Miller un capitol foarte interesant, intitulat *Dracula and Frankenstein: A Tale of Two Monsters*, în cartea *Reflections on Dracula. Ten Essays*, apărută în 1997. Autoarea, profesoară de engleză și specialistă în literatură gotică la Memorial University of Newfoundland, în Canada, una dintre cele mai bune cunoscătoare a fenomenului *Dracula*, a redactat mai multe lucrări, ireproșabil, cu obiectivitate și competență. La informația adunată și analizată de domnia sa vom face și noi referință.

Se pare că perioada de după cel de al doilea război mondial a favorizat o recrudescență a interesului pentru eroul lui Bram Stoker, dar și pentru vampirism, de data aceasta din perspective și cu funcții mult diversificate. Pornind de la mai mult sau mai puțin disimulata dorință de putere și dominare, personalitatea eroilor vampiri trece prin transformări insolite, nu de puține ori șocante. Sunt trasate noi linii pentru a demarca bine-cunoscutele și îndelung disputatele concepte de *bine* și *rău*, în timp ce prin analize întreprinse din cele mai diverse unghiuri se „descifrează”, în textul romanului, mesaje referitoare la: erotism și sexualitate excesive, putere, plăcerea descoperită în durere și în cultivarea fricii, ambivalența ca mod de emancipare, iar contele devine un prototip al revoltatului dornic să se elibereze. *Dracula* „oferă” nemurirea prin consumul sângelui, o inversiune a tainei euharistiei. Conflictul dintre materie și spirit pare a se rezolva în favoarea celei dintâi. Iubirea, bivalentă, spirituală, sensibilă, mântuitoare, face loc

exclusiv iubirii carnale, devoratoare. Michel Vovelle mărturisea nu demult: „J'ai naguère tenté – ce sera une dernière illustration – d'analyser à travers un corpus des bandes dessinées françaises, italiennes, américaines l'image ludique de la mort à l'usage des jeunes et des moins jeunes car elle se prête volontiers au jeu d'Éros et de Thanatos, une mort sans dieu, mais avec ses forces obscures, comme avec son panthéon de héros – Superman, Batman, Spiderman et d'héroïnes lascives, Vamprella ou Jacula” (Vovelle, p. 20). Răul este privit ca o forță care generează progresul.

Din seria peliculelor cinematografice care (re)creează lumea lui Dracula, unele sunt produse în Marea Britanie și poartă amprenta inconfundabilă a creației insulare. Dintre filmele apărute în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, care au avut mai mare circulație și, implicit, un impact substanțial asupra privitorilor, amintim: *Dracula* (1958) cu Christopher Lee, *The Brides of Dracula* (1960), *Kiss of the Vampire* (1962), *Dracula, Prince of Darkness* (1965), *Dracula Has Risen from the Grave* (1968), *Taste the Blood of Dracula* (1969), *Dracula A.D. 1972*, *The Satanic Rites of Dracula* (1974).

Privită la modul foarte general, tema romanului se dezvoltă pornind de la un raport pe cât de dramatic pe atât de general uman, cel dintre viață și moarte, condiția omului aflat între cele două momente liminale: intrarea în și ieșirea din viața pe care am numi-o „pământească”.

Motivul *dobândirii nemuririi* este atestat în mai toate culturile, din Antichitate până în prezent, în mituri, basme, legende, epopei, texte funerare rituale sau ceremoniale. Se pare că omul a visat dintotdeauna să se identifice cu veșnicia, să existe în și prin ea: „Man's hope to acquire eternity has exceeded the limits of time and even dogmatic peculiarities, no matter which gods were worshipped and which religious precepts were observed. Is this dream so deeply rooted in human spirituality an inheritance from the «initial revelation» – seen from a theological perspective – or is it a deep-going characteristic of human nature?” (Ispas, 2004, p. 33).

Din multitudinea de teme și posibilități de abordare a problemei, pe care am numi-o *contele Dracula și poziția pe care o deține personajul în cultura universală*, vom face câteva comentarii, atâta cât permite dimensiunea unui material cum este acesta, numai asupra personajului și mijloacelor prin care el caută să dobândească nemurirea, care să justifice, eventual, alegerea provinciei românești Transilvania ca loc al nașterii și acțiunilor sale.

Deși nu putem dezvolta tema, de mari dimensiuni, a prezenței vampirului – consumator de sânge – în culturile tradiționale în zonele central și sud-est europene și în Orientul Apropiat și Mijlociu, este necesar să aducem câteva sumare informații despre originea termenului care, așa cum am afirmat la început, nu este atestat în cultura românească decât din secolul al XIX-lea.

Într-o foarte documentată lucrare, intitulată *The Darkling. A treatise on Slavic Vampirism*, autorul, Jan L. Perkowski, atribuie origine iraniană credinței în existența acestor reprezentări legendare și termenului prin care sunt denumite. Ele ar fi pătruns în cultura slavilor în mai multe etape, începând cu o presupusă religie comună indo-europeană, un contact direct al slavilor, încă nediferențiați, cu sciții și sarmații. Odată cu încheierea perioadei lor de expansiune, în secolul al IX-lea, ei au intrat în contact cu acele comunități care adoptaseră mai demult creștinismul, unele pe filieră apostolică. Adoptarea oficială a acestei religii de către noile state slave este destul de apropiată în timp: imperiul morav în anul 863, cel bulgar, în 865, statul polon în 988, ca și cel kievid. La est și în Balcani, apreciază autorul, a existat o perioadă de dualism religios, *la slavi*, am preciza noi. Autorul amintește și alte religii orientale a căror influență s-a resimțit în zona sud-est europeană, la populațiile de origine slavă, dar și la greci; mitraismul, cultul iranian al profetului Mani care au pătruns în Imperiul Roman, au pătruns în lumea Mediteranei și au înflorit, interferând creștinismul, la Roma și Constantinopol, până în secolul al VII-lea. Puternic în Bulgaria, Serbia, Bosnia și chiar Grecia, „it is at this time that the vampire cult arose among the Slavs” (Perkowski, p. 24). Autorul completează sursele care au putut influența răspândirea doctrinei dualismului în creație și, implicit, în modelarea fapturii umane, prin acțiunea misionară a paulicienilor armeni, care, alături de altă sectă eretică dualistă, a masalienilor, ar fi ușurat răspândirea credinței conform căreia sufletul este divin, dar trupul este diavolesc, un mormânt pentru sufletul care aspiră la reîntoarcerea în Paradis. „Bulgaria was the main emporium in the trade between central and northern Europe [...] and Byzantium. Armenian (some Paulician and some Massalian, another dualistic sect) merchants carried Transylvanian salt to Moravia and manufactured goods of Constantinople and Asia Minor to Central Europe. It is by these routes that the second wave of Manichaeism reached the Balkans and beyond. [...] In Bulgaria this developed into a syncretic sect called Bogomilism” (Perkowski, p. 25).

Asupra prezenței și influenței sectelor iraniene și a bogomilismului, în special, asupra culturii de la nord de Dunăre există studii autorizate în literatura românească, dar cum scopul pentru care am conceput acest material nu este legat de asemenea dispute, ne mărginim numai să afirmăm că, din punctul nostru de vedere, influența bogomilismului și a viziunii dualiste, în general, asupra credințelor tradiționale românești este total ne semnificativă. Mult comentatele legende privind crearea pământului și a omului printr-o cooperare a lui Dumnezeu cu Diavolul, din perspectiva atestării și răspândirii teritoriale, nu credem că pot fi considerate tipice pentru spiritualitatea românească.

Autorul citat plasează locul de origine al termenului în zona de răsărit a Macedoniei, când aceasta era cuprinsă în Imperiul Bulgar. Sârbo-croatul *vàmpîr* este înrudit cu vechiul nume propriu rus *Upirь*; tot în sârbo-croată este atestat *upirina*, în ucraineană *upirь*, în cehă *upír*, polonă *upiór*, în bulgară *vampir*, *vepir*, *vapir*. Toate ar deriva dintr-un cuvânt din slava comună **opyrь*, **opirь*. Miklosich îl asociază cu turcicul *uber* care avea sensul de „vrăjitor”, iar Polivka cu vechiul bactrian *vyāmbara*, care semnifica „daeva”. Dar, constată același autor, forma sud-slavă *vampir* este mai puțin răspândită decât termenul *vukodlak*, care a pătruns și în limbile neslave din jur.

Dacă termenul și, poate, unele conotații speciale pot fi asociate cu mișcarea culturală complexă pe care o prezintă Jan Perkowski în cartea sa, nu poate fi ignorată prezența, în mitologiile antice, în culturile arhaice ale Mediteranei, a unor entități aflate pe tărâmul umbrelor, care consumau sânge fie pentru a putea lua legătura cu oamenii vii care le invocau, fie pentru a dobândi autoritate asupra vieții celor din jur. Nu poate fi ignorat nici Dibuk, reprezentare malefică în tradiția iudaică, ca și Lilith, ucigașa de copii și, se pare, și ea consumatoare de sânge. Comună tuturor acestor mituri sau legende este credința în puterea regeneratoare a sângelui, care este privit ca un „elixir” al cărui consum îl ajută pe om să obțină o temporară autoritate asupra morții și păstrarea, sau preluarea, unui corp material. Ca orice elixir, el are putere limitată și pentru a-și păstra efectele, trebuie reîmprospătat periodic.

Pentru a putea avea o imagine obiectivă asupra calității cu care sunt înzestrate aceste reprezentări consumatoare de sânge și a poziției pe care ele o au în cadrul sistemelor culturale unde sunt atestate, trebuie să vedem, mai întâi, ce recomandă codul alimentar al fiecărei culturi referitor la consumul sângelui. Este sigur că atât iudaismul, cât și creștinismul primar și multe dintre denominările creștine actuale, de

sorginte recentă, interzic consumul sângelui în conformitate cu recomandările din Levitic: „Apoi orice om din casa lui Israil sau dintre cei străini, petrecător între voi, care va mânca orice fel de sânge, eu îmi voi întoarce fața cu mânie împotriva unuia ca acesta care va mânca sânge și-l voi zmulge din mijlocul poporului său. Pentru că viața trupului este în sânge și eu v-am îngăduit vouă să-l aduceți pe jertfelnic pentru ispășirea sufletelor voastre, căci sângele este cel care aduce ispășire” (Levitic, XVII, 10-11).

Privind din această perspectivă, despre fenomenul vampirismului și, implicit, despre acțiunile unui personaj cum este Dracula, se poate afirma că nu fac parte din standardele culturale tradiționale recomandate a fi urmate, ci dintre interdicții. În dorința de a găsi echivalențe printre reprezentările legendare românești, pentru prototipul consumatorului de sânge Dracula, majoritatea exegeților au asociat istoriile tenebroase ale existenței lui cu ceea ce oferă tradiția noastră deosebit în relația aceasta viață-moarte-nemurire și anume credința în strigoii și modurile lor de manifestare.

Despre problematicile privind identitățile strigoilor, vii sau morți, care au capacitatea de fi „captatori de energie vitală” și posibilă, dar nedemonstrată, relaționare a acestora cu sângele, uman sau animal, trebuie realizat un studiu anume; este necesar să fie adunate, analizate și comentate toate sursele, care sunt numeroase și diverse, nu de puține ori contradictorii, trebuie realizată tipologia și cartografierea acestora, pentru a avea o imagine corectă asupra poziționării și rolului cultural al reprezentărilor amintite. Un studiu complex ar duce și la eliminarea multor prejudecăți. (Și Emily Gerard amintește de consumatorul de energie și sânge care obține, temporar, resurse pentru continuarea vieții în trup, când face apropieri între diavol, vampir și nosferatu).

La mai bine de un secol de la apariția romanului și după trecerea unei perioade de câteva zeci de ani în care s-au operat analize și s-au coagulat diverse interpretări, probleme cum ar fi: sursele, modelul sau modelele pe care le-a urmat autorul, arealele culturale care i-au furnizat informații folclorice sau istorice, implicațiile religiei în definirea trăsăturilor de bază ale personajelor, explicațiile medicale ale unor comportamente deviate, observațiile făcute din perspectivă psihanalitică, calitățile individuale ale scriitorului și spațiul cultural în care el s-a format, contextul politic european al sfârșitului de secol al XIX-lea etc. au generat apariția unei adevărate „rețele tematice” referitoare la roman și efectele acestuia asupra culturii universale, a

cărei complexitate și diversitate sunt evidente. De altfel, pregătirea diversă a celor care s-au implicat în analiza „fenomenului Dracula” este impresionantă: etnologi, folcloriști, critici și istorici literari, filozofi, antropologi, medici, istorici medievști, scenariști, plasticieni și mulți alți amatori, ale căror abilități s-au exercitat în domenii mai puțin tangente subiectului.

Nu vom aborda problemele legate de relația personajului și caracteristicile lui vampirice cu reprezentările legendare din cultura populară românească – strigoii, moroi, pricolici; după cum am precizat, în lipsa unei tipologii a materialului românesc atestat în culegeri și publicații cel puțin până la sfârșitul secolului al XX-lea, dată la care impactul pe care l-a avut informația primită prin mass-media a generat modificări de percepție la purtătorii culturii române, analiza nu prezintă garanții de obiectivitate. Nici în domeniul istoriei medievale nu putem pătrunde pentru a căuta dovezi referitoare la presupusele legături existente între personajul lui B. Stoker și domnitorul valah Vlad Țepeș. Dincolo de o strategie evidentă a celor doi autori, Radu Florescu și Raymond McNally, de a supralicita această legătură și de sugestiile lui G. Nandriș, transformarea domnului muntean în prototip al lui Dracula este rezultatul unei intense activități de exploatare a unor informații în scop turistic (și de manipulare!) care s-a dezvoltat mai ales în ultimii 25 de ani. De cel puțin două decenii, încercările de valorificare, în activități turistice, a imaginii celor două personaje – unul de ficțiune și celălalt istoric – instrumentate cu destul de puțină îndemânare, nu au oferit informație obiectivă asupra adevăratei noastre identități culturale. (Au fost și unele activități turistice meritorii, nu prea numeroase, care și-au bazat programele pe date furnizate de specialiști, care nu trebuie trecute cu vederea).

S-au făcut numeroase referiri, lipsite, adesea, de viziune critică, la versiunile germane și rusești ale narațiunilor despre Vlad Țepeș, mai ales în cuprinsul unor analize literare sau de context istoric. Nu s-a specificat faptul că la data la care au fost puse în circulație legendele care relatau faptele pline de cruzime ale domnului muntean, s-a realizat o manipulare, instrumentată cu remarcabilă abilitate, în acele vremuri, menită să aducă prejudicii de imagine unei personalități cum era Vlad Țepeș, unul „dintre cei mai cutezători prinți născuți în centrul și răsăritul Europei medievale” (Andreescu, p. 175); el juca un rol important într-o zonă de interes comercial și strategic pentru puterile din Europa Centrală, ducea o politică de întărire a autorității domnești în Țara Românească, necesară într-un context extern deosebit de tensionat.

Textul german, cel care a cunoscut o largă circulație, pare a fi fost redactat încă din 1462 și a fost tipărit în Germania în mai multe ediții. După opinia lui Ioan Bogdan, cea mai veche datată este cea din Bamberg, făcută de Hans Sporer la 1491, urmată de cele de la Augsburg (1494), Strassburg (1500) și Nürnberg (1521). S-ar părea că acestea au fost precedate de o ediție făcută în timpul lui Matei Corvin (Bogdan, p. 470; vezi și Andreescu p. 234-286). Variantele rusești sunt plasate la sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui de al XVI-lea (Bogdan, p. 473; vezi și Andreescu, p. 207-233). Cât de eficientă și subtil elaborată a fost această imagine a stăpânului feudal absolut, însetat de sânge, o dovedește și faptul că ea a fost preluată la sfârșitul secolului trecut și folosită în publicistica occidentală pentru a se crea o paralelă cu imaginea României din perioada „comunistă”, sugerându-se chiar existența unei continuități, în cursul istoriei, în ceea ce privește atitudinea dictatorială, arogantă, pe care o poate adopta un conducător față de semenii săi, în România.

Pentru comentariile pe care le vom face în continuare, am ales numai un segment care credem că este esențial pentru înțelegerea atitudinii pe care o au românii față de o prezență diabolică, creată artificial, cum este cea a contelui Dracula, propusă, dar încă neimpusă în sistemul culturii tradiționale. Simțită ca un corp străin cultural, dincolo de respingerea obstinată din primii ani, această imagine amalgamată a fost utilizată și nu adoptată, într-un mod superficial și neconvingător. De aici s-au născut artefactele grosolane, lipsite de stil, despre care am amintit anterior, ignorarea temei, în sine, circumspecția cu care specialiștii români privesc subiectul acesta de cercetare, pe care l-au plasat la periferia preocupărilor lor. Din punctul nostru de vedere, principala cauză pentru care nu s-a putut reconcilia oferta literară cu reprezentarea ei în cultura română este credința creștină, de sorginte ortodoxă, referitoare la relația *carne-suflet* – cu implicații în cele despre *viață-moarte, timp omenesc-veșnicie* – care se regăsește în simbolismul sângelui.

Tradițional, sângele este esența, vehiculul și simbolul vieții. Datorită acestor valențe, el este o componentă principală a vechilor sacrificii sângeroase cu funcție de purificare, expiatoare, de rugăciune, pentru mulțumire, din care s-au conservat, până astăzi, cele legate de celebrările de Paști (sacrificiul mielului) și de Crăciun (sacrificiul porcului); animalul sacrificat era un mediator între comunitatea care oferă și divinitate; uneori acestea erau legate chiar de practici etnoiatrice.

După cum am mai amintit, în tradiția alimentară românească consumul sângelui este interzis, el fiind purtătorul vieții, față de care trebuie să ai un respect absolut. Urmându-se prescripțiile din Levitic (17, 13) în care se menționează că viața animalului este în sângele lui, în *Pravila de la Govora* (1640) este consemnată această interdicție: „Carne întru sânge să nu mănânce, că a tot dobitocul sângele lui iaste”. Legat de sacrificiile sângeroase, literatura teologică, etnologică, arheologică etc. aduce în prim-planul discuției relația carne-spirit (Otto, *passim*).

Sângele este reprezentativ pentru calitățile trupului uman sau animal, pentru stările de sănătate sau boală, fizică și psihică, prin care acesta poate trece. În situații normale, sângele este „curat”. În cazul unei suferințe prin care trece un organism viu, el poate fi „stricat”, „puturos”, „spurcat”. Textele descântecelor amintesc de procese de purificare a sângelui, care, de obicei, au loc prin grija și protecția Maicii Domnului. În basmul fantastic, atunci când eroul este tentat să guste din perele unui pom atrăgător, să bea din apa limpede a unei fântâni și să culeagă flori dintr-o grădină înmiresmată, testează mai întâi calitatea acestora și străpunge cu paloșul adâncul fântâniei sau taie rădăcina pomului și tulpinile florilor care se dovedesc a fi trupuri metamorfozate ale unor făpturi necurate – zmeoaice – care intenționau să-l otrăvească pe erou; din locul străpuns de sabie curge „sânge și venin scârbos”, „în loc de apă, începu a clocoti un sânge mohorât [...] și umplu văzduhul de un miros grețos” (*Greuceanu*, în Petre Ispirescu, *Opere*, I, 1969). Când omul este bolnav sau lipsit de putere, pare că „nu are sânge în vine”, sângele „se subțiază”; când este supărat sau furios, „i se urcă sângele la cap”, „își face sânge rău”, iar când este măcinat de patimi, „îi fierbe sângele în vine”. Un act care poate fi drept sau nedrept, dar a cărui realizare necesită luciditate, tărie, lipsa sentimentului de milă sau îngăduință se face „cu sânge rece”, în timp de frica, spaima sau groaza poate să îți „înghețe sângele în vine”, să faci să-ți „stea sângele în vine” sau „să-ți taie răsuflarea”. Actele de eroism prin care luptătorii, în momente de cumpănă, își dau viața pentru salvarea țării lor sunt asimilate unor sacrificii răscumpărătoare, pentru că „au stropit pământul cu sângele lor”, așa cum altarele erau stropite, în vremuri imemorabile, cu sângele sacrificiilor. Conform tradiției, mai multe substanțe sau simboluri sunt folosite pentru a reprezenta sângele și, implicit, viața, cum ar fi: lâna sau ața roșie, vinul roșu, culoarea roșie, în general. Atât la nivelul culturii populare, cât mai ales din perspectivă creștină, sângele este simbolizat prin vin. Spațiul nu permite discutarea sensurilor și simbolicii tainei euharistiei în lumea și teologia creștină, dar

un element esențial pentru problema care ne interesează – consumul de sânge uman caracteristic comportamentului lui Dracula – este tocmai calitatea acestei taine a bisericii ortodoxe care este *taina împărtășaniei și transsubstanțierea*. Relația *carne-spirit*, amintită anterior, devine o relație semnificativă pentru idealul creștin al mântuirii.

Alături de ramura de măslin și de smochin, arbustul la care se face o referire statornică în textul sacru este vița de vie și, implicit, rodul acesteia, strugurele, din strivirea căruia rezultă una dintre substanțele euharistiei, vinul. În acord cu tradițiile arhaice, via este expresia nemuririi, inducând tinerețea și viața veșnică. *Mishna* ne învață că pomul cunoașterii binelui și răului a fost o viță de vie. Primul act cultural pe care l-a făcut Noe, după potop, a fost plantarea viței de vie, simbol al regenerării: „Și a început Noe să muncească pământul și a sădit vie” (Facerea, XC, 20). Când Moise și-a trimis oamenii să culeagă informații despre ținutul Canaan, ei s-au întors aducând corzi de viță de vie încărcate cu ciorchini de struguri. Via este Israel, stăpânirea lui Dumnezeu. În textul biblic, via și, implicit, cultivarea ei au semnificații concrete și simbolice, totodată. Via este comparată cu împărăția lui Dumnezeu pe care Iisus a venit să o cultive. Via și vinul exprimă relațiile dintre toți membrii unei comunități, inclusiv cele de sânge, ideea de continuitate și legitimitate în cadrul unei genealogii. Relația strânsă, de sânge, între membrii aceleiași familii sangvine este exprimată plastic în limba română prin cuvintele „sângele apă nu se face”, iar calitățile pe care le moștenesc membrii unei familii de la înaintași îi fac să aparțină unei „vițe bune” sau uneia „rele”. Uneori, pomul raiului este reprezentat ca o viță de vie. Via devine simbol al bisericii. În iconografia ortodoxă sunt icoane numite „Iisus, viță de vie”, care arată cum din trupul Lui se dezvoltă corzi de vie încărcate de struguri, imagine plastică a cuvintelor pe care le-a adresat apostolilor: „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele” (Ioan, XV, 5). Vinul, rezultat al prelucrării fructului viței de vie, este încărcat cu o semnificație cu totul specială, sacră, în momentul împlinirii euharistiei. (Colindul despre originea celor trei substanțe din tainele euharistiei și mirungerii: grâul, vinul și mirul din carnea, sângele și sudoarea lui Iisus răstignit este bine reprezentat în tipologia textelor poetice românești). În literatura medievală europeană este cunoscut motivul numit *altercatio* în care elementele aflate în dispută sunt: apa și vinul – componente euharistice – trupul și sufletul etc. Euharistia este, în același timp, sacrificiu instituit în momentul consumării Cinei celei de Taină. Sfântul Chiril al

Ierusalimului spune că sub forma pâinii primești trupul, iar sub forma *vinului*, *sângele lui Iisus* (s.n.) cu care, prin consum, ne unim, devenind „purtători de Hristos”. Prin taina aceasta toți cei care participă la ea realizează uniunea tuturor membrilor bisericii.

Revenind la contele Dracula, constatăm că eroul lui B. Stoker este purtătorul unei „nemuriri” relative; el a străbătut secolele numai pentru că s-a alimentat cu substanța care este esențială pentru viața terestră, a omului de „carne și sânge”, neavând nimic a face cu omul spiritual, cel care a acceptat să fie „purtător de Hristos” și se împărtășește cu pâine și vin.

„Să nu mâncați nimic cu sânge!” sună porunca din Levitic (XIX, 26), alături de cele referitoare la mantică și vrăjitorie; „Să nu umblați după ghicit și după vrăjitori” sunt recomandări respectate de practicanții creștini ortodocși până astăzi. Chiar sângele animalelor sacrificate în contexte rituale – miel și porc – nu era aruncat sau consumat, ci lăsat să se scurgă și astupat cu pământ. Și acest gest ritual amintește prescripțiile din Levitic (XVII, 13): „Și orice bărbat dintre fii lui Israil sau dintre străinii care petrec în mijlocul vostru, care va vâna vreun vânat: dobitoc sau pasăre, dintre cele ce se mănâncă, să-i scurgă sângele și să-l acopere cu țărână. Fiindcă viața fiecărui trup este în sângele lui care curge în ființa lui. Pentru aceea am poruncit fiilor lui Israil: să nu mâncați sângele nici unui fel de făpturi, fiindcă viața oricărei făpturi este în sângele lui și oricine va mânca sânge să fie nimicit”. Prepararea alimentelor cu sânge (mai ales de Crăciun) este adoptată târziu în rețetarul românesc și a pătruns în cultura populară numai local, probabil în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Sângele cu care se hrănește Dracula capătă valențele unei substanțe diabolice, consumatorul ei neputând să depășească materialitatea concretă, deși capacitatea de deplasare rapidă și reacțiile neașteptate îl plasează într-o sferă a unei materialități diferită de condiția umană reală. Mortul-viu, ipostază a existenței umane improprie gândirii românești tradiționale, dispune de puteri și calități aparte. Dracula sintetizează „damnarea nemuririi în trup”, care conservă ambiguitatea existenței prin călcarea poruncii și practicarea unui consum constant al „esenței vieții”; „nemurirea” carnală, ai cărei purtători nu pot procrea, dar vor să se înmulțească și să stăpânească, capătă caracteristicile unui fel de „contagiune virală, o epidemie”. Aici intervine una dintre caracteristicile pertinente ale acestui tip de „erou nemuritor”: el este dominat de dorința dobândirii unei puteri

nemăsurate. În loc să ofere iubirea și mila propovăduite de creștinism, el caută să devină păstrătorul unei puteri și al unei autorități care să poată fi exercitată asupra semenilor. Acestea sunt două dintre atributele eroului care fac, astăzi, să se adune, în jurul imaginii care i-a fost creată pe mai multe canale și prin mai multe mijloace de comunicare, numeroși admiratori, care îl aleg ca model. Fenomene culturale cum ar fi jocurile de societate cu „vampiri” sau cluburile consumatorilor de sânge (și droguri), congrese consacrate temeii vampirismului și definirii personalității lui Dracula, restaurante care poartă numele eroului nu sunt străine lumii contemporane.

În tradiția românească, după îngropare trupul trebuie să putrezească și să se descompună „în pământul din care a fost alcătuit”, iar sufletul să se așeze în „lumea celor drepti”. Neputrezirea – dacă nu este un semn de sfințenie, care se recunoaște după caracteristici speciale – este o dovadă că cel decedat este purtătorul unui păcat grav sau al unui blestem și pentru dezlegare trebuie să se officieze servicii religioase speciale. Tot ce tulbură sufletul celui mort care trebuie să ajungă la judecata particulară, cea de la 40 de zile și, la sfârșitul veacurilor, la „judecata de obște” împiedică ispășirea, primirea rugăciunilor de iertare și mântuirea; un blestemat nu se împărtășește din binefacerile „rânduielilor” parastasului și ale slujbelor îndătinat pentru pomenire. El nu face parte nici din „biserica luptătoare”, grupul credincioșilor din această lume, nici din cea „biruitoare”, cei trecuți în „cealaltă lume”. El nu are familie pe pământ și nu s-a putut integra nici familiei aflate în „lumea celor drepti”. Un blestem care îi îndeamnă pe cei ce cad sub incidența lui să ceară dezlegare este, în tradiția românească, legat chiar de neputrezirea trupului după moarte. „Nu l-ar înghiți pământul”, „nu l-ar primi pământul”, „l-a scuiat pământul afară” sunt numai câteva dintre stările terifiante pe care nici un creștin ortodox nu le acceptă. Trupul care nu s-a descompus „în cele din care a fost alcătuit” poate fi utilizat de diavol.

Ca și angeleologia și demonologia dispune de o literatură deosebit de bogată. Nici acest subiect nu poate fi dezvoltat aici; el este legat, în același timp, de capitolul vast al credințelor despre strigoi, moroi, vârcolaci etc. atât de bine reprezentat în cultura populară sud-est europeană și chiar în cea a Orientului Apropiat și Mijlociu. Reținem numai faptul că pentru tradiția românească un personaj de tipul celui imaginat de B. Stoker nefiind specific, nu poate fi încadrat cu ușurință în categoriile demonicului, dar este, cu siguranță, un prototip al omului

purtător de păcat, în primul rând pentru că se hrănește cu sânge, contrar recomandării vetero-testamentare și pentru că nu vrea să depășească condiția aceasta de păcătos. „Păcatul nu este în primul rând încălcarea regulilor morale, ci absența divinului și a posesiunii lui” (Otto, p. 183). El este un personaj elaborat, artificial, căruia, dacă ar trebui să i se găsească un loc în sistemul de reprezentări legendare autohton, trebuie să i se creeze și un statut special, separat. Acesta ar fi cel al păcătosului care refuză mântuirea, nu participă la taina euharistică, nu acceptă miracolul transsubstanțierii și nu este doritor să dobândească viața veșnică prin participarea la tainele bisericii. Stăpânind temporar materia, dar neavând putere asupra spiritului, el se află oricând în situația de a-și pierde trupul material pe care îl hrănește cu atâta grijă. Dorința de putere este alimentată de spaima morții trupești, care poate oricând surveni. Ori, pentru tradiția românească moartea trupului este necesară tocmai pentru dobândirea vieții veșnice și a mântuirii spirituale. Celelalte personaje care se înscriu demonologiei tradiționale nu provin din oameni metamorfozați sau din blestemați, ci sunt creații care aparțin lumii nevăzute, fiind între cele 5.000-6.000 de reprezentări, „legheonul” despre care amintește *Biblia*. Trebuie analizați, separat, strigoii, moroii, pricolicii, fiecare categorie fiind alcătuită din purtătorii unor păcate, uneori moștenite sau ale unor blesteme. (Strigoii, adesea confundați cu celelalte reprezentări, constituie o categorie aparte, și ei fiind marcați de un păcat, de multe ori moștenit de la părinți sau de trăsături pe care le au de la naștere, care amintesc de animalitate. Date fiind asemenea caracteristici, studiul lor trebuie făcut independent de cele ale altor reprezentări antropomorfe din categorii înrudite, care credem că au pătruns în cultura românească pe canale culturale diferite).

Dracula este prototipul păcătosului care refuză mântuirea și care nu poate fi plasat pe o poziție fermă în structura demonologiei populare românești, dependentă de un sistem cultural fundamentat pe religia creștină, pentru că nu face parte din categoria acestor creații care l-au precedat pe om, atunci când a fost concepută și modelată lumea nevăzută. El este o „unealtă” diavolească prin care cei care i se alătură se lasă, din proprie voință, atrași de iluzia unei viețuiri de durată sub forma cărnii, care trebuie să fie pieritoare, și nu a spiritului, care trebuie să lupte din răputeri pentru a dobândi veșnicia. Aici s-ar deschide un alt capitol interesant pentru studiul relațiilor care se dezvoltă între erosul necontrolat, abuziv, și renunțarea la mântuire prin cultivarea în exces a trupului orientat numai spre satisfacerea nevoilor „cărnii”.

Indiferent din ce perspectivă am aborda tema autohtonității unor motive care sunt asociate statornic personajului Dracula și lumii vampirice, în general, nu credem că acestea pot fi asociate structurilor culturale tradiționale românești. Ele sunt o rezultată a nevoii de putere imediată, cultivată în lumea modernă, dublată de o lipsă generală de încredere în semeni și în nevoia de echilibru, poate chiar o spaimă nemărturisită, generată de scepticism și alienare, care se materializează în reprezentări tenebroase ușor de alcătuit cu tehnologia înaltă născocită de om. Dracula este primul erou din galeria celor ce vor fi cuprinși în modelele culturii globalizate, care are un loc de baștină dobândit printr-o „presiune culturală”, România (Transilvania), un statut social stabil, este nobil, o identitate culturală, este consumator de sânge uman și a împlinit o vârstă respectabilă, care a depășit, de acum, un secol.

Bibliografie

- Andreescu, Ștefan, *Vlad Țepeș (Dracula) între legendă și adevăr istoric*. Ediția a II-a, revăzută, București, Editura Enciclopedică, 1998.
- Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*. Tradusă după originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, București, Fundația Pentru Literatură și Artă, 1938.
- Bogdan, Ioan, *Vlad Țepeș și narațiunile germane și rusești asupra lui. Studiu critic*, în vol. *Scrieri alese*. Cu o prefață de Emil Petrovici. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de G. Mihăilă, București, Editura Academiei, 1968, p. 468-481.
- Brăiloiu, Constantin, Sabina Ispas, *Sub aripa cerului. Comentarii etnologice asupra colindei și colindatului*, București, Editura Enciclopedică, 1998.
- Brătulescu, Monica, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter Solstice Songs)*, București, Editura Minerva, 1981.
- Butură, Valer, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
- Candrea, I. A., *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, București, Casa Școalelor, 1944.
- Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, couleurs, nombres*, Paris, Seghers, 1974.
- Chiril al Ierusalimului, Sfântul, *Catehezele*. Partea a II-a. Traducere de Pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1945.
- Crișan, Marius Mircea, *Transylvania, „A Superstitious Land”: Bram Stoker’s Dracula and his Sources for the Novel*, în „Revista de Etnografie și Folclor / Journal of Ethnography and Folklore”, Seria nouă/New Series, nr. 1-2, București, 2008, p. 81-89.
- Gerard Emily, *The Land beyond the Forest. Facts, Figures and Fancies from Transylvania*, New York, 1888, p. 418.

- Hedeșan, Otilia, *Șapte eseuri despre strigoi*, Timișoara, Editura Marineasa, 1998.
- Ispas, Sabina, *Blood Symbolism in Romanian Folklore*, în vol. *Atti del Convegno Nazionale Mysterium Sanguinis. Il sangue nel pensiero delle civiltà dell'Oriente e dell'Occidente*, Venezia, 1998, p. 39-52.
- Idem, *Count Dracula. Oral Culture and Transcultural Information*, în vol. *Atti del Convegno...*, p. 53-57.
- Idem, *The Dying of Death and the Resurrection of Life*, în „Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology”, Craiova, 2004, p. 33-43.
- Mauss, Marcel, Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*. Traducere de Gabriela Gavril. Studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997.
- McNally, Raymond T., Radu Florescu, *In Search of Dracula (a true History of Dracula and Vampire Legends)*, New York, Greenwich, 1972.
- Miller, Elisabeth, *A Dracula Handbook*, București, Editura Gerot, 2003.
- Otto, Rudolf, *Despre numinos*. Traducere de Silvia Irimia și Ioan Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996.
- Perkowski, Jan L., *The Darkling. A treatise on Slavic Vampirism*, Columbus, Slavica Publishers, 1989.
- Thigpen, Kenneth A., *Folklore and the Ethnicity. Factor in the lives of Romanian-Americans*, New York, Arno Press, 1980.
- Vovelle, Michel, *Les représentations devant la mort: sources et problèmes, état de recherches-ouvertures sur une comparaison Orient-Occident*, în „Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology”, Craiova, 2004, p. 13-22.
- Zanne, Iuliu A., *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. II, București, 1897.

Abstract

Romanians do not recognize Dracula as their hero, nor do they identify themselves with his basic life concepts. Looking at the history of the appearance and circulation of this character, and the stories connected with his life, we are seemingly faced with a case of cultural globalization.

In Romanian tradition, this kind of immortality, not connected to the resurrection at the end of times, is perceived as a curse brought about by sin. It is significant and obvious that Romanian tradition forbids to „eat up” the raw essence of life, the blood, as a token of absolute respect for everything alive. Associating perpetual body life with sin, or the involvement of sin in anomalies of this kind, is part of the community system of religious beliefs, including a particular angelology and demonology.

Dracula is the typical contemporary vampire of international renown. Created by mass-media and cinematography industry and exported through various communication channels, he has become the power-bearer hero of a contemporary legend – a malignant, terrifying figure, catastrophic for redemption and afterlife, but endowed with absolute power on earth.

SPIRITUALITATEA POPULARĂ – REPER AL IDENTITĂȚII CULTURALE ROMÂNEȘTI

Doina IȘFĂNONI

Încă de la debutul său, veacul al XXI-lea aduce în atenția specialiștilor și a forurilor culturale din România o nouă prioritate: salvarea și protejarea patrimoniului cultural imaterial¹. Formă de expresie inconfundabilă a identității și creativității grupurilor umane și a indivizilor, literatura orală, muzica, dansul, jocurile, mitologia, obiceiurile, ritualurile, ceremonialurile, meșteșugurile, cunoștințele referitoare la natură și univers, evenimentele festive alcătuiesc un tip de moștenire culturală intangibilă, capabilă să inspire comunităților un sentiment de continuitate, în raport cu generațiile care le-au precedat.

În condițiile societății contemporane, transmiterea acestui sistem de valori este grav alterată de acțiunea conjugată a mai multor factori destabilizatori. Industrializarea, cu cele două grave consecințe – deteriorarea habitatului și globalizarea –, alături de exodul populației din mediul rural spre orașe, de migrație, de înmulțire a conflictelor armate și dezvoltarea turismului de masă, determină apariția unor fenomene socio-umane fără precedent. Procesul uniformizării culturale și al pierderii irevocabile a creațiilor patrimoniului imaterial sunt două dintre consecințele acestui fenomen ce își fac simțită prezența după 1989 și în spațiul românesc.

De mai bine de jumătate de secol, în dorința de modernizare cât mai rapidă a condițiilor de viață, nenumărate practici, cunoștințe și experiențe tradiționale au fost abandonate în mediul rural, preferându-se înlocuirea lor cu modelele culturii urbane. Impactul dintre cele două sisteme de valori a generat, însă, nenumărate exemple de confuzie, sincretism și fracturi spirituale manifestate nu numai la nivelul practicării diverselor ocupații și meșteșuguri, la nivelul construirii și amenajării locuințelor, ci și la nivelul practicării datinilor și obiceiurilor tradiționale.

¹ Prin adoptarea Legii nr. 26/29 februarie 2008 a Patrimoniului Cultural Imaterial, România se integrează politiciii UNESCO de salvagardare și protejare a tuturor formelor de expresie specifice patrimoniului oral și non-material.

Dispariția firească a unor secvențe din desfășurarea vechilor ritualuri și ceremonialuri de marcare a pragurilor calendaristice sau a momentelor importante din viața omului și înlocuirea lor cu forme de limbaj literar, muzical și plastic, străine spiritualității populare, a determinat apariția kitsch-ului, care amenință cu destructurarea semantică a mesajului obiceiurilor, periclitând astfel existența valorilor cultural-identitare ale spiritualității populare românești.

Coordonatele conceptului de „spiritualitate populară”

Pentru a înțelege importanța salvagădării formelor de expresie specifice patrimoniului cultural imaterial, în contextul civilizației contemporane, considerăm necesare unele clarificări ale conceptului de „spiritualitate populară”. Explicarea conceptului obligă, mai întâi, la un anumit pelerinaj spre originile termenului de *spiritualitate*. În filozofie, s-a operat întotdeauna distincția între existența materială și existența spirituală. Existența materială se referă la tot ceea ce există „fizic” în jurul nostru și poate fi perceput sau gândit. Existența spirituală face trimitere la clasa „fiindurilor” lipsite de materialitate, adică acelea care nu pot fi percepute prin intermediul simțurilor și nici nu pot fi cuprinse cu mintea în întregime lor, rămânând mereu ceva de completat peste ceea ce considerăm că le este specific. Încă din vechime s-au avut în vedere, în acest sens, ideile și esențele lucrurilor care pot fi percepute concret. Din această perspectivă, filozofii au operat distincția, încă din Antichitate, între natură și spirit², considerându-se că filozofia poate fi practică, fie ca filozofie a naturii, fie ca filozofie a spiritului. Obiectul filozofiei spiritului l-a constituit existența entităților care, dacă nu pot fi percepute prin simțuri, pot fi totuși gândite sau intuite; este vorba despre acele entități lipsite de materialitate, concretețe, ce formează lumea situată dincolo de fizic.

Identificată, în anumite cazuri, cu metafizica, înțeleasă însă și prin simplă opoziție cu „filozofia naturii”, „filozofia spiritului” a fost întotdeauna tratată ca efort de înțelegere a „fiindurilor” situate dincolo de fizic.

Toate religiile aduc în discuție problema unor spiritualități bazate pe convingerea izvorâtă din credința că ceea ce ele postulează – o

² Clarificări utile în această privință aduce Rudolf Steiner, în ciclul de conferințe reunite sub titlul „Die Welt die Sinne und die Welt des Geistes”, tradus în românește ca *Lumea simțurilor și lumea spiritului*, București, Editura Adonis, 2001.

ontologie imaterială – există cu adevărat chiar dacă, neavând materialitate, această existență nu poate fi probată empiric. Din această perspectivă s-a impus termenul de „spiritualitate”.

Astăzi cuvântul „spiritualitate” revine frecvent în studiile de istorie a religiilor, de antropologie și etnologie. Pentru explicarea acestuia vom apela la opiniile formulate de André Vauchez, în volumul *La spiritualité du Moyen Age occidentale: VIII^e- XII^e siècle*.

„Cuvântul *spiritualitas*, pe care îl întâlnim uneori în textele filozofice începând cu secolul al XII-lea, nu are un conținut religios specific: el desemnează calitatea a ceea ce este spiritual, adică independent de materie. De fapt spiritualitatea este un concept modern, folosit numai începând cu secolul al XIX-lea. La cei mai mulți dintre autori, el exprimă dimensiunea religioasă a vieții interioare și implică o știință a ascezei care conduce, prin mistică, la instaurarea unei relații personale cu Dumnezeu. Atunci când o asemenea experiență trece, după ce a primit o formulare sistematică, de la maestru la discipol, se vorbește de curente spirituale sau școli de spiritualitate. Se distinge astfel, în mod tradițional, o spiritualitate franciscană, una ignatiană etc.

Nu am socotit necesar să urmărim această definiție, care nu are semnificație prea mare pentru epocile anterioare veacului al XIII-lea. Dacă am fi făcut-o, ar fi trebuit să ne limităm la studiul unui grup foarte restrâns, ce coincide aproximativ cu elita monastică [...]. Alături de spiritualitatea explicită a clerului și monahilor, formulată în scris, există, după părerea noastră, și o alta, care a lăsat puține urme la nivelul textelor, dar a cărei realitate o putem constata pe baza altor mijloace de expresie: gesturi, cântece, reprezentări iconografice etc. Din această perspectivă, spiritualitatea nu poate fi privită ca un sistem codificat de reguli de viață interioară, ci ca o relație între anumite aspecte ale misterului creștin puse în valoare într-o epocă dată și unele practici (rituri, rugăciuni, devoțiuni) privilegiate în raport cu altele posibile în interiorul vieții creștine [...]. Această definiție a spiritualității, ca unitate dinamică între conținutul unei credințe și felul în care aceasta este trăită de oameni în anumite condiții istorice, ne determină să acordăm laicilor un loc însemnat. Nu pentru a ne supune modei sau a minimaliza *a priori* rolul și influența clerului. Până foarte recent, atenția fiind îndreptată în chip prea exclusiv asupra acestuia din urmă, ni s-a părut un act de echitate și de conformitate cu obiectivitatea istorică, să scoatem în relief originalitatea spiritualității populare. Deși acest concept nu este lipsit de ambiguitate, suscitând

încă controverse în rândul specialiștilor, el rămâne totuși valabil la un nivel foarte general”³.

În cultura românească, termenul de spiritualitate este explicat asemănător de profesorul Ion Zamfirescu în lucrarea *Spiritualități românești*: „În cultura românească modernă, gânditorul care a apăsat cel dintâi asupra termenului de *spiritualitate*, dându-i contururi și proporții sistematice, este domnul C. Rădulescu-Motru. În introducerea uneia dintre ultimele sale lucrări, *Românismul*, înainte de a arăta pe larg cum vede problema noii spiritualități naționaliste spre care trebuie să îndreptăm astăzi gândurile și acțiunea poporului nostru, domnia sa încearcă să arate ce se înțelege, în general, prin termenul de *spiritualitate*”⁴. În continuare este citat C. Rădulescu-Motru, cu un pasaj din cartea sa *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*: „Pentru noi, spiritualitatea este contextul de idei și sentimente, în special, complexul de interpretări simbolice prin care societatea unei epoci își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă, pe care ea este sortită a o realiza pe pământ. Fără credință într-o ordine perfectă și eternă, care să dea sensul vieții pe pământ, nu există spiritualitate. Popoarele, în a căror conștiință se simte nevoia acestei credințe, au o spiritualitate. Spiritualitatea este climatul special sufletească care întreține tendința spre un absolut transcendent: tendința pe care o au popoarele dotate cu însușiri nobile. Între popoarele Europei, mai toate au această tendință, în grade diferite, negreșit. Lipsit de desăvârșire nu este nici unul”⁵.

Dezvoltând ideile lui C. Rădulescu-Motru, Ion Zamfirescu notează: „În definiția pe care gânditorul nostru a dat-o spiritualității, este un lucru pe care îl socotim deasupra oricărei critici: credința într-o ordine perfectă și eternă, ca bază a oricărei spiritualități. Incontestabil, țesătura intimă a unei spiritualități nu s-ar putea constitui din forme cauzale, ci din finalități. Este clar că funcțiunea ei specifică trebuie să fie tocmai aceasta: de a organiza și de a susține, în cugetul unei colectivități conștiente (mai degrabă comunități n.n.), mecanismul superior al anticipărilor”⁶.

³ André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidentale: VIII^e-XII^e siècle*. Traducere în limba română *Spiritualitatea Evului Mediu occidental: secolele VIII-XII*. Traducere de Doina Marian și Daniel Barbu. Postfață de Daniel Barbu, București, Editura Meridiane, 1994, p. 5-7.

⁴ Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, București, Editura M.O. Imprimeria Națională, 1941, p. 3.

⁵ *Ibidem*, p. 19-20.

⁶ *Ibidem*, p. 5.

Putem reține, prin urmare, ca primă caracteristică a valorilor oricărei spiritualități, *imaterialitatea* acestora. Ele sunt cultivate exclusiv la nivelul simbolului, adică a tipului de prezență materială ce face trimiteri pasibile de interpretări personale și la altceva decât la propria sa materialitate – la scara generațiilor – și încifrează o experiență ce se transmite peste timp, la cei prezenți și la cei viitori. Înțelesurile complexe ale conceptului de „spiritualitate” fac trimitere însă, nu numai la notele primare ale „nevăzutului”, ci și la derivatele acestuia.

Tot ce își află explicare din perspectiva „nevăzutelor”, indiferent de faptul că este vorba de informație încifrată în diferite semne sau simboluri, de trăirile încercate în fața unor forme cu statut de spectacol, în măsura în care implică credința fiecăruia că lucrurile se prezintă într-un fel sau altul, se înscrie în sfera spiritualității.

Sub acest aspect, conceptul de „spiritualitate” se cere atent disociat de „civilizație”. Acesta din urmă face trimiterea la gradul de dezvoltare a cunoașterii umane și la consecințele acestui fapt, în planul confortului material, de care ajung să se bucure, la un moment dat, membrii unei comunități. „Civilizație” se referă mai degrabă la cunoștințele verificabile empiric, realizate în timp de către membrii unei comunități umane și care, tocmai datorită acestui fapt, stau la baza cuceririlor științifice și tehnice pe care se întemeiază confortul acestora.

Se poate ușor observa, până și în textele mai puțin riguroase, că termenul de „spiritualitate” nu este folosit în relație cu gradul de confort material, cu nivelul dezvoltării științifice și tehnice. El se cere obligatoriu pus în relație cu credințele oamenilor.

În legătură cu termenul de „credință” apare însă nevoia anumitor disociații. Chiar din experiența curentă, reținem două ipostaze: *credințele naive*, cu privire la cauzele unor fenomene și la cauzele unui anumit mod de a fi al lucrurilor, și *credințele mai complexe*, mai subtile.

Printre altele, magia se bazează întotdeauna pe credința naivă a celor ce o practică, în legătură cu cauzele anumitor fenomene din jur care, datorită gradului de cunoaștere redus al comunității, la o anumită perioadă istorică, creează explicații fanteziste. De un real folos pentru a înțelege resorturile gândirii magice, așa cum se manifesta aceasta în cadrul unor comunități tradiționale românești din Munții Apuseni, este cercetarea realizată de Gheorghe Pavelescu, un discipol a doi maeștri – unul în filozofie, Lucian Blaga, și altul în sociologie, Dimitrie Gusti.

În cartea apărută în 1945, sub titlul *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*⁷, Gheorghe Pavelescu folosește ca echivalent pentru ceea ce noi propunem a fi desemnat drept „spiritualitate populară” expresia „suflet popular”⁸. Ceea ce semnaleză în mod deosebit, ilustrându-și ideile cu un material ce ține de domeniul vrăjilor, descântecelor și superstițiilor întâlnite la românii din Munții Apuseni, este mentalitatea specific țărănească. În viziunea lui Gh. Pavelescu, tocmai o asemenea mentalitate face posibil sistemul de valori atât de bogat și divers, ce caracterizează nu doar arta populară românească, ci întreaga viață spirituală a comunităților sătești⁹.

Alături de credințele naive, ce există la nivelul multor obiceiuri și tradiții românești, trebuie avute în vedere și „credințele complexe”, organizate în sisteme coerente, cum se întâmplă în cazul marilor religii politeiste sau monoteiste. Unele dintre aceste credințe se referă la cauzele apariției universului, iar în contextul acestuia, a vieții pe pământ și mai departe a omului. Altele se referă la cele două paliere ale existenței umane: palierul terestru, ce presupune viața limitată a insului pe pământ și palierul ceresc, constituit în „Împărăția zeilor” sau, în cazul religiilor monoteiste, în „Împărăția lui Dumnezeu”. În această „împărăție”, potrivit credințelor specifice diferitelor religii, se retrage sufletul după moartea omului.

Înțelegerea, sub acest aspect, a conceptului de „spiritualitate” obligă la noi disociații.

Toate religiile – și cu atât mai mult marile religii monoteiste (cum este creștinismul) – presupun, prin sistemul instituțional specific, vaste complexe de credințe împărtășite de toate categoriile de populație, membre ale unor comunități locale, regionale, naționale sau chiar continentale, cu privire la raporturile dintre oameni și lumea supranaturală, constituită în „împărăție” a spiritelor sau a cerurilor, cu privire la originea oamenilor, cu privire la existența limitată a ființei noastre materiale pe pământ și existența eternă a sufletului. Raporturile dintre oameni, morala socială, comportamentul individual și de grup s-au cristalizat, timp de secole, în funcție de aceste credințe primare. De aici au derivat însă alte credințe – cele referitoare la modul cum trebuie

⁷ Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, Institutul Social Român, 1945.

⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁹ Această problematică este dezbătută și în studiul intitulat *Aspecte ale spiritualității sătești*, publicat în revista „Sociologia Românească”, anul II, 1937, p. 197-211.

trăită viața pe pământ – ținând seama de cele două planuri, al materialului și al spiritualului, al naturalului și al supranaturalului, consacându-se, secole de-a rândul, reguli nescrise cu privire la modul cum trebuie întâmpinate anumite evenimente, cum trebuie trăite anumite sărbători.

Din această perspectivă, trebuie ținut seama de faptul că, pe lângă instituțiile comunitare tradiționale, ce „administrează” credințele oamenilor, morala acestora, se cere avută în vedere o întreagă rețea de convingeri și credințe consacrate de viața comunităților locale și regionale, a cărei „administrare” scapă instituțiilor importante și recunoscute de societate.

Mai precis, analizând diferitele complexe și ansambluri de credințe întâlnite în cadrul diferitelor comunități umane rurale, rezultă necesitatea grupării acestora în două mari categorii. Prima categorie înglobează credințele religioase „administrate” prin intermediul instituțiilor specifice fiecărei confesiuni. Obiectul acestor credințe îl pot constitui zeitățile, lumea acestora, toate acele entități permanente a căror existență certă nu poate fi niciodată dovedită – ființele imaginare, spiritele, sufletele răposaților.

Instituțiile religioase prescriu tipurile de comportament și tehnici de intervenție din planul materialului în planul spiritualului. Printre aceste modele comportamentale, menționăm: rugăciunea, tipurile de prosternare în fața simbolurilor divine, ceremonialul liturgic (în cazul creștinismului). Poate forțând un pic lucrurile, am putea recunoaște în aceste complexe ansambluri de credințe, din perspectiva cărora instituțiile religioase prescriu și administrează raporturile dintre „pământesc” și „ceresc” (la nivelul comportamentului comunitar), tipul de spiritualitate pe care l-am putea numi „sacerdotal”.

Prin opoziție cu „spiritualitatea sacerdotală”, se impune o alta, cea întemeiată atât pe credințele religioase (tratate nu la nivelul de înțelegere al inițiaților, ci al oamenilor simpli), cât și pe credințele magice, supraviețuind în subsidiarul credințelor religioase și chiar al practicilor prescrise de sacerdoți.

După cum s-a mai arătat, magia nu presupune existența unor instituții de administrare a credinței. Acestea sunt însușite de individ în mod neorganizat, mai degrabă prin contaminare reciprocă decât prin transmitere intenționată. Pe de altă parte, toate religiile au ținut să se delimiteze de magie, iar distincția dintre „magie neagră” și „magie albă” – un fel de magie tolerată de către biserică – nu face decât să confirme această regulă generală.

La nivelul modului cum oamenii simpli abordează, atunci când scapă îndrumării directe a sacerdotului, „lumea nevăzutelor” intervine însă o extraordinară diversitate de împletiri între magic și religios, cu predominări, când ale magicului, când ale religiosului. Experiența seculară, sau poate chiar milenară, a consacrat anumite modele (*patterns*) transmise prin tradiție de la generație la generație, cu privire la modul cum trebuie întâmpinate și petrecute sărbătorile, la modul cum trebuie întâmpinate și petrecute evenimentele mai importante din viața omului, cu privire la cultul diferitelor ființe ce alcătuiesc ierarhia spirituală a cerurilor. Ne putem explica pe această cale apariția și natura obiceiurilor diverse.

Ținând seama de aceste coordonate ale realității etnologice românești, considerăm că „spiritualitatea populară” aduce în discuție problema credințelor magice și religioase, așa cum experiența oamenilor le-a consacrat timp de secole, dincolo de coordonatele fixate prin intermediul instituțiilor religioase. Conceptul de „spiritualitate populară” include însă în sfera sa și problematica actelor prin care comunitățile umane diverse dialoghează cu absolutul, întrețin relațiile cu ființele care există în convingerea credincioșilor, fără ca acestea să aibă materialitate. Este vorba despre actele cultice, despre ofrande și daruri făcute de cei vii în speranța că pe cale simbolică, ușurează situația, în „lumea nevăzutelor”, a celor morți. Este vorba despre un întreg sistem de valori ce se referă la actele ce trebuie făcute și la cele ce nu se cuvin îndeplinite, la atitudinile manifestate față de „lumea nevăzutelor”, la „cultul strămoșilor”, la praxisul cu semnificație magică sau religioasă.

Din studiile mai noi se desprinde tentativa de a include în sfera spiritualității nu numai modul de percepere a „nevăzutului” și întreținere a dialogului cu acesta, ci și modul în care membrii unei comunități umane se dovedesc „sensibili” față de calitățile ce nu-și află un suport material imediat în prezențele fizice din jurul nostru. Sensibilitatea față de valorile frumosului, trăirea inconfundabilă a sentimentului de tragic de către membrii unei comunități umane pare a ține de resorturile „spiritualității”. Psihologul și sociologul Traian Herseni a publicat, în 1980, volumul *Cultura psihologică românească*. Primul capitol al cărții se intitulează „Psihologia ca fenomen de cultură”. Partea cea mai interesantă a cărții o formează capitolele care abordează problema „psihologiei populare”. Autorul ia în discuție sutele și miile de cuvinte ce fac trimitere la entități ce nu își găsesc o explicație cauzală directă și

empirică. Un caz foarte interesant este cel al cuvântului „căutătură”. Îl cităm pe Traian Herseni: „*Căutătura* este un concept psihologic de mare interes, pentru că indică o expresie psiho-fizică, dar și preponderența comportamentelor active în psihologia poporană față de cele pasive. A privi, a se uita înseamnă purtări statice, de simplă înregistrare a ceea ce se petrece: «privitor ca la teatru». Ca atare, privirea este atentă, încordată, indiferentă etc., dar foarte puțin expresivă, foarte puțin «trădătoare» pentru starea psihică a oamenilor. *Căutătura* este altceva, ea dezvăluie un anumit dinamism, un anumit interes, o anumită intenție, un anumit mod de a gândi asupra celor privite, o opinie, o atitudine, o luare de poziție. O căutătură dulce, blândă, binevoitoare, încurajatoare sau una amară, cruntă, fioroasă, invidioasă, disprețuitoare, respingătoare ostilă etc. sunt cât se poate de elocvente, încât constituie un adevărat «limbaj» și, deci, pot contribui fără riscuri mari de eroare la interpretarea unor stări, porniri, acte psihologice, la «citirea» sau «descifrarea» oamenilor, fiind într-adevăr revelatoare»¹⁰.

Din acest punct de vedere, întreaga viață psihică a fiecărui ins se cere înțeleasă sub aspectul apartenenței ei la o anumită spiritualitate. Pot fi deslușite elemente specifice modului de a trăi bucuria sau durerea la nivelul fiecărei comunități, îndeosebi etnice. Există bucuria și durerea trăite singular și există bucuria și durerea trăite „colectiv”, la nivelul întregului grup. Se împletesc în structura vieții comunitare elemente ce țin de zestrea biologică a „neamului” cu cele ce țin de tradițiile familiilor fondatoare, precum și de cele rezultând din experiența dobândită în timp, cu privire la modul cum trebuie întâmpinate anumite date calendaristice, manifestări ale naturii sau cum trebuie organizat spațiul de locuit astfel încât să fie propice acțiunii benefice a „forțelor nevăzute”. Este de presupus că un rol foarte important, în constituirea „spiritualității populare” l-a avut experiența seculară. Unele credințe și-au găsit confirmarea, pe planul experiențelor concrete, în anumite situații, altele nu și-au găsit confirmarea. S-au constituit astfel credințele împărtășite doar parțial de membrii unei comunități, existând și dubii în legătură cu valabilitatea lor generală. Astfel ne putem explica „fenomenul superstițiilor”. Alte credințe și-au găsit o confirmare recunoscută de către opinia comunitară. Putem sesiza aici începuturile a ceea ce se va impune sub denumirea de „obiceiuri”. Recunoaștem astfel

¹⁰ Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 32-33.

obiceiurile de origine străveche. Recunoaștem însă și obiceiurile datând din perioade istorice mai târzii. Vorbirea „poporană” (termen preferat de către Traian Herseni) operează distincția dintre „obiceiurile vechi” și „obiceiurile noi”. Nu e recunoscută distincția dintre practică și obicei. Totuși, experiența ne obligă să o avem în vedere. Obiceiul constituie o structură coerentă, consacrată prin tradiție, a tipului de manifestare considerat ca fiind cel mai adecvat pentru marcarea publică a unui eveniment important din viața omului sau din viața comunității. El se dovedește capabil să reziste la scara secolelor. În interiorul lui intervine însă problema modului de „transpunere în practică” a obiceiului, adică a modului cum membrii comunității înțeleg să îl aplice în funcție de starea lor socială și de posibilitățile materiale de care dispun la un moment dat. Oricât de mult ne-ar încânta textul din *Descrierea Moldovei* a lui Dimitrie Cantemir, cu privire la obiceiurile de la naștere, nuntă sau înmormântare – care, în mare, ca structură, au supraviețuit până astăzi – trebuie să recunoaștem că evoluția modului de viață al oamenilor a determinat anumite schimbări în desfășurarea ceremonialurilor. În mod firesc, practicarea unui obicei în condițiile unei comunități sătești, unde oamenii locuiau în bordeie, va fi alta decât cea în condițiile comunităților unde există tipul de locuire în casa de la suprafața solului.

Abordând, din perspectivă temporală, structura ceremonială a obiceiurilor practicate în diverse comunități rurale românești, constatăm că de-a lungul secolelor există elemente de mare stabilitate, conservate cu sfințenie de la o generație la alta – nimeni nu își asumă responsabilitatea de a modifica structura formelor tradiționale de expresie – dar există și elemente care se schimbă permanent, adaptându-se gustului fiecărei generații și chiar cerințelor modei dintr-o anumită epocă.

Din practica diferitelor obiceiuri reținem distincția dintre elementele cu caracter permanent (ce țin de structurile obiceiului) și cele cu caracter efemer (raportate la metamorfoza vizuală a formelor de expresie simbolice).

Permanențe și efemeride în construcția „spiritualității populare”

E limpede că „spiritualitatea populară”, înțeleasă ca univers de credințe, convingeri și reprezentări despre lumea naturală și despre cea supranaturală, precum și ca univers de trăiri prilejuite de manifestările comunitare importante din viața satului, se impune atenției noastre, atât pe linia grupului de elemente ce formează permanențele, cât și pe linia

complexelor de trăiri și sentimente ce stau sub semnul efemerului. Disocierea dintre permanent și efemer în construcția „spiritualității populare” presupune o cercetare minuțioasă a formelor de expresie specifice fiecărui obicei, iar clasarea faptelor trebuie realizată cu mult discernământ și probitate profesională.

Credințele care stau la baza diferitelor obiceiuri constituie primul dintre elementele de permanență. Ele pot dura la scara secolelor sau chiar a mileniilor. Dincolo însă de credințele care stau la baza obiceiurilor, intervine problema structurii obiceiului. În datele sale fundamentale, aceasta este o structură fixă. În materializarea acestei structuri, la nivelul manifestării umane de grup avută în vedere, în mod concret, intervin numeroase elemente care țin de sfera efemerului.

Înțeles din perspectiva a ceea ce se întâmplă la nivelul comunităților sătești în materie de practică a obiceiurilor, consacrată prin experiență seculară, uneori acceptată și preluată chiar și de către biserică, termenul de „spiritualitate populară” necesită noi completări. Supus unei analize atente, constatăm că el înglobează, pe de o parte, întregul univers de credințe, convingeri și explicații asumate de indivizii implicați în practicarea unui obicei, cu trăirile și cu stările de spirit specifice fiecărui moment, iar, pe de altă parte, termenul se referă la practicile și instrumentarul necesare desfășurării dialogului dintre „văzut” și „nevăzut”.

În legătură cu modul în care oamenii au trăit o anumită sărbătoare, un anumit eveniment, nu există nici un fel de probe materiale directe. Persoanele-martor pot fi puse să povestească, dar relatarea lor nu poate reda niciodată „totul”. Fiecare a simțit și a trăit același moment diferit, reacționând într-un mod inconfundabil, raportat la ceilalți. Relatările, povestirile pot avea doar valoare de mărturii indirecte cu privire la modul în care un participant sau altul a fost surprins reacționând la un moment dat. Nici un termen utilizat în etnografie și etnologie nu este în măsură, nu să exprime, ci să facă o trimitere oricât de vagă la această substanță imaterială a trăirilor omenești prilejuite de întâmpinarea evenimentelor importante din viața comunității.

Raportându-ne la „trăirile oamenilor”, apare problema duratei acestor trăiri. Ele se înscriu în intervalul pe care îl marchează festivitățile, ceremoniile și solemnitățile avute în vedere, pentru ca apoi să se stingă. Astfel, putem înțelege statutul uneia dintre *componentele efemere* din structura conceptului de „spiritualitate populară”. Ea privește întotdeauna ceea ce animă omul în limitele unei durate relativ

scurte, după care toate trăirile, stările de spirit încercate cu ocazia respectivei manifestări dispar și rămâne doar amintirea.

Alături de trăirile oamenilor, se remarcă, în desfășurarea obiceiurilor, o interesantă categorie de prezențe care, din punct de vedere al concreteței lor fizice, stau sub semnul efemerului, dar, ca structură, sunt adânc întipărite în memoria comunității. Aceste prezențe sunt *formele și figurile simbolice*. Principala lor funcție este de a evoca ceva din spiritul manifestării și convingerile celor ce le-au creat, chiar dacă nu sunt în măsură să epuizeze întreaga „substanță” invizibilă a manifestării.

Extrem de incitante ca expresie plastică – fiind create totdeauna ca entități unice și inconfundabile – *formele și figurile simbolice* utilizate în desfășurarea obiceiurilor alcătuiesc un adevărat „hrisov”, pe care fiecare generație îl scrie atunci când practică un obicei sau altul. Conform credințelor împărtășite de membrii multor comunități rurale românești, aceste obiecte de recuzită au o durată de viață foarte scurtă. Ele se nasc pentru a fi utilizate în practicarea unui obicei, ca forme de expresie specifice, dar trebuie să dispară o dată cu încheierea ceremonialurilor în care sunt incluse, deoarece, prin rolul lor de mediatori între „lumea văzută” și „lumea nevăzută”, pot deveni factori de risc pentru cursul firesc al existenței umane. Investite cu „puteri imprevizibile” (benefice sau malefice), *formele și figurile simbolice* sunt distruse ritual sau descompuse în elementele constitutive, pentru a nu permite imixtiunea maleficului în viața oamenilor. Din asemenea rațiuni se justifică distrugerea sau desfacerea măștilor și costumațiilor ceremoniale de Capră, Urs, Barză, Căluș, Călușar, Drăgaică, Moșneag, Babă, a Steagului și a Bradului de nuntă. La fel se procedează și cu alte categorii de piese cu valoare simbolică folosite în ceremonialul de nuntă sau în ritualul funerar. Din acest punct de vedere, este considerat de rău augur să mai porți însemne specifice ținutelor de mire și mireasă – cununa, peana, cămașa/rochia de mireasă – sau să folosești unele lucruri care au intrat în contact direct cu defunctul (pieptene, foarfece, vase sau, uneori, chiar patul în care și-a dat sufletul răposatul).

Dincolo de ipostaza efemeră, ceea ce trebuie să reținem, în legătură cu această categorie de elemente utilizate în desfășurarea obiceiurilor tradiționale, este calitatea lor de „punte simbolică” între material și imaterial, între durabil și efemer. În plan vizual, *formele și figurile simbolice* concretizează fascinanta dialectică dintre o structură imuabilă, asemănătoare esențelor intangibile, perfect conservate în structurile de mentalitate ale comunităților umane, și un înveliș, o

substanță materială, care se metamorfozează neîncetat, pentru a răspunde astfel exigențelor de gust și evoluție spirituală ale fiecărei generații.

Până la importarea bumbacului, în ținuturile românești, țesătura pentru „pânza de ochi” a mortului sau pentru „punțile” defunctului era lucrată manual, din fire de in sau cânepă, deoarece, conform credințelor străvechi, doar aceste plante textile aveau „puterea” de a ține la distanță spiritul răposatului, pentru a nu se mai întoarce la casa de unde a plecat (funcția apotropaică a cânepii și inului este certificată în majoritatea civilizațiilor vechi). Mai târziu, în funcție și de starea materială a familiei decedatului, s-a considerat că este potrivit, „mai plăcut sufletului celui răposat”, ca „pânza de ochi”, împreună cu alte piese cu valoare simbolică în ritualul funerar, să fie confecționate din bumbac, dar tot țesut în casă și respectând întocmai forma pieselor tradiționale. Practic, se păstrează structura specifică, dar se modifică materialul din care este realizată, în conformitate cu evoluția mentalității la noile generații.

La rândul său, bumbacul a fost o vreme într-o relativă concurență, ca material prețios, cu calități extraordinare, prin albul lui imaculat, cu borangicul, țesătura obținută tot pe cale artizanală, folosită pentru veșmintele ceremoniale de nuntă ale mirilor. Astăzi, însă, atât țesăturile de in și cânepă, cât și cele de bumbac și borangic, sunt eclipsate de țesăturile industriale, fie din bumbac, dar cu calități vizuale superioare, fie chiar de țesăturile realizate din firele sintetice.

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea au mai concurat cu țesăturile de in, cânepă, bumbac și borangic, țesăturile obținute din fibrele artificiale de origine vegetală, așa-zisa „mătase artificială”. La botez, scutecul copilului, confecționat odinioară din lână, este înlocuit cu „plăpumioara de mătase”.

În cadrul ceremonialului de nuntă, întâlnim aceeași problematică a materializărilor efemere și în structura podoabelor și veșmintelor mirilor. Nu știm aproape nimic despre modul în care se prezentau mirii la cununie acum 700-800 ani. Din informația care a putut ajunge până la noi se presupune că este vorba de portul țărănesc de sărbătoare, piesele îmbrăcate fiind întotdeauna noi și pe cât posibil din materiale mai de bună calitate, pretențioase. Prin opoziție cu bumbacul, cămașa mirelui, în anumite zone din Moldova, se lucra din fire de lână țigaie toarse foarte subțire, „prin mărgică”. În muzeele noastre etnografice se păstrează asemenea exponate, datând de peste 150 ani.

Dincolo de îmbrăcăminte, intervine apoi problema *însemnelor simbolice*, atât în cadrul ceremoniei de botez – ceremonie preponderent

religioasă – cât și în structurile ceremonialului de nuntă sau a ritualului de înmormântare. De data aceasta, momentelor de ordin religios li se asociază sau sunt urmate de momente având statut de relicve precreștine, păgâne. Pentru cununa purtată de mireasă, dacă nunta se petrecea spre toamnă, se apela la florile naturale, iar dacă era iarnă, florile erau „din oală” (adică flori de mușcată din ghiveci). Ulterior, pentru confecționarea cununii de mireasă s-a apelat la florile artificiale lucrate din hârtie cerată și pânză apretată. Un traseu similar urmează și alte elemente simbolice: steagul de nuntă, însemnele de vornic, bradul, podoabele ploștilor de chemători, „vedrele” (gălețile de aramă), ulcioarele de nuntă etc.¹¹

Toate aceste categorii de *forme* și *figuri simbolice* îndeplinesc o funcție specială doar pe durata manifestării în care apar. O dată epuizat evenimentul, ele cad în desuetudine, se distrug/desfac și nimeni nu le mai știe urma. Din acest punct de vedere, statutul lor este de cel puțin trei ori efemer: o dată pentru că trăiesc numai cât durează manifestarea, a doua oară pentru că materialele din care-s lucrate sunt perisabile și exprimă permanenta metamorfoză a formelor simbolice. De exemplu, vechea cofă din doage de brad sau „vadra” de aramă sunt înlocuite cu găleata de metal și apoi cu cea de plastic, batistele brodate manual și ștergarele din borangic, pentru vornici și nași, sunt înlocuite cu „șervetele plușate”. În al treilea rând, pentru aceste categorii de prezențe, „legea obiceiului” sună astfel: „Odată terminată manifestarea, tot ceea ce s-a utilizat ca recuzită trebuie distrus sau desfăcut”. În unele cazuri, interdicția este chiar drastică; refolosirea unora dintre piesele cu statut simbolic, în alte condiții decât ceremonialul/ritualul pentru care au fost concepute, va atrage mari nenorociri pentru cel ce încalcă „legea obiceiului”.

În multe zone etnografice din țară există credința că, atât pentru bărbați, cât și pentru femei, cămașa purtată la nuntă se mai poate îmbrăca, eventual, doar de câteva ori după cununie, apoi păstrându-se în lada de zestre până când soții vor pleca din lumea pământeană; cămășile de mire și mireasă devin semne de recunoaștere între soți pe cealaltă lume.

Deși manifestările care stau sub semnul obiceiurilor par a se sustrage fenomenului modei, intervin totuși unele pâlپări a ceea ce trebuie să recunoaștem că ține totuși de sfera modei.

¹¹ Doina Ișfănoni, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 228-246.

De la sfârșitul secolului al XIX-lea, apare în portul femeiesc de sărbătoare al vrâncenilor, inclusiv pentru nuntă, o cămașă cunoscută în literatura etnologică sub numele de „cămașa cu mâneca răsucită”, un ecou al costumului boieresc din epoca medievală.

Din primele decenii ale veacului al XX-lea, se impune tendința ca mireasa să meargă la cununie în rochie albă și cu voal pe cap, iar mirele în „costum nemțesc”. Anterior, perechea se prezenta în costume populare de sărbătoare specifice zonei. Mireasa purta pe cap doar cununa din flori naturale sau artificiale, iar mirele avea la pălărie sau căciulă o „peană”, ca semn simbolic al rangului său ceremonial.

În ce privește *elementul de permanență* din structura obiceiurilor, credințele se cer avute în vedere, în calitate de credințe majore și credințe minore, ambele coexistând în același tip de manifestare.

Credințele majore sunt cele care vizează structura obiceiului. O nuntă fără lăutari nu mai este nuntă, o nuntă fără hore, de asemenea, nu mai poate fi nuntă. O înmormântare în care cel ce pleacă pe ultimul drum nu este condus de familie și de neamuri sfidează obiceiul. Botezul care nu este urmat de o cumetrie, oricât de modestă, își pierde o parte din semnificație.

Credințele minore se raportează la o serie întreagă de superstiții care gravitează în jurul structurii obiceiului. Dacă, de exemplu, calea miresei este tăiată în drumul spre biserică de cineva cu o găleată goală, se crede că perechii nu îi va merge bine toată viața. Dacă una dintre căruțele cu nuntași (automobilul de azi) se strică în drum spre biserică sau în drum spre „masa mare”, iarăși nu-i semn bun. Dacă nașa se împiedică atunci când intră în biserică, este tot semn rău. Alte credințe minore au în vedere folosirea unor „materiale” ce trebuie sustrate din recuzita simbolică a manifestării. Vrăjitoarele medievale erau vestite în folosirea părului de la mort, a cerii extrase din urechea răposatului sau a „legăturilor” de la picioarele acestuia. Apoi, la nuntă, multe mirese țin ca în biserică, atunci când se oficiază secvența „Isaia dănțuiește”, să-și calce ușor mirele pe picior, în convingerea că astfel ele vor avea rolul decisiv în viitoarea familie.

E de observat că tot ceea ce este bazat pe credință a supraviețuit atât trecerii timpului, cât și celor mai drastice opreliști ideologice din perioada comunistă, confirmând astfel caracterul lor de permanență. Din acest punct de vedere, multe perechi de tineri, în anii dictaturii comuniste, țineau să se cunune religios nu la biserică, ci acasă. Chiar și în această situație, mireasa ținea să calce mirele pe picior. Din această

perspectivă, semnele rău prevestitoare, cum ar fi ieșitul cu găleata goală, împiedicatul de pragul ușii de la biserică – sau la înmormântare – scoaterea mortului din casă cu capul înainte, sunt gesturi care îi înspăimânta și pe cei care făceau paradă de ateism.

În cercetările noastre pe teren am surprins, nu o dată, atât credințe care făceau trimitere la practici fundamentale, ceremoniale și rituale, urmărite până în trecutul cel mai îndepărtat, cât și la practici marginale, având însă și ele o vechime apreciabilă. Obiceiul cunoscut în Oltenia sub numele de *Botezul pământului* ne dezvăluie un alt botez decât cel religios, un botez prin care copilul este „legat de pământ”. În zonele de confluență ale Oltului cu Teleormanul, în 1998, am surprins o formă de manifestare a acestei obicei. Nașa, aducând copilul de la biserică, după ce a fost botezat, intră cu el în curtea gospodăriei părinților și, înainte de a-l prezenta mamei cu binecunoscuta formulă „Ți-am luat un păgân și ți-am adus un creștin”, merge în ograda păsărilor și așază copilul direct pe pământ, între vietățile din bătaură. Abia după această secvență nașa duce copilul mamei.

O lectură extrem de incitantă, pe tema dialogului dintre *permanențe* și *efemeride* în structura obiceiurilor, o prilejuiește cartea, în traducere românească, a eminentului istoric american Marija Gimbutas¹². Autoarea se lansează într-o demonstrație inteligentă și ispititoare cu privire la supraviețuirile, inclusiv în lumea noastră, a unora credințe împărtășite de populațiile preistorice de pe teritoriul Europei. Cu bogata sa experiență arheologică, Marija Gimbutas nutrește convingerea că, între ceea ce se întâmplă astăzi și ceea ce s-a petrecut într-un trecut foarte îndepărtat, în materie de credințe și obiceiuri, pot fi sesizate uluitoare „continuități” și „apropieri”.

Ritualul, „conservat” în diferite formule în lumea de astăzi, permite sesizarea modului cum unele credințe au dispărut, iar altele au rezistat vremurilor. Lucrarea la care ne referim atrage atenția asupra civilizației „preindoeuropene” – conservată izolat și la nivelul unor mărturii diluate în anumite zone, după invazia populației de „călăreți războinici” care au acoperit întregul nostru continent, au impus o nouă limbă (sau noi limbi): greaca, latina, grupul limbilor slave, grupul limbilor baltice – ce poate fi reconstituită totuși imaginar. O asemenea ipoteză este argumentată prin tipurile diferite de „cult al morții” pe

¹² Marija Gimbutas, *Civilizația Marii Zeițe și sosirea cavalerilor războinici*. Traducere de Sorin Paliga, București, Editura Lucrețius, 1997.

care îl putem sesiza, începând cu înmormântarea și continuând cu inventarul din morminte. Practicile funerare ale preindoeuropenilor, filtrate în chip divers prin negura vremurilor, au continuat să existe și le putem sesiza în modul de îngrijire a mormintelor, în ofrandele ce însoțesc răposatul în „lumea de dincolo” și în pomenirile prilejuite de momente ale ciclului calendaristic¹³.

Marija Gimbutas este de părere că civilizația preindoeuropeană a avut în centrul ei cultul Marii Zeițe – zeităte feminină –, care ne poate explica peste milenii, rugile și speranțele care se pun în puterea Maicii Domnului. Nu cunoaștem numele acestei zeiți preistorice, dar arheologii iau act peste tot de mărturiile materiale ale populațiilor ce i se închinau. Pare a fi vorba de o civilizație ce cunoștea și o anumită formă de scriere – scrierea europeană străveche – de la care ne-au parvenit doar unele semne. Studiate, aceste semne par a indica (pentru arheologi) faptul că este vorba despre un sistem coerent de scriere. Această civilizație a fost până la urmă distrusă de năvălirea popoarelor de „călăreți” venite din răsărit, care au ca semn distinctiv un anume tip de mormânt, „kurgan” (sau *gorgan*, cum îi spun românii). Probabil aceștia erau indoeuropenii. Prin indoeuropeni s-au clădit civilizațiile antice pe care le cunoaștem.

Sub aspect spiritual însă, moștenirea preindoeuropeană nu s-a stins. Au dispărut martorii materiali ai credințelor nutrite de vechile populații de pe continentul nostru – singurii care se supun distrucției – dar au continuat să existe martorii spirituali: practicile funerare, obiceiurile de la naștere, structurile familiale, alte structuri comunitare. Acestea s-au perpetuat fie independent, fie prin fuziune cu cele ale populațiilor nou-venite.

Este limpede că noi ne resimțim de pe urma unui trecut ce se înscrie pe coordonate istorice foarte mari. Fiecare epocă își are climatul ei spiritual – credințe comune privind raporturile dintre valorile materiale și valorile spirituale, dintre lumea permanent schimbătoare în care trăim și lumea eternă, înțeleasă ca „Împărăția cerurilor”, dintre trecut și viitor, precum și cu privire la ceea ce se întâmplă după ce încetăm a mai fi entități materiale.

¹³ Sugestiile avansate de Marija Gimbutas sunt amplu comentate, iar câteodată dezvoltate, atunci când este vorba de trecutul preistoric, intra- și extracarpatic, și de către etnologul Ion Ghinoiu în volumele: *Lumea de aici, Lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999 și *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001.

Oamenii trebuie înțeleși din perspectiva a două tipuri de relații ce decurg din convingerile pe care le nutresc și din credințele pe care le împărtășesc. Relațiile cu „lumea celor văzute” trimit la sistemele de valori materiale în contextul cărora existența individuală se înscrie. Relațiile cu „lumea celor nevăzute”, începând cu spiritele și forțele oculte până la „Împărăția cerurilor”, așa cum o propovăduiesc marile religii monoteiste, trimit la sistemele de valori spirituale. Ne apare astfel o țesătură complexă de convingeri și credințe ce condiționează actele indivizilor aparținând unei generații sau alteia, înfăptuirile acestora, dar și simțirea lor. Cele două planuri determină motivațiile tuturor valorilor pe care generațiile umane, în succesiunea lor, le făuresc.

Rolul „spiritualității populare” în spațiul urban

Din punct de vedere socio-administrativ, urbanul are trei nivele în România: metropola (Bucureștiul), marile orașe ca Timișoara, Constanța, Iași etc. și orașelele/târgurile de altădată. Aceste trei entități urbane din structura administrativă au fiecare anumite particularități, deosebit de interesante din punct de vedere demografic. Metropola are deja orașeni de câteva generații și cultivă în consecință un anumit tip de comportament față de tradițiile populare. Orașele mari și târgurile, care au beneficiat de un recent transfer de populație din lumea rurală în lumea urbană, se prezintă într-o cu totul altă lumină. Știm că avem locuitori la oraș care dețin și o proprietate la țară. Această categorie de orașeni pendulează mereu între cele două locuințe. Acești oameni, chiar dacă trăiesc la oraș, se poartă totuși cum au învățat ei în casa părintească. Nu de mult, am realizat câteva cercetări de antropologie urbană, pentru a vedea ce înseamnă urbanul din perspectiva structurilor de mentalitate și a comportamentului oamenilor din blocuri. Am constatat că mulți dintre cei care locuiesc „la bloc” sunt încă țărani din punct de vedere al mentalității, deși nu mai au îndrăzneala de a practica tot ce făceau la sat. Și totuși, la sărbători sau cu prilejul unor evenimente speciale (naștere, nuntă, înmormântare), ei nu ezită să facă ceea ce știu, adică să reia firul tradițiilor, temporar abandonate. În aceste contexte, există în unele blocuri din orașele și din târgurile contemporane, comportamente care amintesc de vechile relații de vecinătate și întrajutorare specifice comunităților rurale.

Interesant este însă că, la oraș, aceste comportamente se manifestă până cel mult la generația 1980. Copiii care s-au născut după această dată sunt cetățeni, în sensul Europei Centrale, al Europei

Occidentale sau al Americii. Cu mici excepții, pentru mulți tineri, Crăciunul, Plugușorul, Colindele, Paștele, Călușarii sunt forme de manifestare umană/sărbători care nu mai au o semnificație specială. Pentru ei, doar anumite evenimente legate de momentele importante ale vieții – nuntă, moarte –, în care prestigiul familial continuă să fie ușor tiranic și nu lasă ca lucrurile să cadă în derizoriu, îi mai determină să respecte rigorile unui comportament adecvat, „legea morală a obiceiului”. În asemenea ocazii, tinerii se disciplinează de voie, de nevoie, în sensul asumării tradiției ca pe un corset. Se duc la părinți în prima zi a Crăciunului, pentru că „altfel nu se face” sau „merg la nași la Crăciun și la Paști, că nu am încotro, așa e obiceiul”.

O schimbare interesantă apare la aceste categorii de persoane după ce depășesc vârsta de 35-40 de ani. La cei care „mai umblă prin lume la lucru”, apare nevoia spirituală de a-și cunoaște rădăcinile pentru a deține argumente valabile în dialogul intercultural. Atunci, ei încep să-și caute strămoșii și tradițiile. Sunt interesați să găsească în zonele natale farmecul gastronomiei locale, al peisajului, să descopere tradiția la ea acasă. Din acest punct de vedere, putem vorbi de o redobândire a conștiinței identitare de neam și de loc. Mulți dintre ei revin în sat și apelează la formele de manifestare specifice „spiritualității populare”, pentru a-și compensa afectiv și cognitiv ceea ce urbanul, prin sistemul său specific de valori, nu le poate oferi. Cei care nu mai au „o vatră natală” apelează la resursele patrimoniale ale muzeelor etnografice sau ale instituțiilor specializate în conservarea tradiției, încercând să caute, să vadă, să redescopere cum suntem noi, românii.

Un răspuns la aceste întrebări le este oferit cetățenilor și prin intermediul mass-media. Presa scrisă și audiovizuală cuprinde, mai ales în perioada sărbătorilor, nenumărate articole și emisiuni prin care se oferă unele informații acestor oameni. Din păcate, calitatea informațiilor referitoare la tradițiile practicate într-o zonă geografică sau alta din România, nu este întotdeauna cea mai bună, ceea ce poate duce la promovarea unor falsuri sau chiar la grave forme de denaturare a tradiției.

Lăsat la îndemâna contemporanilor, totul pare lesne. Avem și bani, avem și posibilități, sunt și nenumărate surse de informare, pe toate le poți găsi la oraș. Cu tradiția însă, nu poți să te joci. Exact ca și cu credința. Este o realitate pe care ți-o asumi prin responsabilitate individuală și pe care, odată asumată prin libera alegere, tu vei fi acela capabil să decizi. Nu mai ești un simplu pion într-un joc. Pentru că din joc

ieși când vrei, dar din credință nu se mai poate ieși. Conștiința, morala vor striga în tine și tu vei spune: „Nu mă lasă sufletul să fac cutare lucru!” În momentul în care reușești să discerni cu mintea ta diferența dintre ce se poate și ceea ce nu se poate, fără să intervină legislația sau coercițiile administrative, ai deja un bun câștigat. Atunci vei ști până unde poți merge. Chiar dacă, câteodată „mai scapi boii” sau o să faci vreo năzbâtie, ești conștient că aceea este o greșeală, iar frecvența acesteia nu va deveni o stare cotidiană. Între norma tradiției și toate celelalte norme care vizează spiritualitatea – credința, instrucția – nu există divergențe. Fiecare oferă individului un fel de „arme secrete” cu ajutorul cărora el va ști să se comporte, punându-i la îndemână importante rezerve sufletești pentru a nu claca. Și tradiția și credința și pregătirea intelectuală oferă omului o putere tot mai mare. Ce se întâmplă acum, în marile metropole, prin revenirea la tradiție cu orice chip, printr-un iresponsabil bombardament mediatic și comercial, are darul de a deruta niște oameni insuficient pregătiți în această direcție. Mă refer la tinerele generații care vor să trăiască în timpul lor, nu să se întoarcă la „vremea bunicilor”. Într-un fel, este normal acest gest. Toți ne delimităm de generațiile anterioare, dar o facem într-un anumit mod, care nu înseamnă frondă, renegare, profanare, ci o facem selectiv, avangardist. Adică, păstrăm structura faptului cultural, a genului de manifestare, dar înnoim mijloacele de expresie pentru a ne impune în fața celorlalți, prin calitatea și superioritatea lor. Nu trebuie să ne transformăm în ceea ce Alvin Toffler, în *Al treilea val* sau în *Șocul viitorului*, numea „navetistul universal” care oriunde se duce găsește gata aranjat job-ul, casa, mâncarea, întreg „arsenalul vieții” materiale și spirituale. Acceptând o asemenea postură, ai șansa să devii un fel de „robot” care prestează tot felul de activități. Aceasta este marea dramă a urbanului care nu a reușit să disloce dintr-un anumit tip de gândire administrativă, ideea că oamenii au nevoie nu numai de muncă, nu numai de dormitoare, nu numai de market-uri și de sport. Ei au nevoie și de „hrană sufletească”, care înseamnă, în tehnicile moderne ale timpului liber, sau cum spun francezii ale *loisir*-ului, de noi și subtile oferte, capabile să acopere diversitatea socio-umană din aceste perimetre geografice. Urbanul pune laolaltă zone diferite, nații diferite, categorii socio-profesionale diferite. În acest mozaic de mentalități, urbanul trebuie să conceapă o foarte largă paletă de valori spirituale și culturale, care să-i mulțumească pe cât mai mulți. Urbanul nu mai are de-a face cu comunitățile de altădată decât la nivel insular, astăzi el se confruntă cu conceptul de masă.

Pe de altă parte, independența economică a orașenilor creează un anumit tip de orgoliu: „Eu prin propriile puteri pot face totul”. Această independență singularizează individul, dezvoltă un tip de egoism periculos, care poate genera alienarea, însingurarea, calea cea rea a ieșirii din social. Ori tradiția asta te învață: din când în când „Revino-ți!”, nu contează cine ești, unde ești, „Fii, omule, bun!”, precum se spune în colinde, sau „Nu-ți pierde omenia, orice s-ar întâmpla!”

Aceste precepte – componente definitorii ale „spiritualității populare” – înseamnă de fapt îndemnul de a-ți acorda un „răgaz pentru suflet”. Dacă nu îl vom avea fiecare, prin propriul nostru efort de gândire și de asumare a vieții, nimeni prin lege, fie a pământului, fie administrativă, nu ne va obliga să ni-l asumăm. Desigur, societatea post-industrială impune încadrarea în ritmurile activităților specifice. Dincolo de „timpul de muncă”, există însă „timpul de sărbătoare”, când fiecare individ are libertatea de a alege din multitudinea ofertelor culturale ceea ce corespunde sistemului său de valori spirituale.

Un reper al identității culturale a omului modern, călător pe diverse meridiane ale globului, poate fi și „spiritualitatea populară”, corect și demn asumată.

Résumé

On comprend par *spiritualité populaire* la totalité des croyances magiques et religieuses, simples et naïves, appropriées d'une manière désorganisée, ainsi que l'expérience humaine les a consacrées pendant les siècles.

Depuis une moitié de siècle, par la volonté de modernisation plus rapide des conditions d'existence, plusieurs pratiques, connaissances et expériences traditionnelles ont été abandonnées dans le milieu rural en préférant les remplacer par des modèles de culture urbaine. Cet impact entre les deux systèmes de valeurs a généré pourtant de la confusion, des exemples de syncrétisme et des fractures spirituelles qui se sont manifestées au niveau pratique des occupations, des métiers, de la construction et de l'aménagement des habitations et au niveau des usages et des coutumes traditionnels.

La disparition naturelle des séquences du déroulement des rituels anciens et cérémoniaux de la vie humaine et leur substitution par des formes de langage littéraire, musical et plastique étrangères à la spiritualité populaire, a déterminé l'apparition du Kitsch, une vraie menace pour la déstructuralisation sémantique du message des coutumes et pour l'existence même des valeurs culturelles identitaires de la spiritualité populaire roumaine.

Entre la spiritualité sacerdotale qui comprend des croyances complexes, subtiles, organisées dans systèmes cohérents – religions polythéistes et monothéistes –

et la *spiritualité populaire* il n'y a pas de frontière précise; il y a plutôt une zone de transition très différente d'entrelacements entre magie et religion, ayant primauté l'une ou l'autre.

Les formes de manifestation de la *spiritualité populaire* spécifique à un group humain – la mythologie, la littérature orale, la musique, la danse, les jeux, les coutumes, les cérémoniaux, les rituels, les métiers, les connaissances de la nature et de l'univers, les fêtes constituent tous le patrimoine culturel immatériel, intangible du group en question, ce que lui assure l'identité à travers laquelle il se distingue d'un autre group qui à son tour détient un patrimoine culturel immatériel spécifique.

La *spiritualité populaire* se fonde sur deux catégories de composants: *permanents* (les croyances qui se trouvent à la base d'une coutume et sa structure qui pourtant possède une certaine dose de relativité) et *éphémères* (les formes et les figures ayant signifié symbolique – les accessoires).

Les formes et les figures symboliques ayant des „pouvoirs imprévisibles” sont détruites rituellement à la fin pour empêcher l'immixtion du mal dans la vie humaine. A ce but, on défait les masques et les costumes cérémoniaux de: Chèvre, Ours, Cigogne, Cheval, Chevalier etc. Ces éléments utilisés dans le déroulement des coutumes traditionnelles ont la qualité de „ponts symboliques” entre le matériel et l'immatériel.

Ils se métamorphosent sans cesse, d'après les exigences, les goûts et l'évolution spirituelle de chaque génération, en utilisant pour les confectionner des matériaux différents tels: la chanvre ou le lin, le coton, le poil industriel de coton et actuellement les fibres synthétiques.

La conscience identitaire du peuple et du lieu est le plus fort sentiment qui nous accompagne toujours. La délimitation des générations précédentes, „des temps des grands-mères”, se fait graduellement, sans fronde, reniement, profanation mais dans une manière sélective et d'avant-garde. On conserve la structure du fait culturel, du genre de la manifestation, mais on remplace les moyens d'expression. On peut dire que chaque époque possède son climat spirituel.

La *spiritualité populaire roumaine* assumée dans une manière correcte et digne par l'homme moderne, voyageur par divers méridiens, reste le point de repère fondamental de son identité culturelle dans ce monde de plus en plus globalisé.

ILUSTRĂȚII



1. Colindători cu *Steaua*. Maramureș
(Muzeul Satului, 2006).
Foto Doina Ișfănoni



2. *Mulțămita colacului*. Feregi,
Cerbăl – Hunedoara (Muzeul Satului,
2005). Foto Doina Ișfănoni



3. Obiceiuri de iarnă. Vorona – Botoșani (Muzeul Satului, 2006).
Foto Doina Ișfănoni



4. Colindători. Botiza – Maramureș; 2004.
Foto Doina Ișfănoni



5. *Crucea Bobotezei*. Breb, Ocna Șugatag – Maramureș; 2010.
Foto Doina Ișfănoni



6. Copii cu *Chiraleisa*. Breb, Ocna Șugatag – Maramureș; 2010.
Foto Doina Ișfănoni



7. Mască-costum de Cerb.
Sticlăria, Scobinți – Iași; 2008.
Foto Doina Ișfănoni



8. Nunta țărănească – jocuri cu măști la Anul
Nou. Udești – Suceava; 1998.
Foto Doina Ișfănoni



9. Cucii. Brănești – Ilfov; 2009.
Foto Doina Ișfănoni



10. Steagul Drăgaicelor. Izvoarele –
Teleorman; 1998. Foto Doina Ișfănoni



11. Gățitul miresei. Dăbâca, Toplița – Hunedoara; 2003.
Foto Rusalin Ișfănoni



12. *Pomul uspăcionilor* (nuntașilor). Dăbâca, Toplița – Hunedoara; 2003.
Foto Rusalin Ișfănoni



13. Miri și nănași în drum spre cununie. Rupea – Brașov (Muzeul Satului, 2007).
Foto Rusalin Ișfănoni

PĂSTORITUL TRANSHUMANT ROMÂNESC LA RĂSCRUCE

Rusalin IȘFĂNONI

Unul dintre primii cercetători care a avut meritul de a susține importanța studiului păstoritului la români a fost un străin: profesorul și geograful de renume european Emmanuel de Martone (1873-1955)¹. Distinsul om de știință a venit pentru prima dată în România în anul 1897, la invitația fostului coleg de facultate și bun prieten, Pompiliu Eliade, care se pare că-i descriesese cu înflăcărare peisajul și oamenii din teritoriile românești. Încă din primul an de cercetări geografice în România, omul de știință s-a legat definitiv de această țară, considerând-o de mare interes pentru a fi studiată în domeniul preocupărilor sale de investigare legate de geografie. La noi, geografia încă nu pătrunsese în facultate. În prefața lucrării *La Valachie* (Paris, 1902), care a constituit și teza sa de doctorat, Emmanuel de Martone face următoarea caracterizare a românilor: „Cu statura mai de grabă înaltă, cu umeri largi, cu mersul calm și demn, dar cu o privire foarte vioaie și gestul brusc, ca o străfulgerare, când este nevoie; copiii, femeile tinere și flăcăii au adesea figura de o frumusețe calmă care-ți atrage luarea aminte”².

Emmanuel de Martone constată că „avem de-a face cu trei tipuri diferite de păstorit” în arealul Carpaților Meridionali și Apuseni:

1. o formă rudimentară, îmbinată cu agricultura, oile păscând în hotarul comunei; stânele lipsesc sau sunt portative (Munții Apuseni și Munții Poiana Ruscă);

2. păstoritul locuitorilor de la marginea zonei muntoase, a căror ocupație principală este creșterea vitelor și cultura fânețelor; ei au stâne numeroase și pleacă nu numai cu vitele, dar și cu o parte din membrii familiei la stână (Mărginenii din Țara Hațegului);

¹ Emmanuel de Martone, *Lucrări de geografie despre România*. Volum apărut sub îngrijirea lui V. Tufescu, Gh. Niculescu și S. Dragomirescu, București, Editura Academiei, 1981, p. 238.

² Idem, *La Valachie*, Paris, 1902, p. 107-119, apud Romulus Vuia, *Tipuri de păstorit la români*, București, Editura Academiei, 1964, p. 12.

3. stâne mari izolate, situate în regiunile cele mai înalte, cu turme numeroase, păzite de ciobani cu simbrie; această formă coexistă cu pendularea (transhumanța), fiind foarte răspândită în Carpații Meridionali³.

Tema păstoritului intră, cu timpul, și în atenția specialiștilor români. Lingviști, geografi, istorici, etnografi, sociologi, economiști din prima jumătate a secolului al XX-lea „acordă un interes deosebit transhumanței pastorale din Balcani și Carpați, datorită spectaculozității fenomenului *migrațiilor pastorale*”⁴.

Din nefericire, primul specialist român care abordează tema păstoritului o interpretează eronat. În studiul său *Păstoritul la popoarele romanice*⁵, influențat de teoria lui Fr. Ratzel despre păstorit (*Hirten und nomadenleben sind gleich bedingend*)⁶, Ovid Densusianu lansează aserțiunea anistorică, potrivit căreia „îndeletnicirea cu creșterea oilor [...] este legată de viața nomadă”, de unde falsă concluzie că păstoritul apare și la noi cu același caracter, și că noi, românii, am fost în primul rând un popor de păstori⁷.

Definiții ale transhumanței

Încercări de a defini transhumanța au făcut aproape toți cei care au studiat păstoritul românesc; noi prezentăm doar câteva:

- În opinia lui Romulus Vuia, care a urmărit tema decenii de-a rândul, „transhumanța este acea mișcare descendentă a păcurarilor cu turmele de oi ale stăpânilor, oieri din așezări stabile cu turme mai numeroase, determinată de lipsa unui nutreț suficient pentru iernare și în cadrul căruia oile sunt mânate în timpul iernii și primăverii în regiunile de șes, în luncile râurilor mari sau lângă litoralul mării, regiuni cu o climă mai domoală unde turmele ierneză în aer liber, fără să fie adăpostite în grajduri. Turmele sunt hrănite în acest timp fie cu ce găesc în câmpul liber, fie cu hrană administrată la nevoie suplimentar,

³ Emmanuel de Martone, *La Valachie*, passim, apud Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Corneliu Bucur, *Invarianță și variabilitate în păstoritul tradițional*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” (AMET), X, Cluj-Napoca, 1978, p. 125-146.

⁵ Ovid Densusianu, *Păstoritul la popoarele romanice: însemnătatea lui lingvistică și etnografică*, București, Editura „Vieței Nouă”, 1913, p. 5.

⁶ Fr. Ratzel, *Völkerkunde*, Leipzig și Viena, 1894-1895, tom I, p. 84, apud Ovid Densusianu, *op. cit.*, p. 5.

⁷ Dimitrie Onciu, *Teoria lui Rösler*, în vol. *Scieri istorice*, I, București, 1968, p. 131-360, apud Corneliu Bucur, *op. cit.*, p. 127.

procurată de la localnici: paie, tărâțe, coceni, inclusiv cereale, în anii cei mai geroși, cu zăpezi mari”⁸.

- Conform lui C. Constantinescu-Mircești, „transhumația apare ca una dintre formele cele mai complexe ale păstoritului, care include în desfășurarea sa deplasarea alternativă și după sezon a turmelor spre pășunile de munte și spre cele din zonele de câmpie, fiecare dintre acestea neputând procura hrana pentru vite decât într-o singură parte a anului”⁹.

- Un etnolog contemporan, Corneliu Bucur, analizează fenomenul transhumației din perspectiva etnologiei istorice, subliniind caracterul istoric al fenomenului. El consideră transhumația ca „forma cea mai avansată a organizării pastorale, a unei populații stabile, legată de așezări fixe și având o economie mixtă agro-pastorală”¹⁰. Făcând o comparație între fenomenul transhumației practicat pe teritoriul românesc și cel balcanic, autorul precizează că, la români, turmele aflate în transhumație sunt însoțite doar de un număr redus de păstori, pe când în Balcani turmele aflate în transhumație sunt însoțite de toți membrii familiei din satele de munte, din toamnă până în primăvară.

În Balcani avem de a face, după cum remarcă Traian Herseni, cu un păstorit complex, semi-nomad¹¹.

- Avem și o definiție oficială, mai recentă, formulată de Ministerul Agriculturii, Pădurilor, Apelor și Mediului: „Transhumația este un sistem de producție extensiv, eficient economic, practicat de către ciobanii care dețin efective de 500 până la 2.000 capete oi. Este mișcarea turmelor de oi, însoțite de către asini, capre, cai (și câini s.n.), care se desfășoară vara spre pășunile de munte și iarna spre pășunile din câmpie și lunci, pășuni plasate, adesea, la sute de kilometri. A apărut și s-a dezvoltat ca o necesitate economică pentru crescătorii de oi, care nu dispun, în zonele de origine, de suficiente resurse de furaje necesare creșterii și exploatării efectivelor de ovine”¹².

- În opinia noastră, transhumația constituie cel mai eficient sistem de păstorit, apărut în condiții istorice și economice specifice,

⁸ Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 180.

⁹ C. Constantinescu-Mircești, *Păstoritul transhumant și implicațiile lui în Transilvania și Țara Românească în secolele XVIII-XIX*, București, Editura Academiei, 1976, p. 15.

¹⁰ Corneliu Bucur, *op. cit.*, p. 126-127.

¹¹ Traian Herseni, *Sociologie des Hintenweseus in Südosteuropa Jarmastadt*, 1971, p. 7, apud Corneliu Bucur, *op. cit.*, p. 127.

¹² Comunicatul de presă al Ministerului Agriculturii, Pădurilor, Apelor și Mediului din 4.XI.2003.

bazat aproape în totalitate pe hrănirea oilor în timpul verii cu iarba de pe pășunile alpine, iar în celelalte anotimpuri cu iarba de pe pășuni, miriști, eventual și semănături, din zonele de câmpie și luncă. Acest sistem necesită multă mișcare pentru oi și însoțitori toamna și primăvara, însă nu presupune ca stăpânul de oi să dețină și pământ în proprietate personală pentru cultivarea furajelor, ci numai curaj, dârzenie și calități organizatorice (manageriale) deosebite, privitoare la închirierea de pășuni cât mai ieftine și găsirea pieței de desfacere cât mai bune pentru produsele obținute de la ovine.

De menționat că turmele bazate pe transhumanță arareori se abat prin satul unde își are domiciliul stăpânul; chiar și atunci când poposesc în sat, rămân doar două, trei zile pentru a fi tunse. Dacă ar sta mai mult în hotarul satului, ar distruge cu copitele lor mici și ascuțite izlazurile, locurile de fânețe și ogrăzile. De aceea, obștea sătească n-a permis staționarea oilor în satele respective.

Vechimea transhumanței pe teritoriul românesc

Transhumanța este un sistem pastoral răspândit în mai multe regiuni din Europa. În afară de Carpați, a fost practică și se mai practică în Alpi, Pirinei și Balcani. O amploare deosebită i-au dat transhumanței românii din Balcani.

Cei mai mulți specialiști – istorici, geografi, etnologi – consideră că apariția acestui fenomen al transhumanței pe teritoriul patriei noastre a apărut în secolele XIII-XIV. În mileniul întâi nu erau nici cauze și nici condiții care să favorizeze o astfel de extensiune a oieritului, practicându-se doar un păstorit local sau cel mult pendulator între localitatea de la poalele munților și sus, la pășunea din golurile alpine.

În perioada invaziilor populațiilor migratoare, nu exista o cerere internă stabilă pentru produsele animaliere, care să stimuleze extensia păstoritului, așa cum a fost mai târziu în secolele XIV-XVIII, când orașele transilvănene de la poalele Carpaților Meridionali – Orăștie, Sebeș, Sibiu, Brașov – se aflau în plină creștere demografică și dezvoltare economică. Fără o cerere insistentă de lână, piei, brânză și carne din partea acestor localități urbane, dar și din partea marilor orașe din Europa Centrală, păstoritul românesc s-ar fi rezumat la cele două forme tradiționale existente și în prezent:

a. păstoritul local, în hotarul satului, cu stâne portative, complementare agriculturii, și

b. păstoritul pendulator, cu văratul la munte și iernatul în sat, sau cel mult în hotarul satului, la fânețe, acolo unde proprietarul poate să strângă o mare cantitate de fân, eventual și frunză, păstrată în frunzare, în anii secetoși.

De asemenea, fără siguranța drumurilor dată de apariția statelor feudale românești – în 1324 apare statul feudal independent Țara Românească – orice ipoteză despre apariția unui sistem pastoral extensiv, care să presupună mișcări regulate de turme, pe ample spații geografice, apare ca o concluzie dobândită artificial¹³.

Condiții pentru o dezvoltare extensivă a păstoritului au fost dintotdeauna în munții noștri, dar numai pentru perioada de vară. Carpații românești au cea mai întinsă pășune alpină din Europa.

Problema cea mai grea este cea a iernatului; nici un oier nu a avut în trecut o suprafață de pământ atât de mare, care să-i fi asigurat fân pentru iernarea a cca. 500 oi, iar dacă ar fi încercat să cumpere nutrețul respectiv, cheltuielile ar fi depășit câștigul. Astfel a apărut ideea și necesitatea, totodată, de iernare cu oile în alte zone, de la șes, unde iarna durează mai puțin și este mai blândă, zăpada nementinându-se prea mult. Oile pot să pască iarbă și în condiții de iarnă, pe câmpuri acoperite cu zăpadă, fiindcă ele înlătură cu piciorul stratul de zăpadă dacă acesta nu-i prea gros.

Pentru oierii care doreau să țină un număr mai mare de oi și să câștige de pe urma lor, iernatul la câmpie era singura soluție. Însă nu orice gospodar se aventura să facă transhumanță; în primul rând, acesta trebuia să fie curajos, să-și asume riscul unei asemenea deplasări de cinci-șase luni, la 600-700 km departe de casă, să cunoască bine oile și bolile lor, să intervină cu un minimum de tratament când animalele se îmbolnăvesc, să posede arta de a se înțelege cu oamenii, asociați, sâmbriași, proprietari de terenuri, oficialități, și, ce-i mai important, să găsească în permanență piață de desfacere pentru produsele obținute: lână, brânză, piei, carne, seu. Astfel s-a ajuns la situația paradoxală ca proprietarii care dețineau pământ foarte puțin să aibă cele mai multe oi: o mie, două-trei sau chiar mai multe.

Manufacturile, înființate în satele săsești din Transilvania încă din secolul al XIV-lea, atelierele de prelucrare a pieilor, cizmăriile, carmangeriile solicitau tot mai multă materie primă care putea fi oferită,

¹³ Ion Donat, *Păstoritul românesc și problemele sale*, în „Studii”, tom XIX, 1966, apud Corneliu Bucur, *op. cit.*, p. 126.

mai repede și mai avantajos de către crescătorii de oi din apropiere, respectiv cei care locuiau la poalele munților (versanții nordici), nu departe de orașele Brașov, Sibiu, Sebeș, Orăștie, Mediaș etc. Așa se explică faptul că sistemul transumanței la noi a fost inițiat și dezvoltat de oierii satelor din Mărginimea Sibiului, Mărginimea Sebeșului, regiunea pastorală a Brașovului (Țara Bârsei) și Țara Hațegului.

După cum reiese din documentele fiscale ale vremii, cele întocmite de vămi sau emise de cancelariile domnești, numărul satelor românești care au practicat transumanța nu depășește 150. În anul 1833, trec în Dobrogea prin trei puncte dunărene: Brăila, Puia Pietrei și Călărași, 590.411 oi, provenite din 29 localități transilvănene, iar mai mult de jumătate din oile înregistrate provin din Săliște, Satulung și Poiana Sibiului¹⁴.

Un document din 1845 consemnează că în acel an au iernat în Dobrogea 51 mărgineni, alături de 42 bârsani și 22 oieri din alte părți¹⁵.

Factorii care condiționau dezvoltarea și orientarea transumanței modificându-se în decursul timpurilor, ariile de pătrundere a oierilor transilvăneni au variat și ele în funcție de noile situații apărute. Cei mai mulți dintre mărgineni coborau direct din munți în câmpia olteană, spre bălțile Dunării, iar de aici, chiar mai departe, spre șesurile Turciei¹⁶.

Alții se scurgeau către aceleași locuri bune de pășunat pe Valea Oltului și mai mult pe cea a Argeșului, Piteștiul fiind, după Craiova, un al doilea important punct de întâlnire. Bârsanii brașoveni treceau peste Bucegi direct pe Valea Prahovei sau a Teleajenului. O parte din ei se întâlneau cu ciobanii din bazinul Sfântul Gheorghe, îndreptându-se peste Munții Vrancei către Focșani, Râmnicu Sărat și Bacău.

Dacă drumurile spre Câmpia Română erau proprii anumitor grupuri de oieri și înaintarea lor către locurile de iernat se făcea mai în tihnă, o buluceală neobișnuită de turme și ciobani din diferite părți se petrecea în regiunea Vrancei, respectiv localitatea Onești, care a devenit, în decursul timpului, unul dintre cele mai mari noduri ale transumanței. Aici se întâlneau oierii din Poiana Sibiului, care vărau în Carpații Orientali și coborau pe Valea Troțușului, cu bârsanii, covășnenii și cu vrâncenii care vărau în Munții Vrancei sau cu cei veniți din partea deluroasă a satelor moldovene.

¹⁴ C. Constantinescu-Mircești, *op. cit.*, p. 12-17.

¹⁵ Cornel Irimie, Constantin Popa, *Păstoritul în Mărginimea Sibiului*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 203.

¹⁶ Constantin I. Dârvăreanu, *Novaci. Cronica unei jumătăți de mileniu (1502-2002)*, Târgu Jiu, Editura Scrisul Gorjean, 2002, p. 53.

Nu întâmplător, în arealul unui astfel de nod, respectiv în zona Munților Vrancei, a fost descoperită capodopera literaturii populare, *Miorița*. Disensiunile create între stăpânii de oi, terminate uneori dramatic, au constituit izvoare de inspirație atât pentru literatura populară cât și pentru cea cultă (bocete, cântece, colinde, balade, romane).

De la Onești, unele turme o luau spre nord, peste Bacău, până la Iași, Botoșani, Dorohoi, altele se îndreptau spre sud, deci spre Galați, în Dobrogea, și a treia categorie pornea prin vadul Brăilei, spre Balta Dunării, sau chiar mai departe spre Varna, dincolo de Dunăre¹⁷.

Transhumanță fără granițe

Păstorii noștri transhumați au depășit cu mult granițele Țărilor Române. Un exemplu edificator este cel al oierilor din satul Rod, județul Sibiu, care au trecut peste granițele Transilvaniei și ale Moldovei, ajungând până în stepele întinse ale Rusiei. Au găsit pășune foarte bună în Ucraina. Întinzându-se spre Crimeea și Caucaz, au stabilit relații bune cu populația locală, unii dintre ei căsătorindu-se chiar în satele unde ciobăneau.

Au fost mărgineni care s-au avântat chiar până în regiunea Astrahanului, pentru a-și procura animale de prăsilă din mult apreciată rasă Karakul. După revoluția socialistă din Rusia, acești oieri au continuat relațiile cu colhozurile create în U.R.S.S. contribuind la dezvoltarea păstoritului pe respectivele meleaguri, unii căsătorindu-se cu femei din localitățile respective¹⁸.

Alte turme mărginene s-au îndreptat pentru iernare spre Câmpia Tisei superioare; unele au trecut în Ungaria, urmând calea spre Nagy Kiló ori spre Mirehaza sau Debrețin.

Păstoritul, cu deosebire cel transhumant, aducea venituri nu numai Principatelor Române, ci și celor trei mari imperii – Otoman, Habsburgic și Rus, ai căror funcționari se interesau de activitatea păstorilor. Oierii transilvăneni sunt apărați de reprezentanții Agenției austriece din Țara Românească în problema vânzării produselor la prețuri stabile către negustorii turci. A doua obligație, după plata taxei de pășunat, a păstorilor mărgineni care iernau în Țara Românească era și vânzarea unei părți din turmă la un preț scăzut agenților turci care se

¹⁷ S. Opreanu, *Contribuții la transhumanța din Carpații Orientali*, p. 225. Extras din „Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj”, tom IV, 1940, apud Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 155.

¹⁸ Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 172-173.

ocupau de aprovizionarea capitalei otomane, asigurând cu deosebire hrana ienicerilor¹⁹.

Spațiul pastoral transhumant, prin care înțelegem vatra și hotarul satelor de oi, zona fânețelor cu sălașe și colibe, munții propriu-zisi cu stâne alpine, *drumul oilor* între aceste puncte și zonele îndepărtate pentru iernare, a fost mult mai mare decât teritoriul locuit de români.

Binefacerile transhumanței

Se poate constata cu ușurință că satele oierilor care au practicat transhumanța sunt cele mai prospere; se evidențiază Jina și Poiana Sibiului, județul Sibiu. Această ocupație a determinat și favorizat dezvoltarea și a altor activități umane care au ridicat nivelul de trai din satele respective. Pentru prelucrarea lânii, în aceste localități au fost construite multe instalații hidraulice: pive, vâltori, darace; au apărut meșteșuguri noi și s-a dezvoltat comerțul. Mulți dintre proprietarii de oi au ajuns acționari la bănci și mari negustori.

Oierii transhumanți au influențat în bine modul de alimentație al locuitorilor din satele de câmpie pe care le-au străbătut sau în care s-au stabilit. I-au determinat pe localnici (*pământeni*) să-și organizeze mai bine gospodăria, să-și diversifice și să-și îmbunătățească hrana lor zilnică, modestă – bazată în principal pe legume și mămăligă de mei – adoptând alimentele consistente și bine preparate obținute de la oi, vaci și porci.

În desagii purtați pe spatele măgarilor și ale cailor au dus din Transilvania în Țara Românească și Moldova sau au adus din aceste provincii în așezările transilvănene diverse mărfuri deosebit de necesare: unelte, harnașamente, țesături, îmbrăcăminte, opinci, cizme, fluieri, inclusiv corzi de vioară.

Au avut grijă și de latura spirituală a vieții lor și a celorlalți români *pământeni*. Astfel, au trecut din Transilvania în Țara Românească renumitele icoane pe sticlă realizate de iconarii din Făgăraș, Șcheii Brașovului, Laz sau Lancrăm, iar în compensație au preluat și răspândit în Transilvania cărți religioase, dar și laice, atât de prețioase și necesare la formarea și consolidarea conștiinței românești.

Ungurenii, cele mai vizibile urme ale transhumanței

În decursul timpului, mai cu seamă în secolele XVIII-XIX, mulți oiari s-au desprins din satele lor, din Mărginimea Sibiului, Țara Bârsei,

¹⁹ Cornel Irimie, Constantin Popa, *op. cit.*, p. 204.

Țara Hațegului, au trecut munții și s-au stabilit în Țara Românească, în special în localități din nordul Olteniei și Munteniei²⁰.

Cauzele acestor strămutări au fost diverse: economice, politice, religioase, sociale. Localnicii i-au numit *ungureni* pe acești români, deoarece veneau din Țara Ungurească, respectiv Transilvania, provincie istorică cu populație majoritar românească, stăpânită mult timp de unguri, începând cu primele secole ale mileniului II, iar din secolul al XVIII-lea, stăpânită și de habsburgi, până la Marea Unire din 1918.

Cei mai mulți oieri strămutați s-au așezat în satele vechi de la poalele versanților sudici ai Carpaților Meridionali, păstrându-și ocupația principală: păstoritul, dar și portul și obiceiurile, până în zilele noastre. Alții, mai puțini la număr, care au trecut în grupuri compacte, au înființat localități noi, cum este satul Ungureni din județul Gorj. În această zonă subcarpatică, termenul de *ungurean*, ca și cel de *mocan*, este sinonim cu cel de *păstor*.

În orașul Novaci, așezat la poalele Parângului, și în prezent acești ungureni sunt numiți *străini*, spre a se deosebi de localnici, numiți *pământeni*. Cei câțiva novăceni care mai practică păstoritul la scară mare se mândresc cu faptul că sunt numiți și recunoscuți drept *ungureni*, ca și strămoșii lor, care au fost păstori destoinici.

Oierii transilvăneni stabiliți mai departe de munte, în Câmpia Română, inclusiv în Dobrogea sau în alte zone de șes, au fost asimilați între timp de localnici, de *cojani* – cum au fost porecliți locuitorii de la șes de către cei veniți de la munte, porecliți, la rândul, lor *mocani*, de către localnici. Între timp, acești *străini (mocani)* și-au schimbat ocupația principală – păstoritul, îmbrățișând agricultura, meșteșugurile și, în mod deosebit, negustoria. Astăzi doar numele de familie: *Ungurean, Bârsan, Poienar, Jinar, Hațegan, Mocan* ș.a. mai trădează originea lor transilvăneană, păstorească.

Transhumața în perioada comunismului (1950-1989)

Deși a scăzut ca amploare față de prima jumătate a secolului al XIX-lea, când a atins apogeul, sistemul de păstorit transhumant a continuat să se manifeste destul de viguros și în secolul al XX-lea, inclusiv în perioada când, la conducerea țării a fost P.C.R. De menționat că satele oierilor de la poalele munților nu au fost colectivizate, cu

²⁰ Constantin I. Dârvăreanu, *Monografia orașului Novaci*, Deva, Editura Cetate Deva, 2008, p. 61-67.

excepția unora care se aflau în locuri mai netede, spre deosebire de satele de la șes sau din zonele colinare, unde au fost organizate stâne cooperatiste și asociații zootehnice pentru creșterea oilor. Aceste stâne erau conduse de către comitetul de stână. Noul tip de asociație avea menirea, în gândirea comuniștilor, să înlăture exploatarea proprietarilor de oi de către *bacii* de meserie sau *organizatorii* de stână. S-au ridicat și construcții speciale pentru adăposturile oilor – *saivane*. Astfel de asociații erau conduse de un inginer zootehnic sau agronom.

Oierii care practicau transhumanța aveau o putere de adaptabilitate deosebită: s-au înțeles ei cu habsburgii, cu otomanii, cu rușii, cum să nu se înțeleagă cu comuniștii români, mai ales că unii dintre ei aveau experiența relațiilor cu comuniștii din Uniunea Sovietică, intrând cu turmele chiar în colhozurile acestora, după revoluția din octombrie 1917. Avantajele erau reciproce, atât pentru oieri, proprietarii oilor, cât și pentru liderii locali comuniști: președinți de colhozuri la ruși, de C.A.P.-uri și I.A.S.-uri la români. Unii dintre oierii în vârstă, făcând acum o comparație cu perioada post-revoluționară, afirmă că perioada aceea, a comunismului, era mai convenabilă pentru ei, deoarece pământurile erau comasate și puteau trata problemele de traversare și pășunat cu numai două, trei persoane, pentru o suprafață mare de pământ.

În drumurile lor până la locul de iernare poposeau cu oile unde găseau iarbă bună și pășuni, miriști, coceni de porumb sau chiar semănături, în baza unei înțelegeri cu conducerea C.A.P.-urilor sau a I.A.S.-urilor, respectiv cu președinții acestor unități economice socialiste. În același mod procedau și la locul de destinație, unde rămâneau pentru iernat. Prețul pentru pășunat era adesea deosebit de mic, mai consistent fiind bacșișul pentru liderii locali și pentru șefii acestora de la județ. O păstorită destoinică din Bârzana, com. Șugag, județul Alba, ne mărturisea în 1992 că ea făcea cadou *la pachet* atunci când trebuia să rezolve o problemă privind pășunatul *la țară*, cumpărarea unui ARO sau alte probleme. Cu o puțină de brânză telemea, un porc gras, doi miei, eventual cu 10 litri de țuică, constituite drept cadou, străbătea prin orice uși și îndupleca pe oricare șef²¹.

Majoritatea dintre oierii transumanți au preluat în supravegherea lor și oile C.A.P.-urilor, pentru a le asigura o îngrijire corespunzătoare, mai ales în perioada vărătului, unii chiar și pentru

²¹ Inf. Ioana Grosu, Bârzana, Șugag – Alba (informație culeasă în aprilie 1992).

iernat. Această colaborare a devenit posibilă după ce activiștii de partid au constatat ce pierderi înregistrau stânele cooperatiste: pe lângă o producție slabă de lapte și numeroase îmbolnăviri, se înregistra o mortalitate ridicată în rândul animalelor.

În schimbul îngrijirii oilor C.A.P.-ului sau I.A.S.-ului, ciobanul putea să-și țină și propriile oi în pășunea comunei respective, fie că aceasta se afla jos, în hotarul satului, fie că se afla sus la deal sau chiar la munte, cum este cazul celor din județul Caraș-Severin. Profitând de aceste condiții favorabile, mulți dintre oierii destoinici și-au mărit considerabil turmele. Ioan Lăzăroi din Șugag, județul Alba și-a mărit turma în perioada cât a stat în Banat de la 500 oi la 7.000 oi, câte avea în anul 1989²². În prezent (2009), Ioan Lăzăroi mai are doar 4.000 oi. Mulți dintre astfel de oieri s-au stabilit cu domiciliul în satele bănățene, renunțând să mai facă transhumanță, pentru că aveau pășune suficientă în hotarul localităților respective. Jumătate din locuitorii satului Tilișca, județul Sibiu, cca. 200 familii s-au stabilit în Banat și Dobrogea, unde și-au făcut case mari și gospodării pe măsură, continuând păstoritul la nivel local, păstrându-și și casele din satul natal.

Transhumanța post-revoluționară

După anul 1989, sistemul păstoritului transhumant intră într-o fază de restrângere, de involuție. Pământul țăranilor, comasat în C.A.P.-uri și I.A.S.-uri în perioada de început a comunismului (1948-1962), a fost retrocedat proprietarilor, începând cu anul 1990. A urmat parcelarea lui în sute de mii de loturi, cu un număr foarte mare de proprietari, fiecare cultivându-l după preferință, cu diferite culturi de toamnă și de primăvară. În acest caz, oierii care făceau transhumanță trebuiau să trateze de acum cu toți proprietarii pe pământul cărora urmau să-și ducă animalele, unii dintre aceștia opunându-se cu îndârjire, chiar și numai traversării loturilor respective de către turmele oierilor. În perioada comunistă, la nivelul unei comune, proprietarul oilor aflate în transhumanță se înțelegea cu două, trei persoane: primarul, președintele C.A.P.-ului, eventual secretarul de partid de la județ cu problemele economice, pe când acum, în noile condiții, trebuie să se înțeleagă cu zeci de proprietari dintr-o singură comună.

Dacă în secolele precedente, XVIII-XIX, chiar și în XX, pentru trecerea turmelor se îngăduia oierilor să folosească drumuri largi de 15 stânjeni (cca. 30 metri), numite *drumurile oilor*, fără ca proprietarii

²² Inf. Ioan Lăzăroi, Șugag – Alba (informație culeasă în iunie 2009).

terenurilor respective să le poată lua vreo despăgubire stăpânilor de oi, acum fiecare proprietar pretinde o anumită taxă, de obicei în bani²³. În zilele noastre, atât poliția rutieră, cât și cea a C.F.R.-ului interzice păstorilor să înainteze cu turmele pe marginea șoselelor sau pe lângă calea ferată. De fapt s-au și înregistrat multe accidente pe cele două căi de comunicații, oile fiind surprinse în timpul traversării căii ferate de către tren sau, în traversarea șoselelor, de către mașini, în special autocamioane de mare tonaj. În baza normelor europene cu privire la transhumanța, deplasarea oilor de la munte la câmpie și invers, trebuie să se facă cu mijloace de transport, respectiv TIR-uri adaptate special.

La nivel european, transhumanța este recunoscută prin Cartea Europeană a transhumanței, semnată în anul 1997 la Cuenca, Spania. Comunitatea Europeană nu cere unui stat membru să interzică transhumanța, cum s-au grăbit să afirme unii reprezentanți ai Ministerului Agriculturii, ci să delimiteze clar anumite zone în care este necesar ca acest proces să existe. Mai mult, Comunitatea Europeană recomandă fiecărui stat membru să încurajeze transhumanța prin prime suplimentare acordate fermierilor.

La începutul anului 2008, oierii români au cerut ca Ministerul Agriculturii să stabilească traseele pentru transhumanța pe teritoriul României, ținându-se cont de traseele tradiționale. În România nu există o lege a transhumanței, aceasta fiind reglementată sumar prin Ordinul comun al Ministerului Agriculturii, Alimentației și Pădurilor și Ministerul Administrației Publice nr. 226/235/2003²⁴, care aprobă strategia privind organizarea activității de îmbunătățire și exploatare a pajiștilor la nivel național pe termen mediu și lung. Măsurile acestui ordin impun următoarele:

1. Transhumanța să se facă de către specialiștii în agricultură de la nivel județean, împreună cu cei de la Consiliile Locale;
2. Mișcarea efectivelor dintr-un județ în altul se face numai cu avizul organelor sanitar-veterinare din județul de origine;
3. Proprietarii de ovine trebuie să ia legătura cu organele sanitar-veterinare din zona unde se deplasează, în vederea acțiunilor imuno-profilactice;
4. Proprietarii de ovine au obligația de a proteja culturile din zona în care s-au stabilit cu turma de oi.

²³ Cornel Irimie, Constantin Popa, *op. cit.*, p. 203.

²⁴ Ordinul comun al Ministerului Agriculturii, Alimentației și Pădurilor și Ministerul Administrației Publice nr. 226/235/2003.

Reorientarea oierilor transhumanți

Fiind conștienți că turmele de oi nu mai pot fi deplasate la distanță mare ca odinioară, că îndeplinirea măsurilor menționate mai sus cere multă birocrație și le îngreunează activitatea, oierii noștri au găsit o altă soluție. Având un anumit capital acumulat în perioada anterioară revoluției din 1989, au cumpărat suprafețe mari de pământ la câmpie, unele fiind chiar locurile pe care iernau anterior. Țăranii de la șes și-au redobândit pământul după revoluție, dar nu și mijloacele de muncă: uneltele și animalele, mijloacele de transport, pe care le luase C.A.P.-ul atunci când au intrat forțați în acel sistem de agricultură.

Neavând cu ce să lucreze pământul, eșuând în procesul de asociere, suprafețe mari de terenuri agricole rămâneau pârloagă an după an. În aceste condiții neprielnice, proaspeților proprietari le-a surâs ideea vinderii pământului când au sosit cumpărătorii, după revoluție, între aceștia aflându-se și oierii transhumanți, la concurență cu cetățenii străini. Astfel că, în loc să mai închirieze munți pentru pășunat, oierii și-au cumpărat suprafețe importante de pământ la șes, în mare parte comasate, de la 50 la 500 sau chiar mai multe hectare, cei mai înstăriți. Au cumpărat pământ în Banat, Bihor, Satu Mare, Ialomița, Dobrogea. Acolo unde condițiile funciare nu au permis cumpărarea, pământul aparținând statului sau comunităților sătești, cum ar fi Delta Dunării, au concesionat suprafețe întregi de teren pe mai mulți ani. În același timp au închiriat mare parte din terenurile cumpărate de străini, care n-au avut încă posibilitatea să le cultive sau să le valorifice în alt mod.

Suprafețele de pământ, cumpărate, concesionate sau închiriate au fost reparcelate după necesitățile păstoritului, unele fiind cultivate cu plante furajere, cu cereale, altele fiind destinate pășunării, atât pe timp de vară, cât și pe timp de iarnă, atunci când condițiile unei ierni blânde permit acest lucru.

În noile locuri de păstorit, au fost construite stâne, adăposturi și construcții speciale, unde sunt condiții mai bune: drumuri de acces cu orice mijloc de transport până la stână, apă, eventual curent electric etc. Astfel, au renunțat la transhumanță, la acea pendulare anuală: munte – câmpie, toamna și câmpie – munte, primăvara. Pe noile terenuri pot să amenajeze construcții adecvate, stâne moderne, în care să poată fi prelucrat laptele în condițiile igienice impuse de normele sanitar-veterinare, fapt ce permite valorificarea produselor lactate și pe piața europeană, unde există o mare cerere pentru laptele de oaie și de capră. La aceste produse nu există cote impuse de Comunitatea Europeană.

Una dintre condițiile greu de îndeplinit de către oierii noștri, impusă de comunitate, este mulsul mecanic al oilor. Rasele de oi tradiționale, *țigaia* – cu lâna lungă, groasă și aspră – și *țurcana* – cu lâna scurtă, moale și crețată – foarte rezistente în condițiile de relief și climă de la noi, nu se pretează la mulsul mecanic, fapt menționat de foarte mulți oieri în cursul anului 2009. Conformația oilor, corpul lor mic, face ca aparatul de muls să fie montat la ugerul oii cu încetineală și greutate, totodată. Pe de altă parte, producția de lapte de la aceste oi la o mulsoare, fiind mică, sub jumătate litru, face ca mulsul mecanic – cu modelul actual de aparate – să nu fie eficient deocamdată. Mai repede decurge mulsul manual. Din informațiile noastre, primite într-o acțiune de cercetare a păstoritului în Carpații Meridionali, în vara anului 2009, am consemnat că, până în prezent, doar un singur oier mulge oile mecanic, însă oile acestuia sunt de altă rasă, *Sara*, adusă din Italia²⁵. Deci se pune problema ameliorării raselor de ovine în cel mai scurt timp. Dar noile rase aduse din alte țări nu rezistă la pășunatul nostru alpin, la altitudinea de peste 1.600 metri.

În noile condiții, sistemul de păstorit bazat pe transhumanță s-a redus foarte mult; se mai practică de către foarte puțini oieri din județele recunoscute pentru creșterea oilor: Sibiu, Alba, Brașov, Gorj. În județul Sibiu, din peste 1.700 crescători de ovine, doar cinci mai practică transhumanță²⁶. Deocamdată mai fac transhumanță doar acei proprietari de oi care nu au reușit să cumpere pământ la șes: fie n-au avut capital acumulat, fie s-au hotărât târziu să cumpere, după ce pământul s-a scumpit. Am întâlnit astfel de oieri în orașul Novaci, care pot să-și întrețină oile doar dacă se bazează pe transhumanță, bineînțeles de proporții reduse²⁷.

Alexandru Oprescu din Novaci are 350 oi și deține doar 0,70 ha pământ, infim pentru iernarea oilor în gospodărie. Vara, acesta pășunează oile în Muntele Scovarda din Masivul Parâng, împreună cu familia – soția și cei doi copii de școală. El închiriază pășunea de pe acest munte de la Primăria comunei Jieți, județul Hunedoara. Toamna coboară cu oile pentru a le ierna în preajma orașului Țicleni, unde, de asemenea, închiriază teren, cca. 40 hectare. Mai sunt și alți oieri în Novaci care fac la fel. Dacă până în urmă cu douăzeci de ani, ei se

²⁵ Inf. Constantin Vonic, Poiana Sibiului – Sibiu (informație culeasă în iunie 2009).

²⁶ Dr. medic veterinar Doina Popa, *Raport de cercetare: dezvoltarea și îmbunătățirea raselor de animale, bovine, ovine, caprine, îmbunătățirea tehnologiilor de creștere și exploatare a gospodăriilor familiei montane*, Sibiu, ICDM Cristian, 2008.

²⁷ Inf. Alexandru Oprescu, Novaci – Gorj (informație culeasă în iunie 2009).

deplasau cu oile la iernat în Bărăgan sau Dobrogea, acum transhumanța lor se reduce doar la nivelul județului Gorj, unde costurile iernării sunt destul de mari.

Pentru această categorie de oieri, care nu și-a cumpărat pământ în zona de șes, perspectivele practicării oieritului la nivel ridicat se reduc și mai mult în viitor. Ei nu pot să-și modernizeze stănele în vârf de munte pentru a corespunde normelor sanitar-veterinare în vigoare. În vârful muntelui nu au nici drumuri de acces potrivite, nici curent electric și nici instalații de apă. Investiții nu pot să facă pentru că muntele li se închiriază doar pentru un an. A apărut, între timp, o categorie de intermediari care închiriază muntele de la primărie sau de la comunitatea obștească pe cinci ani sau mai mult, iar oierii adevărați pot să închirieze doar anual de la aceștia, după cum pot licita.

O altă problemă care s-a ivit în cadrul acestei ocupații este aceea a scăderii numărului tinerilor care îmbrățișează meseria de păstor. Majoritatea tinerilor din satele recunoscute pentru oierit se îndreaptă către activități industriale, mulți pleacă în afara granițelor în căutare de lucru.

Marea problemă însă care se ridică în fața oierilor, transhumanți sau netranshumanți, este aceea că nici lâna și nici pieile ovinelor nu se mai caută ca altădată. Mulți oieri ne-au declarat că pieile le-au îngropat în pământ, iar lânii i-au dat foc, pentru că nu se mai caută aceste produse. Se mai cumpără lână doar în cantități foarte mici și la prețuri derizorii. Negustorii turci cumpără lână cu 2,20 lei/kg, iar proprietarul trebuie să plătească cel puțin 2 lei pentru tunsul unei oi, câștigul fiind aproape insesizabil²⁸.

Asistăm, iată, la un fenomen alarmant în cadrul păstoritului românesc: sfârșitul păstoritului transhumant, cel mai eficient și cel mai spectaculos dintre toate tipurile de păstorit. Cauza principală care a stat în urmă cu câteva secole la baza dezvoltării lui, *lâna*, solicitată în cantități impresionante în postăvăriile orașelor medievale din Transilvania și din Europa, acum nu mai are căutare, industria textilă orășenească bazându-se pe alte tipuri de materie primă, cel mai adesea neecologice. Dacă în anul 1850, o singură manufactură de spălat lână din Tohan, județul Sibiu, trimitea la Viena, în Germania și Olanda 1.000.000 de fonți²⁹ lână spălată, în prezent nici o fabricuță de covoare din România nu mai solicită lână oilor noastre.

²⁸ Inf. Ioan Bebeșelea Sterp, Jina – Sibiu (informație culeasă în iunie 2009).

²⁹ Ion Ghelase, *Mocanii. Importanța și evoluția lor social-economică în România*, București, 1944, p. 15, apud Corneliu Bucur, *op. cit.*, p. 137.

Pe *drumul oilor* se vor construi șosele, căi ferate, orașe, locuri de agrement, rămânând ca transhumanța să fie menționată doar în cărțile de istorie, geografie, etnografie și folclor, inclusiv pe suport electronic modern.

Munții noștri, atât de bogați în pășuni, vor rămâne cu iarba lor curată și sănătoasă nepăscută. Dacă în prima jumătate a secolului al XX-lea au dispărut doar *Nedeile* – petreceri organizate în sărbătorile verii pe culmile Carpaților de către oieri și familiile lor, prilej de cunoaștere a flăcăilor și fetelor din satele păstorești, de prietenie și de căsătorie, în final – acum, în prima jumătate a secolului al XXI-lea s-ar putea să dispară și stânele din acest peisaj profund umanizat. Aceasta înseamnă că civilizația Carpaților își încheie ciclul multisecular. Stă în puterea generației actuale – oieri, specialiști, oameni de stat și politicieni să găsească o soluție.

Renunțarea la pășunile alpine din Carpații românești, cele mai întinse din toți munții Europei, ar fi o pierdere enormă pentru economia țării.

Pentru poporul nostru, câștigul realizat în urma practicării acestui sistem de păstorit de-a lungul secolelor a fost imens. Putem spune, fără teama de a exagera, că păstorii transhumați, alături de nenumărați meșteșugari (olari, ciubărari, spătari etc.), care au străbătut veacuri de-a rândul meleagurile țării în lung și lat, au contribuit din plin la menținerea legăturilor între locuitorii așezați de o parte și de alta a Carpaților, la omogenizarea limbii, a culturii și la unitatea națiunii române.

Abstract

Among the different types of grazing practiced by Romanians – local grazing within village border and pendulous grazing where in summer sheep are taken up the mountains, while in winter they are kept in the villages at the feet of the mountain - the transhumant grazing is the newest, efficient and spectacular at the same time.

In summer sheep graze up, in the Carpathian Mountains, at heights of over 1.500 m, and in winter time they graze on lowlands (Tisei Plain, Romanian Plain, Dobruja). Sheep movement is done by feet, from mountain to the plain and viceversa. It is not expected that sheep owners hold large lots of land for fodder, because sheep eat almost the entire year only grass.

It started in the 13th-15th centuries in Transylvanian villages from the lower side of the Carpathian Mountains, to the northern parts, for economical and social reasons, dictated by German towns: Orăștie, Sebeș, Sibiu, Brașov, Mediaș, in full demographical growth and industrial development.

The sheep breeder movement offered raw material for smithies, leather industry, groceries, and milk products also for the same towns and not only.

Transhumant grazing reached its climax at mid 19th century, going far beyond the Romanian territories – shepherds moved their sheep to the plains of three empires: Austrian, Turkish, Russian.

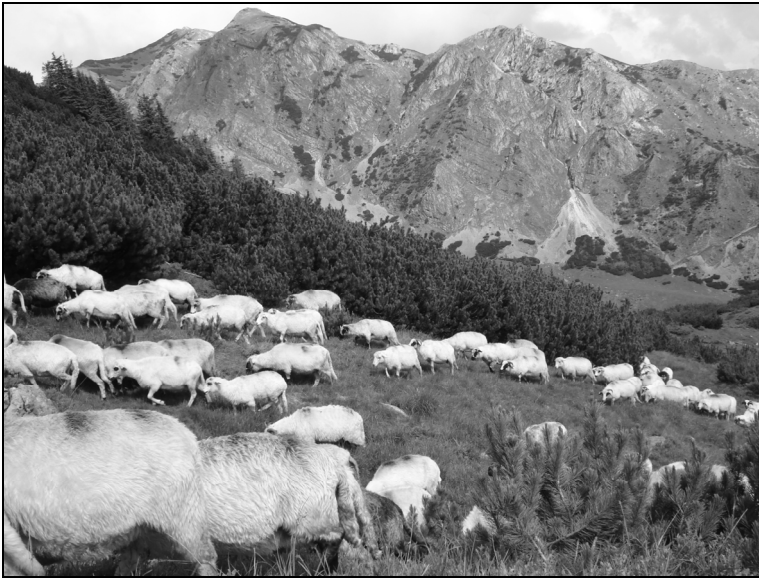
In the last 20 years it entered a dissolution stage due to certain obstacles occurred during its performance.

Its importance is huge for Romanians because it contributed to the uniformity of Romanian language and literature.

ILUSTRĂȚII



1. Turma lui Al. Oprescu din Novaci, în dimineața plecării la munte (Parâng); iunie 2009. Foto R. Ișfănoni



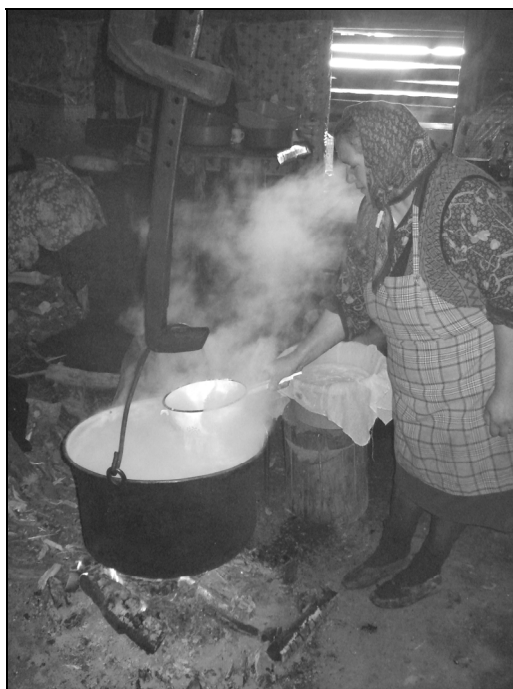
2. Oi la păscut în Munții Retezat; iunie 2009. Foto R. Ișfănoni



3. Mulsul oilor la stâna Puru din Masivul Șureanu, aparținătoare oierilor din Căpâlna – Alba; iunie 2009. Foto R. Ișfănoni



4. Lapte pus la smântănit în celarul stâniei Puru, Masivul Șureanu; iunie 2009.
Foto R. Ișfănoni



5. Băciță de la stâna Puru preparând urda; iunie 2009. Foto R. Ișfănoni



6. Păcurar punând sare pentru oi în *vălău* (jgheab). Stâna satului Bunila, Ținutul Pădurenilor; august 2009. Foto R. Ișfănoni



7. Satul de oiери Jina – Sibiu, 1.000 m altitudine; iunie 2009. Foto R. Ișfănoni



8. Casă de oiери transhumant din Poiana Sibiului; iunie 2009. Foto R. Ișfănoni

OSPĂȚUL FUNERAR ÎN MOLDOVA. MĂRTURII ISTORICE ȘI ETNOLOGICE

Lucian-Valeriu LEFTER

Dimensiunea sacră a ospățului funerar, cunoscut îndeobște sub denumirea de *praznic* (de origine slavă), este, fără îndoială, definitorie, căci „la baza tuturor praznicelor, a pomenilor în general, stă concepția că și în lumea «de dincolo» defunctul își va continua existența și ca urmare el va avea nevoie de toate cele ce i-au fost trebuitoare pe pământ. Praznicele mediază astfel transcendentalizarea tuturor bunurilor oferite de familie spre beneficiul celui dispărut”¹. Moartea individului este socotită „centrul de la care se rotunjesc, temporal și spațial, cercuri din ce în ce mai largi, până când se cucerește cumpăna dreaptă între cele două lumi și apele tulburate de accidentul funebru se întind liniștite și calme”². În cele din urmă, „timpul care a inclus în sânul său principiul morții trebuie uitat”³, astfel că „praznicele mortuare marchează fiecare cerc existențial al sufletului până la 40 de zile, într-un ritm care se destinde din ce în ce mai mult, ajungând la sorocul celor șapte ani”⁴, după care mortul trecea din „rândul rudelor în rândul moșilor și strămoșilor”⁵.

Esența tuturor ofrandelor funerare constă, îndeosebi, în alimentația ritualică⁶. Dacă pentru omul modern alimentația este un simplu act fiziologic, pentru omul arhaic aceasta a constituit un sacrament. Odinioară, ospetele funerare aveau loc lângă morminte tocmai pentru ca mortul „să se poată ospăta din preaplinul vital

¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 174.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 162.

⁵ Vladimir Trebici, Ion Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 292.

⁶ Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996, passim.

dezlănțuit lângă el”⁷. În ceremoniile funerare, actul alimentar este unul central, care depășește semnificațiile cotidiene, alimentele trecând în ipostază magico-rituală și influențând viața omului în relațiile sale cu cei din jur și cu strămoșii. Simbolul poate transfigura un aliment spre spiritualitate, întrucât „orice act alimentar este o transsubstanțiere”⁸. Ofranda, darul presupune sacrificii personale, renunțare la sine. Credinciosul dăruiește zeilor nu alimente sau sângele de pe altar, ci, așa cum remarca Émile Durkheim, „gândul său”⁹ sau spiritul lucrului oferit, căci a oferi un bun înseamnă „a oferi ceva din tine însuși” (Marcel Mauss), iar a accepta de la cineva ceva „înseamnă a accepta ceva din esența lui spirituală și din sufletul său”¹⁰.

Pomana constituie un schimb de daruri între vii și strămoși¹¹. Masa de pomenire, praznicul oferit în schimbul plecării definitive a celui mort exclude principiul reciprocității pentru lumea aceasta, se referă la lumea de dincolo. Coliva și colacul oferite la anumite date „posedă valoare de contradar în cadrul unui imaginar schimb de daruri cu strămoșii”¹². Coliva este o jertfă pentru iertare, ofrandă sacralizată și sacralizantă adresată celor morți pentru a le căpăta bunăvoința. Cel ce mănâncă colivă preia din păcatele mortului săvârșite pe parcursul vieții¹³, ceea ce ar explica participarea tuturor la „legănarea” colivei (darul legănat al vechilor evrei) și împărțirea acesteia fiecărui participant, cu obligația de a mânca o mică parte din ea. În Moldova secolului al XIX-lea, dar și astăzi, ofrandele alimentare duse la biserică se numesc jertfe, în dorința de a menține comunicarea cu strămoșii.

⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ediția a III-a. Traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1999, p. 275.

⁸ Apud Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 32 (expresia îi aparține lui Gilbert Durand).

⁹ Expresia este redată după Ofelia Văduva (*op. cit.*, p. 121), fiind mai corectă, în esență, decât cea din altă traducere românească (Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Janrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1995, p. 318), unde găsim: „În realitate, credinciosul îi oferă zeului său nu alimentele pe care le depune pe altar și nici sângele care curge din propriile-i vene, ci gândirea sa”.

¹⁰ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*. Traducere de Silvia Lupescu, Iași, Editura Institutul European, 1993, p. 53.

¹¹ Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 134.

¹² *Ibidem*, p. 129.

¹³ *Ibidem*, p. 84. De asemenea, Simeon Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic [Trilogia vieții, III]*. Ediție de Teofil Teaha, Ioan Șerb și Ioan Ilișiu, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995, p. 110.

Faptul că se putea interveni în favoarea celor morți și că le putea îmblânzi osânda în viața veșnică, prin ofrande alimentare sau ospețe funerare, precum și prin slujbe numite sărindare (cele 40 de liturghii), a îndreptățit-o pe Violeta Barbu¹⁴, într-o lucrare dedicată istoriei familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea, să constate existența unei concepții apropiate de cea barocă, a Purgatoriului, căci prin intervenții repetate din partea urmașilor (trei, nouă și 40 de zile) se putea schimba soarta vitregă a răposatului, o concepție care este însă de sorginte arhaică, precreeștină¹⁵.

„În tradiția păgână – scria Philippe Ariès – se aduceau ofrande morților spre a-i îmbuna și a-i împiedica să revină între cei vii”¹⁶. Biserica primitivă a interzis practicile funerare de sorginte păgână (bocetele, ofrandele la morminte) și a înlocuit ospățul funerar cu euharistia oficiată pe altarele aflate în cimitir, întrucât, se pare, în Scriptură nu există nici un argument în favoarea intermedierei viilor pentru morți¹⁷; prin urmare, practica creștinilor își are originea în tradiția păgână, care în forma inițială era mai degrabă o comemorare decât o intercesiune. În Evul Mediu timpuriu riturile funerare erau „dominate de doliul supraviețuitorilor și de cinstirile pe care aceștia le consacrau defunctului”¹⁸. Rudele veneau la intervale regulate și făceau ospețe funerare pe mormânt. Conciliile bisericești, precum cel din 567, de la Tours, au protestat împotriva unui asemenea obicei, deoarece unii credincioși „perpetuând vechile greșeli, duc de mâncare morților de Sfântul Petru (22 februarie) [...] și mănâncă legume oferite

¹⁴ Violeta Barbu, *De bono coniugali. O istorie a familiei din Țara Românească în secolul al XVII-lea*, București, Editura Meridiane, 2003, p. 143 și 145.

¹⁵ Vechii greci ofereau ospețe funerare și ofrande la trei, nouă și 13 zile, precum și la un an. Romanii sărbătoreau ziua morților la 22 februarie, când le păstrau locuri rezervate la masă. Popoarele baltice, de asemenea, la trei, șase și 14 zile, având și o sărbătoare a morților la începutul lui noiembrie, când morții erau invitați la ospețe (Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze românești ale nemuririi*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 306). În Caraibe, la populațiile arhaice, comemorările se făceau la opt și 15 zile, o lună, 40 de zile și un an (Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 134).

¹⁶ Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, vol. I. *Vremea gisanților*. Traducere de Andrei Niculescu, București, Editura Meridiane, 1996, p. 200.

¹⁷ *Ibidem*, p. 201.

¹⁸ *Ibidem*, p. 219.

demonilor”¹⁹. În fapt, ospețele funerare strângeau legăturile de familie și linișteau pe morți prin această comuniune alimentară, obicei care, în Occident, lăsase urme până în secolul al XI-lea, când se mai vedeau nopți de veghe²⁰ cu dansuri și cântece pentru a-i îndepărta pe morți. Dacă Biserica occidentală cenzurase asemenea practici păgâne încă de acum zece veacuri, cea orientală le-a tolerat până astăzi, deși au mai fost unele încercări izolate de cenzurare în secolele XVII-XVIII.

În manualul de liturgică al Bisericii Ortodoxe, practicile funerare străvechi sunt învelite în haina creștină, unde, în 1985, de pildă, sunt interpretate pomenirile morților de trei zile, nouă zile și 40 de zile, de trei luni, șase luni, nouă luni și 12 luni, apoi anual până la șapte ani, în spiritul pravilei lui Matei Basarab de la 1652: pomenirile de trei zile – Sf. Treime, de nouă zile – cele nouă cete îngerești, sau ceasul al nouălea de pe Cruce, 40 de zile – Înălțarea Domnului²¹. Praznicul de an se ține în cinstea creștinilor din primele veacuri, când se prăznuia anual ziua martirilor și a sfinților. Cei șapte ani sunt zilele Creației. În acest timp, sufletul mortului timp de trei zile dă târcoale trupului, la nouă zile se înfățișează în fața lui Dumnezeu, iar la 40 de zile sufletul este supus judecării particulare după ce a trecut prin vămile văzduhului, prin rai și iad. Or, acestea sunt reinterpretări în spirit creștin, alături de care este admis faptul potrivit căruia praznicul de 20 de zile, care s-ar ține numai în Moldova (deși este atestat și în *Pravila mică de la Govora*, la 1640, omis însă în *Pravila cea mare* de la 1652!), ar putea fi un obicei rămas

¹⁹ Philippe Ariès și Georges Duby, *Istoria vieții private. De la Imperiul Roman la anul o mie*, vol. II. Traducere de Ion Herdan, București, Editura Meridiane, 1994, p. 219.

²⁰ Obiceiuri similare pot fi constatate în satele moldovenești, precum jocurile de priveghi, care, însă, au persistat până în prima parte a secolului al XX-lea. Vezi pentru aceasta, studiile lui Vasile Adăscăliței: *Particularitățile priveghiului ca rit funerar în Bucovina*, în vol. *Românitatea de sus. Repere etnologice*. Ediție îngrijită și prefață de Vasile I. Schipor, Rădăuți, Editura Septentrion, 2004, p. 47-50; *Jocul și cântecul de priveghi în județul Vaslui*, în vol. *Un pol de contribuții etnografico-folclorice privind realitățile vasluiene*, Vaslui, CJCP, 2005, p. 45-70; *Jocuri de priveghi în județul Bacău*, în vol. *Concert etnologic în cuvinte pe portativul treimii sud-vestice a Moldovei dintre bazinul Siretului și Carpați*, Bacău, 2006, p. 110-126. Au fost identificate 47 de jocuri în județul Vaslui, 43 în județul Bacău, în general, aceleași peste tot, precum cărbunele, tușca, barza, capra, calul, ursul, moartea, dracul, bâza etc. De asemenea, vezi studiul lui Dan Ravaru, *Jocuri de priveghi de pe Valea Tutovei*, în idem, *Folclor, etnografie, istorie locală*, vol. I, Vaslui, Editura Cutia Pandorei, 1998, p. 70-112.

²¹ Ene Braniște, *Liturgica specială pentru institutetele teologice*, ediția a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 558-560.

de la romani²². Oricum, regula ciclului praznical este dată de periodicitatea: trei, nouă, 20, 40 de zile, trei, șase, nouă, 12 luni, apoi în fiecare an până la șapte ani²³.

Elementul simbolic esențial, care nu lipsește de la nici o manifestare comemorativă în cinstea morților, este coliva, alături de care se află colacul și vinul. Coliva constituie elementul central al fiecărui parastas, fie că este celebrat la mormânt, în biserică sau acasă. Manualul de liturgică îl consideră o reminiscență a vechilor agape sau mese frățești ale primilor creștini, acceptând totodată faptul că este o prelungire a vechilor ospețe funerare din cultele greco-romane. Parastasul²⁴ (gr. παράστασις) presupune mijlocirea, intermedierea înaintea lui Dumnezeu în favoarea răposatului, și este, de fapt, colacul. Cât despre colivă²⁵, care este din grâu fiert, (gr. τα κόλυβα sau κόλλυβα), manualul de liturgică acceptă interpretarea potrivit căreia aceasta simbolizează trupul mortului, deoarece hrana principală a trupului este grâul, care moare și reînvie, iar ingredientele folosite nu sunt decât virtuțile sfinților și răposaților, sunt dulceața vieții veșnice. Colacul și pâinea sivesc unui țel identic, iar vinul este prelungirea libațiunilor pe care romanii le făceau pe mormintele morților, fapt acceptat de Biserica Ortodoxă. Însă conceptul esențial al ospățului funerar îl constituie pomana.

Pomana este forma mediată, care face posibilă comunicarea dintre vii și morți, rol asemănător cu al viselor și bocetelor²⁶. Pentru evitarea influențelor malefice, viii sunt obligați să ofere pomană morților sub forma meselor comemorative, praznicelor sau ospețelor funerare. Morții rămân astfel liniștiți, iar pentru ca acest lucru să fie perpetuu, viii trebuie să refacă periodic resursele de hrană ale acestora, la intervale stabilite ritual (trei, nouă, 20, 40 de zile etc.)²⁷. În caz

²² *Ibidem*, p. 558, nota 21.

²³ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 238-239; Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, adunate și așezate în ordine mitologică, vol. I. Ediția Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 280-281.

²⁴ Ene Braniște, *op. cit.*, p. 553.

²⁵ *Ibidem*. De asemenea, Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 109, unde este descris și modul de preparare a colivei, ingredientele folosite etc.; Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 277.

²⁶ Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*. Traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoaga, West Paul Barbu, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 110.

²⁷ *Ibidem*, p. 113.

contrar, cei vii își compromit existența pentru lumea de dincolo, iar în lumea aceasta s-ar putea să aibă parte de răzbunarea mortului. În Maramureș, în ajunul înmormântării, seara, are loc ultima cină împărțită cu mortul în casă, unde mănâncă cei ce veghează, pe sicriu așezându-se o farfurie, o lingură cu colacul ritual și o lumânare în mijloc. Astfel, „pomana reglează caracterul relațiilor sociale, pacea între vii și morți, menținându-i pe cei morți în grația lui Dumnezeu”, se statuează „separarea și integrarea viilor și a morților”²⁸, prin ceea ce Arnold van Gennep definea rituri de agregare a mortului în lumea decedaților²⁹. Mesele de după funeralii reînnoadă pentru vii firul rupt de moarte.

„Pomana – scria Marcel Mauss – este pe de o parte fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției, iar pe de altă parte, al unei noțiuni obligatorii de sacrificiu al celui alt”³⁰. Generozitatea este obligatorie, altfel Nemesis se răzbună pentru surplusul de bogăție al unora. Zeii și spiritele sunt de acord ca partea ce li se cuvine, fiindu-le cedată prin jertfe, să servească săracilor și copiilor. Trebuie remarcat că sensul inițial al pomenii s-a alterat. La origine, termenul trimitea la vechea morală a darului; se regăsește în *sadaka* arabă, *zedeqa* ebraică etc. ca principiu justițiar, care a devenit ulterior pomana. La Ierusalim s-a născut, în epoca mișnaică, doctrina carității și pomenii, care, prin intermediul creștinismului și islamismului s-a răspândit în întreaga lume. Astfel s-a deturnat sensul termenului *zedeqa* din Biblie, unde nu însemna pomană în sensul de milă, ci sacrificiu pentru celălalt.

Prima atestare documentară românească a ciclului temporal al praznicelor care marchează fiecare cerc existențial o avem dintr-un document emis de Ștefan cel Mare, o donație către mănăstirea Zografu de la Muntele Athos, la 10 mai 1466, unde se stipulează datoria obștii monahale: „Iar după trecerea anilor noștri, după trecerea vieții noastre, în primul an să ni se facă și să ni se cânte sfântul prohod în sobor și apoi de a treia zi, și apoi de a noua zi, și de a douăzecea zi, și de a patruzecia zi, și de o jumătate de an și apoi de un an. Iar după trecerea aceluia an, de atunci să mi se cânte în fiecare an într-o zi, în sobor, pentru pomenire,

²⁸ *Ibidem*, p. 114.

²⁹ Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 146.

³⁰ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 64.

seara parastas și colivă și băutură, iar dimineața sfânta liturghie și colivă, și iarăși la prânz băutură, spre mângâierea fraților”³¹. Însă călugării greci aveau datoria să-l pomenească și cât timp va fi în viață: „Sfânta Biserică să ne cânte sâmbătă seara paraclis și duminica, la prânz, să se dea băutură, marțea să ni se cânte sfânta liturghie și la prânz să se dea băutură și să mă pomenească și în fiecare zi”.

Două veacuri mai târziu, ritualul era identic. Un document din 15 octombrie 1645 stă mărturie asupra acestui aspect. Isac, fiul lui Toader Tăutu, înaintea morții a dăruit partea sa de ocină din Bălinești nepotului său, Pătrășcan, deoarece „și l-a luat de fiu și l-a învățat carte, pentru că îi este nepot drept de frate, cum a mărturisit și mama lui vitregă, Tudosca, cneaghina lui Toader Tăutul”. Prin urmare, i-a lăsat în grijă, cu limbă de moarte, să-i facă „pomenirea la înmormântare și de trei zile și de nouă zile și de 20 de zile și de 40 de zile și de jumătate de an și pe an să-l pomenească și să-l grijească de acum precum scrie în zăpis, cu mare blestem”³². De altfel, aceste obligații funerare pentru sufletul răposatului le regăsim consemnate, în aceeași vreme, în Țara Românească, în *Pravila de la Govora*, la 1640: „Deci morților se cade să li se facă pomenire și slujire”, la trei zile, nouă zile, 20 de zile, 40 de zile, șase luni „și anul deplin”³³. Tot astfel, erau pomeniri în sâmbăta Lăsatului Sec de Carne și în sâmbăta Lăsatului Sec de Brânză, deoarece „pentru acestea să credem că [morții] vor afla dezlegare de peccatele lor”. În *Pravila cea mare, Îndreptarea legii*, de la 1652, se explică și „pentru ce lucru după moartea omului fac pomeane a treia zi și a noa zi și patruzecile, și când trebuie și se oprește să nu se facă”. După ce omul moare „are slobozie doao zile și îmblă cu îngerul aice jos pre lume, unde-i iaste voia [...] unele ori merge la casa aceia ce au făcut întru viața lui, iară altele ori la mormânt, unde-i îngropat trupul [...]; și face doao zile pre pământ, iară a treia zi merge îngerul cu dânsul, adecă cu acela suflet la ceriu și stă naintea lui Dumnezeu. Pentr-aceaia se face a treia zi liturghie și pomană pentru cel mort [...]

³¹ Leon Șimanschi, în colab. cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache, *Documenta Romaniae Historica (DRH)*, A. Moldova, vol. II, București, Editura Academiei, 1976, p. 193, nr. 135.

³² Petronel Zahariuc, Marius Chelcu, Silviu Văcaru, Cătălina Chelcu, *DRH*, A. Moldova, vol. XXVIII, București, Editura Academiei, 2006, p. 175, nr. 222.

³³ *Pravila bisericească numită cea mică*, tipărită mai întâi în mănăstirea Govora, București, Academia Română, 1884, glava 29, col. 48, f. 53r.

<apoi> merge cu îngerul de-i arată bogate lăcașure frumoase ale sfinților și dreptilor [...] iară a noa zi merge dă se închină lui Dumnezeu; pentr-acea să fac liturghii și pomeane a noa zi. De-acia iară-l ia îngerul și treace de-i arată raiul și toată munca și ceale de dădăsupt și toate muncile până în 40 de zile. Și iară merge după 40 de zile dă se închină lui Dumnezeu; pentr-aceaia se fac liturghii și pomeane în 40 dă zile [...] atunce, după lucrure cum au făcut, dau-i loc dă se odihnește până va veni Hristos să judece lumea”³⁴.

Influența Reformei din Transilvania pare să fi lăsat unele urmări în spiritul regulilor impuse de unii dintre cei mai de seamă înalți ierarhi ai Bisericii Ortodoxe. Recomandările lui Sava Brancovici sunt identice celor din diplomele principilor transilvăneni, emise în 1657, în scopul calvinizării școlii românești din Făgăraș, pentru dascălii și preoții din Țara Oltului, motiv pentru care hotărârile soborului din 1675 au fost primite cu reticență, fiind văzute de unii ca încercări de introducere a calvinismului în Biserica Ortodoxă românească din Transilvania³⁵. Mai ales că acțiunea de calvinizare a populației românești începuse în secolul precedent, prin traduceri în limba română, când prima ediție a *Cazaniei* tipărită de Coresi, în 1567, cuprindea predicile protestante la Evangheliu, fiind „o carte de propagandă calvină, foarte bogată în muștrări și în îndemnuri”³⁶. De asemenea, *Molitvenicul* lui Coresi era „destinat românilor ortodocși recent convertiți la Reformă, în urma acțiunii de prozelitism calvin, desfășurată după 1564 de Gheorghe de Sângeordz, sub oblăduirea principelui Ioan Sigismund”³⁷. S-a încercat eradicarea vechilor tradiții românești, prin propovăduirea literei Scripturii, precum în cazania de la Duminica Cincizecimii, care are în vedere acele practici funerare, repetatele pomeniri pentru salvarea sufletelor morților, unii ajunși strigoi sau „draci”, care „și încoace și încolo îmblă la mormânturile morților. [...] că vin morții în casă și se ivesc oamenilor, cer ajutoriu după moarte să le facă cu călugării și cu popii sărăcuste și alte minciuni”³⁸. Obiceiul pomenirii mortului, al cărui

³⁴ *Îndreptarea legii 1652*. Ediția Andrei Rădulescu, București, Editura Academiei, 1962, p. 169, glava 162.

³⁵ Marina I. Lupaș, *Mitropolitul Sava Brancovici, 1656-1683*, Cluj, 1939, p. 70.

³⁶ N. Iorga, *Istoria literaturii românești*, vol. I, ediția a II-a, București, 1925, p. 185.

³⁷ Coresi, *Tâlcul Evangheliilor și Molitvenic rumânesc*. Ediție critică de Vladimir Drimba. Cu un studiu introductiv de Ion Gheție, București, Editura Academiei, 1998, p. 17.

³⁸ *Ibidem*, p. 75.

suflet așteaptă ca în purgatoriu aici, pe pământ, până la 40 de zile, era contestat de învățătura reformistă: „sufletele derepților sânt în mâna lui Dumnezeu, iară ale păcătoșilor suflete, după eșit așa și se duc”, se spune în *Cazania* de la 1567: „Dară creștine, iaste minciună carei au învățat să păzească omul mortul său după noao zile și la doaozeci de zile și la patruzeci și la anul. Minciună e și aceia carei zic că pot folosi după moarte sufletelor, că nu se schimbă locul după această viață, ce iaste scornit pentru lăcomia cartularilor”. Altfel spus, „ale păcătoșilor suflete duse sânt și acealea”, precum scrie în cea de-a doua *Cazanie* a lui Coresi, din 1581³⁹.

Mai târziu, mitropolitul Sava Brancovici, a acționat în același sens, prin așezământul pentru „folosul preoților, a besearcilor și a creștinilor”, din 1675: „Bobonășaguri ce nu iaste scris la tipic să nu ție”. Mai cu seamă cele legate de morți trebuiau stârpite: „Molitivă să nu facă, nice oaselor, nice hainelor, nice oi au vaci preste mortu să nu de, au găini; iară în lături pot da. Picioarele dobitoacelor să nu le spele, nice să le arză cu lumina în frunte; și colac peste groapă să nu de, banul în groapă să nu arunce, muierile să nu țipe pre ulițe”. De asemenea, cei „cari nu vor să-și îngroape morții lune sau miercure, la aceia popii să nu meargă”⁴⁰. În rândul practicilor păgâne legate de cultul morților întâlnite la românii transilvăneni, Sava Brancovici enumera obiceiuri identice celor constatate mai târziu de Iacov Putneanul⁴¹ la românii moldoveni: „Oameni sau muieri [care] vor face focu în curte la Gioi Mari, sau la Blagoveștenii și vor pune masă și pâne, și zicu că vinu morții să să încălzască, și aruncă apă pre pajește să bee morții”⁴².

Sărăcia izvoarelor documentare românești referitoare la aspectele cotidiene ale riturilor funerare din Evul Mediu⁴³ este suplinită

³⁹ Diaconul Coresi, *Carte de învățătură (1581)*. Publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, I, București, 1914, p. 236. De remarcat că în această a doua *Cazanie* au fost reformulate unele aprecieri critice la adresa vechilor tradiții, așa cum se regăsesc în prima *Cazanie*, căpătând o nuanță mai blândă.

⁴⁰ *Așezământurile Vlădicăi Sava (1675)*, în Moses Gaster, *Chrestomație română*, vol. I-II, Leipzig-București, 1891, p. 217-219.

⁴¹ Despre acțiunea de „creștinare” a obiceiurilor moldovenilor de către mitropolitul Iacov, vezi Lucian-Valeriu Lefter, *Un învățător al neamului: Iacov Putneanul*, în „Analele Putnei”, anul V, nr. 1, 2009, p. 255-264.

⁴² Moses Gaster, *op. cit.*, p. 217.

⁴³ Pentru o privire cuprinzătoare a ritualului de înmormântare, din Evul Mediu până în secolul al XIX-lea, așa cum relatează diferite surse istorice, în special narrative, vezi Ion Chiș-Șter, *Credințele și riturile de înmormântare în Evul Mediu românesc*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XV-XVII (1994-1996), Cluj-Napoca, p. 261-285.

de mărturiile călătorilor străini, cărora săvârșirea riturilor funerare la români li s-au părut exotice. Din acest punct de vedere, ei luau contact cu o lume realmente păgână, unde, așa cum scria Anton Verancsics după 1549, „satele arată ca niște colibe de păstori împrăștiate peste tot locul, târgurile nu sunt întărite cu nici un fel de îngrădituri, iar casele țărănești sunt puțin ridicate de la pământ și făcute din lemn, lipite cu lut și acoperite cu paie sau stuf”⁴⁴.

Un alt călător prin Moldova, polonezul Maciej Strykowski, la 1574-1575, făcând parte dintr-o solie aflată în drum spre Constantinopol, descrie obiceiul lituanilor care obișnuiesc să-și pomenească morții în luna octombrie sau la fiecare sărbătoare „cântând bocete pe morminte și plângând, mai ales femeile”, obicei ce se întâlnește în Țara Românească, Moldova sau Bulgaria, unde însă, ne spune personajul nostru, „pe lângă acelea, aprind și lumânări și cădelnițează cu tămâie pe morminte”⁴⁵. Spre jumătatea veacului al XVII-lea, pe la 1647, misionarul italian Marco Bandini observa că moldovenii își țineau sărbătorile „petrecând ziua cu băutură, cu mese și joc” și considera că este „de râs această poveste pe care ei o țin drept temeii al credinței creștinești, cum că în Joia Sfântă sufletele morților, ale părinților, străbunilor și străbunicilor au obiceiul de a se reîntoarce la ai lor pentru hrană; de aceea, în zori, capul familiei sau stăpâna casei face un foc înaintea ușii casei sale, așază lângă foc un scăunel așternut cu o pânză curată, pune pe el pâine și mâncare, cu băutură, pentru ca părinții, străbunii și străbunele să-și întremeze sufletul”⁴⁶. Înalțul prelat mai observa că la înmormântare românii așază o carafă sau un ulcior cu vin la picioarele mortului „pentru ca el, însetând pe drumul pe care a pornit, să se întărească”, după care „îi pune niște bani de argint în mână sau în sân pentru a-i plăti portarului ca să fie mai lesne primit în rai”⁴⁷. Și candelile aprinse de la mormânt ori lumânările au un scop precis: să lumineze calea mortului „prin cotiturile întortocheate ale drumului, la

⁴⁴ *Călători străini despre Țările Române*, vol. I. Ediția Maria Holban, București, Editura Științifică, 1969, p. 404.

⁴⁵ *Ibidem*, vol. II. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică, 1970, p. 450.

⁴⁶ Marco Bandini, *Codex. Vizitarea generală a tuturor Biseriilor Catolice de rit roman din Provincia Moldova, 1646-1648*. Ediție bilingvă. Introducere, text latin stabilit, traducere, glosar: prof. univ. dr. Traian Diaconescu, Iași, Editura Presa Bună, 2006, p. 408 și 410.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 412.

poarta raiului”. Răposatul are și hrana asigurată, întrucât i „se face la îngropare un ospăț strălucit, chiar dacă ar costa jertfa ultimei vaci rămase, și se dă de pomană mâncare săracilor, și toate acestea sunt închinare binelui și hranei mortului”. Și pomenile se repetau la patru săptămâni (probabil pomenirea de 20 de zile!), un an, când „trebuie să fi sosit mortul în cer, oricât de lung va fi fost drumul”. În special femeile, pentru pomenirea morților pun preoții să facă slujbe și „mai trimit și mâncare la biserică pentru ei, prescuri, grâu fiert și cu miere, stafide, nuci” pe care preotul le împarte la biserică și la mormânt celor de față, dar „o parte ia și el din acest prinos pentru el acasă”. Însă „toate acestea le mănâncă cu toții pentru sufletul răposat și țin aceasta ca o faptă grozavă de bună și creștinească”⁴⁸.

Niccolo Barsi, un misionar italian din veacul al XVII-lea, fusese martor la aceleași obiceiuri descrise de Bandini, dar anterior acestuia, pe la 1639. Observă că mortul este ținut trei zile în casă, timp în care se dădea mâncare săracilor și călătorilor, după care mortul era dus la biserică în dangătul clopotelor și al bocetelor femeilor ce mergeau despletite în urma sicriului. La întoarcerea acasă a alaiului mortuar, Barsi a observat că nu se mănâncă decât pește la praznic, și oamenii „spun că fac acest lucru pentru a arăta pedepsire trupului, și de durere după cel mort, dar beau totuși vin și bere”⁴⁹.

La moartea domnului țării era urmat același ritual funerar. Francois de la Croix, în a doua parte a veacului al XVII-lea, ne înfățișează o înmormântare domnească. Domnul răposat a fost ținut trei zile sub un baldachin, pe un pat de paradă, cu multe lumânări, timp în care este vegheat neîntrerupt. Între timp, s-a servit masa obișnuită, carne și pește, dregătorii mâncând ca și când domnul ar mai fi în viață. După trei zile, trupul principelui a fost dus la biserică, unde rudele i-au sărutat mâinile și fața. La încheierea slujbei de înmormântare s-a împărțit săracilor carne friptă, mai cu seamă de vacă, în asemenea împrejurări la curtea domnească fiind sacrificate 50 de vite⁵⁰.

⁴⁸ Pentru aceasta, vezi și traducerea mai veche, de către V. A. Urechia, *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierei lui Bandinus dela 1646. Urmă de text, însoțit de acte și documente*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria a II-a, XVI, 1895, p. CLVII.

⁴⁹ *Călători străini...*, vol. V. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1973, p. 77.

⁵⁰ Apud Paul Simionescu, Paul Cernovodeanu, *Pagini de etnografie românească în opera memorialistică a unor călători străini (secolele XVII-XVIII)*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 17, nr. 5, 1972, p. 380.

Suedezul Weismantel, la 1713, nu trece nici el cu vederea faptul că mortului, odată ce este introdus în groapă, i se dau pâine și vin sau apă și uneori ceva bani, pentru ca „să nu moară cumva de foame pe drum în lunga lui călătorie după viața veșnică; și pentru ca să poată vedea și noaptea îi dau o lumânare în mână, și mai aduc la sfârșitul nopții tăciuni aprinși la mormânt de la care să-și poată aprinde lumânarea”. Morții nu se ceartă între ei, ci „fiecare mort în cursul lungii călătorii îl lasă bucuros pe celălalt să-și aprindă lumânarea la nevoie, până ce ajung împreună la locul și odihna <căutată> și, după credința lor, la viața veșnică”⁵¹.

Paul de Alep nu se afla departe de percepția mentală a altor misionari și călători, arătând că „oamenii țării, ei nici nu postesc, nici nu se roagă, nu au nici religie, sunt creștini doar cu numele. Preoții lor sunt cei dintâi care își încep ziua la crâșmă”. La jumătatea veacului al XVII-lea, diaconul din Alep a fost frapat de obiceiurile alimentare ale locuitorilor țării, la care, în Postul Mare, la masă „nu era decât bob fiert în apă și mazăre sau fasole fiartă, fără ulei, care semăna cu mazăricea, și varză păstrată în saramură pentru tot anul, și nimic altceva”⁵². Deși, când postesc, oamenii locului nu întrebunțează vin sau ulei, cu excepția zilelor de sâmbătă și duminică, Vodă le-a dat oaspeților, miercuri și vineri, în post, precum și în timpul săptămânii, bere și mied, „căci în toată această țară nimeni nu bea apă goală, afară doar de câțiva”, afirmație care pare să se contrazică cu cea anterioară. Anumite produse erau aduse de negustori greci din Turcia europeană: untdelemn, măslina, icre, caracatițe, zeamă de lămâie, năut, orez, fidea etc. Iar altele, precum pătrunjelul, ceapa, usturoiul erau autohtone, păstrate iarna în pivnițe, fiind consumate îndeosebi în zilele de post. Merele „domnești” erau păstrate în paie, iar piersicile, prunele și cireșele în sirop, „încât ai fi crezut că sunt culese de curând”.

Ilustrul oaspete asistă, în 1652, și la o înmormântare a cărei pomenire are loc în biserica Sfântul Sava din Iași, unde s-a pus masă mare cu multe feluri de bucate, apoi colivă și vin, împărțindu-se totodată lumânări. După sfârșirea slujbei de pomenire a mortului, „toți au luat colivă” și s-au rugat pentru sufletul mortului. După acest

⁵¹ *Călători străini...*, vol. VIII. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 363.

⁵² *Ibidem*, vol. VI. Text îngrijit de Mustafa Ali Mehmet, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 58.

parastas, fiul răposatei împarte pomana celor prezenți; apoi are loc pomenirea de a treia și a noua zi⁵³. În anul următor, Paul de Alep este martorul unei înmormântări în Țara Românească, pe care o găsește „asemănătoare cu a moldovenilor”, ba chiar mai fastuoasă. Se pomenea mortul la trecerea a trei, nouă și 40 de zile, precum și în timpul anului⁵⁴. La moartea domniței Bălașa, jupâneasa lui Constantin Voievod, la 12 martie 1657, s-a făcut mare praznic la înmormântare, împărțindu-se săracilor și lucrătorilor de față „pâine bună și blide cu mâncare și pahare cu vin”. La pomenirea de nouă zile s-au păstrat aceleași rânduieli⁵⁵.

La înmormântarea nepotului lui Barbu Poienaru, mare ban, în satul Poiana de Gilort, pentru praznic s-au sacrificat patru boi, 50 de oi, pâini nenumărate s-au copt și s-au întins valuri întregi de pânză pe mesele care ajungeau „din mijlocul casei până afară în curte”, pe care se aflau carne și pâine. 1.500 de oameni au participat la masă, „căci este obiceiul în toate țările acestea ca, atunci când se răspândește zvonul despre o veselie sau o întristare, adică despre o nuntă sau o înmormântare, lumea din satele vecine să vină la praznic”⁵⁶.

Anton Maria del Chiaro, martor ocular la 1716, în Țara Românească, la înmormântarea Profirei Ciuchi, observă că la sfârșitul slujbei s-a dat fiecărui ierarh câte o basma frumoasă în care erau înfășurate câteva monede de aur în funcție de rangul fiecăruia, după care s-a mers acasă, „unde își petrec timpul ospătând pe toate rudele și prietenii pentru a se mângâia unul pe altul. Se împart bogate pomeni pentru sufletul mortului”⁵⁷, avându-se în vedere zilele de pomenire: a treia, a noua și a patruzecia, la trei luni, la șase luni, nouă luni și la un an după moarte. În fiecare din aceste zile, se trimit la biserică un colac mare, o lumânare de ceară și „o farfurie mare de grâu fiert în apă din care apoi fiecare ia câte o lingură”, zicând: „Dumnezeu să le ierte sufletul!” Săracilor li se dă câte „o lumânare, o pâine albă în chip de colac, o căniță de vin, câte ceva de mâncare și ceva bani”, toate acestea numindu-se pomană⁵⁸. La 40 de zile se dă și un sărindar la liturghie.

⁵³ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 125.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 208.

⁵⁷ *Ibidem*, vol. VIII, p. 384.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 384-385.

În Banat și Transilvania, pe la 1770, înmormântările românilor nu erau diferite de ale celor din Moldova și Țara Românească. Ignaz von Born nu uită să menționeze că „riturile sau ceremoniile acestui popor aduc mai mult cu păgânismul decât cu religia pe care o mărturisesc ei”⁵⁹. „Înmormântările la ei sunt ciudate”, ne spune autorul nostru, căci „își duc morții la groapă cu bocete deznădăjduite”, iar la coborârea sicriului în mormânt „prieteni mortului și rudele sale scot strigăte înfiorătoare”⁶⁰. Întorcerea acasă de la biserică este și ea deosebită: „Fac pâine de grâu, pe care o mănâncă pentru iertarea sufletului celui mort, bând din belșug pentru a se mângâia mai bine”⁶¹. În *Istoria Banatului*, scrisă de Francesco Grisellini pe la 1780, găsim menționarea faptului potrivit căruia rudele și copiii nu se despart de mort, „ci mănâncă în picioare în aceeași cameră, nici nu uită când au vin sau rachiu, să toarne totdeauna câteva picături asupra mortului și să bea pentru mântuirea sufletului său”⁶². Când se întorc acasă de la înmormântare, „se dă fiecăruia câte un pahar cu vin, bere sau rachiu, împreună cu pâine și cu câte o bucată de carne de oaie sau de porc”. Rudele și prietenii mortului rămân la masă și „deseori cina se preface într-un adevărat ospăț și nu se despart unii de alții decât beți bine”. În perioada următoare, unele femei se duc la mormânt în anumite zile și bocesc, iar altele duc rachiu, colaci și alte bunuri și le întind pe mormânt, „ca și când mortul ar mânca din ele, femeile vorbesc cu mortul”. La fel, ca în celelalte teritorii locuite de români, se respectă un ritual funerar identic, trimițându-se la biserică câte un colac mare și o lumânare, precum și „un mare blid de mâncare, rugându-se pentru sufletul celui răposat”⁶³, la intervalele temporale știute, de la trei zile până la un an de la data trecerii răposatului la cele veșnice.

Documentele inedite de arhivă întregesc, în chip fericit, imaginea ospețelor funerare, așa cum o știm din lucrările etnologice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor, ce aparțin părinților etnografiei românești: Teodor T. Burada, Simeon Florea Marian, Elena Niculiță-Voronca și Tudor Pamfile. Însă, nu vom întâlni aici liste de cheltuieli funerare.

⁵⁹ *Ibidem*, vol. X, partea I-a. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, Editura Academiei, 2000, p. 96.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 97.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 399.

⁶³ *Ibidem*.

În arhive, majoritatea documentelor de acest fel sunt inedite, puține fiind publicate și cunoscute. Acestea redau imaginea praznicelor din prima jumătate a secolului la XIX-lea, întregind, așa cum am spus, imaginea mentală asupra acestor ospete, precum, de exemplu, cele din județul Vaslui (Buhăești, Trestiana, Zăpodeni ș.a.) sau din orașele Vaslui, Iași și Botoșani. În unele documente de acest gen lipsește locul desfășurării praznicului. Dar aceste liste de cheltuieli provin, majoritatea, de la familiile boierești, existând, totuși, și unele care au aparținut unor târgoveți și răzeși. Prin intermediul acestor documente, avem atestarea faptică a ciclurilor praznicale: trei, nouă, 20 și 40 de zile; sunt însă excepțiile care confirmă regula, unde nu este menționată efectuarea pomenirii de 20 de zile. Urmează, de regulă, praznicele de jumătate de an și de un an, însă nu lipseau nici pomenirile de trei și nouă luni. Aveau loc și praznicele anuale, până la șapte ani, când se dezgropau osemintele mortului; din unele documente reiese, însă, că, în cazuri excepționale, această pomenire se făcea și la doi ani sau la trei ani. Atât la Iași, la Vaslui, cât și la Botoșani, praznicele sau pomenirile ciclice mai purtau denumirea de *griji*.

Când, la 15 aprilie 1806, Tuduri Stavru din Vaslui își întocmea testamentul, lăsa cu limbă de moarte ca pentru grijile sufletului său să se cheltuiască 2.900 de lei, repartizați în funcție de necesități: 500 de lei „să s(e) cheltuiască la îngropare mea”, împreună cu 20 de sărindare. Apoi, restul de 2.400 de lei „să s(e) cheltuiască la doâsprezăci *griji* ce las să s(e) facă după moarte mea, adică la trei și noă și doâzăci și patruzăci de zile și la giurămate de an și la un an și fiiștecare an păr la șapte ani, și la șapte ani să mă și dezgroape aducând și arhierii”. Tuduri Stavru venise în Vaslui în urmă cu 35 de ani, adică pe la 1771, după cum mărturisește el însuși, neprecizând de unde anume: „Eu mă aflu de 35 de ani venit aice, în Moldova, și la patria mea am avut numai doi sorori, anumi Catrina și Anița”, drept pentru care lăsa anumite sume de bani nepoților săi. Moștenitorul principal avea obligația ca „după săvârșire mea – ne spune Tuduri Stavru – din avere mea să aibă a face o bisărică de piatră sau aice în târgul Vasluiului sau pe moșia sa”. Însă, cum personajul nostru n-a trecut așa de curând la cele veșnice, avea să completeze testamentul abia la 6 martie 1824, menționând: „Eu, decum am făcut după putere me o bisărică di lemnu în târgul Vasluiului, unde să cinstești hramul Adormirii Maicii Domnului, [...] nefiind dator clironomul meu a mai faci altă bisărică di piatră”⁶⁴.

⁶⁴ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași (DJANI), *Colecția Documente*, CDXXXIV/44.

Tot în ținutul Vasluiului, păhărniceasa Maria Miclescu și-a întocmit testamentul la 29 martie 1815, în fruntea obligațiilor urmașilor punând „grijile sufletului meu”, pentru care lăsa 2.000 de lei. Alți 2.750 de lei îi lăsa pentru 150 de sărindare, pentru „sfintele bisărici, pe unde să va socoti”. De asemenea, tot pentru „sufletul meu”, lăsa 300 de lei pentru mănăstirea Neamțului, precum și 300 de lei pentru mănăstirea Florești. Pentru zidirea bisericii din satul Moara Grecilor, aflat la marginea orașului Vaslui, pe o moșie a familiei Miclescu, lăsa „se se dei agiutor cu cinci suti lei”, iar 150 de lei lăsa pentru a se dăruia „la feti săraci pe unde să va socoti”⁶⁵.

Conotațiile simbolice ale celor 12 griji sau praznice trebuie puse în strânsă legătură cu cele 12 vămi și cele 12 evanghelii, respectiv cele 12 opriri ale mortului în drumul dintre casă și locul de veci, când se dau de pomană ștergare sau prosoape, numite „poduri”, pentru vămile peste care trece răposatul în lumea fără dor. Astfel, praznicele sunt altceva decât *grijile* pentru sufletul mortului, care, în intervalul de 40 de zile, apoi de șapte ani, trăiește într-un Purgatoriu din care încă mai poate fi salvat, concepție moștenită din vremuri străvechi, creștinată și acceptată de Biserica Apuseană abia în secolul al XII-lea, în timp ce în Biserica Răsăriteană a subzistat, fiind integrată tacit în cadrul riturilor funerare.

O mărturie documentară interesantă se referă la pomenirea unei femei din Iași. S-au păstrat confirmările scrise care atestă efectuarea pomenirilor ciclice după săvârșirea din viață a Paraschivei Voicu, înmormântată în cimitirul Mitropoliei la 5 decembrie 1842, ziua în care fiul acesteia, serdarul Gheorghe Vangheli, a întocmit lista cheltuielilor „la moartea maică-mi”, iar la 9 decembrie o altă listă, pentru „cheltuiala di trii zile”. După îndeplinirea obligațiilor funerare, Gheorghe Vangheli a întocmit, la 16 ianuarie 1843, o „adeverință” de confirmare, contrasemnată de mai mulți clerici, pentru pomenirile de trei, nouă, 20 și 40 de zile; la 19 ianuarie, pentru slujbele și sărindarele timp de 40 de zile la Mitropolie, iar la 15 iunie, același an, pentru pomenirile de trei și șase luni, reamintindu-se că s-au dus la îndeplinire toate obligațiile „de la îngropare până la patruzăci zile”, de asemenea, „tot cu asăminea bună și plăcută orânduială au săvârșit și datoriile pentru trei luni și pentru giumătate de an”. La 10 decembrie 1843 a fost reconfirmată efectuarea pomenirilor „în numele răposatii stolnicesei Paraschiva Voicu, născută Vangheli, ci s-au

⁶⁵ Document aflat în colecția domnului Sandu Miclescu din București, căruia îi mulțumim, și pe această cale, pentru amabilitatea de a ni-l fi pus la dispoziție.

înmormântat în țintirimul Sfintii Bisărici a Mitropolii”, căci „după împlinire celorlanti pominiri, s-au săvârșit și aceste, adică de noă luni și di un an”. Nu s-a uitat nici pomenirea care avea să fie peste șapte ani, la dezgroparea osemintelor, după cum observăm din „adeverința” din 25 iulie, același an, astfel încât, în cele din urmă, „înfiatul și clironomul dumneai stolnicesăi”, Gheorghe Vangheli, avea să-și îndeplinească cu prisosință obligațiile funerare față de mama sa: „Îndatoririli pusă asupra unui fiu muștenitoriu s-au săvârșit toati di cătră dumnealui sardar Gheorghii Vangheli cu deplinătati și, încă, și cu îndestulă prisosinți pisti celi ci ceri, și a sta așazat prin canoanili bisăricii a Sf(i)nt(ei) noastri pravoslavnicii credinți a Răsăritului. În privire grătuirilor, în numili răposatii stolnicesăi Paraschiva Voicu, născută Vangheli, ci s-au înmormântat în țintirimul Sf. Bisărici a Mitropolii, atât îngropare cât și di trii zili, di noă zili, di doăzăci zili și di patruzăci zili s-au săvârșit aceste cu slujire noastră di arhieriei și arhimandrit cu sobor mari. Pentru cari încredințăm cu a noastri iscălituri (1843, ghenar 16 zile)”⁶⁶.

În toate listele de cheltuieli funerare, alimentele ocupă locul primordial. Cele mai mari cheltuieli se făceau cu prilejul înmormântării. Pentru ilustrarea acestui fapt am extras din listele respective câteva exemple privitoare la produsele alimentare, omițând diversele obiecte cumpărate pentru dat de pomană de sufletul mortului (testemele, pânze, basmale etc.). Astfel, redăm câteva liste de cheltuieli⁶⁷ de la înmormântarea propriu-zisă⁶⁸:

⁶⁶ DJANI, *Colecția Documente*, CDV/95.

⁶⁷ O parte dintre aceste documente funerare au fost publicate integral. Vezi Lucian-Valeriu Lefter, *Izvoade funerare* (I), în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), IV, 2004, p. 307-322; *ibidem* (II), în AMEM, V, 2005, p. 307-334.

⁶⁸ Pentru o mai bună înțelegere, vezi această notă explicativă referitoare la vechile unități de măsură folosite în epocă, precum apar în aceste documente din textul de față. Astfel, atestată în Moldova din secolul al XVII-lea, *vadra* avea capacitatea de 10 ocale, adică 15,20 litri. *Ocaua*, unitate de măsură împrumutată de la turci și atestată, în Moldova, tot în secolul al XVII-lea, măsura 1,520 litri. Submultiplii ocalei erau *litra* (0,380 litri) și *dramul* (0,0038 litri). Privitor la *merța* (termenul este de origine slavă, însemnând *măsură*), aceasta este o unitate de măsură atestată în secolul al XVI-lea, care, în secolele XVIII-XIX, avea capacitatea de 110 și 120 de ocale, adică 197,12 litri și 215,04 litri. Sau, *merța* avea 10 dimirliei, *dimirlia* având 11-12 ocale, adică peste 17 litri (despre aceasta, vezi Nicolae Stoicescu, *Cum măsurau strămoșii. Metrologia medievală pe teritoriul României*, București, Editura Științifică, 1971, p. 176 și 204). Deși *vadra*, *ocaua*, *litra* și *dramul* erau unități de măsură pentru lichide, iar *merța* și *dimirlia* pentru cereale, în listele de cheltuieli avute în vedere nu se face o distincție clară între măsuri, acestea fiind utilizate nediferențiat.

– 1782, martie 3, „la îngropare<a> răposatei cucoanei Aniței căminăresăi” („văpsăle la colivă”, o oca de stafide, trei „păpuși” de smochine, o oca de „cofeturi”, 500 de pâini și „parale ce s-au împărțit dinpreună cu pâine la poartă”)⁶⁹.

– 1827, iunie 19, la „îngropare<a> mătușii Paraschiva” (o dimirlie „pasat i grâu de colivă”, trei ocale de măslina, stafide roșii, stafide negre, „cofeturi”, icre, zahăr, „cafe”, oțet, 20 ocale de vin, 25 ocale de rachiu)⁷⁰.

– 1827, august 23, îngroparea și „alte pomeni pentru tata” (pomeni de pâine, pomeni și altele „ale colivii bez grâu”)⁷¹.

– 1827, septembrie 12, cheltuiala „ci s-au făcut la pomenire de douzăci de zile pentru tata” (cinci litri de miere, 45 de pâini, 10 ocale de carne, „chiperi”, rachiu pentru masă, rachiu la temniță, două vedre de vin, „curechi”, morcovi, patlagele, jumătate de oacă de grăsimi, 25 dramuri de untdelemn, zeamă de lămâi, cartofi, tămâie, mere, o oca de păsat, „o garafă de vin la colivă”, colacul de la colivă, grâu, patru colăcei, cinci ocale de sare)⁷².

– 1830, iunie 29, „la îngropare<a> mării” (25 ocale pomeni de pâine, zahăr la colivă, făină la colivă, grâu, miere, tamâie, smochine, stafide, vin la masă, vin la ciocli)⁷³.

– 1830, decembrie 16, „la moarte<a> răposatii cucoanei Catrinii” (20 ocale de pește, 100 dramuri de tămâie, patru „păpuși” de smochine, două merțe de grâu de pâine, o merță făină de popușoi)⁷⁴.

– 1830, decembrie 18, „îngropare<a> mătușii Catrinii” Caracaș din Buhăești (două ocale de untdelemn, două ocale de orez, șase ocale de morun, smochine, stafide, tămâi și smirnă)⁷⁵.

– 1838, februarie 7, „îngropare<a> dudușii Catincăi” Negruți din Iași („40 dramuri boeli pentru colivă”, 23,10 lei s-au cheltuit „pentru facirea colivii și podoaba pomenilor”, o oca de posmag, jumătate de oca de zahăr, smochine, „pol oca strafidi roșâi pentru pomeni”, „10 alămâi pentru pomeni”, jumătate de oca de „cofeturi”, iar 17 lei s-au cheltuit „pentru făcutul colivii”)⁷⁶.

⁶⁹ DJANI, *Colecția Documente*, CDXII/198.

⁷⁰ *Ibidem*, DXCIII/151.

⁷¹ *Ibidem*, CDXIV/278.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ C. Cihodaru, *Documente vasluiene* (ms.), nr. 209.

⁷⁵ DJANI, *Colecția Documente*, CDXVI/148.

⁷⁶ *Ibidem*, CDXV/129.

– 1842, decembrie 5, cheltuieli „la moarte<a> maică-mi” Paraschiva Voicu, născută Vangheli din Iași (80 de lei pomenile, 75 de lei coliva, 160 de lei „vinu ci s-au dat”, 260 de lei sărindarul cu coliva de 40 de zile, 212,20 de lei pește pentru preoți și pâine)⁷⁷.

– 1843, august 3, „îngropare<a> răposatei soții meli Catinca” (șase ocale de grâu, miere, cafea, zahăr, cofeturi mari, lămâi, stafide roșii, 16 păpuși de smochine, 14 covrigi, jumătate de oca de vin, jumătate de oca de rachiu, două ocale de „rachiu cu șipu”, o oca de mălai, o oca de măsline, 35 de pâini, 14 pâini noi, untdelemn, orez, smirnă, tămâie, iar pomenile au costat 28 de lei)⁷⁸.

– 1844, noiembrie, „la îngropare<a> soacră-mi Catrina” din Trestiana (100 ocale făină de grâu, „undilemn”, două ocale de oloi, patru ocale de orez, două dimirlii făină de popușoi, 80 de pâini din târg, „curechi”, grâu, stafide, 16 păpuși de smochine pentru pomeni, 12 lămâi, patru ocale de măsline, oțet, „chiper”, patru ocale de morun, patru ocale de somn, șase ocale de păsat, bob, mazăre, „neri” (miere), ceapă, 20 de vedre de vin, patru ocale de rachiu)⁷⁹.

– 1860, octombrie 26, la „pogribania maici meli, Mariia, soția răposatului meu părinte, sân Simioan Bălăuți” din Zăpodeni (patru ocale de pește sărat, pește proaspăt, patru ocale de orez, măsline, stafide, piper, o dimirleie sămânță de cânepă „ci s-au făcut oloiu” a costat 10,20 lei, tămâie, rachiu, o dimerlie mălai, varză)⁸⁰.

– 1865, decembrie 9, înmormântarea și „grijile” lui Mihai Dimitriu din Botoșani (120 de lei pomenile, 250 de lei „jâmne” și pâine la masă ce se împarte la norod, 300 de lei pentru bacal, icre, pește, morun, orez și untdelemn, 144 de lei pentru vin și rachiu pentru masă și norod, 40 de lei la zahăr, cafea pentru musafiri și colivă)⁸¹.

Uneori, când datele de pomenire pentru ambii părinți se apropiau, se recurgea la mutarea datei de pomenire din noiembrie 1830, astfel: cheltuiala „ci s-au făcut pentru pomenire de trei ani pentru tata și pentru mama de 40 zile, tot într-o zi la dou biserici”, adică la bisericile Sfântul Ștefan și Sfântul Haralambie (83 ocale făină de grâu, câte 20 de

⁷⁷ *Ibidem*, CDV/95.

⁷⁸ *Ibidem*, CDXXIV/206.

⁷⁹ *Ibidem*, CVIII/91.

⁸⁰ Lucian-Valeriu Lefter, *Zăpodenii*, vol. I, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică, 2004, p. 272.

⁸¹ DJANI, *Colecția Documente*, CDXXIV/261.

parale oca, un curcan, patru găini, câte 50 de parale fiecare, o găscă, patru cucuși, câte jumătate de sorocoveț fiecare, drojdie, două ocale de orez, șase păpuși de smochine, „pol ocă zahar”, frunză de dafin, zeamă de lămâi, „chiper”, stafide la pomeni, „pol ocă stafidi la bucati”, tămâie, două ocale de miere, „rachiu la fimei”, „una ocă vin la fimei”, sare, 12 ocale carne de vacă, două ocale de rachiu, „maslini la fimei”, trei litri de grăsime, 3,32 de lei „la formă pentru făcutul pomienilor și coptu”, ceapă, poleială la pomene, muștar, oțet, untdelemn, nouă lămâi, 35 ocale de perje (prune de toamnă), cofeturi, 30 dramuri de „boeli”, o oca de rachiu, două ocale de mere, „pintrijăl”⁸².

– 1844, decembrie, „izvod ci s-au cheltuit la grija di doozăci di zâli”, a „soacră-mi Catrina” (50 ocale făină de grâu, două dimirlii făină de popușoi, trei ocale de orez, 20 ocale carne de „mascur”, 10 ocale de păsat, 10 găini, șase păpuși smochine „di celi mari”, „pol ocă strafidi”, „chiper”, două ocale de grâu, miere, curechi, șase ocale ceapă, două dimirlii făină de păpușoi, 10 vedre de vin, o vacă cu vițel, 140 pâini din târg, „curechi murat”, patru ocale ceapă, opt vedre de vin, două ocale de rachiu, două ocale de grâu, miere)⁸³.

Un aspect deosebit de interesant al acestui ritual funerar se referă la pomana *podului* și a *fântâni*. Pentru orice eventualitate, se lăsa obligația urmașilor de a face un pod și o fântână, precum Alexandru Baron, din Zăpodeni, ținutul Vaslui, care lăsa scris prin testament, la 17 mai 1823, să i se facă „pod și fântână” după moartea sa⁸⁴. De asemenea, tot la Zăpodeni, o diată, din 12 martie 1824, obliga pe urmași „a face pod dintăiu și sărindar după obicei morților”⁸⁵. La 7 octombrie 1847, o „mărturie di la satul Zăpodeni, di la preut” încredința pe văduva Maria că s-a achitat de obligația sufletească, „că au făcut d(u)mn(eae)i fântâna și la sfințare fântânâi s-au pominit sufletile răposăților ei părinți”, Gligore și Ilinca Buhuș. Aceasta deoarece fratele ei, Ioan Buhuș, și sora ei, Anița, ar fi acuzat-o pe Maria că „nu au făcut fântâna pentru sufletile părinților”⁸⁶.

Dintr-un alt sat, Hilița, din ținutul Fălciu, avem o imagine mai cuprinzătoare, care include și ospățul funerar prilejuit de sfințirea

⁸² *Ibidem*, CDXIV/278.

⁸³ *Ibidem*, CVIII/91.

⁸⁴ Lucian-Valeriu Lefter, *Zăpodenii*, p. 189.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 230.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 267.

podului și fântânii. La 10 decembrie 1845, un izvod funerar întocmit pentru „îngroparea soacră-mi Catrina”, inventaria „ci s-au cheltuit pi un pod și fântână ci s-au făcut în satul Hilița”, adică 60 de lei pentru pod și 50 de lei pentru fântână. Pentru praznic s-au cumpărat „60 de pâni la sfințitul fântânii”, o oca de lumânări „tot la fântână”, cinci ocale de pește sărat crap, trei ocale rachiu „din târgu”, vin, tămâie, o ulcică, iarși 100 de pâini, două ocale de morun, două ocale de crap sărat, două ocale de pește proaspăt, „pol ocă undilemn”, o oca oloi, trei ocale de orez, patru ocale păsat, curechi, patru ocale de ceapă, „chiper”, sare „chisată”, două ocale de grâu, „neri” (miere), 10 vedre de vin, două ocale de rachiu⁸⁷.

Rețetele culinare erau destul de simple, însă nu numai de post⁸⁸. În a doua parte a secolului al XIX-lea, Teodor T. Burada consemna rețetele culinare de la praznice în toate teritoriile locuite de români⁸⁹. Masa de praznic conținea borș de pasăre, găluște (sarmale) și plachie (pilaf de orez), adică cele trei feluri principale de bucate ce se întâlnesc până astăzi la praznicele din satele moldovenești. „Pomii” (crengi de copaci) de la înmormântare, așezați pe colacii de pomenire („pomene”), sau de la diferitele praznice (trei, nouă, 20 și 40 de zile, precum și de trei, șase și nouă luni; de asemenea, de un an și în fiecare an până la șapte ani) erau împodobiiți cu stafide, smochine, lămâi, mere s-au nuci⁹⁰. Prezența tuturor acestora se regăsește în listele de cheltuieli funerare prezentate mai sus. Grâul este alimentul central, din care se face pâinea, colacii,

⁸⁷ DJANI, *Colecția Documente*, CVIII/91.

⁸⁸ Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 131-132. Aici se menționează existența a două feluri de mâncare, preferabil de post, chiar în perioadele „de dulce”, precum și explicația autoarei, potrivit căreia hrana de drum pentru mort avea rolul de funcție terapeutică, în regăsirea confortului psihic pentru urmașii în viață. Pentru începutul secolului al XX-lea, vezi Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 174-180, unde sunt informații deosebit de interesante asupra „bucatelor la români”. Tot aici și mențiunea că pilaful de orez este o mâncare care „se făcea mai ales la praznice după morți” (*ibidem*, p. 176).

⁸⁹ Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormântări (1882)*, în *Opere*, vol. III. *Folclor și etnografie*, București, Editura Muzicală, 1978, p. 34.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 23. Autorul identifică originea romană a obiceiului, la Vergiliu, Horațiu, Ovidiu, Plinius etc., precum chiparosul sau bradul funerar din fața casei, bocetele sau ospețele pentru pomenirea mortului, atestat de Horațiu, la nouă zile de la înmormântare.

coliva și chiar sarmalele, dintr-un amestec de *bulgur* (grâu dat la râșniță acasă sau la moară) și orez. Lumânările se așezau uneori în străchini cu grâu sau făină, în Transilvania, și se puneau boabe de grâu în sicriu „ca să nu-i pară mortului rău după munca sa și să ducă mana grâului”⁹¹. Aruncarea boabelor de grâu în urma mortului avea drept scop faptul ca acesta să nu ducă cu el „vlaga boilor, roada și puterea pământului”⁹², ci, dimpotrivă, să stimuleze vegetația. Există chiar și un substitut exotic al grâului, orezul, întâlnit în toate ospețele funerare din secolul al XIX-lea încoace⁹³, folosit atât la colivă, cât și la sarmale și pilaf.

Calendarul praznicelor funerare s-a transmis identic până astăzi, mai cu seamă în mediul rural, păstrându-se cu sfințenie ciclicitatea acestora, întocmai ca în vremea lui Ștefan cel Mare. Misterul morții îndeamnă la cugetare, iar ștergerea vechilor ritualuri funerare de sorginte păgână neputând fi îndeplinită de Biserică, acestea au trebuit acceptate și creștinate, așa cum se poate constata până astăzi. Campaniile de cercetare etnografică din județul Vaslui, efectuate cu câțiva ani în urmă, au relevat destule mărturii de acest gen⁹⁴. Ciclul praznicelor: trei, nouă, 20, 40 de zile, apoi de șase luni, de un an, eventual anual, vreme de șapte ani, precum și dezgroparea mortului la împlinirea a șapte ani, se păstrează, atât la Zăpodeni, cât și la Tătărăni (lângă Huși), Râșești-Drânceni, Curteni, Oltenești, Pâhnești-Arsura, Hoceni etc.⁹⁵

⁹¹ Maria Bocșe, *Grâul – finalitate și simbol în obiceiurile cu caracter agrar din Valea Barcăului*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX, Cluj-Napoca, 1977, p. 277.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Simeon Florea Marian, *op. cit.*, p. 161-162, la sfârșitul secolului al XIX-lea, consemna faptul că „în unele locuri este datina de a se face coliva și orez fiert și împodobit cu zaharicale ca și grâul”.

⁹⁴ Campaniile de cercetare au fost inițiate și derulate de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale din Vaslui și de Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași, în anii 2003-2005, în satele de pe Valea Telejnei și din zona Hușilor, la acestea participând următorii specialiști: Ana-Maria Cașcaval, Ovidiu Focșa, Lucian-Valeriu Lefter, Marcel Lutic, Vasile Munteanu, Victor Munteanu, Rodica Pop și Eva Giosanu.

⁹⁵ De exemplu, la Râșești, Aurica Vasilache (17 iulie 2004), confirma că se fac praznicele de trei, nouă, 20 și 40 de zile, apoi de șase luni, de un an și de șapte ani (dezgroparea). La Oltenești, Angela Panainte (21 iulie 2005), afirma aceeași ciclicitate a praznicelor; de asemenea, Ioana Croitoru la Leoști-Tătărăni (22 iulie 2005) sau Grigore și Valeria Munteanu la Pâhnești-Arsura (20 iulie 2004) și alții, faptul putând fi constatat oricând la fața locului, în orice sat, oricare ar fi acesta.

În satele din podgoria Hușilor, vinul avea un rol esențial, pentru ritul funerar existând „pomana vinului”. La înmormântare, un om merge cu găleata de vin și dă de băut, cu o căniță, de sufletul răposatului⁹⁶. De altfel, primul vin apărut toamna în gospodăria fiecărui om are soarta primelor fructe coapte, întâi se dă de pomană pentru sufletul morților neamului. Și la fiecare praznic oamenii de la masă sunt serviți cu vin. Însă sufletul mortului nu este însetat numai de vin, ci și de apă, iar uneori se dă de pomană și o găleată de apă, alături de cea cu vin. În drumul spre cimitir, atunci când mortul trece pe lângă o fântână, se dă de sufletul lui câte o cană cu apă cu colac și batistă sau ștergar. La Hoceni, se mai ținea timp de 40 de zile un pahar cu apă sau o cană deasupra ușii ca să bea mortul, timp în care el mai călătorește încă pe pământ. Tot acolo, deasupra ușii se mai punea un ștergar alb lângă doliul negru, obicei străvechi, sufletul ușor al mortului odihnindu-se pe acel ștergar⁹⁷.

Sufletul nu este numai însetat, ci și înfometat. „Farfuria mortului” există la toate praznicele. Cel care ținuse lumânarea mortului, atunci când acesta și-a dat sufletul, vine cu farfuria plină cu mâncare, și o așază la toate praznicele, precum se face, de exemplu, la Oltenești. Praznicul mortului avea trei feluri de mâncare: borș cu carne (borș cu fasole în post), sarmale și „plachie”, spre deosebire de nuntă, unde la masă se serveau numai două feluri: borș și sarmale; acest aspect a putut fi identificat la Râșești, unde cel de-al treilea fel de mâncare, „plachia” de orez, pare să fi fost numai mâncarea de la „comandare”, adică de la praznice⁹⁸, după cum de multă vreme consemnase Elena Niculiță-Voronca⁹⁹.

În Vultureștii Vasluiului, în anii '70 (dar și astăzi!), praznicele de trei, nouă și 20 de zile, precum și de 40 de zile, „când se ridică panaghia cu pomeni și se dau haine de pomană”, erau urmate de praznicul de jumătate de an, de un an și „dezgropăciunea” de șapte

⁹⁶ Inf. Aurica Petrea (2004), Valeria și Grigore Munteanu (2004), Păhnești; Maria și Gheorghe Folescu (2004), Curteni; Gheorghe Părau (2004), Crețștii de Jos.

⁹⁷ Inf. Valeria Istrate și Zamfira Osman (19 iulie 2005).

⁹⁸ Inf. Aurica Vasilache (18 iulie 2005).

⁹⁹ *Vezi supra* nota 88. În post, în locul borșului cu carne se făcea borș cu fasole, însă la Hoceni aflăm că se făcea mâncare de „bob sleit”, iar în afara postului rasol, mai puțin borș, inf. Zamfira Osman (19 iulie 2005).

ani, când „se dezgroapă mortul, să vadă din nou lumina soarelui”¹⁰⁰. Și aici regăsim felurile servite la masă: borșul fierbinte, „ca aburii să se ridice în sus”¹⁰¹, găluștile (sarmalele) și pilaful de orez, precum și mălai sau pâine.

În cei nouă colaci cu forme specifice, numiți „pomene”, se înfig nouă pomi din bețișoare sau crengi de copac împodobiți cu felii de măr, smochine și „perje” (prune de toamnă), iar la capăt se înfig nouă „hulubi” împlețiți din pâine, numiți în alte părți, precum la Zăpodeni, „pupeze”. Acești pomi nu sunt altceva decât pomii vieții miniaturizați, în vârful cărora stă pasărea-suflet, care are menirea să ajute la trecerea sufletului mortului în Ceea lume. La 40 de zile, pomul (o ramură mare de arbore) este împodobit cu hainele mortului; de pom se atâră și colacul în formă de scară, pe care de altfel îl găsim și între pomenile de la înmormântare. Scara simbolizează, probabil, urcușul sufletului mortului în arborele vieții-arborele lumii, *axis mundi*, prin care accede la 40 de zile de la deces în lumea cealaltă, Pomul se purta cândva înaintea mortului, la înmormântare, cum aflăm la Râșești¹⁰², pe valea Prutului, împodobit cu haine, mere și altele, fiind apoi așezat lângă cruce, la mormânt. La 40 de zile se împodobește un pom identic. Astăzi, însă, în majoritatea satelor s-a păstrat doar pomul de la 40 de zile, când se ridică „panaghia”. În categoria păsării psihopompe trebuie situată perechea găina și cocoșul, ce se dau de pomană peste groapă; se crede că aceste păsări scurmă pe Ceea lume ajutând astfel sufletul mortului în drumul său, să treacă vămile și obstacolele ce se vor ivi. Sau, în alte cazuri, acest ajutor îl dă animalul psihopomp, oricare ar fi acesta, precum porcul dat de pomană, căci fiindu-i sete mortului în Ceea lume, purcelul ce-l dăduse de pomană „a făcut izvor rămând”, sau cocoșul ce-l dăduse de pomană „era vesel și-nvârtea la o vârtelniță”¹⁰³. Astfel, scopul pomenii este cu dublu sens, poți să dai pentru propriul suflet, dar și pentru sufletul altuia.

¹⁰⁰ Nicolae Gr. Ciubotaru, *Comuna Vulturești*, vol. III. *Amurgul culturii tradiționale*, Text stabilit, introducere și note de Mircea Ciubotaru, Iași, Editura Kolos, 2009, p. 221. Vezi aici descrierea colivelor din grâu, cât și a „pomenilor”, adică cei nouă colăcei mici și cei nouă colaci mari de la înmormântare, cu formele specifice.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 222.

¹⁰² Inf. Aurica Vasilache (17 iulie 2005); Niculina Cristei (18 iulie 2005).

¹⁰³ Nicolae Gr. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 217. În 1974, Elena Rusu din Vulturești povestește viziunea bunicii sale, „înviate”, căci o crezuseră moartă, însă informația este deosebit de interesantă.

Așa precum reiese din diversele izvoade funerare, alimentele la ospetele funerare constituie un sacrament, transsubstanțiat întru folosul sufletului răposatului. De aceea, în imaginarul colectiv al satului tradițional românesc, mortul se înfrupta din pomana primelor roade, căci omul nu trebuie să guste nimic din ceea ce crește în natură sau în urma muncii sale, decât dacă, mai întâi, „dă celor morți din familie ca ei să cunoască, să guste, să beie și ei să mănânce întâi, să se sature”¹⁰⁴. Astfel, din mere se gustă prima dată la Sfântul Ilie, nu înainte de a se da de pomană de sufletul morților familiei, precum și castraveți înmuiți în miere de albine. Cireșele nu se mănâncă decât după ce, mai întâi, se dă partea strămoșilor. La Moșii de Iarnă și de Vară, de asemenea, se dau de pomană plăcinte, sarmale, colaci, lumânări și chibrituri, cam ceea ce i-ar trebui mortului pe lumea cealaltă. Chiar și de sufletul viermilor, la 1 februarie, se dă pomană din toate cerealele, ca să fie astfel apărate.

În general, cu orice ocazie ivită, mai ales sărbătorească, strămoșii trebuiau să primească partea lor pe lumea cealaltă, unde se mănâncă și se bea ca și pe lumea aceasta. Universul mental al lumii arhaice s-a păstrat în satul tradițional românesc și a persistat în societatea românească până în plină modernitate, iar astăzi se mai regăsește, încă, în lumea rurală, acolo unde amintirea și legătura cu strămoșii nu s-a stins.

Abstract

The sacred dimension of the funeral feast is defining, as at the basis of all such feasts there lies the idea that in the afterlife the deceased shall continue its existence just like in the world of the living and consequently it needs all the elements it needed when alive. The funeral feasts, referred to in Romanian by the word *praznice* (of Slavic origin) mediate thus the transcendentalization of all goods offered by family members to be used by the deceased.

The first mention in a Romanian document of the temporal cycle of the funeral feasts dates back to the 15th century, in a document issued by Stephen the

¹⁰⁴ Eugenia și Costache Buraga, *Dăinuiri dăneștene (Crâmpoie monografice)*, Iași, Editura Junimea, 1977, p. 122. Dincolo de limbajul vădit arhaizant al lucrării și al concepțiilor originale ale autorilor (învățători), descoperim informații deosebit de interesante pentru cultura populară a satelor vasluiene, în speță Dănești, culese de la oamenii locului, despre diverse obiceiuri și datini.

Great. All later documents, such as the lists of funeral expenses, confirm the cycle thereof, carried out both with the occasion of the funeral, and thereafter, at three, nine, 20 and 40 days since the decease. There follows, usually the half year commemorative feasts, but the three-month and the nine-month feasts were also found. Yearly feasts were also carried out each year during the first seven years following the decease, when the remains of the body were exhumed. All these customs have survived unchanged until now in the Romanian villages of Moldavia.

Generally, with any occasion that might come up, especially a celebrative one, the ancestors were to receive their part on the other world, where they eat and drink as they used to do on earth. The mental universe of the archaic world has been preserved in the Romanian traditional village and persisted in the Romanian society until full modernity, and nowadays it can still be identified in the rural universe, where the memory and the connection with the ancestors is still alive.

EUGEN D. NECULAU – UN HARNIC ȘI MODEST APOSTOL AL SATELOR DE PE JIJIA DE SUS (JUDEȚUL BOTOȘANI)

Marcel LUTIC

„De multe ori reflectam: ce bine ar fi dacă s-ar putea cumpăra timpul liber al celor care îl risipesc în întreprinderi vane sau îl pierd în lene”

Eugen D. Neculau

Mărturisim că Eugen D. Neculau ne-a fost necunoscut până în primăvara anului 1994. Atunci, regretatul jurnalist și scriitor ieșean Aurel Leon publica, pe aproape o jumătate de pagină de ziar, „o evocare cu tâlc” a profesorului Neculau. Evocarea era ocazionată de apariția lucrării *Pedagogie socială – experiențe românești* a lui Adrian Neculau, nepotul lui Eugen, și de comemorarea a 20 de ani de la moartea profesorului Neculau. Aurel Leon nu făcea altceva decât să citeze îndelung din mai sus-pomenita carte; dar, din cele câteva cuvinte introductive și de final, reieșea o profundă admirație pentru un om remarcabil, cât și regretul că astfel de oameni nu prea mai există.

Apoi, din când în când, cunoscutul istoric ieșean Ștefan S. Gorovei ne mai aducea aminte că la Arhivele Statului din Iași, actuala Direcție Județeană a Arhivelor Naționale Iași, există un impresionant Fond personal „Eugen D. Neculau”¹. Varii motive ne-au împiedicat să vedem acest fond arhivistic până în iarna anului 1998. Atunci, consultând sumar inventarul său, am realizat că ne aflăm în preajma unui tezaur uriaș și de mare valoare, care zace nevalorificat în arhivele

¹ În anul 2003, universitarul ieșean Ștefan S. Gorovei mărturisea: „După ani [de la propria sa întâlnire, prin anii '60, cu Eugen D. Neculau], am vorbit, la rândul meu, despre această operă unuia dintre foștii mei studenți, absolvent de istorie, pe care valorile vieții l-au adus la țarmurile cercetărilor etnologice. Mi s-a părut că d-l Marcel Lutic ar putea fi omul potrivit nu numai pentru a înțelege truda și țelurile profesorului Eugen D. Neculau, ci mai ales pentru a le face, într-un fel, *ale sale*. N-am greșit” (Ștefan S. Gorovei, *Cuvânt înainte* la vol. Eugen D. Neculau, *Sate pe Jijia de Sus*, vol. I. *Așezările*, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2003, p. XI).

ieșene. Fondul conține un volum extrem de mare de informații de o certă valoare științifică. Este aici munca de zeci de ani a lui Eugen D. Neculau, este îndelungata sa migală și o rară acribie pentru descoperirea, cercetarea și interpretarea a sute de documente privitoare la trecutul unei microzone prea puțin studiată sub acest aspect, dar este, în același timp, și rodul cercetărilor sale directe la talpa țării, iar peste toate este infinita sa dragoste și compasiune pentru oamenii acelor locuri, oameni pe care a încercat să-i ajute și în acest mod.

„De sute de ani acest popor a toate răbdător așteaptă ziua învierii lui la lumea nouă; de sute de ani acești blajini visează mântuirea; de un veac guvernării lui se trudesă în vorbe vane, punând firme și forme goale peste minciuni, acoperind realitățile. Poporul așteaptă în ignoranță, mizerie, alcoolism și sifilis. Cum îndrăznești d-ta, Eugen Neculau, să strici rânduielele? Patriotismul curent nu e ce faci d-ta. Patriotismul curent înseamnă cântece și urale, discursuri înflăcărate, România Mare, românul e născut poet și are șapte vieți în pieptu-i de aramă; patriotismul înseamnă toate declarațiile sentimentale de tot soiul, *numai muncă și disciplină nu înseamnă*. Mai ales ceea ce faci d-ta nu-i patriotism, *căci d-ta dai un scop vieții, prestezi o jertfă lângă jertfa generațiilor și adaogi un bun efectiv pentru neamul de mâine*. Patriotism înseamnă solidaritate între generații. [...] D-ta ești pentru tihna [politicienilor] un tulburător și pentru obiceiurile învechite un dușman. *Nu ești deci patriot român*. [...] D-ta propovăduiești muncă și iubire. Și iată, cei de veacuri neluminați, cei necercetați și nesfătuiți, cei la care religia a rămas la forme exterioare, se ridică împotriva d-tale ajutând pe patrioți. [...] Fiii pământului, obijduiții și neluminații, au bolborosit retractări, fără să înțeleagă nimic din această dramă înfricoșătoare care se petrece în mijlocul lor. La dâșii te-ai dus și ai slujit faptă bună și ei nu te cunosc. Iată necunoașterile d-tale grave. *Am auzit că totuși stăruiești*. Te salut ca pe un frate adevărat!”²

Cine a fost Eugen D. Neculau? S-a născut cu trei zile înainte ca veacul al XIX-lea să se încheie, la Ungureni-Botoșani, în casa unui

² Mihail Sadoveanu, *Paștile Blajinilor sau Găocele de ouă ale profesorului Eugen Nicolau de la Ungureni*, în „Însemnări ieșene”, 15 aprilie 1936; sublinierile aparțin lui M.L.; de altfel, Sadoveanu i-a consacrat alte patru articole: *Problema ridicării satului românesc*, în aceleași „Însemnări ieșene”, nr. 22 din 15 noiembrie 1936; *Satul, Fapte și Cale nouă*, toate trei în „Adevărul”, București, 24, 25, respectiv 26 februarie 1937.

factor poștal³. Neamul său, pe linie paternă, își are în popa Neculai din Băiceni-Botoșani, atestat documentar în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, cel mai îndepărtat înaintaș cunoscut⁴. Pe la jumătatea veacului al XIX-lea numele Neculai devine patronim, sub forma *Neculau*⁵. Pe linia mamei, Neculau are strămoși ruși, un Moise Popov, devenit Popovici, fiind cel mai îndepărtat strămoș atestat documentar. Atât în familia mamei, cât și în cea a tatei, abundă slujitorii bisericii, existând nu mai puțin de șase preoți și patru dascăli.

A avut „o copilărie trăită din plin”⁶. După ce începe, în 1907, școala primară la Ungureni, cu învățătorul Dumitru Sachelarie, căruia îi va păstra o vie amintire și o mare recunoștință⁷, continuă studiile primare, gimnaziale și liceale, până în 1920, la Dorohoi și Pomârla. Școlii primare nr. 1 și Liceului „Grigore Ghica Voievod” din Dorohoi le datorează baza formației sale intelectuale; dincolo de transmiterea unui bogat fond de cunoștințe, dascălii din Dorohoi acelor vremuri își educă elevii în spiritul celor mai înalte idealuri ale epocii. În acest climat, nu este de mirare că elevul de 17 ani cere să fie trimis să lupte pe front pentru reîntregirea țării. Este respins, neavând vârsta regulamentară, dar va fi acceptat ca cercetaș,

³ Precizăm că viața și activitatea lui Eugen D. Neculau au fost prezentate în ședința inaugurală a celui de-al X-lea Congres de Genealogie și Heraldică (Iași, mai 1999), atunci împlinindu-se un sfert de veac de la trecerea sa în lumea fără dor; acea evocare avea să fie publicată, sub titlul *Eugen D. Neculau (1900-1974)*, în „Arhiva Genealogică” (ArhGen), nr. 1-4 (VII (XII)), 2000, p. 51-63. Mai multe informații despre Eugen D. Neculau a se vedea și la Adrian Neculau, *Pedagogie socială – Experiențe românești*, Iași, 1994, passim; Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. IX-XII; Marcel Lutic, *Preocupări de genealogie rurală la Eugen D. Neculau*, în ArhGen, nr. 1-4 (VI (XI)), Iași, 1999, p. 275-280; idem, *Eugen D. Neculau – un misionar aproape uitat*, studiu introductiv la Eugen D. Neculau, *op. cit.*, p. XIII-XXXII și idem, *Eugen D. Neculau – schiță de portret*, în „Luceafărul”, anul 2, Botoșani, ianuarie 2010, p. 18-24. Mai amintim și faptul că unele din informațiile utilizate în acest material provin dintr-un *Curriculum vitae* întocmit de Eugen D. Neculau la 15 septembrie 1972, *Curriculum* aflat astăzi în colecția familiei Prof. univ. dr. Gheorghe Macarie din Iași (rudă apropiată a lui Neculau).

⁴ Informație preluată dintr-un arbore genealogic întocmit chiar de Eugen D. Neculau; acest arbore se află în proprietatea aceleași familii Macarie; o copie a fost donată Institutului Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”.

⁵ Mulțumim și pe această cale regretatului Ion A. Florea și lui Mircea Ciubotaru, foști cercetători la Institutul de Filologie Română „Al. Philippide” din Iași, pentru precizările de ordin lingvistic.

⁶ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași (DJANI), *Fond „Universitatea Populară Ungureni”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 4.

⁷ *Ibidem*.

iar mai apoi ca infirmier sanitar la spitalele și unitățile sanitare românești și rusești din Dorohoi. Aici, în mijlocul tinerilor țărani-soldați grav răniți, unii muribunzi, pe care îi căra cu targa la mesele de operație, după ce le scria, la mulți dintre ei după dictare, ultimele lor cuvinte adresate familiei, *are revelația dramei profunde pe care o trăia satul românesc*. Jurământului solemn, făcut către sine însuși, de a se jertfi pe front pentru țară, îi va lua locul un altul care avea să-l urmărească toată viața: *ridicarea la lumină și bunăstare a țăranului*. Astfel, tânărul Neculau se alătura acelei generații de aur care, ieșind din apriga experiență a războiului mondial, va fi stăpânită de ideile nobile răspândite de mari cărturari și apostoli ai neamului, precum Nicolae Iorga, Simion Mehedinți, Spiru Haret, Garabet Ibrăileanu ș.a., idei potrivit cărora era imperios necesar ca intelectualii să meargă în mijlocul poporului și să lupte efectiv pentru ridicarea acestuia.

În iulie 1920 se căsătorește cu Ana (Aneta) Arnăutu, nași de cununie fiindu-le Natalia și Dumitru Furtună din Dorohoi⁸. Soția, urmașă a unui Florea Ursachi, era o învățătoare formată în spirit haretist. În perioada 1920-1925, Eugen D. Neculau este student la Secția Filozofie de la Facultatea de Litere a Universității din Iași, considerată de studenții de atunci un veritabil Heidelberg al României; s-a atașat mai ales de profesorii Ion Petrovici, Constantin Fedeleș, Ion Găvănescul sau Petre Andrei, audiind însă cu interes și cursurile lui A. Philippide și Garabet Ibrăileanu⁹. În toamna anului 1925 a obținut licența în Filozofie cu mențiunea *Magna cum Laude*, în comisie fiind A. Philippide, Ion Petrovici și Petre Andrei. În urma notelor obținute la examenul de capacitate din 1926 putea să ocupe o catedră în învățământul preuniversitar din București sau din orice alt centru universitar al țării. A ales însă „o școală din Dorohoi, pentru a fi mai aproape de Ungureni”¹⁰,

⁸ Inf. Manuela și Gheorghe Macarie (înregistrare mg. din aprilie 1998). Dumitru Furtună (1890-1965), preot, istoric și folclorist; a scris peste 400 de lucrări de teologie, istorie bisericească, istoria culturii, istorie locală, folclor, literatură ș.a.; de asemenea, a editat documente, inscripții, diverse însemnări și culegeri de folclor. Potrivit lui Ovidiu Bârlea, Dumitru Furtună „a realizat cea mai de seamă operă folclorică dintre toți preoții moldoveni, fiind depășit numai de bucovineanul Marian. Datorită lui, Moldova de Sus, îndeosebi Dorohoiul, a intrat în patrimoniul folcloric național cu repertoriul său epic” (Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 411). A editat, la Dorohoi, publicația „Tudor Pamfile”, revistă de muzică, artă populară și folclor. Mai precizăm că preotul Dumitru Furtună este întemeietorul Seminarului Teologic din Dorohoi.

⁹ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 5.

¹⁰ *Ibidem*, f. 223.

de localitatea natală legându-l amintirile copilăriei, dar mai cu seamă idealul vieții sale: „Termenul «Ungureni», mărturisirea în 1973, are o rezonanță mirifică în sufletul meu; de câte ori apare în conștiință îmi răscolește toată ființa”¹¹.

Carierea didactică a lui Neculau poate fi împărțită în trei perioade: între 1925-1929 a predat, succesiv sau concomitent, la Seminarul „Pimen Mitropolitul”, la Liceul „Grigore Ghica Voievod”, ambele din Dorohoi, și la Școala Normală din Șendriceni. Între 1929-1948, anii cei mai rodnici din viața sa, s-a numărat printre valoroșii profesori ai Seminarului „Veniamin Costache” din Iași, aici predând Pedagogie și Filozofie. În iulie 1944 obține titlul de doctor în Litere și Filozofie al Universității din Iași, lucrarea de doctorat intitulându-se, foarte sugestiv, *Condițiile și perspectivele unei pedagogii a satului românesc*¹². A urmat apoi o perioadă tristă, aceea cuprinsă între anii 1948-1958. Acum, din motive pe care le putem ușor bănuși, este repartizat, mai ales după 1950, la diferite școli de cartier din Iași; e drept, în anul școlar 1949-1950 a predat la Liceul Clasic Mixt și la Liceul Național, însă ceea ce a urmat l-a determinat, la 1 ianuarie 1959, să se pensioneze pe caz de boală (maladie cardiacă). A fost un bun profesor și un foarte bun pedagog. Lecțiile primite în facultate le-a valorificat de-a lungul a peste 25 de serii de elevi, aceștia, mai ales seminariștii, păstrându-i o vie admirație și o neștearsă amintire. Este explicabil acest fapt, deoarece, în toate școlile unde a predat, a iubit și a respectat elevul, „avându-l, după propriile-i mărturisiri, cât mai aproape de sufletul meu, pentru a-l cunoaște, a-l înțelege și a-l ajuta”¹³. A încercat să le dezvolte elevilor interesul pentru cultura adevărată, purtându-i dincolo de textul manualului, încercând să nu se limiteze la prevederile programei analitice. Gândea formarea acestora în spiritul triadei antice: *bine, frumos, adevăr*, sperând că aceste valori se vor repercuta asupra conduitei sociale viitoare a tinerilor.

În 1924, încă student, Neculau a încercat să pună bazele unui Cămin Cultural la Ungureni, încercare eșuată. Perseverent, în iarna anului 1927, reușește să înființeze aici o asemenea instituție, subordonându-o, pentru început, Fundației Culturale conduse de cunoscutul sociolog Dimitrie Gusti, președinte de onoare fiind părintele Dumitru Furtună. Înființat într-un climat de neîncredere, generat de politicianismul demagog și steril, Căminul de la Ungureni, condus nemijlocit de tânărul

¹¹ *Ibidem*, f. 225.

¹² *Ibidem*, f. 6.

¹³ *Ibidem*, f. 7.

Eugen D. Neculau, va reuși în câțiva ani să schimbe înfățișarea așezării. Deși fascinat de lumea satului, Neculau era, în același timp, conștient de sărăcia și ignoranța în care această lume se găsea. „Am plecat, sublinia el, de la constatarea că familia și gospodăria țărănească aveau multe carențe și ne-am luat sarcina de a le aduce toate corectările posibile”¹⁴. Structural, Neculau resimțea nevoia unui pragmatism exemplar, numai astfel, susținea el, putându-se face acea „corectare a etnicului” invocată adesea de Lucian Blaga¹⁵. Spre senectute, atunci când a avut răgazul necesar analizei, afirma: „E foarte comod să fii «savant» [...] și să te ocupi numai cu teoretizarea problemelor; să acumulezi cât mai multe citate și bibliografie din autorii români și mai ales din cei străini; să despici firul în patru, plâsmuind definiții și clasificări interminabile, statistici, diagrame și scheme ingenioase, să faci generalizări pripite și să elaborezi aprioric teorii și soluții «originale» și mai ales să inventezi o «terminologie» prezumțioasă ca să paralizezi pe cei neinițiați. *Singură teoria nu e suficientă; ea trebuie verificată în vâltoarea acțiunii*”¹⁶.

A avut ca modele teoretice operele lui Pestalozzi și Grundtvig; de mare ajutor i-au fost sfaturile lui Simion Mehedinți, Mihail Sadoveanu, Apostol Culea, Dumitru Furtună, Vasile Pavelcu ș.a. Totuși, cel mai aproape de suflet i-au fost, în greaua încercare în care a intrat de bună voie, intelectualii și țăranii din satele microzonei Ungureni. O influență hotărâtoare asupra formării sale intelectuale, dar și în activitatea de la Ungureni, a avut-o Constantin Fedeleş, iubitul său profesor de la facultate¹⁷. Iată ce sugestii înțelepte îi dădea Fedeleş cu numai o lună înaintea înființării Căminului: „Cu gândurile și avânturile de care ești însuflețit, *nu este îndoială că vei înălța și innobila toate chestiunile de care te vei ocupa, găsind direcția dreaptă și măsura justă ca să știi cum și cât să lucrezi. Esențialul este sufletul, idealul și munca de realizare, pe care le ai într-un grad așa de frumos. [...] Nu începe prea multe odată, ci pornește de la puțin, lărgind mereu sfera și cadrul, pe măsura puterilor și mijloacelor. [...] Modelul să-ți fie planta, care răsare și se înalță din puțin și pururea încet, dar sigur. [...] Rămâne un domeniu bântuit de modă. Gândește-te la acei împușcă'n lună, care mereu încearcă marea cu degetul și din care iesă concluzia eternă că luna e departe și marea e adâncă. Cu asta și cu atâta vezi că nu se poate*

¹⁴ *Ibidem*, f. 30.

¹⁵ *Ibidem*, f. 29-30.

¹⁶ *Ibidem*, f. 244; sublinierile aparțin lui M.L.

¹⁷ *Ibidem*, f. 238.

face treabă multă și ești silit sau să fugi de această știință așa cum o găsești sau să faci una mai bună pentru a te putea servi de dânsa”¹⁸.

Pornind de la premiza că țăranul „e sensibil la două chemări: una dinspre cer, din care decurge întreaga lui spiritualitate, și alta dinspre pământ, de care e legată esența sa materială”¹⁹ (în altă parte, această premiză este formulată astfel: „Dacă în trăirea omului de sat viața religioasă se plasează la unul din poli, la celălalt se situează viața economică. Țăranul este atașat atât de valorile spirituale, cât și de cele materiale; e tot atât de strâns legat de cer, cât și de pământ”²⁰), Eugen D. Neculau a gândit acțiunea de la Ungureni pe două planuri. În primul rând, unul *educativ*, în care se urmărea lichidarea analfabetismului și superiorizarea adultului rural prin cultură. Acest plan era corelat cu o amplă campanie de cunoaștere sociologică a satului, în urma căreia să se poată scrie monografia localității. Al doilea plan, strâns legat de primul, viza *ridicarea economică* a satelor. Pentru ca această întreagă acțiune să aibă șanse reale de succes a pus-o sub semnul științei pedagogice. Astfel, *pedagogia adultului rural*, concepută mai ales sub raportul activității practice, are în Neculau un înaintaș meritoriu, acesta fiind contemporan în preocupări cu reprezentanții Școlii americane de pedagogie a adultului²¹.

În 1936, Căminul Cultural este transformat, după împotriviri înverșunate din partea Ministerului Agriculturii și cel al Instrucțiunii Publice²², în Universitate Populară. Raza de acțiune este extinsă la 12 localități din vecinătatea pârâului Jijia („Călugăreni, Mândrești, Durnești, Ungureni și Epureni, pe dreapta apei; Podul lui Stamate, Tăutești, Borzești, Mihai Viteazul, Plopenii Mici, Plopenii Mari și Vicoleni pe stânga”²³), situate în trei comune (Ungureni, Borzești și Călugăreni) și două județe (Botoșani și Dorohoi). De acum înainte instituția își va afirma un accentuat caracter autonom, care adesea a deranjat pe mai marii timpului. Pe de altă parte, tot ce a făcut Neculau la Ungureni pentru ridicarea la lumină a consătenilor săi a fost posibil datorită, în primul rând, unei *organizări instituționale fără cusur*, „instituția având statut, adunare

¹⁸ Idem, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. nr. 2, f. 806-808. Scrisoarea este din 27 februarie 1927; sublinierile aparțin lui M.L.

¹⁹ *Ibidem*, f. 822.

²⁰ Eugen D. Neculau, *Viața economică în Ungureni-Botoșani*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), VI, 2006, p. 89.

²¹ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 231.

²² Eugen D. Neculau, *Universitatea Populară din Ungureni*, în lucrarea *Sociologia în acțiune*, vol. II, Iași, Centrul de Științe Sociale, 1973, p. 396.

²³ Idem, *Sate...*, p. 1.

generală, membri activi, patrimoniu, filiale culturale, anexe economice, comitet de conducere și de control, personal de serviciu”²⁴. Membrii activi trebuiau să aibă știință de carte (aveau obligația ca într-un an să citească minim trei cărți și să le facă rezumatul în scris!) și o mică bibliotecă, să participe regulat la întrunirile culturale și la activitățile mișcării cooperatiste, să aibă bună purtare în societatea satului, iar familia lor să ducă un trai igienic; într-un cuvânt, să aibă, ei și familiile lor, o conduită exemplară, cea mai mică abatere atrăgând excluderea lor din rândurile membrilor activi ai Universității. Toate aceste obligații au fost statornic urmărite de conducere, Neculau preferând să lucreze „cu cei puțini și solidari spre binele și folosul celor oricât de mulți”²⁵. Independența în plan financiar a instituției a fost realizată prin crearea, tot în 1936, a Cooperativei de Aprovizionare, Producție și Desfacere Agricolă, ca și a Băncii Populare Ungureni, anexe economice care au funcționat ireproșabil atâta vreme cât au fost lăsate să existe, adică până în 1948.

Dintre realizările Universității Populare de la Ungureni amintim în treacăt câteva: *peste 4.000 de întruniri culturale* organizate exemplar (șezători, conferințe, teatru școlar și sătesc, spectacole de cinema, audiții la radio și patefon, cursuri, concursuri ș.a.), aceste întruniri având menirea de a trezi „omul din om, cu toate datoriile lui de părinte, cetățean și de gospodar”²⁶; *prezența mass-mediei* la Ungureni încă din perioada 1927-1930, Căminul Cultural având publicație proprie („Buletinul Căminului Cultural”), din care au apărut patru numere; la aparatul de proiecție de aici sătenii l-au putut vedea pe Charlie Chaplin înaintea multor orășeni din România; achiziționarea unui patefon și a două aparate de radio fabricate la Chicago; experimentarea tuturor *formelor de cooperatie economică* (de credit, desfacere și valorificare, aprovizionare și consum, producție); tot în cadrul mișcării cooperatiste s-au plantat mii de pomi altoiți, de duzi și de salcâmi; amenajarea unui parc cu arbori de pădure de 5 ha în Ungureni, distrugerea acestuia în 1944 fiind una dintre marile dezamăgiri ale lui Neculau; organizarea unei pepiniere cu 18.000 de pomi²⁷; acordarea, în 1940, Băncii Populare din Ungureni a unui *credit nelimitat* de către Banca Națională a României, Filiala Botoșani; existența unui *magazin universal*, care avea ca anexe o brutărie, instalație de apă gazoasă, stație pentru prelucrarea

²⁴ DJANI, *Fond „Universitatea... ”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 246.

²⁵ Eugen D. Neculau, *Universitatea...*, p. 398.

²⁶ DJANI, *Fond „Universitatea... ”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 241.

²⁷ Eugen D. Neculau, *Universitatea...*, p. 394.

laptelui, depozit de sare ș.a. Târziu, în 1972, mărturisea că în cei 21 de ani a urmărit să realizeze „o instituție din ce în ce mai bine organizată care să poată informa, instrui, educa și distra pe omul de sat de toate vârstele. Plecam de la convingerea că educația adultului rural trebuie să fie permanentă și să treacă dincolo de absolvirea școlii primare [...]”. *Am dus lupta pieptis și neînduplecat împotriva sărăciei și ignoranței*²⁸.

Astfel, din așezări oropsite de vremuri și de păcate endemice, cu locuințe impropii și multe cârciumi, aceste sate au ajuns în scurt timp printre cele fruntașe, chiar prospere, ale țării; fără măsuri administrative speciale, beția, ca și multe alte năravuri ale țăranului, au dispărut încetul cu încetul. Fiește, cămine culturale cu o bună activitate, conduse de intelectuali inimoși și de bună credință, erau și în alte părți ale României. Dar, la Ungureni „luminarea” satului prin cultură era concomitentă, chiar anticipată, de lupta pentru un cât mai ridicat standard de viață.

Desigur, așa cum se întâmplă adesea, din păcate, în spațiul nostru etnocultural, mișcarea condusă de Eugen D. Neculau nu avea cum să fie ocolită de adversități, provocări sau intrigi. Adversarii săi socoteau că profesorul Neculau urmărește să acceadă la o catedră universitară sau că activitatea de la Ungureni nu era nimic altceva decât o trambulină politică. Mulți dintre puternicii zilei nu au văzut cu ochi buni ceea ce, cu migală și temeinicie, făcea Neculau în aceste sate uitate de lume din nordul Moldovei. Îi deranja mai ales spiritul de independență al celui care conducea instituția și faptul că succesul ei nu putea fi exploatat în scop electoral. Drept urmare, în 1937 și 1938, Neculau a fost somat în mai multe rânduri, prin intermediul Ministerului Instrucțiunii Publice, să-și stabilească domiciliul în localitatea în care predă, altfel va fi considerat demis din învățământ; cum banii primiți din leafa de profesor erau singura sa sursă de venit, a trebuit să-și mute familia în Iași²⁹. A reușit să continue munca de la Ungureni făcând o navetă istovitoare, de luni până miercuri fiind la Iași, iar în restul săptămânii fiind prezent în mijlocul consătenilor săi. Constantin Turcu îl numește, de altfel, „profesorul navetist”, subliniind „sensul original și nemaîntâlnit al [acestui] navetism, [...] nu spre a-și păstra domiciliul la oraș, ci invers, pentru a nu se deslipi de satul natal și de marea operă întemeiată acolo”³⁰. În 1938 a fost acuzat că a subordonat Universitatea

²⁸ Vezi nota 3 (partea finală); sublinierile aparțin lui M.L.

²⁹ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 8 și 228-229.

³⁰ Constantin Turcu, *Profesorul în viața satului (Exemplul de la Ungureni-Botoșani)*, în *Fondul personal „Constantin Turcu”* de la DJANI, ds. 150, f. 3.

Populară francmasoneriei³¹, afirmație care l-a nemulțumit profund, cu atât mai mult cu cât, dacă nu reușea să dovedească falsitatea acuzației, Universitatea urma să fie desființată. Este adevărat că Sadoveanu, francmason notoriu, a încercat discret să-l atragă de partea acestor structuri oculte³², dar Neculau a ales să renunțe la o prietenie de care era atât de mândru, preferând să păstreze instituția de la Ungureni pe linia unei perfecte autonomii. După ani și ani, oamenii de bună credință și-au dat seama că Neculau nu a urmărit decât două lucruri: „*interesul pentru știință*” și „*datoria față de satul natal*”³³.

Izbânda de la Ungureni nu putea fi deplină dacă Neculau nu era ajutat de mulți oameni de cultură sau cunoscuți și apreciați intelectuali de marcă ai României, unii dintre ei fiindu-i chiar prieteni. Dintre aceștia îi amintim doar pe Simion Mehedinți (într-o scrisoare pe care i-o adresa la 10 octombrie 1936 își exprima satisfacția față de „munca D-tale, vrednică de toată lauda”³⁴), Mihail Sadoveanu (se pare „îndrăgostit de activitatea de la Ungureni și un mare prieten al ei”³⁵; acesta mai afirma despre Neculau că este un „om de o rară încăpățănare”³⁶, care, „cu o îndârjire și o statornicie pe care nu le putem lăuda îndestul, se devotează unei opere nobile”³⁷, crezând că „opera d-sale e un îndreptar de patriotism”³⁸), preotul Dumitru Furtună, Vasile Pavelcu (care susținea că Neculau reușise la Ungureni să imprime o nouă direcție culturală și economică prin „crearea unei noi mentalități, a unei noi scări de valori în spiritul satelor. Pasul făcut de d-sa este, sub acest raport, gigantic”³⁹; drept urmare, îl socotea un „filozof și educator al țărănimii”⁴⁰), Gheorghe Ionescu-Sisești, Deodat Teodoru, Apostol Culea ș.a.⁴¹ Dintre „sfetnicii de taină”, oamenii în care avea cea mai mare încredere, îi pomenim pe vărul său, economistul

³¹ Florin Becescu, *Franc-masoneria. Crimă, spionaj, anarhie*, București, Editura Ziarului „Porunca Vremii”, 1938, p. 70.

³² Inf. Gheorghe Macarie (înregistrare mg. din aprilie 1998).

³³ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 244; sublinierile aparțin lui M.L.

³⁴ În „Clopotul”, Botoșani, 3 noiembrie 1968.

³⁵ Eugen D. Neculau, *Universitatea...*, p. 401.

³⁶ Mihail Sadoveanu, *Cale nouă*, în „Adevărul”, nr. citat la nota 2.

³⁷ Idem, *Problema ridicării...*, în „Însemnări ieșene”, nr. citat la nota 2.

³⁸ Idem, *Cale nouă*, nr. citat la nota 2.

³⁹ Vasile Pavelcu, *O Universitate Populară*, în „Vremea școlii”, an. X, nr. 6, Iași, 1937, p. 154.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 155.

⁴¹ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 251.

Constantin-Aurel Arimescu, un organizator excepțional, ajutorul său de căpătâi în tot ceea ce privea partea economică a instituției, pe Gheorghe Botez din Vicoleni, „un înțelept al văilor” ce umbla adesea cu cărți prin satele regiunii, pe Ion Chipăruș, Vasile Ștefan, învățătorii Alexandru Moisiu, Gheorghe Arnăutu, Dumitru Neculau, pe soția sa, harnica și înțelegătoarea învățătoare Ana Neculau⁴², precum și pe sora acesteia, profesoara Natalia Arnăutu.

Al Doilea Război Mondial, seceta, foametea și mai ales regimul totalitar care se năștea, au determinat așa-zisa „autodizolvare” a Universității Populare. Eugen D. Neculau și-a dat seama că noul regim, mai devreme sau mai târziu, va lichida și această amintire a regimului burghez, așa încât a preferat, cu inima zdrobită și cu o durere sufletească ce avea să-l urmărească toată viața, autodizolvarea Universității Populare chiar în preziua desființării sale forțate, adică în 1948⁴³.

Situată alături de colonia-școală de la Solești-Vaslui și de Serviciul Social al lui Dimitrie Gusti⁴⁴, venind în prelungirea Astei și a mișcării haretiste⁴⁵, Universitatea Populară de la Ungureni deschidea și propunea un drum de urmat în satele românești, drum care presupunea *salvarea satului prin puterile sale proprii*. Universitatea, inițiată și condusă nemijlocit, vreme de peste două decenii, de Eugen D. Neculau „a avut un scop științific, de educare a adultului, dar și unul economic. În felul ei [...] a fost o instituție unică ce-și desfășura activitatea în mediul sătesc; unică atât ca scop, cât și ca mijloace”⁴⁶. Sătul de politicianism, străin de extremism, adept al unui naționalism lucid și constructiv⁴⁷, Neculau a ales această cale profund reformatoare, punându-și „întreg

⁴² *Ibidem*, f. 252.

⁴³ Inf. Gheorghe Macarie (înregistrare mg. din aprilie 2003).

⁴⁴ Ovidiu Bădina, *Experimente românești în pedagogia socială*, în vol. *Pedagogie socială*, București, Editura Academiei, 1970, p. 135.

⁴⁵ Ion Orghidan, *Considerații privind tipologia structural-istorică a educației de masă*, în „Revista de pedagogie”, nr. 5, București, 1972, p. 97.

⁴⁶ Ovidiu Bădina, *op. cit.*, p. 132. Pentru mai multe amănunte, a se vedea: Eugen D. Neculau, *Universitatea Populară de la Ungureni*, în „Revista de pedagogie”, nr. 4, 1968, p. 69-74; idem, *Experimentul social-pedagogic de la Ungureni*, în „Viitorul social. Revista de sociologie și științe politice”, nr. 3, București, 1973, p. 706-713; idem, *Universitatea...*, p. 387-402; Alexandru Zub, *Experimentul bibliotecomic din Ungureni*, în „Revista bibliotecilor”, București, iunie 1971, passim; Viorel Macarie, *Universitatea Populară „Ungureni”*, teză de licență la Facultatea de Istorie-Filozofie a Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1970, passim.

⁴⁷ DJANI, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. nr. 2, f. 811-813.

sufletul în această nobilă întreprindere”, crezând cu toată ființa sa că astfel și-a făcut „datoria față de Patrie, față de Neam, față de cei din mijlocul cărora m-am ridicat și, în același timp, față de știință”⁴⁸.

...În anii ce au urmat pensionării din 1959 s-a dedicat tot mai mult muncii asidue de redactare și finalizare a lucrărilor sale. Din 1938, locuia în Iași, într-o casă parohială a bisericii Sfântul Gheorghe Lozonschi. Aici, cu nostalgie, a avut răgazul să retrăiască marile momente ale „minunii”⁴⁹ de la Ungureni. Însă nu nostalgia i-a marcat ultimele decenii de viață, ci o *muncă grea și anevoioasă*, plină de numeroase dificultăți. Acestea erau generate, pe de o parte, de organizarea nesistematică a arhivelor, iar, pe de altă parte, de precaritatea mijloacelor materiale. Pensionar fiind, cu o pensie mai mult decât modestă, Neculau cerceta pe cont propriu, făcând cu greu față cheltuielilor legate de deplasările în alte localități. Au fost peste 25 de ani de muncă neîntreruptă, cu foarte rare clipe de răgaz, ani ce s-au constituit într-o veritabilă revanșă față de vremurile vitrege în care opera sa supremă – Universitatea de la Ungureni – a fost distrusă cu premeditare.

Mereu cu gândul la Ungureni săi dragi nu ezita să meargă sau să se intereseze de tot ceea ce se întâmpla acolo. În 1967, la 40 de ani de la înființarea Căminului Cultural, este sărbătorit discret la Ungureni. Regimul comunist, în căutarea unei identități cât mai solide, reînființează, în 1971, Universitatea Populară din Ungureni, profesorul Neculau fiind chemat să rostească cuvântul de deschidere. Din păcate, această nouă universitate populară era o formă fără fond, asemenea celorlalte 50 create în România la acea dată. Consiliul de Stat îl decorează, în 1972, cu „Meritul cultural”, clasa a II-a...⁵⁰ Tot în 1972, opera genealogică i-a adus lui Eugen D. Neculau cooptarea ca membru al Comisiei de Heraldică, Genealogie și Sigilografie de pe lângă prestigiosul Institut de Istorie „N. Iorga” din București; aici, „această operă a fost întotdeauna privită cu respect și cu admirație”⁵¹.

După 1967, din ce în ce mai bolnav, este internat de mai multe ori în spital, fiind supravegheat îndeaproape de cele două fiice ale sale, amândouă medici⁵². Se simțea, după cum singur mărturisea, „ca o

⁴⁸ Idem, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 10.

⁴⁹ Vasile Pavelcu, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁰ În „Buletinul Oficial al R.S.R.”, partea I-a, anul VII, nr. 142, București, 17 noiembrie 1971, p. 996.

⁵¹ Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. X.

⁵² Inf. Manuela Neculau-Macarie, nepoata lui Eugen D. Neculau (înregistrare mg. din aprilie 1998).

floare bătută de bruma toamnei”⁵³. La 20 octombrie 1974 pleca în lumea păcii și a veșniciei, fiind înmormântat în cimitirul Eternitatea din Iași, alături de Constantin-Aurel Arimescu. Câțiva ani mai târziu, în 1981, „Doamna” sa îi va veni alături. Ar fi dorit să-și ducă somnul de veci alături de strămoșii săi în cimitirul vechi al Ungurenilor⁵⁴, dar acesta dispăruse între timp. Aici, în această lume a păcii și a veșniciei, năzuia Neculau să se întâlnească cu apropiații săi, cei alături de care și pentru care realizase o instituție unică. El însuși se mărturisea astfel într-una din puținele poezii compuse: „M-aș duce doar la ’naintași / În alte lumi, ca împreună, / Să pregătim pentru urmași / O altă viață mult mai bună!”⁵⁵

Cei care l-au cunoscut îndeaproape pe Eugen D. Neculau au afirmat că a fost un „apostol al satului”, „fiu al celor mulți”⁵⁶, „dictator luminat”, „filantrop”⁵⁷ sau „misionar”⁵⁸. Neculau nu a fost de acord cu nici una din aceste etichete⁵⁹, recunoscând totuși că succesul unei acțiuni se datorează în mod esențial apariției unei *personalități puternice*⁶⁰, unui lider sau manager, cum am spune noi azi. „Dar unde și când să găsești acest exemplar rar? Pe el îl scoate din anonim și din comun numai vocația cu care este dotat”⁶¹. Mai departe deconspira un alt „secret” al său: „Satisfacția cea mare mi-a dat-o *munca și rezultatele ei*. Eu am fost tot timpul mulțumit de activitatea mea; mulțimea, frumusețea și importanța problemelor ce erau de rezolvat [...] îmi făceau să-mi desfășor activitatea într-un *entuziasm continuu și să trăiesc viața la un înalt nivel de delectare spirituală*”⁶². În sfârșit, fiind odată întrebă de Apostol Culea cum își explică succesul de la Ungureni, Neculau a răspuns, „prompt și fără modestie”, că mișcarea de acolo a fost clădită pe baze științifice, iar el s-a mulțumit să lucreze tot timpul onorific⁶³.

⁵³ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 222.

⁵⁴ *Ibidem*, f. 227.

⁵⁵ Idem, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. nr. 3, f. 13 (poezia are titlul *Dacă mor*).

⁵⁶ Vasile Vetișanu-Mocanu, *Elogiul eroismului*, București, Editura Albatros, 1973, p. 41.

⁵⁷ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2, f. 827.

⁵⁸ D. Mureșanu, *Profesorul misionar: probleme și exemple din Moldova*, în „Prutul”, Iași, 16 și 17 iulie 1942.

⁵⁹ DJANI, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2, f. 827.

⁶⁰ *Ibidem*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 254.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, f. 11.

⁶³ *Ibidem*.

...Eugen D. Neculau a fost și un prolific condeier. Astfel, este autorul primei monografii, în România, despre J. J. Rousseau (1938), lucrare pentru care s-a documentat intens în 1930, când a beneficiat de o bursă de câteva luni la Paris⁶⁴. Încă din facultate era colaborator constant al revistei „Tudor Pamfile” din Dorohoi, iar din 1932 al „Mitropoliei Moldovei”. De asemenea, în 1936 a publicat o broșură privitoare la *Problema ridicării satului românesc*, iar în 1942 o rară și valoroasă *Bibliografie a satului românesc* (*Bibliografie* utilizată și ca anexă la lucrarea de doctorat). După 1960, semnătura lui Neculau reapare în „Cronica” ieșeană, în „Anuarul de Lingvistică și Istorie Literară” al Institutului de Filologie Română „A. Philippide”, în „Revista de Pedagogie” și în „Revista de Etnografie și Folclor”, în „Îndrumătorul cultural” și „Magazin istoric”, precum și în ziarele din Iași, Botoșani și Suceava. La ușa sa începeau să bată studenți aflați în căutare de informații bibliografice necesare redactării lucrărilor de licență sau pentru a se iniția în cercetarea genealogică⁶⁵.

Cu toate acestea, o mâhnire statornică nu-l mai părăsea; cărțile sale de căpătâi la care trudise în special în perioada 1950-1970 rămăneau caligrafiate între copertile a două vaste manuscrise: *Sate pe Jijia de Sus* (5561 de pagini format A5)⁶⁶ și *Istoricul Căminului și Universității Populare de la Ungureni pe anii 1927-1948* (1373 de pagini)⁶⁷. În acest sens, remarca adesea: „Am scris destul de mult, dar am publicat prea puțin”⁶⁸. Era, totuși, conștient că nici o editură nu ar fi publicat integral manuscrisul *Sate pe Jijia de Sus*. Drept urmare, a încercat comprimarea ei, însă a adăugat și părți semnificative din *Istoricul Căminului și Universității Populare de la Ungureni*. Noua lucrare purta titlul *Experimentul social-pedagogic de la Ungureni* și, într-una din variantele pregătite pentru publicare, avea 246 de file⁶⁹. Așadar, a trăit mereu cu speranța că va apuca o zi când va reuși să publice ambele manuscrise măcar într-un compendiu de circa 300 de pagini⁷⁰. Speranță deșartă: „Toate silințele mele de a le publica [...] n-au dat nici un rezultat”⁷¹.

⁶⁴ *Ibidem*, f. 6.

⁶⁵ Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. XI.

⁶⁶ DJANI, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, nr. 418, inv. nr. 2130 (conține nu mai puțin de 419 dosare).

⁶⁷ Idem, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2 și 2B/1927-1948.

⁶⁸ *Ibidem*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 232.

⁶⁹ Idem, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. nr. 1.

⁷⁰ *Ibidem*, ds. nr. 18, f. 20.

⁷¹ Idem, *Fond „Universitatea...”*, ds. nr. 2B/1927-1948, f. 233.

A dus cu sine în mormânt această imensă dezamăgire, de altfel cea mai mare a vieții sale, exprimată astfel în 1973: „Îmi pare rău că nu am publicat mai mult!”⁷²

A lăsat în urma sa o arhivă personală realmente impresionantă, în mare parte păstrată astăzi, după cum arătam mai sus, la Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași. Cu numai câteva luni înainte de moarte, la insistențele lui Gheorghe Macarie⁷³, Neculau a acceptat să-și ordoneze miile de pagini de manuscris și cele aproape 2.000 de documente (dintre care aproape 100 originale⁷⁴) și le-a încredințat instituției din Dealul Copoului. Din tot ce a lăsat arhivelor ieșene se detașează, ca importanță, manuscrisul *Sate pe Jijia de Sus* (cu subtitlul *Studii de sociologie rurală*, iar în altă parte *Cercetări istorice și sociale*). Acest manuscris cuprinde istoria completă a micro-regiunii Ungureni, evoluția proprietăților și a familiilor fiind coordonatele esențiale ale acestei masive lucrări. După câte se pare, manuscrisul a fost elaborat, într-o primă formă, în perioada 1960-1962. Însă, manuscrisul a ajuns în forma care se găsește astăzi la arhivele ieșene după ce a trecut prin alte nu mai puțin de 50 de variante de lucru. Neculau afirma plastic că planul lucrării a evoluat atât de mult încât, de la prima schițare și până la definitivarea lui, deosebirea este ca de la omul matur până la exemplarul din fașă, doar firul conducător rămânând același. A consultat mii de documente la Biblioteca Academiei Române din București și la Arhivele Statului din București, Iași, Botoșani și Dorohoi. Mărturisea undeva că mai ales în perioada 1946-1974, adică vreme de 28 de ani, l-a preocupat stăruitor această muncă⁷⁵. Și continua astfel: „Cei peste 20 de ani de activitate la Universitatea Populară Ungureni (1927-1947) au însemnat nu numai acțiuni de educare a populației adulte din regiune, dar și [un prilej] de nesfârșite anchete asupra realității sociale vii, concrete, prezente. Am întreținut tot timpul o întinsă corespondență cu personalități culturale din țară, de la care am primit prețioase informații, în legătură cu problemele ce mă interesau. Mi-au scris: preotul

⁷² *Ibidem*, p. 239. Mai multe amănunte despre această adevărată odisee a se vedea la Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. IX-XI („Marea lucrare închinată celor 12 sate de pe Jijia de Sus revenea des în discuțiile cu el [...]. «Care se va publica odată...»” – această formulă însoțea, de obicei, menționarea acelei scrieri”) și în vol. Eugen D. Neculau, *Sate...*, p. XXXIV.

⁷³ Inf. Gheorghe Macarie (înregistrare mg. din aprilie 1998).

⁷⁴ DJANI, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. nr. 266, f. 2.

⁷⁵ Eugen D. Neculau, *Sate...*, p. 5.

Bobulescu, prof. Teodor Balan, prof. Remus Caracaș, Gheorghe Kirileanu, consilier agronom Constantin I. Ciulei, magistrat Norbert Dombrowschi, prof. univ. Constantin Fedeleș, preot Dumitru Furtună, Alexandru Gonța, prof. univ. Gheorghe Ionescu-Sisești, prof. univ. Gheorghe Ivănescu, prof. univ. dr. Amza Jianu, prof. I. D. Marin, prof. univ. dr. Constantin Mureșanu, Adrian Pricop, Natalia Romano, C. A. Stoide, Mihail D. Sturdza, Constantin Turcu, consilier agronom Deodat Teodoru și mulți alții⁷⁶. În aceste condiții, putea afirma cu temei că „cercetările pentru documentare și întocmirea lucrării s-au întins pe o durată de patru decenii (1927-1967)”⁷⁷.

Autorul și-a structurat lucrarea în trei părți și patru anexe, reveniri ulterioare indicând faptul că nici această structură nu era definitivă. După o *Introducere*, în care Neculau precizează scopul și spiritul în care a gândit această lucrare, urmează partea I-a (309 f.), intitulată *Contribuții istorice la geografia micro-regiunii*. Partea a II-a (1337 f.), *Istoria socială a (micro)regiunii*, are următoarele capitole: *Evoluția proprietății funciare* (291 f.), *Așezământul social* (393 f.), *Activitatea economică* (225 f.), *Instituții culturale* (275 f.) și *Organizarea juridic-administrativă* (153 f.). Partea a III-a poartă titlul *Omul din regiune* (628 f.), aici fiind descrise *Civilizația*⁷⁸ și *Cultura țărănească*. În capitolul consacrat culturii țărănești există pagini memorabile dedicate unor aspecte fundamentale din viața țărănimii, acestea fiind, în opinia noastră, materiale de un real interes pentru științele sociale; astfel amintim aici numai subcapitolele privitoare la *Viața intelectuală*⁷⁹ – 130 p., *Viața religioasă* – 74 p., *Viața morală* – 33 p., *Viața artistică* – 83 p., *Viața socială* – 175 p. și *Viața economică*⁸⁰ – 65 p., în total, 628 de pagini dense în informații foarte importante în special pentru sociologi și etnografi⁸¹. E drept că, uneori, Eugen D.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁷⁷ DJANI, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. nr. 18, f. 20.

⁷⁸ Capitol publicat de către M Lutic, cu titlul *Civilizația satelor din regiunea Ungureni – Botoșani. Considerațiuni sociologice*, în AMEM, IX, 2009, p. 87-112.

⁷⁹ În acest subcapitol multe pagini sunt dedicate *medicinii empirice* a țăranelor române din nordul țării. O parte dintre aceste informații au fost deja publicate în materialul semnat de M. Lutic și intitulat *Medicina țăranelor române între magie și știință – informații inedite dintr-un manuscris al lui Eugen D. Neculau*, în volumul colectiv *Conferința Națională de Antropologie Urbană*, București, Editura Papirus Media, 2009, p. 23-33.

⁸⁰ Subcapitol publicat, de asemenea, de către M. Lutic (Eugen D. Neculau, *Viața economică...*, p. 89-115).

⁸¹ Eugen D. Neculau, *Sate...*, p. XXXIII-XXXVII.

Neculau nu reușește să înțeleagă până la capăt mecanismele profunde ale societății arhaice. Alteori, plătește, voit sau nevoit, tributul inerent către organismul social în care trăia. Însă, peste toate acestea, rămâne *un volum uriaș de informații extrem de utile* pentru specialiștii interesați cu adevărat de realitățile profunde ale satului românesc. Anexele manuscrisului întrec în număr de file lucrarea propriu-zisă. Astfel, prima anexă, intitulată *Stăpânii pământului*, are nu mai puțin de 2.527 de file. A doua anexă se referă la *Oamenii locului* (în 206 file fiind inserate, printre altele, listele nominale, pe sate, ale locuitorilor după *Catagrafiile* de la 1774 până la 1851). Anexa a treia conține, pe 340 de file, *documentele cele mai importante* ale micro-regiunii. O altă anexă, numită *Vecinătățile* (141 f.), ne poartă prin satele din preajma Ungurenilor. În sfârșit, ultima anexă cuprinde un interesant, mai ales din perspectivă etnolingvistică, *Glosar de regionalisme*, incluzând 833 de cuvinte, 108 atestate, susține Neculau, pentru prima oară.

Socotim, în cunoștință de cauză, că manuscrisul *Sate pe Jijia de Sus*, cu minime corecturi și adăugiri, mai ales în privința așa-numitului „aparat critic”, ar putea vedea oricând lumina tiparului⁸².

⁸² Din 2003 încoace mai multe capitole, subcapitole sau părți din manuscrisul *Sate pe Jijia de Sus* au început a vedea, în sfârșit, lumina binecuvântată a tiparului. Le amintim mai întâi, în ordine cronologică, pe cele semnate cu numele autorului: Eugen D. Neculau, *Sate...*, vol. I. *Așezările*, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2003, 104 p.; *ibidem*, vol. II. *Boierii*, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2005, 264 p.; idem, *Viața economică...*, p. 89-115; idem, *Civilizația satelor...*, p. 87-112. Un material cuprinzând informații din subcapitolul *Viața intelectuală* are drept autor editorul manuscrisului, urmare a faptului că editorul a intervenit, mai mult sau mai puțin, în forma sub care a fost publicat: Marcel Lutic, *Medicina țaranului român...*, p. 23-33. Diverse alte capitole, subcapitole sau părți ale manuscrisului au fost valorificate, integral sau parțial, la unele reuniuni științifice (sesiuni, colocvii, simpozioane, ședințe de comunicări ș.a.) organizate în România și Republica Moldova în perioada 1999-2009; dintre acestea amintim doar câteva (titlurile ne aparțin): *Familia țărănească în Ungureni (Botoșani)*. *Observațiile lui Eugen D. Neculau; Viața religioasă din Ungureni-Botoșani studiată de Eugen D. Neculau; Viața intelectuală din Ungureni, jud. Botoșani, cercetată de Eugen D. Neculau și Viața morală în Ungureni Botoșanilor cercetată de Eugen D. Neculau*. Mai menționăm și faptul că se află în stadiu final de redactare volumul III din *Sate pe Jijia de Sus*. (Răzeșii); dacă bunul Dumnezeu va îngădui, intenționăm să publicăm, în volumul IV al acestei adevărate serii de restituiri, *cele mai importante 41 de documente* ale acestor sate, adică anexa a III-a a ultimei variante; de altfel, Neculau și-a exprimat de nenumărate ori dorința ca aceste documente să fie publicate în întregime, pe ele sprijinindu-se „pozițiile de bază ale lucrării”, pe deasupra având un „farmec deosebit ca limbă și stil” (DJANI, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*,

Eugen D. Neculau prezintă pe larg istoria și civilizația celor 12 sate din micro-regiunea Ungureni-Botoșani; undeva, el preciza faptul că „am utilizat noțiunea de micro-regiune pentru a determina spațiul geografic de pe Jijia de Sus, [spațiu] pe care sunt situate 12 sate”⁸³. În legătură cu utilizarea sintagmei „micro-regiune” făcea următoarele remarci: „Pe lângă faptul grupării geografice, hotărârea de a alege regiunea acestor 12 sate ca obiect al studiului [...] are și o altă motivație. Din 1927 până în 1947, Căminul Cultural și apoi Universitatea Populară de la Ungureni (cu toate anexele lor economice) au avut ca rază de activitate această întreagă regiune. Timp de două decenii cele 12 sate au alcătuit, într-o măsură, o comunitate culturală și economică”⁸⁴.

Scopul final al lui Neculau era conceperea unei *altfel* de monografii decât cele care se făceau în mod curent. În mod intenționat a deplasat centrul de greutate al monografiei sale asupra trecutului, neacceptând astfel modelul Școlii Sociologice de la București⁸⁵ și nici ideile materialismului istoric⁸⁶. Pe viitor intenționa să apeleze și la alți specialiști pentru a întregi monografia și cu alte domenii. „În cazul studiului de față, *n-am avut posibilitatea să lucrez în colaborare. De aceea am întocmit singur părțile istorică și cea socială, care de altfel*

ds. nr. 266, f. 2). Are dreptate Ștefan S. Gorovei când afirmă că „în aceasta [adică în publicarea lucrărilor lui Neculau] nu se află numai împlinirea unor datorii față de oameni plecați de mult dintre noi, ci și o mângâiere reconfortantă pentru cei încercați, într-un moment sau altul al vieții, de vreo îndoială cu privire la utilitatea muncii lor: opera profesorului Neculau începe să fie cunoscută după aproape trei decenii de la sfârșitul autorului ei” (Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. XI). În tot acest context, e de înțeles că publicarea oricărui rând din acest manuscris este, cu adevărat, *un act recuperator* și, într-un anume fel, *reparator*. Întreg demersul nostru de aducere în atenția opiniei publice, a mediului academic în primul rând, a fost sprijinit de o seamă de instituții publice și de câțiva intelectuali remarcabili sau rude ale lui Eugen D. Neculau. În acest sens, amintim în primul rând Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta” din Iași, Complexul Muzeal Național „Moldova” Iași, Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași și Primăria comunei Ungureni din județul Botoșani, iar dintre cei care au înțeles importanța demersului pe Ștefan S. Gorovei (inițiatorul proiectului), Manuela și Gheorghe Macarie, Mihai Dim. Sturdza, Mircea Ciubotaru, precum și pe fostul primar din Ungureni, Cristian Dutcă.

⁸³ Eugen D. Neculau, *Sate...*, vol. I, p. 1.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 2 („lucrarea aceasta nu este o monografie sociologică în sensul Școlii de la București” – subl. M.L.).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 3 („lucrarea de față nu este întocmită nici pe baza concepției materialismului istoric” – subl. M.L.).

mi s-au părut cele mai importante și de primă urgență. Rămâne ca atunci când va fi posibil să se întreprindă cercetări de către specialiști în celelalte domenii: arheologie, geologie, antropologie, biologia populației și demografie, limbaj, etnografie, folclor etc.”⁸⁷ Esențială pentru spiritul în care a gândit Neculau monografia Ungurenilor este următoarea frază: „Am privit problematica sub unghi sociologic și am urmărit, epocă cu epocă, *tendențele de evoluție ale societății rurale*, precum și *factorii care au stat la baza transformărilor*. N-am cercetat trecutul de dragul materialului documentar în sine, ci pentru *înțelegerea sociologică a faptelor istorice*”⁸⁸. În același sens afirma: „Fără a nesocoti importanța covârșitoare a factorului economic în viața socială, *am plecat de la convingerea că la baza activității umane stau factori de ordin spiritual* [subl. M.L.] și că – în linii mari – evoluția societății se îndreaptă spre un scop – încă îndepărtat – care este perfecționarea omului și, deci, fericirea lui. Lectura scrierilor ce se referă la trecut lasă un sentiment amar, de decepție față de zvârcolirile – oarecum vane – ale omului în cursul nesfârșit al vremii. La fiecare pas întâlnești laolaltă ambiții și resentimente, ignominii și acte generoase, ascensiuni și declinuri, izbânzi și înfrângeri. *Tempora mutantur*. Toate trec, idealurile și realizările omului se prăbușesc în neant. Ce mai înseamnă astăzi acele alcătuiți de hrisoave și zapise ... din neam în neam, pentru vecie!”⁸⁹

În viziunea lui Neculau, dintre științele auxiliare ale istoriei *genealogia este cea care poate servi cel mai bine la scrierea istoriei unei comunități rurale*; de altfel, era convins că pentru istoria românilor *genealogia este esențială*, numai cu ajutorul acesteia putând fi elucidate aspecte, fapte sau structuri de istorie economică, socială și culturală care altfel riscă să rămână necunoscute pentru totdeauna. Credea că „fiecare familie, în parte, are o istorie, care, oricât de mărunță, e însemnată pentru vremea ei”⁹⁰. Nu-l interesa genealogia în sine, ci ceea ce putea cunoaște prin intermediul acesteia. Cu alte cuvinte, genealogiile, ca și bogatul inventar de fapte și date, nu trebuiau decât să ajute „la cunoașterea oamenilor și a stărilor sociale de altădată”⁹¹. Lărgind orizontul cercetării, Neculau era convins că

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 3-4.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 3.

⁹⁰ DJANI, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. nr. 108, f. 1.

⁹¹ *Ibidem*.

„pentru cunoașterea realității rurale, cercetarea istorică este indispensabilă”, arătând că „istoria satelor cuprinde adeseori amănunte nu numai de importanță locală, dar cu semnificație pentru *întreaga istorie a neamului*”⁹². În acest sens, afirma plastic că „în cadrul restrâns al unei mici regiuni se rezumă istoria și sufletul națiunii întregi, așa cum luna plină se oglindește pe suprafața ochiurilor de apă”⁹³. Mai mult chiar, Neculau susținea că istoria fiecărei localități este „făurită de oameni mici, cu frământări mărunte și fără sfârșit. Cei mici, dar mulți, alcătuiesc națiunea și – în mare măsură – ei făuresc istoria cea mare a țării”⁹⁴; patetic, mărturisea faptul că „inima mea a stat totdeauna alături de țăran, fie cel liber, mândru și viteaz din vremuri voievodale, fie cel obijduit, mizer și umilit, așa cum a fost până acum câteva decenii în urmă. Paginile despre suferințele țăranimii și despre drepturile [ei] legitime au fost scrise cu toată convingerea și cu toată căldura inimii mele”⁹⁵. Însă aceste accente oarecum emoționale nu aveau darul de a știrbi caracterul științific, perfect riguros al lucrării: „Am păstrat obiectivitate și am arătat adevărul fără a părtini sau a urgisi pe cineva. Pe oamenii din diferite epoci și stări sociale i-am prezentat cu calitățile și defectele lor, așa [cum] de altfel vor fi totdeauna și peste tot locul până se va sfârși lumea”⁹⁶.

Mult timp, până în secolul al XIX-lea, în micro-regiunea Ungureni a rezistat o „insulă de răzeșie” alcătuită din satele Ungureni, Epureni, Vicoleni și Plopeni-Dumeni. Spre această insulă și-a îndreptat, cu precădere, atenția Eugen D. Neculau. În acest context, amintește că „istoria satelor [...] este însăși istoria moșiilor respective. [...] În curgerea vremii proprietățile mari și mici s-au făcut, s-au desfăcut, s-au refăcut, întocmai cum s-au prefăcut și familiile omenești”⁹⁷. „Insula de răzeșie” era bine ancorată și în spațiul geografic, ea fiind cercetată împreună cu alte opt sate. Mai mult, cercetarea este extinsă și la „vecinătățile” apropiate acestei microzone, ajungând să studieze alte 13 sate de centură, suprafața localităților cercetate fiind astfel de peste 150 km². Nutrea nădejdea repetării muncii sale științifice și de către alți cercetători români; susținea, pe bună dreptate, că având la îndemână

⁹² Eugen D. Neculau, *Sate...*, vol. I, p. 6.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 7.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ DJANI, *Fond personal „Eugen D. Neculau”*, ds. 31, f. 1.

1500 de lucrări de acest gen „am avea la dispoziție cea mai mare parte din materialul documentar pentru *adevărata istorie socială a țării noastre* [subl. M.L.]”⁹⁸. În ceea ce-l privește, oarecum împăcat cu propria-i conștiință, afirma: „Prin studiul de față, micro-regiunea Ungureni [...] își are trecutul limpezit, ca și localitățile Nereju, Clopotiva și Drăguș”⁹⁹. Puțin utopic, credea că „lucrarea de față va fi de folos tuturor celor ce sunt preocupați de problemele satului și ale țărănimii și în primul rând sociologilor”¹⁰⁰. Speranța sa mergea mai departe către posibiii continuatori ai demersului său exemplar: „Mai cred că în rândurile intelectualilor de la sate va încălzi inimi, va înflăcăra imaginația, va insufla idealuri, va stimula energii. Sper că pe unii din ei îi va determina să pornească cu încredere la cercetarea științifică a satului și la acțiunea de educare a adultului rural. Spre acești intelectuali din regiune și de pe tot cuprinsul țării s-a îndreptat gândul meu în anii cât am săvârșit această muncă”¹⁰¹.

...Peste ani și ani, istoricul ieșean Ștefan S. Gorovei nota cu realism și amărăciune: „Nu știu dacă publicarea acestor fragmente [despre istoria celor 12 sate de pe Jijia de Sus¹⁰²] va determina cercetarea lumii satului românesc în chipul preconizat de profesorul Neculau sau dacă va schimba, în acea lume, vreo iotă din strămbătățile statornicite, cu putere de lege nescrisă, în ultimele decenii. Opera lui scrisă rămâne, însă, mărturia vie a ceea ce un om inteligent, onest, vrednic și plin de har a putut să realizeze, bizuindu-se doar pe forțele luminoase și pe solidaritatea celor care se cheamă *de bine voitori*. Lucrarea lor împreună a fost distrusă de forțele întunecate, solidare și ele, ale celor care rămân, pentru totdeauna, *de rău voitorii* din istoria neamului românesc. Cartea închinată celor 12 sate de pe Jijia de Sus depune mărturie pentru ceea ce a fost, ca și pentru ceea ce ar fi putut să fie”¹⁰³.

...Într-o lucrare apărută pe vremea când Eugen D. Neculau era încă în viață, tot ceea ce făurise el era pus sub semnul „acțiunii

⁹⁸ Eugen D. Neculau, *Sate...*, vol. I, p. 7.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Din păcate, manuscrisele de la Arhivele din Iași, în special cel privitor la Universitatea Populară, sunt aproape necunoscute sociologilor. Spun „aproape”, deoarece universitarul ieșean Adrian Neculau, un alt nepot al autorului, a scris despre aceste manuscrise în lucrarea citată la nota 3.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Vezi nota 1.

¹⁰³ Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. XI-XII.

eroice”¹⁰⁴. Slujind cu modestie cea mai înaltă catedră a vieții sale, satul natal, Neculau era elogiât pentru „exemplara lui putere [și] neîntrecutul crez în care și-a desfășurat firul vieții, întorcându-se la izvoare”¹⁰⁵. Eugen D. Neculau a fost, într-adevăr, un om aparte, un harnic și modest apostol devotat întru totul unei cauze nobile, capabil să înfăptuiască, cu mijloace puține, dar cu o perseverență deosebită, cu inteligență practică și cu o măsură rar întâlnite, ceea ce și-a propus. Cei mulți și tăcuți pe care i-a ridicat la lumină, fie ei încă aici, fie mai ales dincolo, au de ce să-i fie recunoscători! Mai mult, de acolo, „dintr-un alt orizont, blândul și delicatul Eugen D. Neculau ne vorbește, ne povățuiește și ne este de folos [tuturor]. Lecția sa – a pasiunii constructive și a generozității dezinteresate – rămâne de cea mai mare actualitate”¹⁰⁶.

*
* *
*

Mărturisim că pe parcursul redactării acestui material am avut, uneori, senzația unor *asemănări* între Eugen D. Neculau și Ion H. Ciubotaru. Dincolo de apropierea spațială a locurilor în care au văzut lumina zilei (între Arborea și Ungureni nu sunt mai mult de 20 de kilometri!), ambii și-au pus, într-un altruism exemplar, sufletul, vorba și mai ales înfăptuirile în slujba semenilor, a neamului în ultimă instanță, având, deopotrivă, vocația întemeierii. Ambii au făcut, cu asupra de măsură, dovada unei puteri de muncă ieșite din comun. Ambii sunt creatori de instituții exemplare, fiind deschizători de drumuri în domeniile pe care le-au slujit cu întreaga lor ființă. Ambii au simțit și crezut, cu toată ființa lor, că românii au valori excepționale care merită, cu prisosință, să fie cunoscute și date ca zestre urmașilor. Ambii au suferit, cam în aceeași vreme, rigorile și privațiunile unui regim absurd. Aceste asemănări ne fac să socotim că prezenta „schiță de portret” a lui Eugen D. Neculau își găsește un loc firesc în rândul materialelor ce compun volumul omagial închinat unui cărturar remarcabil, demn și statornic continuator al ilustrului învățat Petru Caraman, dascăl și om de știință ce face cinste și onoare străvechiului ținut al Dorohoiului, Moldovei noastre și întreg neamului românesc.

¹⁰⁴ Vasile Vetășanu-Mocanu, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰⁶ Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. XII.

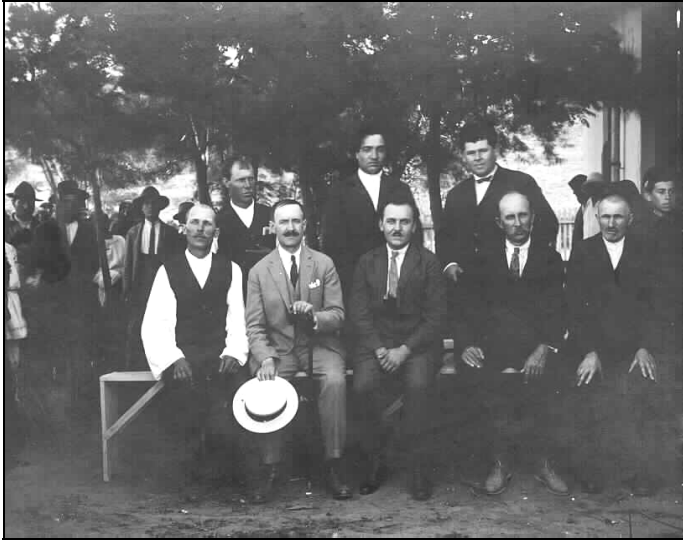
Abstract

Eugen D. Neculau was born in 1900, at Ungureni-Botoșani. When he was 17 he applied for being sent to the front, but his request was denied, as he was underage; he was though accepted as a scout, and then as a corpsman. Here, in the middle of the young peasant soldiers, he has the revelation of a deep drama the Romanian village was living. The solemn oath, made to himself, of sacrificing himself on the front for the country, was replaced by another one, that he was to follow all along his life: *the peasant's illumination and welfare*. In 1925, Neculau became a graduate of the Faculty of Letters of the University in Iași, with a diploma of license in Philosophy. Between 1929-1948 he was a professor at the „Veniamin Costache” Seminar in Iași. In 1944 he obtains the PhD in Letters and Philosophy, within the University in Iași, the PhD thesis having a suggestive title, *Conditions and Perspectives of the Romanian Village*.

In 1927, Neculau founded the Cultural Hostel of Ungureni, which was turned into a People's University in 1936; the scale of its influence is now extended to 12 localities. His initiative started from the premise that the peasant is „sensitive to two calls: one from *heaven*, wherefrom results all his spirituality, and another one, from the *earth*, to which his material essence is linked”. Neculau thought his whole approach on two plans. First of all, an *educational* one, aiming at eliminating illiteracy and raising the condition of the grown-up of the rural environment by culture. This plan was correlated with a wide campaign of sociological knowledge of the village, on the basis of which he would be able to write the monograph of the locality. The second plan, tightly linked to the first, aimed at *raising the economic condition* of the villages. In order to assure the feasibility of his whole action, he placed it under the sign of the science of pedagogy. Thus, the People's University of Ungureni opened and proposed the Romanian villages a path to follow, path that involved the *salvation of the village by its own powers*.

World War II, drought, starvation and above all the communist regime determined in 1948, the so-called „self-dissolution” of the People's University. In the years that followed his retirement of 1959, he dedicated himself more and more to the assiduous work of elaboration and completion of his fundamental works, *Sate pe Jijia de Sus* (Villages of Upper Jijia) and *Istoricul Căminului și Universității Populare de la Ungureni pe anii 1927-1948* (History of the Hostel and People's University of Ungureni during 1927-1948), both preserved nowadays at the County Direction of National Archives in Iași. Following a whole life of service, in modesty, to the highest chair, the natal village, Eugen D. Neculau left this world on 20 October 1974, entering the world of peace and eternity. He was buried in Eternitatea cemetery of Iași.

ILUSTRĂȚII



1. Primul „Sfat” de conducere al Căminului (1927)



2. Eugen D. Neculau, alături de „Doamna” sa, Ana Neculau (1938)



3. Învățătoarea Ana Neculau la cursul de utilizare a mașinilor de cusut Singer



4. La Paris (1930) între doi prieteni



5. Cu Manuela, nepoata sa înfiată (Iași, 1952)



6. Sărbătorit la Ungureni, la 40 de ani de la înființarea
Universității Populare (1967)



7. Mormântul familiei Neculau de la
Cimitirul Eternitatea din Iași

IMAGINEA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE ÎN COLINDA ROMÂNEASCĂ

PS MACARIE (Marius-Dan DRĂGOI)

Memoria culturală românească cuprinde în tezaurul său imaginea poetică populară a Sfântului Vasile cel Mare, cristalizată în decursul veacurilor mai ales în colinda tradițională. Icoana Sfântului Vasile cel Mare din calendarul și lăcașul bisericesc a trecut prin acest filtru liturgic și în pridvorul culturii populare. Prelucrând elementele biografice și istorice ale Sfântului Ierarh, mijlocite liturgic și fără a contrazice erminiile în privința reprezentării iconografice, putem afirma, împreună cu cercetătorul Gheorghe Alexe, că aceste colinde „ne înfățișează pe Sfântul Vasile cel Mare cu totul familiar duhului ortodoxiei noastre populare, umanizat și transfigurat de aureola sfințeniei, crescut și asimilat spațiului nostru etnic și spiritual”¹.

Ținând seama de legăturile pe care Sfântul Vasile le-a avut cu ținuturile noastre, de popularitatea molitfelor sale, de *Liturghia* care-i poartă numele și de înfățișarea sa în sinaxar, descoperim evlavia de care se bucură în spiritualitatea poporului român. Într-o colindă culeasă de la frații noștri români din Transnistria, colindătorii adresează, de Crăciun, bune doriri gazdelor, cu speranța și bucuria de a se putea împărtăși peste câteva zile de belșugul și binecuvântarea sărbătoririi Sfântului Vasile: „La mulți ani și să vă fie / La boeri cu veselie, / La creștini cu bucurie, / Să trăiți și ajungeți / Și la Sfântu Vasile”².

Urările din colinde sau din orațiile din seara Sfântului Vasile cuprind ideea mijlocirii acestui sfânt pentru binele și sporul gazdei colindate: „Astă seară-i seară mare, / Seara Sfântului Vasile / Am plecat și noi odată / La mulți ani cu sănătate”³; „Seara Sfântului Vasile / Să vă

¹ Gheorghe Alexe, *Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești*, în „Studii Teologice”, tom XI, nr. 1-2, București, 1959, p. 73.

² *Colinde din Transnistria*, ediția a II-a, întregită. Prefață de Traian Herseni, cuvânt înainte, studiu introductiv, texte și melodii culese și notate de Constantin A. Ionescu, Chișinău, Editura Știința, 1994, p. 70.

³ Gh. Cucu, *200 colinde populare*, culese de elevii Seminarului Nifon în anii 1924-1927. Ediție postumă îngrijită de Constantin Brăiloiu, București, Societatea Compozitorilor Români, 1936, p. 186; colinda nr. 49, inf. Vasile I. Șerban, Vulcana – Dâmbovița.

fie el cu bine / Și nouă și Dumneavoastră”⁴; „Sfântul Marele Vasile / Și Sfântul Botez ce vine, / Să-l ajungeți cu mult bine / Și cu dalbă bucurie. / La mulți ani cu sănătate, / Că-i mai bună decât toate”⁵; „Bună vremea cu sara lu Sfântu Vasăli / Să vă fie cu mulți ani cu bini!”⁶; „Mâne-i zi de sărbătoare, / Sfântu Vasile praznic mare, / Scoală și ți-i prăznuiește / Pe noi frumos ne cinstește”⁷.

Atmosfera specială a seriei Sfântului Vasile din satul de odinioară a fost foarte bine prezentată de către preotul folclorist Simeon Florea Marian: „Dintre toate serile de peste an, cea mai bogată în datini și în credințe, cea mai misterioasă și totodată una dintre cele mai plăcute pentru poporul român este seara Sfântului Vasile sau a Anului Nou [...] Încă nu s-a sfârșit un șir de datini și credințe, începute cu Ajunul Crăciunului și, iată, că acum se începe altul, tot atât de îmbelșugat, tot atât de atrăgător și de încântător”⁸. În acest sens, câteva străvechi colinde din Muntenia dau expresie bucuriei colindătorilor și bogăției de daruri vestite gospodarilor de sărbătoarea Sfântului Vasile. Redăm una dintre variante, culeasă din satul muscelan Mățau: „Măi, boieri bogați / Ia vă mai sculați / Și vă mai uitați / Pe-o gură de vale / Soarele răsare / Soarele-a răsărit / Vouă v-a venit / Și tot vă mai vine / De Sfântul Vasile / O turmă de vaci / Vacile zbierând / Vițeei sărind / Coarne răsucite / Și tot vă mai vine / De Sfântul Vasile / Herghelii de cai / Căii nechezând / Mânzișori sărind / Și tot vă mai vine / De Sfântul Vasile / O turmă de oi / Oile zbierând / Mielușei sărind / Un berbec chelău / Nalt și bucălău / Murgu-mbodobit / La vârful poleite / Și tot vă mai vine / De Sfântul Vasile / Cu șă de argint / Cu frâu de mătase / Împletit în șase”⁹.

Locul deținut de marele ierarh capadocian atât în hagiografie, cât și în calendarul popular, a condus la o întâietate semnificativă, în decursul veacurilor, în evlavia creștinilor de pretutindeni. Sfântul

⁴ *Ibidem*, p. 169; colinda nr. 134, inf. Popescu Gh. Nicolae, Bolentinul din Vale – Ilfov.

⁵ G. Breazul, *Colinde*, Craiova, Editura Fundației Culturale, 1938, p. 347.

⁶ Petre V. Ștefănuță, *Cercetări etnologice în Basarabia*. Ediție îngrijită de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, 2006, p. 294; orație din Purcari – Basarabia, inf. Onisim Popușoi, 57 ani.

⁷ Traian Herseni, *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului (Făgăraș)*. Ediție îngrijită, prefață și glosar de Nicolae Dunăre, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1997, p. 296.

⁸ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I. *Cârnilegile*, București, Göbl, 1898, p. 1.

⁹ Adriana Rujan, Costin Alexandrescu, *Colinde și obiceiuri de iarnă din Argeș – Muscel*, Pitești, Editura Paralela 45, 1998, p. 49-50; colindă din Mățau, Mioarele – Muscel.

Vasile este fruntea anului și vârful sfințeniei. În această privință, colindele românești reprezintă o importantă mărturie. În majoritatea corpusului poeziei populare a colindei din toate zonele românești există o ierarhizare populară a sfinților. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare deține un loc deosebit în cadrul acestei hagiografii populare: „Dar în mijlocu istor curți / Ieste-o masă, mândru driasă [...] / Sus, mai sus, la cap de masă, / Stă Ajunu de Crăciun, / Lângă Ajunu de Crăciun / Stă Crăciunu cel Bătrân, / Lângă Crăciunu cel Bătrân / Stă Ajun de Anu Nou, / Lângă Ajun de Anu Nou / Șăde Sfântu Vasăli, / Lângă Sfântu Vasăli / Șăde Ajunu de Boteadză, / Lângă Ajunu de Boteadză / Șăde Sfânta Boboteadză, / Lângă Sfânta Boboteadză / Șăde Ion, Sfântu Ion”¹⁰; „Prin prejuru meselor / Sînt și jălțuele daurele; / Șăd toți Sfinții da de rîndu / Șede Domnu Dumnăzău. / Lângă Domnu Dumnăzău / Șăde Maica Precistace, / Lângă Maica Precistace / Șăde Sfânt Crăciun Bătrănu / Lângă Sfânt Crăciun Bătrănu / Șede Sfânta Bobotează, / De-i botează și-i creștinează. / Lângă Sfânta Bobotează, / Șede Sfântu Anu Nou, / De-noiește și-i podoghiește”¹¹; „Mese, mese mari întinse. / Dar la mese cine șade? / Șade Sfânt, Sfântul Andrei / După Sfânt, Sfântul Andrei / Șade Sfânta Filofteia / După Sfânta, Sfânta Filofteia / Șade Sfântul Nicolae / După Sfânt, Sfântul Nicolae / Șade Sfânt, Sfântul Vasile / După Sfânt, Sfântul Vasile / Șade Sfânt, Sfântul Ion”¹²; „Sub aripa cerului, / La umbrița mărului / Este un scăunel de prun. / Dar în scaun cine șade? / Șade Bunul Dumnezeu, / Șade Bătrănu Crăciun; / După Bătrănu Crăciun / Șade Sfântul Sfânt Ștefan; / După Sfântul Sfânt Ștefan / Șade Sfântul Sfânt Vasile; / După Sfântul Sfânt Vasile / Șade Sfântul Sfânt Ioan; / După Sfântul Sfânt Ioan, / Șade Sfântul Sfânt Ilie; / După Sfântul Sfânt Ilie / Șade toți sfinții la rînd”¹³.

Firește, această ierarhizare populară, care se regăsește în tot repertoriul panromânesc, a fost sugerată credincioșilor de chiar ordinea sărbătorilor din Postul Crăciunului, apoi de la Crăciun, Anul Nou și Bobotează: în frunte stă Bunul Dumnezeu, izvorul sfințeniei, urmat de

¹⁰ Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, p. 282; colindă din Coremaz – Basarabia, inf. Dumitru Andrușca, 20 ani.

¹¹ *Colinde din Transnistria*, p. 100.

¹² Adriana Rujan, Costin Alexandrescu, *op. cit.*, p. 57; colindă din Vlădești – Muscel, inf. Alina N. Măceș, 12 ani, culeg. Ion și Steluța Stroe, 16 noiembrie 1983.

¹³ Gh. Cucu, *op. cit.*, p. 175; colinda nr. 139, inf. Ioan R. Berbeceanu, Băneasa, Herăstrău – Ilfov.

Crăciun, adică Nașterea Domnului, apoi de Sfântul Ștefan, primul mucenic creștin, de Sfântul Vasile și de Sfântul Ioan Botezătorul, așa cum sunt trecuți în calendarul Bisericii. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare este pomenit în șirul sfinților îndată după „Sfântul Crăciun” și Sfântul Ștefan și înaintea Sfântului Prooroc Ioan Botezătorul.

De cele mai multe ori, comuniunea sfinților este prezentată ca o ședere la sfat cu Dumnezeu. Alteori, comuniunea capătă accente plastice de o frumusețe rară; într-un cadru miraculos, din picăturile a nouă lumânări, care ard în vârful a nouă meri, se formează un râu care deține conotații sacramentale: „Dar în el cine se scaldă? / Scaldă-se Sfântul Crăciun, / Scalde-se Sfântul Vasile, / Scalde-se Sfântul Ion. / Se scăldară, se-mbrăcară, / Cu veșmânt până-n pământ, / Ce n-am văzut de când sunt”¹⁴. În alte două variante, întâlnite în Muntenia la Câmpulung-Muscel și în Bucovina la Pățești – Putna, din cele nouă sau doar două picături se formează un pârâu de vin și mir, ambele cu certe calități sacramentale. În el se scaldă Moș Crăciun, personificarea sărbătorii liturgice, dimpreună cu Bunul Dumnezeu, cu Sfinții Vasile și Ioan, cu ceata sfinților, și, totodată, cu gazda casei colindate: „Dar din două lumânări / Curge râu mare de vin / Râu de vin și altul de mir / Dar în râu cin se scaldă? / Era Bunul Dumnezeu. / Se scălda și se-mbăia / Și cu mir se miruia, / Și pe scaun se-așeza. / După Bunul Dumnezeu, / Se scălda Bătrân Craciun. / Se scălda și se-mbăia / Și cu mir se miruia. / După bunul de Crăciun / Se scălda Sfântul Vasile / Se scălda și se-mbăia / Și cu mir se miruia. / Iar după Sfântul Vasile / Se scălda Sfântul Ion, / Se scălda și se-mbăia / Și cu mir se miruia. / Mai în jos de vadul lor, / Era vadul sfinților, / Se scălda și se-mbăia / Și cu mir se miruia. / Scaldă-se și acest domn bun, / Acest domn, jupân”¹⁵; „Se scaldă și Sfânt Vasile, / Se scaldă, se iordănește / Și-n veșmânt se primenește. / Și veșmântu-i mohorât / Lungu-i, lat până-n pământ. / Mai în jos de dumnealor / Se scaldă sfinții mărunți”¹⁶. În această ultimă colindă, tradiția colindatului apare unită cu cea a iordănitului, ambele având semnificații atât augurale, cât și baptismale. „Veșmântul mohorât” din colinda citată descrie vrednicia ascetică a Sfântului Vasile, dar nu trebuie uitat faptul că termenul popular „mohorât”, alături de termenul „dalb”, țin în

¹⁴ *Ibidem*, p. 95; colinda nr. 74, inf. Mihail Georgescu, Roșu – Ilfov.

¹⁵ Adriana Rujan, Costin Alexandrescu, *op. cit.*, p. 80; colindă din Câmpulung-Muscel, inf. Maria Țăru, culeg. Ion Garofoiu, 1939.

¹⁶ Gh. Cucu, *op. cit.*, p. 93-94; colinda nr. 73, inf. Gherasim Ciubotaru, Pățești – Vrancea.

mentalitatea arhaică de zona sacralului. Veșmântul mohorât este cel purtat de Hristos pătimitor la Răstignire, adică un veșmânt arhieresc, îmbrăcat în primul rând de către Hristos, Arhierul bunătăților viitoare.

Colindele românești ni-l prezintă pe Sfântul Vasile și în alte vecinătăți hagiografice, alături de Sfântul Apostol Petru, așezat de-a dreapta Maicii Domnului, sau viețuind chiar în aceeași casă cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Sfântul Vasile, cel care poate fi numit un adevărat mariolog *avant la lettre*, apare alături de Maica Domnului, chiar de-a dreapta ei: „Șase case mari și late / Dar în ele cine șade? / Șade Maica Precista / Cu toți sfinții lângă ea. / Dar în dreapta cine șade? / Șade Sfânt Vasile, Sfânt, / Cu pistoale la picioare, / Și cu pușca la spinare”¹⁷. Într-o colindă din Transilvania, Preasfânta Fecioară, aflată în căutarea unui loc în care să-L nască pe Mântuitorul lumii, se întâlnește cu „un Vasile cu oile”, personificarea păstorului oilor cuvântătoare: „Mere, mere Maria, tot mere, / Prin țarină-ntr-aurită / Pă râtu cu florile, / Să pusă jos să hodinească, / Pă Fiul Său să nască. / Da nu putură hodini / De mirosul florilor / De zumzetul albinelor, / De zberățul și tăngălitul oilor”¹⁸.

Ca ierarh, Sfântul Vasile este reprezentat deseori și împreună cu apostolii, cel mai mult în preajma Verhovnicului Petru, unul dintre cei mai îndrăgiți sfinți din cadrul hagiografiei populare: „În curtea divanului / Mare masa Domnului / Dar la masă cine șade? / Șade Petre, Sfântul Petre / Și cu marele Vasile / C-a lui e ziua de mâine”¹⁹. Sau: „Întrebai pe-un bolovan / Cine-i-n curtea lui Ioan? / Este unul Sfântul Petre / Și unul Sfântul Vasile / Să-i cântăm ziua de mâine”²⁰.

Locuirea împreună cu Dumnezeu este laitmotivul majorității acestor colinde în care se dorește prezentarea ideii generoase de comuniune a sfinților: colindătorii, ajungând la niște case „nalte, albe și frumoase”, descoperă cu uimire: „Dar în ele cine șade? / Dumnezeu cu Sfânt Vasile”²¹.

¹⁷ Vasile I. Popovici, *Cântece (colinde) de Crăciun și Anul Nou din județele Dâmbovița și Ialomița*, București, 1934, p. 11; colinda nr. 3, Izvoare – Dâmbovița.

¹⁸ *Colinde din Transilvania*, vol. III. Culegere, cuvânt introductiv și glosar de Pavel Rătundeanu-Ferghete, București, 2006, p. 36; inf. Maria Păcurar, 72 ani, Berindu – Cluj, 19 februarie 1973.

¹⁹ Gh. Cucu, *op. cit.*, p. 117; colinda nr. 92, inf. Alexandru V. Constantinescu, Șelaru – Dâmbovița.

²⁰ *Ibidem*, p. 138; colinda nr. 109, inf. Ioan C. Cristea, Greci – Ilfov.

²¹ *Ibidem*, p. 50; colinda nr. 36, inf. Alexandru I. Constantinescu, Șelaru – Dâmbovița.

În ipostaza de judecător, Sfântul Vasile stă pe același scaun de judecată cu Dumnezeu și judecă personajul numit Vasilca, prezent și el în obiceiurile de la începutul anului, probabil un element de demonologie populară care ar trebui legat și de faptul că în această zi se citeau în biserici molitvele pentru exorcizare alcătuite de ierarhul capadocian: „Sus în-naltul cerului, / Jos la poalele muntelui, / La scaun de judecată, / Dar în scaun cine șade? / Șade bunul Dumnezeu / Și cu Sfântul Sfânt Vasile / Și judecă pe Vasilca”²².

În mod firesc, Sfântul Vasile apare reprezentat și în ipostaza sa de liturghisitor, mai ales că în ziua prăznuirii sale se oficiază *Liturghia* care, potrivit tradiției, a fost alcătuită chiar de către el: „Jeși (Marișo) pân-afară, / Să vezi curtea vinecioară. / Nu e curte vinecioară, / Ci vreo doi-trei sfinți de-ai săi; / Unul e Sfântul Vasile, / Care scrie Liturghie / Cu condei de Vineție”²³. Așadar, viața liturgică deține un rol de filtru cultural pentru ethosul popular, însă colindele românești ne dezvăluie, într-o formă deosebit de plastică, și alte dimensiuni ale lucrării și prezenței acestui sfânt în orizontul arhaic. Sfântul Vasile apare în conștiința creștinilor ca un mare sfânt luptător împotriva duhurilor necurate și ca un mare justițiar; tocmai de aceea este evocat în multe colinde purtând arme haiducești „cu pistoale la picioare și cu pușca la spinare”, cum apare și în colinda din satul dâmbovițean Izvoare, citată mai sus. Imaginea paradoxală de luptător și de sfânt militar provine, probabil, și dintr-o înrâurire a eposului popular baladesc asupra colindei, dar, în același timp, dintr-o suprapunere a figurii sale de apologet și mărturisitor peste o figură arhaică: „De la masă se sculară, / Pe fereastră se uitară / Și-l văzu pe Sfânt Vasile / Pe-un cal negru, alb în spume / Și cu ghioagă frântă-n mână. / «– Eu cu Iuda m-am bătut, / M-a bătut și l-am bătut, / Tot Iuda m-a biruit, / Mi-a luat luna cu lumina / Și soarele cu căldura / Și câmpul cu florile / Și cerul cu stelele». / «– Taci, Vasile, Sfânt Vasile, / Că-i trimite pe Ilie / Cu trăznet și cu mânii»”²⁴. Dacă mai înainte, Sfântul Vasile apărea, în ordinea populară a sfinților, alături de Sfântul Petru sau uneori acesta preia chiar funcția specifică Sfântului Petru de portar și păzitor al raiului, de această dată, Sfântul Vasile se luptă cu Iuda, întruchiparea răului demonic în mentalitatea țărănească²⁵.

²² Vasile I. Popovici, *op. cit.*, p. 32; colinda nr. 18, Moroeni – Dâmbovița.

²³ Gh. Cucu, *op. cit.*, p. 180; colinda nr. 143, inf. Florian Popescu, Talia – Prahova.

²⁴ *Ibidem*, p. 163; colinda nr. 128, inf. Stelian S. Dinescu, Boldești – Prahova.

²⁵ A se vedea Andrei Oișteanu, *Mythos și Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, București, Editura Nemira, 1998, p. 166.

Imaginea Sfântului Vasile călare, proprie în iconografia bisericească mai mult Sfântului Gheorghe, o reîntâlnim în alte colinde, ca, de exemplu, într-o colindă din satul ilfovean Fierbinți, în care Maica Domnului este înfățișată cu delicatețe într-un leagăn împletit cu șase vițe, unde coase și „Se uită-ntre icoane, / Că vine Sfântul Vasile / Pe-un cal negru, plin de spume”²⁶. Aici este vădită influența icoanei sfântului militar din casa țărănească, Maica Domnului apărând, în calitate de fecioară harnică, în fața războiului de țesut și privind cu evlavie către sfintele icoane.

Există numeroase colinde în care Sfântul Vasile este înfățișat ca judecător al florilor; în acest caz avem de-a face, probabil, cu cea mai profundă întâlnire dintre etosul sacramental eschatologic creștin și cel popular: „Iaca vine Sfânt Vasile / Pe-un cal negru, alb în spume, / Cu sulita-n mâna dreaptă, / Scăunel de judecată, / De judecă florile / Ce-au făcut miroasele. / Numai floarea Paștelui / Și cu spicul grâului / Șed în poarta raiului”²⁷. Acest gen de poezie populară ne trimite către tematica sacramentală care se află în special încifrată în colindele despre cele trei flori sfinte care cuprind, cu siguranță, conotații legate de cele trei taine îngemănate în cadrul inițierii creștine: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Alegoria judecății florilor ia felurite chipuri, în care poetica populară înfățișează, alături de cunoscutele ipostaze ale florilor grâului, vinului și mirului, și florile Paștelui, soarelui, trandafirului, care exprimă sugestiv o întâietate simbolică de natură pascală, solară sau estetică: „În seara de Sfânt Vasile, / *Sfânt Vasile, Sfânt,* / Câte flori sunt pe pământ, / *Sfânt Vasile, Sfânt,* / Toate merg la jurământ, / *Sfânt Vasile, Sfânt,* / Numai spicul grâului / Și cu vița vinului, / Floarea trandafirului, / Stau în poarta Raiului / Și judecă florile, / Florile, garoafele, / Ce-au făcut miroasele”²⁸. Într-o altă colindă, Sfântul Vasile ne apare în ipostaza de judecător al cosmosului, înțelegând prin aceasta „pământul cu florile și cerul cu stelele”, purtând armele haiducești, simboluri ale dreptății și autorității primite în acest context eschatologic: „Pe poteca lucioasă / Nemerii la altă casă. / Dar în ea cine-mi se-afla? / Sfânt Vasile, Sfânt

²⁶ Gh. Cucu, *op. cit.*, p. 182; colinda nr. 145, inf. Bănică St. Dumitrescu, Fierbinți – Ilfov.

²⁷ *Ibidem*, p. 161; colinda nr. 126, inf. Traian I. Popa, Braniștea, Podul Rizii – Dâmbovița.

²⁸ G. Breazul, *op. cit.*, p. 377-378.

Vasile, / Cu ilice prinse-n cuie, / Cu arme la căpătâie, / Cu pistoale la picioare / Și-mi judecă pământul, / Pământul și cu cerul, / Pământul cu florile / Și cerul cu stelele”²⁹. Din colindă reiese o adevărată eschatologie populară, judecata are loc în seara de Sfântul Vasile, fiind nu doar pentru făptura umană, ci pentru toată firea înconjurătoare. După cum știm, „posibilitatea unei judecăți de apoi de proporții cosmice este exclusă de eshatologia ortodoxă, nu însă și de imaginația populară”³⁰.

Sfântul Vasile cel Mare este evocat frecvent și în orațiile populare ale Plugușorului, în ipostaza de truditor al pământului, frate de cruce al țaranului de pretutindeni și dintotdeauna, ca agricultor. În prima zi a anului, urătorii merg din casă în casă cu „plugușorul” sau cu „plugul cel mare”, obiceiul fiind îndeajuns de cunoscut pentru a insista aici asupra semnificațiilor sale etnologice. Deși originea datinii nu va fi definitiv deslușită, este evident că e una de sorginte arhaică, precreștină, deținând funcții agrare, legate de sărbătorirea zeului Saturn, considerat în vechime protector al semănăturilor. În viziunea arhaică autohtonă, ritualul deținea certe funcții magice, legate de menirea unui an nou bogat în roade. Peste această îngemănare străveche s-a așezat pecetea istoriei: cel care ară și seamănă acum nu mai este bătrânul Saturn, ci „bădica Traian”, cuceritorul Daciei, începătorul unui nou ciclu, în multe dintre variante, dar și Sfântul Vasile cel Mare sau „badea Vasile”, așa cum reiese din următoarele orații: „Într-o zi de dimineață / S-a sculat Sfântul Vasile, / Și-a plecat la arat / Cu plug cu doisprezece boi, / La coadă cudalbei, / În frunte streinei”³¹. Sau: „A venit Sfântul Vasile într-o sfântă joi / Cu plugu cu doisprezece boi, / Să are câmpul în cruciș și curmeziș; / Brazdă neagră [a] răsturnat, / Grâu de vară a semănat”³². Sau: „S-o pornit badea Vasăli / Într-o sfântă joi / Cu plugu cu doispreși boi. / O arat dealu Garalimului / Și Valea Ierusalimului, / În lungiș și-n curmeziș, / Brazdă neagră răsturna, / Grâu roșu revărsa [...]. / Ș-o-nflat badea

²⁹ Tudor Pamfile, *Culegere de colinde, cântece de stea, vicleime, sorcove și plugușoare*, București, f.a., p. 56-57.

³⁰ Gheorghe Alexe, *op. cit.*, p. 79-80.

³¹ Grigore Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea a II-a, București, Ministerul Cultelor și Învățământului, 1900, p. 1489; culeg. învățător I. Bujoescu, Viziru – Brăila.

³² *Ibidem*, p. 1492; culeg. învățător P. Cristescu, Călăreții – Ilfov.

Vasile on tobultoc / Și l-o dus la moară. / Moraru o făcut cioc, boc, / Ș-o dat moara la loc, / Ș-o măcinat on tobultoc / Ș-o făcut acest colac frumos / Ca fața lui Hristos, / Gătit pentru noi plugarii”³³. Fabulația populară unește într-un sens anecdotic, spațiul autohton cu cel arhetipal al Țării Sfinte. Vasile cel Mare, luând chipul unui plugar, ipostaza cea mai familiară a satului românesc, binecuvântează și poartă de grijă față de răsăritul, seceratul, treieratul și măcinatul grâului. Avem de-a face aici cu o adevărată istorie a colacului de grâu, „mândru și frumos, ca fața lui Hristos”. În aceste plugușoare, Sfântul Vasile este evocat ca un gospodar harnic și priceput la agricultură, plin de bunătațe și de vioioșie, înconjurat de o lume de flăcăi și de fete, de copii și de bătrâni³⁴.

În unele plugușoare din Moldova, Sfântul Vasile seamănă: „Grâu, grâurunt, / Tot de cel mărunț, / Sămânță de peste Prut. / Și-au semănat grâu de vară, / Până-n sară să răsără, / Și chiar până mâne / Să se facă și pâne”³⁵. Recolta fiind bogată, Sfântul Vasile pregătește secerișul „voios, că-i grâul așa rodos”, aleargă la Târgu Frumos și procură diferite seceri „mici” și „mari” pentru secerători. După osteneala secerișului, grâul fiind așezat în clăi, Sfântul ajunge în târg la Sirete, de unde cumpără „nouă iepe, tot sirepe” pentru treierat. În cele din urmă, Vasile cel Mare încarcă „douăsprezece care țărănești și douăsprezece care mocănești”: „Și-au mers la moară la Ipotești; / La Ipotești n-au aflat loc. / S-au dus la moară la Mitoc / Unde-gheață apa-n tioc”³⁶. Fâina obținută din noua recoltă „nu era fâină ca toată fâina, ci aur și mărgăritar”, fiind cernută, în cele din urmă, prin sită de bumbac și încredințată de Sfântul Vasile unor „babe bătrâne, care știu rândul la pâne”: „Și-au făcut un colăcel, / Din fruntea grâului, / Cât roțița plugului, / Și l-au pus în cuiul din dos / Pentru plugari de folos! / Și-au mai cernut înc-un sac / Și-au mai făcut un colac, / De tot mândru și frumos / Chiar ca fața lui Hristos”³⁷.

³³ Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, p. 74-75; inf. Vasile Mateuță, 85 ani, Ialovăț – Basarabia.

³⁴ Gheorghe Alexe, *op. cit.*, p. 82.

³⁵ Dr. Ion al lui G. Sbiera, *Colinde, cântece de stea și urări la nunți*, Cernăuți, Editura Societății pentru Cultura și Literatura Română în Bucovina, 1888, p. 21.

³⁶ *Ibidem*, p. 21-23.

³⁷ *Ibidem*, p. 24.

Trebuie să precizăm că imaginea Sfântului Vasile se regăsește mai puțin în colindele din Ardeal și Banat, cel mai adesea fiind evocată sărbătoarea închinată, la începutul anului calendaristic, ierarhului capadocian, așa cum decurge și din această colindă din Brașov, culeasă la sfârșitul secolului al XIX-lea, unde „fulgul de aurel”, obținut cu multă osteneala de colindători, este oferit „La casă de om cinstit, / C-are feți și fete mari, / Și fulgu l-a cumpărare / Și la zile l-a tinere / Întâia zi de Crăciun. / Și ziua de Sfântu Văsii / Și ziua de Bobotează, / Când creștinii se botează”³⁸.

Într-o urare de la Bistrița-Năsăud, din cadrul Vergelului tinerilor, în seara din ajunul prăznuirii Sfântului Vasile, se fac referiri la cele trei mari sărbători calendaristice de iarnă, urmate de Cășlegi, perioada de timp propice ofierii Tainei Sfintei Căsătorii pentru perechile care s-au cunoscut cu precădere la obiceiurile sociale și de muncă premergătoare acestor sărbători: „Sânt Vasâi și Bobotează / Tăt după Crăciun urmează / Și-apoi vin Cășlegile / Se mărită fetele”³⁹.

Tot în ajunul Anului Nou, Sfântul Vasile este evocat în Transilvania, însă și în ținuturile extracarpatiche, prin descântecul cu caracter de incantație prin care fetele bătrâne își menesc ursitul. Redăm, în continuare, o variantă culeasă din localitatea transilvană Spermezeu, de la poalele Țibleșului: „Sânt Văsâi vărgat / Dă-mi, Doamne, bărbat; / Fie orb și fie șchiop / Numai să fie cu clop, / Și părul prin clop să-i iasă / Numai să mă văd mireasă”⁴⁰.

Numele Sfântului Vasile este foarte frecvent în onomastica românească, aproximativ 615.000 de persoane purtând acest nume⁴¹. Atât în Transilvania, cât și în celelalte zone ale țării se întâlnesc colinde de omagiere a bărbaților care poartă numele Sfântului Vasile: „Jos umbra-i rotundă / Da sub frunza lui / Și la dumbra lui / Cine se dumbrește / Și se hodinește? / Văsiu tinerel, / Voinic gingășel”⁴². Într-un colind din Teiuș, din aceeași culegere a profesorului Alexiu Viciu, apare

³⁸ Andrei Bârseanu, *Cincizeci de colinde adunate de la școlari de la școlile medii din Brașov*, Brașov, Tipografia A. Mureșeanu, 1890, p. 18.

³⁹ Inf. Vasile Drăgoi, 74 ani, Spermezeu – Bistrița-Năsăud.

⁴⁰ Inf. Victoria Măcrean, 74 ani, Spermezeu – Bistrița-Năsăud.

⁴¹ Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Misiune pentru mântuire. Lucrarea Bisericii în societate*, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 758.

⁴² Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal*, București, Academia Română, 1914, p. 114.

„Văsălie, bun bărbat / Ler Doamne leo! / Tună-n grajdu ferecat, / Scoate murgul înșelat, / Înșelat, bine gătat / Și pornește la vânat / Pe coastele Lotrului / Pe luncile Jiului”⁴³.

În câteva variante din Moldova, din sudul Basarabiei și din Transnistria este înfățișat în aceeași ipostază dinamică „voinicul Vasile”, fapt ce exprimă nu doar popularitatea numelui Sfântului Vasile la români, ci și unitatea spirituală a românilor, prin larga circulație a aceluiași motiv din arhaicul colind cultivat din cele mai vechi timpuri în văzduhul românesc: „Leroi ler, Frați de vălmășie, / Pe dalaba domnie / Oi ler, oi ler, / Vasile voinicul [...] / Leroi ler, Vasile frumos-oi, / Fie sănătos / Oi ler, oi ler, / Cu frați, cu părinți”⁴⁴; „Iar voinic Vasile / Din somn se sculară, / La mal îi trăgeară / Bine-i vămuiară”⁴⁵; „Da vonicu și Vasăle, / El în grajde că mi-o intratu / Și pe murg l-o-nșelatu / L-o-nșelat, l-o-nfelezuitu [...] / Da vonicu și Vasăle / În gura mare mi-o strigatu: / Leii, leii cap di smeii, / Ieși afară la luptare”⁴⁶.

Într-o altă colindă din Transnistria este evocat printre boieri Vasile care o cere Domnului pe „Ileana cea frumoasă”: „Numai unu Vasăle / O trecut și n-o tăcut, / A zis: «da-mi-o mie, Doamne, / Ca n-o ieu să-mi fie roabă, / Că o ieu să fie doamnă»”⁴⁷.

Așadar, imaginea Sfântului Vasile cel Mare, care se desprinde din universul colindei românești, cuprinde o seamă de ipostaze liturgice și populare, întruchiparea cununii anului, judecătorul florilor, mijlocitorul, casnicul lui Dumnezeu, liturghisitorul, apologetul, războinicul, justițiarul, plugarul, exorcistul, protectorul celor care-i poartă numele, toate acestea integrând în orizontul și categoriile culturii populare arhaice elementele hagiografice binecunoscute, vădind receptivitatea deosebită a poporului nostru pentru figura puternică și luminoasă a acestui Sfânt Părinte al Bisericii.

⁴³ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁴ Mihai I. Andon, *Colinde din Berezeni – Vaslui*, Vaslui, 2003, p. 67.

⁴⁵ Maria Mocanu, *Colinde din sudul Basarabiei*, Chișinău, Editura Institutului de Filologie, 2007, p. 43-44; colindă din Giurgiulești – Cahul, inf. N. Luncă.

⁴⁶ *Colinde din Transnistria*, p. 70.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 163.

Abstract

Romanian cultural memory preserves in its folklore the poetic image of Saint Basil the Great, shaped throughout the centuries especially in traditional carols. The icon of Saint Basil the Great has thus moved from the calendar and the church and, passing through the filter of the liturgical texts, it reached folklore. Bearing in mind the connections which Saint Basil had with Romania, the popularity of his intercessions, the liturgy that bears his name and his prominence among the calendar saints, the Romanians' piety towards him should be no reason of wonder.

The importance of the great Capadocian hierarch among the saints, but also within the calendar, led to an appreciable primacy along the centuries in Christian piety all over the world. Saint Basil is the saint who is celebrated on the first day of the year and is someone who has attained the peak of holiness. Romanian carols are an important testimony to this effect. In carols from all over Romania, there is a hierarchy of the saints, and Saint Basil holds a specific place in folkloric hagiography. Romanian carols represent Saint Basil together with Saint Peter and other saints, to the right of the Holy Virgin, or living in the same house with Jesus Himself.

Saint Basil's presence in Romanian carols includes a large number of liturgical and folkloric images such as the crowning of the year, the judge of flowers, the intercessor, Jesus' close friend, the liturgy creator, the apologist, the warrior, the peace-maker, the exorcist, and the protector of those bearing his name. All of these incorporate in archaic popular culture well-known hagiographic elements, demonstrating the extraordinary receptivity of the Romanians towards the powerful and enlightening figure of this glorious father of the Church.

CRUCILE PICTATE – SEMNE ȘI SENSURI. CONSIDERAȚII DESPRE CRUCERIT ÎN CÂTEVA SATE DIN OLTENIA

Corina MIHĂESCU

La nivelul mentalității arhaice, moartea nu este privită ca un sfârșit, ca o dispariție în necunoscut, ci ca o treaptă ce asigură trecerea într-o altă stare. Se regăsește aici viziunea populară asupra neamului, socotit ca un întreg din care prima jumătate se află în lumea pământească, „lumea albă” sau „lumea cu dor”, în vreme ce a doua jumătate își continuă existența pe plan mitic, în misterioasa lume „de dincolo” a moșilor și strămoșilor.

Ion H. Ciubotaru¹

Crucile de umbră și crucile de jurământ – adăpost și hotar în lumea de dincolo

În comunitățile țărănești nimic nu se petrece întâmplător. Toate practicile și gesturile individuale sau colective au un anumit înțeles, chiar și atunci sau mai ales atunci când ele se referă la riturile de trecere, la cultul morții sau la „ideologia” ei.

Unul dintre semnele ce definesc modul țărănesc de a numi și de a semnifica moartea este *crucea*, care, odată slobozită, încheie ritualul „din ciclul celor care țin de liminalitatea sufletului. Abia după ce i se face pomana de șase săptămâni și, mai ales, după ce i se organizează «adăpostul», mormântul devine casă veșnică, pe de o parte, iar sufletul își poate începe drumul către tărâmul strămoșilor”².

Stâlpul, crucea, troița se constituie într-un capitol dintr-o etnografie a morții, atât prin imagine, aspect, încărcătură simbolică sau element de recuzită în „scenariul” morții, cât și prin evenimentul ce compune, prin ritualurile și semnificațiile sale, o fereastră (una dintre multele ferestre) prin care se poate privi în interiorul unei culturi.

¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 5.

² Ștefan Dorondel, *Moartea și apa. Ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*, București, Editura Paideia, 2004, p. 162.

Lucrarea de față, dedicată crucilor de mormânt din Oltenia, se dorește a fi un reper de actualizare a „stării” mentalităților și practicilor legate de cultul morții, prin câteva informații prețioase obținute în urma cercetării de teren (în Salcia – Dolj, Lungești – Vâlcea, Pietrișu-Baldovinești, Făgețelu și Cornățelu-Poboru – Olt), cu ocazia unei investigații derulate în anul 2005, ce viza observarea continuității meșteșugului cruceritului – schimbările survenite în timp, referitoare atât la aspectul/prezența crucilor de lemn, cu un specific aparte în această zonă – cât și înregistrarea acelor transformări produse în atitudinea/mentalitatea lumii rurale referitoare la practicile tanatologice actuale.

Marianne Mesnil, în prefața pe care a scris-o la cartea lui Ștefan Dorondel, pornește de la definiția culturii aparținând lui L. U. Thomas, potrivit căruia „ceea ce numim cultură nu este nimic altceva decât un ansamblu organizat de credințe și ritualuri create pentru a se împotrivi efectelor subversive ale morții individuale sau colective”. Renumita cercetătoare este de părere că nici o altă definiție nu pare să fie mai potrivită pentru a caracteriza cultura română, pornind de la ideea că în România moartea ocupă acel loc privilegiat care, în secolul al XIX-lea, l-a determinat pe un occidental, rătăcit în estul Europei, să scrie că nu cunoaște „o altă țară unde moartea să fie tratată cu atâta atenție ca în București”³.

Redăm în continuare câteva mărturii susceptibile a alcătui un capitol actual dintr-o posibilă „etnografie a morții” din Oltenia, ce explică comportamentele care au ca scop permanent întreținerea legăturii dintre vii și morți, prin pomeniri și semne de aducere-aminte. *Slobozirea fântânii (a apei)* și *slobozirea crucii de la mormânt* sunt numai o parte dintre obiceiurile și ritualurile de comuniune și de comunicare a pământenilor cu cei plecați.

În „creștinismul popular”, crucile de pe morminte sunt adăposturi ale sufletului. „La noi se fac două feluri de cruci; una simplă, pentru la înmormântare, care se numește stâlp; pe ea se trece numele mortului și se scrie: «Aici se odihnește robul lui Dumnezeu...» La șase săptămâni se pune la mormânt cruce cu aripă deasupra. O cruce se pune la bolniță pentru apă, ca sufletul să aibe apă pe lumea cealaltă. Eu vreau să fac o fântână pentru părinți, că i-am visat că îmi cereau apă” [Constantin Oprea, Lungești – Vâlcea]. Legat de acest vis, care exprimă ceea ce Mircea Eliade numea „teama de sete” a mortului, ni se pare interesant să amintim câteva idei din *Moartea și apa*: „Gândul că sufletul mortului suferă de

³ *Ibidem*, p. 5.

sete a terorizat întreaga lume încă din antichitate [...]. Credința că sufletul este mereu însetat (ca și libațiile la mormânt sau în amintirea morților) este considerată de unii autori ca făcând parte din creștinismul țărănesc al românilor, având însă rădăcini în epoca preromană”⁴.

„E diferență la noi, chiar în cadrul aceleiași localități; în satul Fumureni găsești pe dealuri fântâni, care s-au făcut tot pentru morți și au lângă ele icoane, prosoape, câni... și nimeni nu ia nimic de la ele. Tata zicea că la fântână să pui, să nu iei. La șase săptămâni se face pomana; părintele face slujbă; tot atunci se pun două cruci; una la mormânt, lângă stâlpișor și alta la bolniță pentru apă. Se mai fac punți peste pârâuri, ca mortul să treacă oricând, să aibe cale deschisă. Cine se înscrie la punte participă când se face pomenire” [Constantin Oprea].

„Obiceiul slobozirii fântânii (n.n. – al slobozirii punții) este în general întâlnit în Oltenia de Sud. Observăm, deci, că această slobozire întărește caracterul non-familial, comunitar, al tuturor ritualurilor funerare în care se folosește apa [...]. S-ar putea ca ritualurile privind slobozirea fântânii să fie interpretări populare ale unor practici religioase medievale. Un alt argument în favoarea acestei ipoteze este și prezența preotului la acest ritual, spre deosebire de alte situații în care preotul nu este prezent”⁵.

„Eu pictez crucile pentru tot satul. M-a învățat un văr de-al meu și m-am uitat prin cimitir să văd modelele. Prima dată am făcut pentru o mătușă. Pe urmă a început lumea să vină și să facă comenzi. Înainte, culorile de bază erau verde și maro. Acum sunt tot colorate, dar fondul îl fac albastru de Voroneț, ăsta îmi place. Pe cruce eu scriu replica mea; aici la noi nu e ca în Maramureș, să scrii biografia pe cruce. Eu scriu cel mai des așa: «Omul e o taină / Viața lui – un vis / Sufletelor blânde / Cerul e deschis» – asta mi-a venit mie așa, odată!

Pe cruce pictez Sfântul de sus, Sfântul Păzitor, și cel de jos este mortul care se duce în pământ” [Constantin Oprea].

Satul Pietrișu-Baldovinești din județul Olt era vestit altădată pentru crucile „croite” și pictate de numeroșii cruceri care lucrau pentru toată zona Olteniei. Astăzi nu mai lucrează aici decât două familii. Iuliana Călărașu, după o perioadă în care a fost la muncă în Italia, s-a întors „la cele sfinte”, reînnoind legătura cu tradiția, care, cel puțin în ceea ce privește cerința crucilor de lemn pictate sau sculptate, se dovedește a fi încă vie.

⁴ *Ibidem*, p. 162-163.

⁵ *Ibidem*, p. 161.

Acest fapt este evident mai ales la târgul de luna, de la Craiova, unde, după cum ne-am convins și personal, „toată lumea din partea noastră a Olteniei vine aici să comande sau să cumpere, pentru că aici la noi se păstrează tradiția crucilor; se zice că mortul trebuie să stea la umbră; la umbra crucii de lemn sau, cum se zice, că Iisus a purtat crucea în spinare și omul și-o poartă și el și trebuie să fie de lemn, chiar dacă pune marmură sau piatră, o cruce trebuie să fie neapărat din lemn.

La noi, la Baldovinești, s-a obișnuit din bătrâni să se facă două cruci de lemn: una mare, *de umbră*, alta *de jurământ*. Prima se pune la capul mortului, cealaltă se pune pe la fântâni, la drumuri, poate să fie chiar și în cimitir. Crucile de jurământ se fac pentru oamenii care au murit neierțați sau despre care se știe că au avut vreun jurământ încălcat. Mai devreme sau mai târziu toți avem nevoie de cruce. Fără cruce nu putem pleca din lume; ea este adăpostul și hotarul nostru pe lumea cealaltă. Sunt și oameni care comandă din timpul vieții – «lasă, să o am, să o pun acolo», zic ei. Fiecare cere mărimea dorită. Crucile pe care le facem aici, la Pietrișu, au acoperiș în două ape, învelit cu tablă; au două brațe, iar între brațe au cruciulițe mai mici pentru decor și *obejoare* (stinghii folosite ca ornament).

Unii pun crucea la nouă zile de la înmormântare, alții la șase săptămâni; alții o schimbă de la mormânt dacă s-a învechit sau dacă s-a rupt; atunci fac una nouă, tot pe comandă. Pe ele, în afară de pictură, se scrie numele mortului, etatea la care a murit și când a murit.

Crucea pentru bărbat are mai mult modele în culori verde și albastru și are desenat și pictat în mijloc pe Sfântul Gheorghe călare pe cal sau, tot în mijloc, pe Domnul Iisus Hristos; cea pentru femei este cu mai mult roșu și albastru și are pictată în centru pe Maica Domnului cu copilul în brațe. Dacă nu apare Sfântul Gheorghe sau Maica Domnului, atunci pictăm pe cruci, indiferent că sunt de femeie sau de bărbat, pe Iisus Hristos răstignit, că el s-a răstignit pentru toată lumea.

Crucea se poartă de către copiii decedatului. Când o cumpără, fiul zice: «Eu îi duc crucea lu' tata. Nimeni să nu o care în afară de mine!»

Eu așa am învățat de la mama și de la tata (Elena și Gheorghe Lunceanu); la noi, așa este meșteșug din tată-n fiu. A lucrat și tata lu' socru' meu și socru' meu, lucrăm și noi, ne ajută și copiii. Eu le și sculpez, că așa s-a învățat lumea; fac tot felul de modele: frunze, flori, rozete, brăduți. Pentru culori folosesc vopsele amestecate cu clei, cu ou și apă. Vinerea și sâmbăta lucrăm cu toții la cruci: bărbații le croiesc, iar eu le colorez. Lucrez cu mâna liberă, fără tipar, că m-am învățat să le fac. Durează cam o oră să le pictez, dar înainte de asta trebuie să aștept să se usuce fondul.

La noi crucile astea sunt căutate. Și nu numai aici în sat, ci și în multe sate unde mergem cu ele la târguri: la Dăbuleni, la Corabia, Borca, Segarcea, Cetate, Cușmir, Plenița, Craiova, Poiana Mare, Băilești. De lucrat mai lucrez eu și familia mea, Colin Popa și Emil Popa și până mai încoace au mai lucrat și alți cruceri: Gheorghe Vigu și Florea Moțatu” [Iuliana Călărășu].

Zvelte, colorate, înflorate, sculptate, purtând efigia sfinților redați în trăsături naive, dar îngrijite, înscrise în tiparul unui creștinism popular, crucile de lemn de la Pietrișu-Baldovinești sunt semne ale griji de după moarte, datorate memoriei celor plecați, sunt popasuri de aduceri-aminte și, prin aspectul lor, sălașe de odihnă, pace și adăpost. Crucile sunt semne și însemne ale oamenilor și ale trecerii lor prin lume.

Cultul morților și crucile „închiphuite” de la Salcia

„Crucile astea sunt bune pe lumea ailaltă, că aicea nu face nimic. Așa s-a pomenit; bătrâni din bătrâni, bătrâni din bătrâni” [Elena Osiac (E.O.), Salcia – Dolj].

*

„Moartea când o veni să aibe nume, să zici că din ce mori – ori de picior, ori de mână, ori căzuși, or’... că așa să nu te doară nimica, nu mori” [Sava Băcă (S.B.), Salcia – Dolj].

*

„Când ești bătrân, moartea se mai și simte; unu’ de la noi a simțit că moare – s-a bărbierit, s-a spălat, s-a îmbrăcat și așa a murit și așa l-a înmormântat” [Bălașa Bârnaru (B.B.), Salcia – Dolj].

*

„Așa se face la noi; se pune puntea cu crucile la 40 de zile – toată lumea face așa; toată lumea pune de lemn. Care au bani, fac și de marmură. Acuma s-a boierit lumea; nu mai e ca demult. Acuma și portul e altul; umblă cu capul gol. Acuma, doamnă, umblă lumea în chiloți, nu în fustă; umblă cu oasele goale definitiv; merge pe linie cu oasele goale. Dimineața când îi vezi pe linie arată de parcă ar fi ieșit din pătură. E rușinos!” (E.O.)

„– Taci, mă, din gură, că acuma e cald!” (S.B.)

„– Cald, da’ de mult nu era cald?” (E.O.)

„– Demult era altu’ portu’, acuma e altu’” (S.B.).

„– Unele e cu fustele lungi până la pământ, altele e în oasele goale!” (E.O.)

*

„E greu singură, da' ce să fac? N-am nici rude, sunt de peste deal, nu mai am pe nima pe lume, sunt eu și Dumnezeu” (B.B.).

*

„Crucile astea pictate sunt la noi; așa am pomenit. Una costă între 600.000 lei și un milion. Le făcea un om, Ion Popescu, da' a murit de curând. Mai face unu' Popescu, un nepot de-al ăstuia care a murit” (S.B.).

*

„Când vine moartea nu te-ntreabă” (B.B.).

*

„Cimitirul e departe, da' acolo sunt neamurile noastre; acolo ajungem cu toții” (E.O.).

*

„Ne-o mai ține Dumnezeu; dacă nu, veniți pe deal, doamnă, la cimitir, și dacă citiți pe cruci o să ne găsiți aici” (E.O.).

*

„E greu cu viața” (S.B.).

*

„Când moare un om se pune la capu' mortului cruce mare la cap; la șase săptămâni de la moarte, familia mortului mai face două. Tot atunci se face și puntea peste o apă; cele două cruci se pun una la un pom și cealaltă la punte. Crucile nu se deosebesc; de femeie sau de bărbat – au sfinți pictați pe ele și scrie numele mortului” (E.O.).

*

„Noi avem crucer în sat; el știe să zugrăvească cum trebuie crucile cu Maica Precisa și cu Iisus Hristos. Înainte erau 30-40 de cruceri aici. N-a existat să moară om să n-aibă cruce la cap. Se pune cruce și la punte, ca să aibe cum să treacă pe lumea ailaltă; puntea se pune la un om străin, nu la tine.

Când se face o fântână nouă și o sloboade, adică o slujește popa, se pune cruce și se face slujbă, se împart *colaci de fântână* și *gârnicioare* (câni) de apă” (S.B.).

Mărturisiri, convingeri, temeri, păreri de rău, impresii, povestiri, închipuiri, explicații, credințe... Toate fragmentele de mai sus sunt părți ale unei discuții purtate cu trei bătrâne, în fața unei porți, alături de o punte „întinsă” la 40 de zile de la moartea unui bărbat. Se întâmpla pe 23 iunie 2005, la Salcia, în județul Dolj, localitate în care, cu mulți ani în urmă, începuse activitatea mea de cercetare, alături de câțiva colegi de la Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, de la

CJCPCT Dolj și de Theodor Pleșa, de la Muzeul Satului, care își dedicase o parte din activitatea sa de cercetare crucerilor din comuna Salcia.

Descopeream, odată cu prima descindere în teren, o lume nouă pentru mine, dar veche prin convingerile, concepțiile și comportamentele ei, lucruri noi, pe care le vedeam pentru prima dată și vechi prin cristalizarea lor în tipare, în rânduieli, în cutume.

Încercam să înțeleg rostul crucilor de morminte, cultul morților și rolul crucerilor, despre care nu știam nimic la acea dată.

Uimită să constat importanța acestor meșteri pentru pregătirea vieții de dincolo, am încercat să-mi explic, după câteva vizite la casele acestora, cum s-a menținut în jurul lor concepția funerară a țaranului, bazată pe credințe și practici străvechi.

Cruceri din tată-n fiu (i-am putea numi și iconari, dacă analizăm exemplarele mai vechi de cruci din cimitir în care sfinții sunt pictați respectând canonul bisericesc și tiparul tradițional), meșterii de stâlpi și cruci de mormânt, de cruci de jurământ, de „crucițe de piept”, de troițe și pristornice, pe lângă știința prelucrării, fasonării, îmbinării și ornamentării monumentelor funerare, „trebuiau să îndeplinească și severe condiții în ceea ce privește ținuta morală. Cei ce săvârșiseră anumite nelegiuiri (crime, hoții, înșelăciuni etc.), cei ce juraseră strâmb, cei ce nu rezistau ispitei de a consuma peste măsură băuturi alcoolice etc. erau socotiți nedemni de a fi cruceri. Dacă încălcau totuși interdicțiile, ei își atrăgeau nu numai oprobriul obștii sătești, dar riscau să suporte și consecințele nefaste ale mâniei divine (în special boli grele). Pe de altă parte, era necesar ca toate operațiile prelucrării lemnului pentru cruci (troițe) să se efectueze în condiții de abținere sexuală, de curățenie corporală și vestimentară. Tăierea lemnului din pădure se făcea, de asemenea, în faptul zilei – când împrеjurările erau faste. Începerea lucrului era precedată de invocarea puterii binefăcătoare a cerului”⁶.

Crucerii de atunci, nu puțini la număr, sporiseră prin ofrande (însemne funerare) „arborii cosmici” și „stâlpii cerului” „crescuți” în cimitirul satului, pe deal, unde odihna de veci a oamenilor este adăpostită de umbra crucilor pictate, ca semne ale trecerii în lumea de dincolo.

Astăzi, la Salcia, din lungul șir de cruceri, nu a mai rămas decât Paul Balaci, care continuă să vegheze, cu cruci lucrate de el, la căpătâiul

⁶ Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. IV, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1996, p. 224.

celor plecați... Pe el l-am cunoscut în vara anului 2005, l-am ascultat și l-am privit în timp ce întrupa crucea, pentru ca mai apoi să o picteze. Cu atenție, cu concentrare, cu reținere, cu respect... Vorbește puțin, în răstimpuri, mai ales atunci când a „împlinit” lucrarea cu ultima tușă a pensulei. Este conștient de menirea sa de ultim crucer dintr-un șir lung, de multe generații, și de aceea are grijă să păstreze ceea ce a învățat că trebuie să respecte – semnificațiile religioase ale însemnelor funerare, aspectele morfologice și ornamentale ale crucilor: „La noi s-au făcut mereu *cruci închipuite*, adică au chipuri mai reale. Sunt închipuite ale noastre; se fac și la Balș (n.n., Pietrișu-Baldovinești – Olt), da’ ale lor sunt mai în flori. Ei au mai schimbat; ale lor sunt născocite de ei. Ale noastre sunt ca alea făcute de tata lu’ tata. Așa am pomenit și eu la tata și așa rămân. Am zis și eu odată să mă schimb, da’ de ce? Eu trebuie să rămân și să lucrez în credința asta a noastră, de la Salcia. Pe tatăl meu Dumitru Balaci l-a chemat. Lumea își mai aduce aminte de el pentru crucile cu sfinți pe care le făcea”.

Și ca să dovedească apropierea de stilul tatălui său, crucerul ne ia părtași la „închипuirea” altei cruci, după ce a avut grijă să-i netezească cu rindeaua acoperișul. Desenează cu creionul mai întâi modelul din mintea sa. Gândește proporțiile și orânduiește, cu știința pe care a pomenit-o, partea religioasă și partea de ornamentație liberă. Își ia cutiile cu vopseluri și le pregătește: culori vii, „aprinse” – roșu, galben, verde, albastru, alb – amestecate cu clei de oase, și porcede la lucru. Tușe mici, albe, așezate cu grijă în locul în care se zugrăvesc fața și mâinile sfinților, apoi umplerea desenului inițial cu culorile potrivite. Asumarea subiectului religios capătă amprentă personală, căci meșterul laicizează tratarea sfinților, sacralitatea zugrăvită pe chipurile lor devenind umană, realizată parcă prin tehnica picturii naive.

În cea mai mare parte a Olteniei, crucile sunt diferite: *cruci vornicești* sau *bărbățești* și *cruci femeiești*, diferențele fiind marcate în special de sfinții reproduși pe ele. În Salcia însă există o relativă libertate de tratare picturală în ceea ce privește chipul sfinților pictați pe cruci, așa încât cea mai importantă devenea ipostaza în care era înfățișat sfântul; astfel „pe crucile pentru bărbați apărea întotdeauna imaginea lui Hristos răstignit, iar pe cele femeiești – Hristos nu era răstignit. Imaginea Sfântului Gheorghe călare precumpănea pe troițele tinerilor decedați înainte de căsătorie. Alături de sfinți, se mai pictau îngeri și serafimi. Greu realizabilă era «Cina cea de taină», pentru că impunea nu numai individualizarea sfinților, ci și reprezentarea pe un

câmp ornamental redus a unui număr extins de personaje. În general, imaginea sfinților apărea esențializată, dar nu lipseau complet unele nuanțe, unele detalii concretizate [...].

În ceea ce privește arta ornamentală [...], se remarcă asocierea unor motive decorative simbolice, de existență străveche (cel al calului și al călărețului danubian – materializat frecvent sub numele de Sfântul Gheorghe călare; cel al soarelui – reprezentat prin cerc, rozetă etc., cel al arborelui sau pomul vieții, concretizat prin prezența bradului; întâlnim și motive cosmice: luna, stelele [...], reprezentări geometrice (linii drepte, linii frânte, puncte, triunghiuri), motive ornamentale noi, în special fitomorfe”⁷.

Despre ce fel de cruci lucrează astăzi Paul Balaci și ce închipuie pe ele ne povestește chiar el: „Eu știu să lucrez *stâlpi*, *cruci de mormânt*, *cruci de jurământ*, cruci mari, cu brațe și aripi, și crucițe de piept. Ca mărime, de la 15 cm până la doi metri, chiar doi metri și jumătate.

Stâlpul însoțește mortul de acasă până la groapă și are un metru și jumătate. Mai sunt crucile de mormânt pe care oamenii le pun la capul mortului, fie la înmormântare, fie la trei sau șase săptămâni. Asta este o cruce mai mare, vine așa ca o troiță de doi metri.

Sunt apoi crucile care se pun la marginea drumului, la fântâni, la punți. Punțile sunt niște treceri peste ape sau treceri de pe lumea asta pe lumea de veci sau cealaltă. Se pun două cruci la noi; la alții se pune una. Noi facem punte mare, de un metru de lată, de doi-trei metri de lungă; ca un pod; la alții se pune o singură blană. La noi puntea acoperă o apă sau un șanț măcar. Puntea se face că-i trebuie celui mort să treacă dincolo și îi pun și o cruce la fântână, lângă apă, adică. Se face slujbă cu preotul. Mai fac și pistornice; sunt mici de mărime, se pun pe mâna mortului și când îți iei rămas bun de la mort iei pistornicul, îl pupi și îl lași înapoi pe mână.

Eu pe toate crucile desenez și pictez așa cum am văzut la tata: sus – Iisus Hristos și jos – Adam (sau Iisus Hristos și Sfântul Gheorghe călare). Uneori, pe crucile pentru femei o fac pe Maica Domnului cu copilul. Pun și soarele și luna și adaug crenguța de brad și flori cu puncte albe”.

Salcia este un loc în care oamenii știu să-și rânduiască viața, dar și să-și respecte morții, pregătindu-le, după datină și rânduiala veche, drumul de dincolo, „trecerea punții”, și odihna de veci la umbra crucii. Chiar dacă moartea este terifiantă și aici, oamenii cred că, în cele din

⁷ *Ibidem*.

urmă, se va converti într-o altfel de existență, de vreme ce semnele ei, prin prezența numeroaselor cruci, te însoțesc peste tot.

Amintirea celor plecați este la Salcia „pomenire veșnică”. Crucile așezate „la răscruciu”, la fântână, la porți sau cele ce se ițesc din copaci, ca și cum ar fi răsărit din trupul lor, par să creeze o comuniune permanentă cu cei plecați. Semnele trecerii sunt aproape de oamenii rămași să trăiască și să aștepte.

Crucile din cimitir și de pe ulițe „sunt neamurile noastre”. Așa spunea una dintre bătrânele cu care am vorbit într-o zi din vara lui 2005 la Salcia, la poarta unei case, lângă o punte. Când le privesc, când trec pe lângă ele, când merg la fântână, când stau la poartă, oamenii înțeleg semnul și sensul crucii ca o prezență a amintirii sau ca o amintire a prezenței celor plecați.

Discuțiile purtate, adeseori la poartă, despre viață, despre greutate și neajunsuri, despre mode și moravuri, despre oameni și omenie sau despre moarte, îi au părtași, în tăcere, și pe cei însemnați doar cu numele pe crucile de pe ulițe.

La Salcia, timpul și spațiul par că încep și se termină cu crucile pictate – copaci mai mici sau mai mari cu rădăcinile în pământ și vârful către cer.

„Cârd de cruci la răscrucii” sau disertație pe tema crucilor de viață și de moarte

Un subiect care a revenit de fiecare dată în discuțiile pe care le-am purtat cu Constantin Nițu din comuna Poboru, județul Olt, a fost legat de crucile de la morminte, de simbolul crucii prezent în viața omului, de soroacele care asigură trecerea către lumea de dincolo.

Pornite de fiecare dată ca exemplificări ale ipostazelor preocupărilor sale principale de țesător și de colecționar, ca reperi ale evenimentelor „clasate” într-o rânduială a lumii tradiționale sau ca rememorare a „trecerii” părinților săi, pe care-i consideră sfinți și pe care-i păstrează în imagini ca de icoană, subiectele legate de cruci, de moarte și de cultul morților se înscriu într-un tipar specific, având o multitudine de aspecte, care la Cornățelu se desfășurau într-un registru în care arareori erau acceptate abateri. Constantin Nițu știe să susțină cu competență și cu simțul echilibrului un discurs pe tema enunțată, argumentele și explicațiile sale trecând cu bună știință, în funcție de conținutul discuțiilor purtate împreună cu câteva prilejuri, de-a lungul a mai mulți ani, de la țesăturile cu însemnele crucii, de la piesele de port

popular ce au „întipărite” în cusăturile lor, cu simțul măsurii și al respectului, acest simbol, de la acelea destinate ca haine de moarte, de la *ștergarul de credință*, de la *pânza de trecere la hotar sau pocneți*, la cruci, troițe, pristornice...

Toate aceste incursiuni în lumea celor sfinte sunt pline de tâlcuri adânci, sunt pilduitoare, povățuind în taină, cu o pioșenie ce transpare dincolo de cuvintele explicative, asupra respectului față de unele reguli ce înseamnă de fapt tot tradiție.

Prin această disertație, provocată de contextul întâlnirilor noastre pe tema culturii populare, se poate constata, de asemenea, aplecarea lui Constantin Nițu asupra realității culturii spirituale tradiționale, precum și pertinența observațiilor ce țin de natura cercetării, dezvăluind, totodată, adevăruri necunoscute până acum, informații inedite și surprinzătoare, ce pot completa, cu real folos, cartea culturii populare prin adaosuri semnificative la capitolele legate de credințe, de înmormântare, de cultul morților, de cruci și crucerii din județul Olt.

*

„Crucea este elementul sfânt al vieții care ne însoțește la necazuri și la bucurii. Pe piesele de port apare cu mare zgârcenie, doar în anumite locuri – nu aveai voie s-o pui în zone de pângărire că, ziceau bătrânii cu vorbele lor, pângărești crucea Mântuitorului.

Cea mai îndrăzneată faptă era să pui simbolul crucii pe ii, pe poale, pe zăvelci sau pe catrințe în semn de apărare, curaj, noblețe sau ușurință. La bărbați, semnul crucii apărea pe pieptul cămășii sau pe poale; asta însemna vărsarea de suflet a femeii care cosea cămașa față de bărbat.

Crucea se punea și pe case, în vârf, ca și pe turla bisericii, ca să fie cât mai aproape de Dumnezeu. Crucea sperie duhurile rele; pusă pe case, pare să spună «Să nu te apropii, răule, de casa mea!»

Omul a fost nedezipit de cruce; la culcare și la sculare făcea semnul crucii și rugăciune; și pe pernă se făcea gestul. Erau chiar și perne cu semnul crucii cusut. Copiii purtau crucițe – erau făcute din lemn, iar în centru aveau pictat un îngerăș cu aripile deschise. Crucea stătea în casă, lângă icoană.

Pistornicului i se mai zice tot cruce, el este sfințit și ținut șase săptămâni în altar; este nelipsit din casele oamenilor. Femeile în vârstă și acum pun pistornicul pe pâine, chiar dacă nu o fac pentru biserică. Așa, tipărită cu pistornicul, pâinea este binecuvântată.

Au fost și pistornice de piatră, apoi de stejar – se lucrau greu; apoi s-au făcut din lemn de salcie, că lemnul de salcie este esență moale

și se lucrează mai ușor. Se vindeau în târguri. La noi, Gheorghe Tănase face pistornice.

În arta populară ele sunt socotite obiecte de cult, nu obiecte cu valoare artistică. Astăzi, ele sunt foarte căutate de colecționari. A fost foarte dureros cum umblau oameni din alte locuri prin satele noastre ca să facă afaceri cu lucruri sfinte; le luau oamenilor icoanele și pistornicele vechi și la dădeau în schimb icoane ieftine, colorate.

Partea de jos, încrustată cu însemnele IS HR NI KA, care încadrează pe Maica Domnului, pe Iisus Hristos sau soarele, se numește *floarea pistornicului*.

La noi aici era și *pistornic de ploaie*; era pus afară, la stâlpul casei, ca să fie la îndemână, ca să-l arunci în ploaie să depărteze norii. Exista și *pistornic de mort*, dar nu avea floare.

La noi au existat și cruci de intrare în sat; la fiecare intrare era câte o cruce mare cu acoperiș. Și la fântână erau cruci – *cruci de fântână*.

La noi aici a fost o fântână mare cu troiță; avea un izvor puternic și se auzea vâjâind jos, iar oamenii au tot zis mereu: «asta cere cap de om!» și până la urmă au astupat-o. Dar tare rău au făcut c-au astupat-o.

Era făcută pe un tufan (stejar) întreg cu doi craci și era înaltă de șase-șapte staturi de om. Pe tufan au făcut troiță cu acoperiș rotund, cu streășină. Șase luni au lucrat la ea; în 1806 a fost făcută pe rădăcina stejarului; cu tot cu inimă. Avea și un drug mare de fier – de țigan îi zicea, avea ciutură, iar puțul propriu-zis avea *vizduri* de lemn, înconjurate de ulucuță cu *ciocârlani* și o *bâlcă* (o oală pentru apă) așezată la un adăpost făcut anume.

La noi la troiță, care era un fel de bisericuță, se puneau crucile morților care nu se țineau acasă.

Crucile au mare importanță pentru mort, la înmormântare și după aceea. Ele înseamnă, în primul rând, semnul de respect datorat morților, dar și adăpostul lor, acoperișul lor. Asta se vede și de pe crucea care se pune mortului acasă de unde a plecat: «Această sfântă cruce s-a ridicat în memoria...», ca nimeni să nu-l uite pe cel plecat care lasă ceva în urma lui...

Înainte crucile se făceau din lemn, acum nu mai sunt din lemn; se fac mai mult din metal și au fost și cazuri când au venit țiganii să le fure. La noi au fost cruceri; și tatăl meu a făcut cruci, el a fost tâmplar, dulgher, Dumitru Nițu l-a chemat. Stâlpii care sunt și acum la brutărie, de tatăl meu au fost sculptați. *Stâlpul* este prima cruce a mortului; în general, o cruce simplă.

Tata făcea stâlpii de lemn pătrați, iar pe o parte și pe cealaltă făcea „simbolurile” vieții mortului. De-aia mă gândesc că există influență și feluri asemănătoare de a împodobi o cruce ca și la Săpânța.

Și la noi se treceau viciile omului, dar nu erau scrise cu cuvinte. Se însemna cu dalta câte pahare a băut cel care murise și pentru care se făcea crucea, se treceau și alte «semne». Câte femei a avut, de exemplu. Dacă avusese cu femeile, îi făcea păpuși de-alea ca pe boscele, cu capu' în romb, cu fusta lungă și le făcea de sus până jos: asta e Gherghina, Ghița, Maria!... Tata întreba nevasta mortului înainte dacă să le pună sau nu și era câte una care zicea cu năduf: «Uff, fir-ar al dracului, să i le pui pe toate!»

Pe altă față a stâlpului se făceau ulcele, cești, în cazul în care mortul avusese în timpul vieții și plăcerea băuturii. Cam astea erau viciile bărbaților – băutura, femeia și tutunul; dacă avea și mania fumatului, îi scrijelea pe o latură și o frunză de tutun. Așa era stâlpul cu care se ducea la sfânta judecată.

Stâlpul avea în cap o păsăruică; cine era mai meșter știa să o facă – aia era viața, păsăruica de lemn cu fața spre apus și tot deasupra se pune și o bucățică de pânză de in – ca să nu fie cel plecat ca Eva și Adam, gol, atunci când se va duce în fața Tatălui ceresc.

La șase săptămâni se mai fac două cruci – *crucea de la mormânt* și *crucea de acasă*. Crucea de mormânt este astăzi numită monument funerar și se face din metal, din marmură sau aluminiu. După înmormântare, stâlpul se pune la mormânt, unde rămâne până putrezește, în spatele crucii de mormânt, care se pune, cum am spus, la șase săptămâni.

Crucea se face la fel pentru femeie sau pentru bărbat. Era un meșter în sat care o făcea cu niște «adieri», cu câteva abateri: cea de femeie avea încrustată în mijloc o cruce, așa s-or fi gândit meșterii că femeia a dus tot greul casei: ea făcea copii, ea făcea mâncare, ea îngrijea, ea muncea, ea a fost cea mai sacrificată.

Crucea pentru bărbat avea scrijelit un soare cu șase raze.

Crucea de la mormânt avea jos desenați pe ea pe Adam și Eva, ca să facă câinii pipi pe ei că au făcut păcatul și au ajuns josnici. Apoi cruceru' nostru s-a gândit că Adam nu a fost așa de vinovat și a lăsat-o numai pe ea, stilizată, cu un cap rotund, un corp ca o umbrelă și două picioare. Ca să vă spun mai bine, crucea cu Eva se pune numai în cimitir, că acolo se duc câinii, nu acasă la oameni, unde se pune crucea de acasă.

Eva asta nu era chiar chip de femeie: capul ei era un cerc, îmbrobodeala era alt cerc. Unii o socoteau sfântă și-i făceau alt cerc și la urmă venea dreaptă în jos cu două picioare și două tălpi. Erau vopsite în trei culori: roșu, alb și negru.

Pe toate se scria cu scoaba INRI, apoi coborau cu însemnele IS HR NI KA, se lăsa o porțiune albă pe care scria numele mortului, de ani... Amin! Iar veneau benzi colorate și la urmă Eva desenată și-i scria și numele.

Crucea de acasă se punea fie în curte, fie în fața curții, fie la răscruci. Când de cruci la răscruci. Așa vezi de multe ori la întretărirea drumurilor, care și ele formează, prin dispunerea lor, cruci. Acolo, la răscruci, se zice că se întâlnesc toate spiritele, acolo se adună la vorbă cu toții. Așa s-a obișnuit la noi, ca cei rămași să facă totul după moartea apropiaților lor. În semn de datorie și respect. *Crucea de umbră*, cu două scânduri laterale, ca un acoperiș, este, prin simplitatea ei, o casă simbolică spre cer, pentru cei plecați din casele noastre de pe pământ” [Constantin Nițu].

Abstract

In rural communities nothing happens at chance, all practices and individual or collective gestures have a certain meaning, even when or especially when they refer to the rites of passage, the cult of the dead or its „ideology”.

One of the signs that define the peasant way of naming and signifying death is the cross which, once released, ends the ritual „of the cycle pertaining to the liminality of soul. Only after the six week commemoration is organized and especially after the «shelter» is prepared too, the tomb becomes an eternal house on one side and on the other the soul can start its trip to „the ancestors’ land”.

The pillar, the cross, the calvary represent a chapter of an ethnography of death, both by image, aspect, symbolic meaning or composing element within the death „scenario”, and by the event that composes, by its rituals and meanings, a window (one of the many) through which one can look inside a people’s culture.

The present paper, describing the tomb crosses of Oltenia, is meant to be a reference in the updating of the „state” of the current mentalities and practices related to the cult of the dead by several precious pieces of information obtained by means of field research (in Salcia – Dolj co., Lungești – Vâlcea co., Pietrișu-Baldovinești, Făgețelu and Cornățelu-Poboru – Olt co.), with the occasion of an investigation carried out in 2005 which aimed at observing the continuity of the cross-making craft, the changes interfered throughout time, concerning both the aspect/presence of wooden crosses with a certain specificity of this area, and the recording of those transformations produced in the attitude/mentality of the rural world concerning the current thanatological practices.

ILUSTRĂȚII



1. Cruci de umbră



2. Cruci la fântână. Salcia – Dolj



3. Cruci de jurământ



4. Cruci „închipuite”. Salcia – Dolj



5. Meșterul crucer Paul Balaci în atelierul său

INTERFERENȚE ÎN OBICEIURILE DE IARNĂ DIN ZONA FĂLTICENILOR

Vasile MUNTEANU

Alegerea zonei asupra căreia ne-am concentrat cercetarea nu s-a făcut aleatoriu, deși datinile și obiceiurile la sărbătorile de iarnă sunt încă bine păstrate și perpetuate în Moldova întreagă. Oricum, acest spațiu este inclus de specialiști în cel mai fertil areal de răspândire a jocurilor dramatice cu măști de pe teritoriul românesc¹. Perimetrul cunoscut sub numele de *Zona Fălticenilor* se evidențiază printr-o serie de particularități ce pot fi surprinse și înțelese doar prin recursul la istorie, care consemnează o veche și neîntreruptă locuire, precum și interferențe culturale majore, rezultate din stabilirea a numeroase grupuri de români ardeleni în această regiune. Totodată, este locul în care creația populară a preluat și adaptat modele culte, uneori episodice, dar în multe cazuri integrându-le și îmbogățind repertoriul și recuzita sărbătorilor de iarnă. În sfârșit, influența micului târg de la care zona își trage numele a fost una neobișnuit de mare, de la catalizarea relațiilor de schimb, până la modelarea semnificativă a mediului rural din împrejurimi.

Etnografie și istorie

Corespunzând colțului sud-estic al județului Suceava, teritoriul care face obiectul interesului nostru are localitățile dispuse „ca niște salbe”² de-a lungul văilor Moldovei și Șomuzului Mare, precum și a afluenților acestora. Partea superioară a zonei, care se întinde pe direcția nord-vest – sud-est, este delimitată cu aproximație de satele Bunești, Rotopănești, Sasca Nouă și Baia. Ca linie de referință pentru latura dreaptă a perimetrului este râul Moldova, până în dreptul Drăgușenilor, dar fără a fi excluse așezările situate pe cealaltă parte a cursului de apă, unele aflate la o distanță apreciabilă, ca urmare a lărgimii depresiunii

¹ Vasile Adăscăliței, Ion H. Ciubotaru, *Teatru folcloric din județul Iași*, Iași, Casa Județeană a Creației Populare, 1969, p. 7.

² Ana Niculăiasa, Mihai Niculăiasa, *Zona Fălticenilor*, București, Editura Litera, 1981, p. 16.

Băii (Râșca, Bogdănești, Moișa). În cealaltă extremitate se situează localitățile din stânga Șomuzului Mare, până la vărsarea acestuia în Siret. Relieful este variat, pornind de la șirul muntos care se întinde în partea de vest a râului Moldova, alternând spre est cu o fâșie de câmpie, cu lanțul deluros și apoi din nou șes pe Valea Șomuzului Mare. Sunt, așadar, reprezentate „toate terenurile capabile să satisfacă nevoile economice curente”³. Pădurile ocupau în trecut suprafețe însemnate, documentele pomenind mereu, încă din secolul al XIV-lea, despre *curături*, *poieniri*, *arsuri* și *lazuri*, unele sate chiar numindu-se Poiana, Dumbrăvița etc. Dealurile au versanții favorabili practicării agriculturii, iar rețeaua hidrografică este abundentă, în albiile celor două importante râuri vărsându-se o multitudine de afluenți.

Regiunea se înscrie, în opinia unor cercetători care se sprijină și pe dovezi arheologice, în rândul zonelor „cu locuire neîntreruptă”⁴ de pe teritoriul României. Mărturiile scrise nu provin decât de la începutul secolului al XV-lea, excepție făcând doar orașul medieval Baia, atestat în secolul anterior. Este interesant de observat că, în lipsa unei astfel de excepții, *satul* ar fi reprezentat singura formă de organizare socială din cuprinsul acestei unități geografice⁵.

Documentele medievale nu relatează despre existența unor locuri „de pustie” în care ar fi urmat să se întemeieze sate, nici despre vreun proces de formare a acestora. Ele pomenesc localități deja existente. În schimb, printr-o simplă repertoriare a așezărilor, remarcăm marea densitate pe cursul superior și mijlociu al râului Moldova, unde din 59 de localități menționate în perioada secolelor XV-XVII, doar opt sunt situate pe cursul superior, deci în afara sferei noastre de interes. Asemănătoare este situația și pe Valea Șomuzului Mare, unde apar consemnate 64 de sate într-un interval de circa două veacuri⁶. Aceste date devin și mai relevante dacă ținem seama că ele se referă la un spațiu de aproximativ 1.500 km², prezentând o desime a localităților cu totul neobișnuită pentru realitățile medievale românești.

³ Mircea D. Matei, Emil I. Emandi, *Habitatul medieval rural din Valea Moldovei și din bazinul Șomuzului Mare. Secolele XI-XVII*, București, Editura Academiei, 1982, p. 27.

⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁶ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*. Cu un capitol de etnomuzicologie de Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, X₁, 1991, p. 9.

O altă trăsătură a habitatului din zonă este aceea a *stabilității*. Frământările politice, transferurile de proprietate, nenorocirile, nu au determinat exoduri semnificative și nici măcar schimbări importante în amplasarea vetrelor de sat. Chiar vechile denumiri pledează în acest sens, în cele mai multe cazuri păstrându-se până astăzi neschimbate. Pentru o însemnată parte a satelor, ale căror nume nu se mai regăsesc în toponimia actuală, explicația nu constă în abandonarea sau disoluția lor, ci în înglobarea în cadrul unor localități vecine, datorită fireștilor acumulări demografice survenite în timp. Nici aceste nume nu au dispărut, perpetuându-se în memoria colectivă, desemnând și acum străzi, cartiere, ulițe, imașuri etc., ca de pildă în cazul fostelor așezări Bârgăiani (acum în componența Drăgușenilor); Buciumeni, Cotești, Pădureni, Opișeni, Tâmpeschi (toate la Fălticeni); Buciumeni, Ciorsăcești (Hârtop), Medeești (Oniceni) etc.

*
* *

În obiceiurile calendaristice ale locului, este evidentă desimea riturilor cu caracter agrar, având rosturi de stimulare a vegetației, fertilității și sănătății animalelor. Este firesc, deoarece agricultura și creșterea animalelor au constituit principalele îndeletniciri ale locuitorilor. Lărgimea văilor râurilor înlesnea cultivarea terenurilor. Se foloseau în același scop și poienile, iar defrișările s-au produs practic neconținut. Pentru fertilizare se întrebuița atât sistemul tehnicii bienale, cât și cel al *moinelor*⁷. Cu predilecție era semănat grâul, nelipsind nici meiul, orzul, secara⁸. Marco Bandini remarca „rodnicia ogoarelor, a pământurilor de pe colinele aflate la două stadii depărtare de Baia”⁹, dar asupra acestui aspect ne putem face o imagine corespunzătoare și din actele emise de cancelaria Moldovei. Atrage atenția mulțimea morilor hidraulice care funcționau pe cele două râuri sau pe afluenți, mori care sunt un rezultat indubitabil al unei intense activități agricole.

La 31 octombrie 1402, Alexandru cel Bun dăruia mănăstirii Moldovița două mori și o jumătate dintr-o moară de sladniță, aflate la

⁷ Mircea D. Matei, Emil I. Emandi, *op. cit.*, p. 73.

⁸ *Ibidem*, p. 74.

⁹ *Călători străini despre Țările Române*, vol. V. Ediția Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1973, p. 325.

Baia¹⁰, iar câteva decenii mai târziu, în 1448, Petru Voievod pomenește și el despre „locul unde au fost vechile mori domnești ale părinților noștri” de la Baia, dăruindu-le pentru „mori noi sau șteze sau pive”¹¹. Cu siguranță, instalațiile au fost construite în aceste locuri deoarece, potrivit unor estimări care se referă la anul 1453, se măcinau în oraș circa 38.000 litri de orz și 13.000 litri de grâu¹². Tot pe Valea Moldovei, Oană postelnic primea întărirea de la domnie pentru satul Stroești „cu două cuturi și o moară”¹³, iar la 16 decembrie 1490, Ștefan cel Mare dădea hrisov lui pan Avram, diac de vistierie, pentru „a șasea parte din sat din Oniceani, care sunt pe Șumuzul Rece [...] și cu moara care este pe Șumuz”¹⁴.

Asemănătoare sunt și consemnările pentru Valea Șomuzului Mare: la 11 aprilie 1465, Giurgea Rotompan vindea mitropolitului Teoctist al Sucevei satul Mihăiești, pe apa Brădățelului, „cu moara și cu ștezele”¹⁵; tot de la Ștefan cel Mare, Giurgea Pântece și verii săi primeau întărire pentru „jumătate din satul Horodniceni și jumătate din moară”¹⁶. Neputând trece în revistă toate referirile de acest fel, trebuie amintită aprecierea după care în această zonă funcționa „cel puțin o moară la trei așezări”¹⁷.

Folosind pentru documentare și hărțile alcătuite în secolul al XVIII-lea, constatăm că terenurile destinate grădinilor sau ogoarelor erau situate în imediata apropiere a vetrelor de sat și, în comparație cu suprafețele defrișate pentru pășuni sau fânețe, erau mai reduse. Creșterea animalelor nu aducea cu sine deplasări care să depășească hotarul satului, aceasta reprezentând o îndeletnicire sedentară¹⁸.

Nu pot fi ignorate nici alte ocupații, deloc neglijabile pentru economia rurală: pomicultura, pescuitul, albinăritul. Dacă astăzi zona

¹⁰ C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi, *Documenta Romaniae Historica (DRH)*, A. Moldova, vol. I (1384-1448), București, Editura Academiei, 1975, doc. 16.

¹¹ *Ibidem*, doc. 279.

¹² Mircea D. Matei, Emil I. Emandi, *op. cit.*, p. 73.

¹³ Leon Șimanschi, în colaborare cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache, *DRH*, A. Moldova, vol. II (1449-1486), București, Editura Academiei, 1976, doc. 27.

¹⁴ C. Cihodaru, I. Caproșu și N. Ciocan, *DRH*, A. Moldova, vol. III (1487-1504), București, Editura Academiei, 1980, doc. 83.

¹⁵ *Ibidem*, vol. II, doc. 128.

¹⁶ *Ibidem*, vol. III, doc. 186.

¹⁷ *Documente privind istoria României (DIR)*, A. Moldova, veacul XVI, vol. I, București, Editura Academiei, 1953, doc. 291.

¹⁸ Mircea D. Matei, Emil I. Emandi, *op. cit.*, p. 76.

din jurul Fălticenilor este vestită pentru întinderea și productivitatea livezilor sale, aceeași notorietate pare să o fi avut și în trecut, izvoarele menționând aici „câmpul perilor”¹⁹, iar călători străini ca Bandini²⁰ sau Bakcsici²¹ scriind despre livezi de meri, peri, pruni cu roade de o deosebită calitate.

Bogata rețea hidrografică a fost și o importantă sursă alimentară, pescuitul reprezentând o activitate bine organizată. Se mai întrebuițează încă tehnica *răstocitului* și unelte ca *leasa*, *crâsnicul*, *ostia*, *volocol*, *vârșă*. Uneltele enumerate se foloseau în trecut cu mult folos deoarece, după martori ai timpului, în apa Moldovei se găsea din belșug pește „ca păstrăvi și alte soiuri”²², care ajungeau chiar și pe masa Voievodului de la Iași²³. Adesea apele se zăgăzuiau, formându-se iazuri. Aproape că erau nelipsite din hotarele satului, zona Șomuzului Mare având cele mai multe. Dar tot aici erau numeroase proprietățile mănăstirilor Moldovița, Humor și Probota care au prohibit pescuitul: „În bălțile de la gura Șomuzului [...] să nu cuteze să pescuiască până la hotarul care este Hetca”²⁴.

Cum s-a văzut și din documentele deja citate, încă din prima jumătate a secolului al XV-lea sunt pomenite, alături de mori, și alte instalații arhaice, ca *pivele* și *ștezele*. Acestea au intrat în declin și apoi aproape au dispărut în anii de după al Doilea Război Mondial²⁵. A mai rămas doar renumele piuarilor și sumănarilor de pe Șomuz, al căror meșteșug ajunsese la maximă înflorire la începutul secolului al XIX-lea și mai ales după împrumutarea din 1864, când numărul pivelor era de peste 20²⁶, iar din marele centru de la Șoimărești a mai rămas în funcțiune o singură instalație, datorită abundenței produselor de serie, variate și cu un cost redus²⁷.

¹⁹ DIR, A. *Moldova*, veacul XV, vol. II, București, Editura Academiei, 1952, p. 100.

²⁰ *Călători străini...*, vol. V, p. 325-326.

²¹ *Ibidem*, p. 325.

²² *Ibidem*, p. 240.

²³ *Ibidem*, p. 326.

²⁴ DRH, A. *Moldova*, vol. I, doc. 37.

²⁵ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 5.

²⁶ Melania Ostap, Victoria Semendeaev, *Pivele de bățut sumani pe Valea Șomuzului*, în „Cibinium”. Studii și materiale privind Muzeul Tehnicii Populare din Dumbrava Sibiului, Sibiu, Muzeul Bruckenthal, 1967-1969, p. 185-186.

²⁷ Vasile Munteanu, *Piuăritul pe Valea Moldovei*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, I, 2001, p. 257-269.

*

* *

Exodul ardelenilor spre celelalte două state românești a fost un fenomen permanent în perioada medievală și în cea modernă. A diferit doar intensitatea cu care acesta s-a desfășurat într-o epocă sau alta. Spațiul la care ne referim se numără printre locurile preferate de bejenarii care treceau hotarele în căutarea libertății și a unui trai mai lesnicios. Dacă adăugăm și neîntreruptele contacte politice, economice, culturale ale Moldovei cu Ardealul, vom înțelege mai bine de ce în zona amintită cultura populară pune probleme deosebite și are atâtea particularități.

Interferențele sunt cu atât mai interesante cu cât așezarea masivă a populației transilvănene a survenit când „elementele definiției ale culturii populare locale erau deja cristalizate”²⁸. Afirmatia este susținută și de istorici, care evidențiază existența unei formațiuni teritoriale premergătoare statului medieval întemeiat în urma acțiunilor lui Dragoș și Bogdan, formațiune „născută pe valea râului Moldova și având ca punct central Civitas Moldaviensis, care a fost matricea viitorului principat”²⁹.

Primele grupuri de emigranți au părăsit Transilvania în secolul al XIII-lea, pe măsură ce cnezii și voievozii de sub Carpați – unde rezistența a fost mai îndelungată – erau tot mai supuși presiunilor sau învinși, iar colonizarea sașilor și secuilor se făcea după planuri bine întocmite. De altfel, sașii vor pătrunde tot în acest secol și în Moldova, stabilindu-se la Baia în număr mare, dar în secolul al XVII-lea deja nu mai erau acolo³⁰.

Secolul al XIV-lea este și cel la jumătatea căruia, potrivit tradiției descălecatului și datelor istorice, a fost întemeiat statul medieval Moldova. Departe de a contesta contribuția românilor maramureșeni la înfăptuirea acestui act, ne raliem părerii potrivit căreia descălecătorii nu au găsit la trecerea peste munți un teritoriu pustiu, pe care de altfel ar fi fost în imposibilitate de a-l acoperi un voievod cu oamenii din cele câteva sate ale sale. Elementul maramureșean a constituit segmentul politic organizat, care a devenit dominant și a grăbit procesul de făurire a statului³¹. Așadar, deși consemnate de timpuriu, emigrările nu au avut, în

²⁸ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 10.

²⁹ Grigore Ilisei, Ștefan S. Gorovei, *Fălticeni*, București, Editura Sport-Turism, 1987, p. 14; Mircea D. Matei, Emil I. Emandi, *op. cit.*, p. 36.

³⁰ Ana Niculăiasa, Mihai Niculăiasa, *op. cit.*, p. 25.

³¹ Petre P. Panaitescu, *Interpretări românești*, București, Editura Enciclopedică, 1994, p. 100.

primele secole de la producerea lor, tăria de a transforma sau influența cultura populară din unele zone ale Moldovei.

Cauzele abandonării locurilor de baștină sunt multiple. Pe plan politic, românii sunt reprezentați la Turda, în 1355, pentru ultima dată la Congregațiile Transilvaniei. Pentru dizolvarea nobilimii autohtone, chiar curtea regală coordona un adevărat program de catolicizare și maghiarizare. Înfăptuind și dorințele papale, regatul apostolic începuse încă din secolul al XIII-lea o îndârjită ofensivă împotriva schismaticilor, continuată și sub dinastia de Anjou, ai cărei regi au hotărât fie expulzarea preoților necatolici (Ludovic), fie confiscarea averilor cnezilor care ar fi primit pe domeniile lor preoți ortodocși³². Această atitudine a continuat cu o amploare tot mai mare, având ca finalitate scoaterea românilor din rândul „națiunilor privilegiate” și a Bisericii Ortodoxe din rândul celor recepte. Toate acestea, la care se adaugă pauperizarea populației autohtone, au constituit temeuri constante pentru exod.

În condițiile amintite, nu mai surprinde conținutul unor documente de felul celui emis sub domnia regelui Sigismund, în 1404, prin care acesta dăruia unele sate din părțile Zarandului, „care erau părăsite de locuitori”³³. Lui Iancu de Hunedoara, nobilii i se plâneau adesea despre fuga țăranilor de pe moșii³⁴. Abia anul 1514, cu decizia legării de pământ, prin care românii erau readuși la condiția de „glebae adscripti”, a adus o vremelnică oprire a emigrației. Nu însă și a contactelor, prin intense relații de schimb și prin stăpânirea de către domnii moldoveni a unor însemnate domenii (Ciceul, Ungurașul, Cetatea de Baltă, Rodna).

Dinăuntru arcului carpatic se privea spre Țara Românească și Moldova ca la pământuri ale făgăduinței, miraj mult întreținut și amplificat de acțiunile curților de la Iași și București. În Moldova medievală, slaba densitate a populației a fost o constantă care a și depășit granițele epocii. De aceea, Alexandru Lăpușneanu îi ruga, în 1553, pe bistrițeni să permită țăranilor ardeleni trecerea munților pentru lucrul pământului³⁵. Alexandru Iliăș își propunea aducerea în Moldova a

³² Ștefan Meteș, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, p. 15.

³³ Ion Nistor, *Emigrările de peste munți*, în „Analele Academiei Române”, seria a II-a, tom XXXVII, Istorie, București, 1915, p. 7.

³⁴ *Ibidem*, p. 8.

³⁵ *Ibidem*, p. 11.

tuturor românilor din Ardeal³⁶, iar Antioh Cantemir ordona scutirea de bir a ungurenilor³⁷. Perspectivele au devenit și mai promițătoare după reformele lui Constantin Mavrocordat, prin care șerbia era desființată, în timp ce Constantin Racoviță, sfidând orice incident diplomatic, scutea șase luni de orice dare pe ardeleni, punându-i sub directa sa protecție³⁸ împotriva oricărui abuz. Pe acest fond, a fost adresată la Iași, în 1765, o somație a guvernului Transilvaniei prin care se cerea domniei să înceteze „ademenirea” populației de peste munți³⁹.

Situația era cronică și nu putea fi soluționată doar pe cale diplomatică sau prin simple măsuri administrative. Stăpânirea austriacă, instalată la sfârșitul secolului al XVII-lea, reconfirma vechile discriminări și chiar introducea o rigurozitate sporită în domeniul fiscalității. Peste toate, s-a suprapus dorința imperiului de a recuceri din terenul pierdut de catolicism în favoarea protestantismului. În vederile „strategilor” contrareformei au intrat și românii, ademeniți cu promisiuni de obținere a unui statut asemănător celorlalte confesiuni. Mulți ani, tulburările prilejuite de „unirea cu Roma” au marcat spațiul transilvănean, fiind și ele un stimulent ale migrației, mai cu seamă după acțiunile lui Visarion Sarai și Sofronie din Cioara, sau după intervenția brutală a generalului Buccow, care a distrus schiturile și mănăstirile ardelenesti. De fapt, secolul al XVIII-lea, mai ales din a doua jumătate, reprezintă apogeul trecerii ardelenilor în celelalte provincii românești; în 1763 s-au înregistrat și lupte la trecerea graniței, 23 de sate plecând în Moldova⁴⁰.

Dacă bejenirea transilvănenilor a căpătat proporții de masă pe la mijlocul veacului al XVII-lea, în locurile noi de așezare ei au găsit bine constituite componentele de bază ale culturii populare, iar în ceea ce privește zona dintre Moldova și Șomuzul Mare, aceasta era, încă de la sfârșitul secolului al XV-lea, populată aproape în întregime. De aceea, noii veniți, importanți numeric de acum, își aduc o contribuție vizibilă la creația folclorică abia după un interval de „conviețuire îndelungată”⁴¹. La sosirea pe noile meleaguri, bejenarii au fost numiți în diferite feluri: „mocani” sau „bârsani” – cei veniți din împrejurimile Brașovului – „țuțuieni” sau „mărgineni” – cei din zona Sibiului – sau „ungureni” –

³⁶ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. 90.

³⁷ *Ibidem*, p. 92.

³⁸ Ion Nistor, *op. cit.*, p. 27.

³⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁴¹ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 10.

denumirea generică cea mai răspândită. În multe din cazuri și-au asumat ori le-a fost desemnat drept nume de familie chiar denumirea locului de origine. Astăzi este rar satul din zona Fălticenilor unde să nu fie întâlnite familii cu numele Bârsan, Crișan, Ardeleanu, Ungureanu, Pușcașu, Bârgăuanu etc.

Localitățile situate în interiorul zonei de ocupație habsburgică asupra Bucovinei au beneficiat de două conscripții, ambele efectuate în 1778, din ordinul generalului baron Carol de Enzenberg, guvernator al Bucovinei. Între datele înregistrate sunt amintiți și românii veniți din Bistrița-Năsăud, Maramureș, Cluj, Satu Mare, Mureș, Bihor, Sălaj, Alba, Harghita, Sibiu, Covasna⁴². Pentru zona necuprinsă de stăpânirea austriacă, acestea sunt mai succinte. Există date despre așezarea lor la Dolheștii Mari⁴³, la Gulia – Dolhasca, Tătărauși, Preotești, Roșiori, Râșca⁴⁴. De asemenea, comparând datele unui recensământ din jurul anului 1775: Zaharești – șase case, Vorniceni – nouă, Stroești – 17 etc., cu rezultatele conscripțiilor de la 1778, când vom întâlni 35 de familii de ardeleni la Zaharești, 43 la Stupca etc., constatăm că, în multe sate de la izvoarele Șomuzului Mare, ei devin majoritari, determinând în timp „impunerea unor particularități lingvistice și etnofolclorice”⁴⁵.

Pentru restul spațiului nu avem indicii precise, dar ele pot fi întrevăzute atât prin multe nume ce trimit cu gândul la zone din Ardeal, cât și prin particularități lingvistice și folclorice care „au corespondențe ce merg adesea până la identitate, în satele de dincolo de munți”⁴⁶.

*

* *

„Fălticeni sunt o transformare în oraș a unor sate care existau bine întemeiate de pe la 1400 și încă mai înainte”⁴⁷. Afirmția, făcută de Artur Gorovei în 1938, este exactă, dar lasă impresia constituirii unui târg în urma evoluției firești a unor sate care s-au contopit și au căpătat treptat fizionomie urbană. Dimpotrivă, apariția târgului a fost bruscă, asemenea orașelor antice sau coloniale. Printr-un hrisov domnesc, iscălit de

⁴² *Ibidem*, p. 11.

⁴³ Ștefan Metes, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁵ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 1-2.

⁴⁷ Artur Gorovei, *Fălticeni. Cercetări istorice asupra orașului*, Fălticeni, Institutul de Arte Grafice „M. Saidman”, 1938, p. 174.

Constantin Moruzi în 1779, se trăgea brazda, închipuind locul unde avea să fie prima stradă, pe moșia încă nedestelenită a stolnicului Ioniță Bașotă⁴⁸. Un târg apărut peste noapte, dar dictat de clare rațiuni de stat! La Baia se stinsese de mult orice licărire de urbanism, Suceava era intrată sub stăpânirea austriacă, iar pentru ținutul, care, sugestiv, rămăsese botezat tot Suceava, nu exista un centru administrativ. Noua așezare va primi aceste atribuții, având șansa de a prelua și funcțiile negustorești ale Sucevei. Într-un timp scurt, sate din preajmă, ca Broșteni, Cotești, Pădureni, aveau să-și păstreze numele doar prin desemnarea ca atare a unor ulițe. Din 1924 și altele, precum Șoldănești, Buciumeni, Oprișeni, Rădășeni, sunt considerate ca făcând parte din oraș⁴⁹.

Evenimentul care propulsa tânărul și obscurul târg ca important centru de schimb, avea să fie hotărârea din 10 septembrie 1814 prin care domnitorul Scarlat Calimah stabilea ținerea la Fălticeni a patru iarmaroace pe an la: Miezul Păresimii, Sfântul Gheorghe, Sfântul Ilie și Sfântul Dumitru⁵⁰. Cu timpul s-a impus și a rămas doar cel de la 20 iulie (Sfântul Ilie), care a devenit vestit în tot spațiul românesc și atrăgea negustori din diverse părți ale Europei. Pe durata unei luni întregi, se încheiau aici tranzacții spectaculoase între comercianți de la Lipsca, București, Brașov sau Constantinopol. Era „vremea de aur a orașului Fălticeni”⁵¹, o întreprindere cu folos pentru negustorii locali, dar deopotrivă pentru târgoveții obișnuiți care câștigau din închirierea spațiilor. Mai mult, negustorii de blănuri de la Fălticeni monopolizau, la un moment dat, „comerțul european cu aceste mărfuri de lux”⁵². Succesul nu putea scăpa unui domnitor arghirofil ca Mihail Sturdza, care încearcă mutarea bălciului într-un oraș ce-i purta numele, Mihăileni. S-a revenit asupra deciziei datorită opoziției negustorilor care „n-au vrut să-și schimbe obiceiurile”, Fălticeni rămânând „un al doilea Galați, portul de uscat al Moldovei”⁵³.

Paradoxal, tocmai procesul de modernizare în care a intrat țara după 1859 avea să se dovedească fatidic pentru poziția comercială a târgului. Prima mare lovitură dată rolului de intermediere a afacerilor

⁴⁸ Grigore Ilisei, Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 190.

⁵¹ Vasile Costăchescu, *Istoria orașului Fălticeni. Cu un scurt istoric al județului Baia (1340-1941)*, Fălticeni, Tipografia Românească, 1941, p. 96.

⁵² Grigore Ilisei, Ștefan S. Gorovei, *op. cit.*, p. 7.

⁵³ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 192.

prin iarmaroc avea să fie construirea căilor ferate (în 1887 se inaugura linia Dolhasca – Fălticeni). Noile facilități de transport și de plasare a mărfurilor nu mai făceau necesară întâlnirea la egală distanță a negustorilor. Sfârșitul „Marelui Război”, desființarea granițelor cu Transilvania și Bucovina, avea să accentueze decăderea iarmarocului. El continua să se desfășoare însă „pentru distracția orașenilor și județenilor”⁵⁴.

Am insistat asupra amplitudinii și ponderii economice pe care le-a deținut iarmarocul, tocmai datorită disproporției dintre importanța acestuia și statura mărunță a orașului Fălticeni. Sunt ușor de imaginat impresiile pe care bâlciul le provoca asupra locuitorilor din împrejurimi. Pentru un spațiu liniștit, relativ închis, căruia aproape că-i lipsea imaginea străinului, prezența anuală a mii de negustori de toate graiurile, cu vestimentație, gesturi și deprinderi diferite, nu puteau rămâne fără urmări. Unele din aceste personaje, șocante pentru locuitorii zonei, și-au găsit un loc permanent în alaiurile de mascați din cadrul sărbătorilor de iarnă.

Bâlciul avea și o menire distractivă. Peste încrâncenările negocierilor se suprapuneau strigătele saltimbancilor, ursarilor, ghicitoarelor. Crainicii trupelor de comedii invitau, ca și astăzi, de mai multe ori pe zi la reprezentații un public alcătuit mai ales din țărani satelor din jur. Cu predilecție satisfăcea gusturile locale faimosul actor Matei Millo cu trupa sa. Începând cu 1868, acesta era nelipsit din târg pe timpul iarmarocului⁵⁵, ridicând pentru acest scop chiar un local din scânduri și „cât ținea bâlciul, teatrul lui Millo dădea reprezentații în fiecare seară și sala era totdeauna plină”⁵⁶. Dar Matei Millo nu este amintit aici pentru locul pe care îl ocupă în istoria teatrului românesc. Vom reveni asupra influenței pe care activitatea sa a exercitat-o asupra culturii populare. De altfel, preocupările pentru arta dramatică erau mai vechi în aceste locuri. Era abia anul 1835 când în curtea Cantacuzinilor de la Horodniceni se juca „Piatra Craiului”. Un sfert de secol mai târziu, un mecena – Nicolae Istrati – va înființa la Rotopănești o „Școală de muzică și declamațiune”⁵⁷, pentru ai cărei elevi va scrie el însuși un manual, angajând în același timp și profesori de specialitate: Petru Mezetti pentru muzică și actorul ieșean Mihai Galino pentru

⁵⁴ Vasile Costăchescu, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁵ Ana Niculăiasa, Mihai Niculăiasa, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁶ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 204.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 203.

declamațiune. Au avut loc și spectacole, atât la Rotopănești, cât și la Fălticeni, unde s-a jucat piesa lui Millo, „Baba Hârca”⁵⁸.

Absolut remarcabilă era și fervoarea editorială care se manifesta în târg. Drumul a fost deschis de instalarea tipografiei fraților Tăutu, în 1873, urmată apoi de tipografiile „Saidman” (1879), „Gutenberg” (1906), „Tipografia românească” (1934). În afara cărților și broșurilor, pot fi numărate nu mai puțin de 24 de publicații cotidiene, săptămânale sau lunare, apărute până în anul 1944. Desigur că multe dintre ele au avut o existență efemeră, într-un tiraj redus. Un loc cu totul aparte îl ocupă revista proiectată, încă din 1891, de Artur Gorovei în odaia din Broșteni a învățătorului Mihai Lupescu⁵⁹. „Șezătoarea” a fost prima revistă de la noi care s-a hotărât să publice numai literatură populară, având un nucleu de neobosiți culegători de folclor în satele de pe Valea Bistriței și cele din jurul Fălticeniilor, cărora aveau să li se alăture corespondenți din toate zonele locuite de români. Departe de a accepta statutul de publicație provincială, colectivul redacțional și-a asumat, mai ales prin Artur Gorovei, sarcina rezolvării unor importante probleme teoretice, cum ar fi fixarea domeniului disciplinei, fiind adoptate cu precădere sugestiile franceze⁶⁰. Revista fălticeneană nu s-a limitat la găzduirea în paginile sale a textelor corespondenților sau la analize teoretice de folclor ci, prin colaborarii cei mai apropiați, întreprindea investigații în satele din jurul târgului, oferind tiparului texte inedite. Este cazul lui T. C. Ionescu – Dolhasca, N. Vasiliu – Tătăruși, V. Costăchescu – Hârtoap, V. Radovici și D. Bălan – Preutești. Mereu nemulțumit, dorind să ridice valoarea revistei și să alinieze activitatea folclorică din țară la cerințele europene, Artur Gorovei a dus mai mulți ani o campanie pentru acceptarea de către culegători a unor chestionare care facilitau sistematizarea materialelor culese⁶¹.

Mult discutată și disputată a fost, în perioada de după 1859, problema asincroniei dintre sat și oraș. Intelectualii locali au dus o activitate neobosită, așa apărând „Case pentru sfat și citire”, Ateneuri

⁵⁸ Ana Niculăiasa, Mihai Niculăiasa, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁹ Ion D. Lăudat, *Rolul revistei „Șezătoarea” în cunoașterea folclorului românesc și ecourile ei peste hotare*, în „Actele Simpozionului dedicat reciprocității iugoslavo-române în domeniul literaturii populare”, Pancevo, 1972, p. 301.

⁶⁰ Petru Ursache, „Șezătoarea” în contextul folcloristicii, București, Editura Minerva, 1972, p. 76.

⁶¹ *Ibidem*, p. 76-78.

populare (Mălini), coruri, iar cercul „Deșteptarea sătenilor” edita chiar un ziar – „Vestitorul satelor” – conceput mai întâi la Baia, apoi la Bogdănești.

Tot pe seama unui interes crescând față de datinile și obiceiurile strămoșești, trebuie să punem și participarea numeroasă a învățătorilor din satele zonei la chestionarele inițiate de Bogdan Petriceicu Hasdeu și Nicolae Densușianu, astăzi aflându-se în arhivele Academiei răspunsurile unor dascăli ca: I. C. Bondescu din Boroaia, P. Cucescu din Baia, P. Nicolescu din Ciumulești, T. C. Ionescu din Dolhasca, G. Demetriu din Dolheștii Mari, Gh. Popescu din Drăgușeni etc.⁶² Deși catalogate între timp, aceste materiale, datorită uriașului lor volum, nu au fost încă suficient exploatate.

De la Crăciun la Bobotează. Practici arhaice și ipostaze recente

În literatura noastră de specialitate sunt contribuții semnificative care analizează modul de percepție și organizare a timpului în mentalitatea populară. Curgerea acestuia, nicidecum ternă și lineară, a fost intuită din vechime ca o nesfârșită succesiune de suprapuneri ale ciclurilor cosmice și vegetaționale, întretăiate de *praguri* (echinocții, solstiții, începutul sau sfârșitul ciclului vegetal), momente critice care au marcat în diverse perioade sfârșitul și începutul unui nou an. Indiferent însă dacă înnoirea anului se petrecea primăvara, toamna sau în plină iarnă, timpul îmbătrânit, degradat, avea nevoie de o perioadă de renovare rituală, dominată de „ideea perfecțiunii începuturilor”⁶³.

Transferat oficial de romani la 1 ianuarie (sec. I î.Hr.), Anul Nou din miezul iernii a catalizat în bună măsură și manifestările care precedau începutul muncilor agricole sau pe cele care sărbătoreau strânsul recoltelor. Sărbătorile creștine, care s-au impus mai apoi, au adâncit confuzia, mai cu seamă odată cu mutarea datei Crăciunului (anul 336) și *așezarea* sa peste Saturnalii și nașterea lui Mithra⁶⁴.

⁶² Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970; Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976.

⁶³ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 217.

⁶⁴ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 339-340.

Schimbarea nu a rămas fără urmări și explică, în parte, de ce aceleași obiceiuri, cu centrul la Crăciun, se întâlnesc în toată perioada până la Bobotează. În paralel cu aceste schimbări, atitudinea ierarhilor și a clerului de rând era necruțătoare față de toate datinile păgâne, combătându-le cu fermitate. Însă insuccesul lor este evident: în prima jumătate a mileniului I, Tertulian definea aceste datini ca fiind „zămislite din eresuri și idolatrie, închinare desfrâului și plăcerii”⁶⁵. Peste o mie de ani, ca un indiciu că situația era neschimbată, G. Heltai (un pastor sas din Ardeal) se plângea de începerea marelui praznic al diavolului, imediat după Crăciun⁶⁶. Situația era identică și în Scandinavia, unde Odin continua să fie sărbătorit cu ruguri, strigăte, ospete și snopi de grâu legați pe acoperișurile caselor⁶⁷ sau în Germania, unde se perpetuau spaimile despre călătoriile lui Votan și Brechta prin țară, binecuvântând și pedepsind deopotrivă⁶⁸. Intervalul destinat regenerării timpului se întinde de-a lungul celor douăsprezece zile cosmogonice dintre Crăciun și Bobotează. Omul, devenit „oarecum stăpânul cosmosului”⁶⁹, se insinua în lupta dintre întuneric și lumină, participa simbolic la îndepărtarea haosului și reșezarea lucrurilor pe un făgaș favorabil. Deși în mare parte înțeleșurile inițiale s-au pierdut, datinile și obiceiurile care persistă în cadrul acestui scurt segment temporal au o mare densitate și varietate, fără corespondent într-o altă perioadă a anului.

Rezultat al întrepătrunderilor și sintezei, datinile și obiceiurile de iarnă solicită participarea întregii colectivități. Nici un segment social sau categorie de vârstă nu rămâne pe dinafară, cu toții, de la copiii cei mai mici până la venerabilii membri ai obștii avându-și rostul și partea de distracție. Ca și în vremurile lui Tertulian sau Heltai, nici omul modern nu se rezumă în timpul acestor sărbători doar la intonarea cântecelor creștine.

Și pentru sătenii din zona Fălticenilor, fiecare din aceste zile ale ciclului hibernal încă mai reprezintă o lună a anului următor. Întreaga perioadă este parcursă cu multă precauție și diverse interdicții (se evită împrumutarea lucrurilor din gospodărie, se ocolesc certurile etc.), iar

⁶⁵ Dimitrie C. Olănescu, *Teatrul la români*, București, Editura Eminescu, 1981, p. 39.

⁶⁶ Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva, 1981, p. 267.

⁶⁷ Adolphe Bithard, *Sărbătoarea Crăciunului. La diferite popoare*, București, Editura Luceafărul, 1913, p. 12.

⁶⁸ Davide Caselli, *Crăciunul la diferite popoare*, București, Editura Minerva, 1915, p. 61.

⁶⁹ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 269.

tuturor întâmplărilor, memorabile cu adevărat ori total ne semnificative, li se conferă valoare de *omen*⁷⁰.

Începând de la Sfântul Andrei sau Sfântul Neculai și până la Bobotează, ziua de ajun a marilor sărbători este considerată propice pentru diferite acte divinatorii, care prognozau fie regimul ploilor în anul care urma și implicit rodnicia ogoarelor, fie destinul individual. Evident, în trecut, ca și în prezent, „nimeni nu e așa de curios despre viitoarea lor soartă ca fetele cele mari”⁷¹. Câteva practici sunt generalizate în toată zona, fiind și cele mai uzitate. Se crede cu tărie că unele atribute ale viitorului soț pot fi aflate dacă, legată la ochi, fata merge în grădină și numără nouă pari de lemn de la gard, legându-l pe ultimul pentru a-l recunoaște a doua zi. În funcție de aspectul parului (înalt, gros, noduros etc.) este conturat și cel menit: slab – gras, înalt – scund, bogat – sărac etc. (Giulești, Boroaia, Ganea). Exact la miezul nopții Sfântului Vasile, perechea mult așteptată poate fi văzută cu o lumânare în apa fântâniei (Oniceni) ori în casă, iluminând o oglindă cu flacăra unei lumânări (Șoimărești). Informații mai lacunare se obțin în cotețele porcilor, în funcție de numărul grohăiturilor acestora când sunt strigați, calculându-se anii rămași până la măritiș. Modalitatea cea mai comodă de aflare a ursitului constă în stimularea viselor iar pentru aceasta, pe un areal mai larg, se așeza sub căpătâi *Epistolia Maicii Domnului* – cea căzută din cer, cumpărată din vreme din iarmaroacele de la Fălticeni sau Roman⁷².

Când divinațiile nu corespund așteptărilor, fetele apelează la vrăji și farmece de dragoste, descântând socul (Cornul Luncii) sau afumându-se cu pene de cuc înainte de a merge la horă (Țolești)⁷³. Fetele rămase multă vreme nemăritate, femeile despărțite sau văduvele încă tinere, caută sprijinul vrăjitoarelor care descântă pentru venirea pețitorilor prin *învelirea focului* și *înfigerea cuțitului* în mijlocul acestuia (Țolești)⁷⁴. S-au consemnat și practici de magie neagră, care vizau moartea rivalei (Dolheștii Mari). O astfel de vrajă („baterea

⁷⁰ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare...*, p. 82.

⁷¹ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I. *Cârnilegile*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 50.

⁷² Silvia Ciubotaru, *Obiceiuri nupțiale din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, p. 181.

⁷³ *Ibidem*, p. 190-191.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 193.

penelor la trunchi”) ne dezvăluie încă o ipostază a nudității rituale, asumată în tandem de vrăjitoare și fata bătrână⁷⁵.

Lipsiți demult de preocupările celorlalți, bătrânii fac estimări privind vremea, timpul optim pentru semănat și lucrat pământul. „Dacă luna stă ca o coșarcă, ține apa, va fi un an ploios; dacă are un colț în jos, va fi secetă” (Oniceni). Se înșiruie atent pe masă, pe blidar sau culme calendarele din foi de ceapă ori coji de nuci, umplute cu sare. Până și organele porcului sunt examinate cu atenție după tăiere: „dacă splina îi groasă în spate, urmează iarnă lungă” (Lămășeni). Zăbovind încă la sacrificarea porcilor, obicei care are vădite corespondențe cu ceremoniile străvechi și cu „zilele grase” ale Saturnaliilor romane⁷⁶, observăm că, spre deosebire de alte zone, nu s-a impus o anumită zi în care să se realizeze acest lucru. În Sasca Mare, Ignatul este considerat ca ideal. În alte părți, această „treabă” poate fi amânată până în Ajunul Crăciunului. În Lămășeni „nu se aude nici un guițat de porc până după Crăciun, căci oamenii postesc”.

*

* *

Mentalitatea populară păstrează viguros credința că, în timpul sărbătorilor de trecere la un an nou, *cuvântul* devine faptă, printr-o simplă rostire, prin *urare* putându-se transmite celor din jur „lucrurile și stările dorite”⁷⁷. De la Crăciun la Bobotează urările abundă, adresate după rânduiele bine știute și păstrate care-și găsesc expresia deplină în *datina* colindatului. Clasificarea formelor de colindat propusă de savantul ieșean Petru Caraman⁷⁸ se regăsește și astăzi, după aproape opt decenii, în realitățile manifestărilor din zona Fălticenilor, chiar dacă nu toate elementele se exprimă cu aceeași tărie. Am mai adăuga categoriei profane a datinii teatrul haiducesc, bine reprezentat până în urmă cu puțin timp.

În urma binecunoscutei cercetări pe care Traian Herseni a întreprins-o asupra cetelor de feciori din Țara Oltului, s-a desprins aproape de la sine observația că acestea performează în zilele Crăciunului, în multe locuri din Ardeal, Anul Nou trecând aproape

⁷⁵ *Ibidem*, p. 196.

⁷⁶ G. Dem. Teodorescu, *Încercări critice asupra unor credințe, datine și moravuri ale poporului român*, București, Tipografia Petrescu-Conduratu, 1874, p. 19.

⁷⁷ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 269.

⁷⁸ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 7-8.

neobservat⁷⁹. În zona noastră de interes, ca de altfel în Moldova întregă, marea majoritate a obiceiurilor de acest tip sunt concentrate în ajunul, noaptea și ziua Sfântului Vasile. Fără a avea aceeași forță și dimensiuni, fenomenul colindatului este însă prezent și la Crăciun. Grupurile de colindători au o slabă coeziune, constituindu-se în seara ajunului dintr-un mic nucleu: „Feciorii merg la casa fetei, colindă, apoi iau fata cu ei și merg mai departe” (Oniceni). Nici diferențierile nu sunt stricte, în rândul colindătorilor găsim și uneori loc și cei „Trei Crai”, iar de prin anii '60 ai secolului trecut și un „Moș Crăciun”, de evidentă sorginte cărturărească. Locul obișnuit pentru prezentarea repertoriului era la fereastră, dar colindarea prietenilor, rudelor, vecinilor se face în casă⁸⁰. Textele colindelor nu mai conțin elemente de arhaicitate. Melodica unora dintre ele este însă de factură veche, deosebite fiind variantele de tip „Vânătorii și Sfântul Ioan”, „Cerbușorul” etc., de influență clar ardelenască, având asemănări „ce merg uneori până la identitate” cu piese culese în Maramureș, Bistrița-Năsăud, Sălaj⁸¹.

Un interes deosebit suscită, mai ales prin amploare, colindatul religios, marcat de particularitățile confesionale ale multor sate din zonă. De-a lungul Văii Moldovei în amonte, de la Drăgușeni și satele de pe deal, începând cu Iorcanii Tătărușilor, până în localitățile de pe Râșca, pitite sub Culmea Stânișoarei, o însemnată parte a populației a rămas adepta calendarului iulian, de stil vechi, după reforma din octombrie 1924. Numiți în mod obișnuit *stiliști*, *vechi calendariști* sau *pe vechi*, aceștia sunt mai nou recunoscuți ca adepți ai Bisericii Ortodoxe de Stil Vechi din România, care își are sediul central chiar în zona Fălticenilor, la Mănăstirea Slătioara.

Nedeosebindu-se de majoritari decât prin decalajul de treisprezece zile între aceleași sărbători, stiliștii nu sunt în nici un fel percepuți ca fiind diferiți. Practic, la nivelul comunităților sătești nici nu s-a conturat cu mare claritate existența a două biserici. Pentru că frontierele dintre ele sunt ca și inexistente, iar „dezertările” dintr-o parte în cealaltă, precum și revenirile, uneori repetate, nu contrariază pe nimeni. Trecerea reprezintă o simplă opțiune a individului, neîmpiedicată de cereri, aprobări, botezuri,

⁷⁹ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 89-91.

⁸⁰ *Sărbători și obiceiuri*, vol. IV. *Moldova*, coord. I. Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 275.

⁸¹ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare...*, p. 88.

ceremonii de consacrare, jurăminte ori explicații. De cele mai multe ori schimbarea taberei se constată când poarta unei gospodării rămâne închisă la hramul și sărbătorile de iarnă ale unui stil. Și totuși, fără a contrazice nimic din cele expuse mai sus, putem întrezări câteva nuanțe care îi individualizează pe păstrătorii vechiului calendar. Cei mai fervenți practicanți dintre aceștia, în general persoane în vârstă, precum și o parte a clerului, propovăduiesc un soi de puritanism, îndemnând sătenii să se reîntoarcă la un presupus mod de viață românesc de până la 1924: nunțile fără lăutari, neparticiparea tinerilor la hore, jocuri și alte petreceri comunitare și, bineînțeles, prohibirea totală a jocurilor cu măști. Evident, puțini sunt cei convinși să renunțe la datini și obiceiuri înstăpânite de veacuri, fie tineri sau gospodari.

Pentru subiectul nostru, principalul efect al acestor atitudini îl reprezintă perpetuarea constant bună a unor forme de colindat religios. Copii din clasele primare și gimnaziale, aflați sub ascultarea părinților, performează la Crăciunul pe stil vechi. Fetele, în grupuri de două până la cinci, interpretează colinde religioase cunoscute. Băieții umblă mai ales cu *Steaua*, împodobită abundant cu beteală și hârtie colorată. Ținuți, potrivit lui Mihail Kogălniceanu, la mare cinste încă de pe la începutul secolului al XIX-lea, *Irozii* ajunseseră să aibă reguli precise de joc care circulau și în scris din 1860⁸². Distribuția completă consemnată atunci: un împărat, doi îngeri, un stratiot, trei crai, un harap, doi ostași cu lănci, doi ostași cu săbii, este văzută tot mai rar, replicile fiind și ele substanțial comprimate. Unele personaje („cei trei crai”) s-au desprins din grup evoluând independent, însă marea concentrare de datini are loc și pe stil vechi tot la Anul Nou. În Drăgușeni, de pildă, noaptea Sfântului Vasile este sărbătorită de două ori cu aceeași intensitate de toată suflarea satului.

Pregătirile pentru Anul Nou încep odată cu postul Crăciunului. De la copii până la însurăței, se fac înțelegeri și întovărășiri, se distribuie roluri. Recuzita este coborâtă din poduri, reparată și completată. De pe la Sfântul Nicolae, liniștea nopților este străpunsă de sunetul tobelor, cornurilor și harapnicelor, semn vădit al nerăbdării.

Indiscutabil, apogeul manifestărilor populare la Anul Nou este marcat de apariția alaiurilor de mascați, în cete organizate sau

⁸² Teodor T. Burada, *Istoria teatrului la români*, București, Editura Minerva, 1975, p. 51-54; Moses Gaster, *Literatura populară română*, București, Editura Minerva, 1983, p. 323.

constituite ad-hoc. Deși acest tip de colindat a căpătat o mare varietate de forme, în fiecare sat se detașează o ceată sau două (în raport cu mărimea localității), considerate ca reprezentative, emanație a colectivității. Numele lor diferă de la un loc la altul: *Hora*, *Partia*, *Ceata satului*, *Roata*, *Berea* (termen similar cu unul din numele pe care-l poartă cetele transilvănene), *Malanca*. Ultima denumire, răspândită mai ales în Bucovina, inclusiv cea de nord⁸³, este întâlnită și în partea de sud-est a zonei Fălticeniilor. Din componența cetelor fac parte tineri cu vârste diferite, de la cei pe cale să-și depășească statutul de puber până la flăcăii în prag de însurătoare. Vechiul rol inițiativ al acestor întovărășiri este încă evident, prin modul de organizare și atribuțiile asumate. Este vorba de o formă primară, originară, de agregare a cetelor, cu „o întovărășire și o căpetenie”⁸⁴, tip care a stat și la baza celor transilvănene înainte de influența sașilor.

Conducătorii cetelor – *vătafi*, *ofițeri*, *dragomani* – sunt flăcăi care s-au impus ca lideri în sat de mai multă vreme. Nu am mai întâlnit urme ale dobândirii statutului de căpetenie prin vot, licitație sau confruntare dar, prin reguli nescrise, șefii trebuie să aparțină unor familii de oameni respectați, să nu aibă defecte fizice. Înainte de toate „te gândești să ai ceva pe-acasă” (Ruși), pentru a acoperi un eventual deficit. Atribuțiile lor nu se rezumă numai la organizarea colindatului. Tocmesc din timp lăutarii pentru jocuri și umblatul prin sat, asigurând hrana acestora și plata completă la final. Închiriaza sala de joc, își aleg oamenii pentru ceată (20-30), distribuindu-le rolurile. În 1943, Ion Chelcea a redactat un scurt material pe baza răspunsurilor la chestionarele aplicate în județul Baia, cu titlul *Dragomanul ca dregătorie populară*⁸⁵. Dincolo de împrejurările prin care o asemenea dregătorie a pătruns în popor, înlocuind termeni mai vechi (un studiu special pe această temă merită reluat), constatăm că în mare măsură prerogativele dragomanului au rămas aceleași până în momentul de față, cu excepția atribuțiilor extinse peste an, când același personaj organiza hora și scrânciobul la Paști.

Pentru a fi bine primiți la casele gospodarilor, conducătorul și membrii cetei organizează, în mod obligatoriu, trei zile de joc la

⁸³ Nicolae Băieșu, Grigore Bostan, Grigore Botezatu, *Folclor din Țara Fagilor*, Chișinău, Editura Hyperion, 1993, p. 120-122.

⁸⁴ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 58.

⁸⁵ Ion Chelcea, *Dragomanul ca dregătorie populară*, în „Anuarul Liceului Național Iași”, Iași, 1946, p. 64-68.

Crăciun și două la Bobotează, constituind prilejuri ideale pentru alte rituri de inițiere, masculine și feminine. Fetele de 15-16 ani, ținându-se cont și de înfățișarea lor fizică, sunt scoase la joc în premieră, intrând astfel în categoria celor de măritat. Și băieții puteau debuta acum, însă „dansau numai cu fetele ce rămâneau [...] de la cei mari [...] prin unghere, să nu-i stingherească pe cei mai bătrâni”⁸⁶.

„Cea mai mare preocupare a tineretului în timpul sărbătorilor [este] căsătoria”, spunea, pe bună dreptate, Petru Caraman⁸⁷. Divinațiile, vrăjile și farmecele fetelor, apropierea prin dans, sunt urmate de alte gesturi simbolice, dar ușor descifrabile care netezesc parcursul apropierii între tineri, oferind posibilitatea căsătoriilor și încuscrilor. La casele fetelor de măritat cetele zăbovesc mai mult, extinzându-și repertoriul și evoluând cu aplomb sporit. Unii îndrăgostiți care nu fac parte din alai își constituie un grup restrâns, cu prietenii, urând numai în locurile unde au interes. Pe de altă parte, fetele cu gând de măritiș pregătesc un colac mare, uneori împletit în opt, pe care, la sfârșitul programului cetei, îl dăruiesc flăcăului îndrăgit. Este cea mai simplă și clară declarație de dragoste și un moment rar în care fetele își pot exprima fără echivoc alegerea. Dacă băiatul este nehotărât sau total lipsit de intenții, primește colacul și pleacă, răspunsul său fiind evident negativ. Când darul vine în întâmpinarea unor așteptări febrile, colacul este primit, dar se invocă dificultatea transportului acestuia. Colacul este lăsat „în plăcere” fetei, urmând ca flăcăul să revină după el în zilele următoare. Este, firește, un pretext! La Drăgușeni, alesul apare chiar a doua zi cu băutura, petrecând cu părinții fetei⁸⁸. Regula cea mai răspândită este ca abia la Bobotează, băiatul, însoțit de familia lui, să sosească „pentru tăierea colacului” la casa fetei, unde sunt așteptați cu mari pregătiri. Se întâmplă uneori ca așteptarea să fie în zadar: „La Crăciun joacă colacul și la Bobotează Dracul” (Ruși).

În ajunul Anului Nou, începutul colindatului este lăsat în seama celor mici, care, prin inocența vârstei, oferă o „garanție sigură a eficienței urărilor”⁸⁹. De la primele ore ale dimineții, însoțiți de unul dintre părinți, pornesc din poartă în poartă, având un singur element de recuzită: clopoțelul. Cei mai mărișori se asociază câte doi, umblând cu buhaiul. Urătura este denumită generic *Plugușorul*, atât la copii, cât și la

⁸⁶ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 170.

⁸⁷ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 579-588.

⁸⁸ Ion Chelcea, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁹ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare...*, p. 68.

cetele celor mari. Cei mici stăpânesc un text prescurtat, pe care-l rostesc la fiecare casă. Urătura celor mari este mult mai vastă, invocându-se ordinea muncilor la câmp, de la arat, semănat și până la recoltat, reconstituindu-se apoi drumul de la treierat la moară, frământatul și coptul colacilor. Adesea sunt cuprinse și secvențe cu destinație, pentru fete, notabilități etc., rostite într-un ritm alert și cu tentă satirică.

Plugușorul, cu sumedenia de variante întâlnite, a suferit influențe serioase încă de multă vreme. Umblatul cu *Plugul mare* al flăcăilor abia mai persistă în amintirea celor bătrâni. Ca model de text, mereu adaptat la realitățile locale, a fost folosit *Plugușorul* lui Vasile Alecsandri. Unele publicații, ca de pildă „Vestitorul satelor”, al cărui tiraj se distribuia cu precădere în jurul Băii și apoi Bogdăneștilor, tipăreau tot felul de snoave, strigături, povești, provenite din orice loc, numai din zonă nu. În primul număr al „Vestitorului” din 1916, pe prima pagină apărea un plugușor din ... Vârful Câmpului, Dorohoi. Erau popularizate și diverse broșuri, nesemnate (ex. „Cărticica de plugușoare ce se ură în seara Sfântului Vasile”), care se puneau în vânzare pe lângă școlile din sate. Este clar că asemenea producții ieftine, scrise într-un limbaj facil, serveau ca model pentru mulți, alături de textele folclorice autentice, dar și de creațiile unor „talente” locale.

În ultimele decenii, colindatul celor mici, răsplătiți cu bani, colăcei sau fructe, s-a extins, poate și ca urmare a pierderii din vigoare a alaiurilor constituite din flăcăi. După încheierea uratului cu *buhaiul* sau clopoțelul, copii, asociați în grupuri mici, se maschează, cel mai adesea în capre și urși, mergând la rude, prieteni sau la cei dispuși să-i primească din nou. Cam aceleași tipuri de măști folosesc și însurăteii care colindă la un număr restrâns de case.

Spectacolele de teatru haiducesc ocupă un loc aparte în zonă, deși se constată o lipsă de acuratețe a costumației, mai puțină grijă pentru învățarea și interpretarea cântecelor sau apariția unor replici îndoielnice⁹⁰. Bucurându-se, timp de aproape un secol, de o popularitate deosebită, acest gen de teatru „fără scenă” a pătruns în cultura populară pe filieră cultă, fiind integrat fără rezerve în ansamblul obiceiurilor de iarnă. Fără a intra aici în prea multe detalii cu privire la geneza teatrului popular haiducesc, amintim doar că unii cercetători îi caută rădăcinile în culegerile lui Vasile Alecsandri de după 1852⁹¹. Piesa care l-a

⁹⁰ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 277.

⁹¹ Vasile Adăscăliței, *Un pol de contribuții etnografico-folcloristice privind realitățile vashuiene*, Vaslui, CJCP, 2005, p. 112-113.

transformat însă într-un personaj notoriu pe haiducul Jianu a fost scrisă și montată de Matei Millo și Ion Anestin în 1857. Atât Millo, cât și Mihail Pascaly (care a reluat subiectul, păstrând aproape în întregime textul lui Millo)⁹² au întreprins turnee prin mici târguri și iarmaroace. Cu rubedenii la Spătărești, localitate limitrofă a Fălticenilor, Millo era, așa cum am mai arătat, nelipsit de la bâlciul Sfântului Ilie, în timp ce Pascaly se instala cu predilecție la Roman. Considerăm că pe această axă, care leagă cele două târguri prin Valea Moldovei, s-a născut teatrul popular de haiduci, în ultima parte a secolului al XIX-lea, răspândindu-se apoi treptat. De altfel, o bună perioadă de timp, în Oltenia, „patria lui Iancu Jianu”, acest teatru a rămas necunoscut⁹³. Titlurile mai răspândite ale acestor piese sunt *Banda lui Jianu* sau *Jienii*. În unele cazuri, termenul de *jian* l-a substituit pe cel de *haiduc*. Pentru a localiza acțiunea și a-i da mai multă credibilitate, același scenariu (cu diferențe minore dintr-un loc în altul) poartă nume diferite, de regulă pe cele ale haiducilor locali: *Banda lui Pantelimon*, *Radu*, *Bujor*, *Coroi* etc. Succesul acestor piese a dat frâu liber imaginației tinerilor din diverse localități, care au scris și jucat la cumpăna dintre ani scenarii cu subiecte istorice: *Căderea lui Hitler*, *Ștefan cel Mare*, *Pacea Generală* etc. Toate s-au dovedit efemere. Într-o cercetare efectuată la Găinești în 1998, unul din bătrânii satului ne-a relatat subiectul *Păcii Generale* jucate în sat până în anii '30 ai secolului trecut. Scenariul aborda nici mai mult nici mai puțin decât sistemul tratatelor de pace de la Versailles! Personajele îi reprezentau pe liderii politici și militari care au luat deciziile. Evident că, în scurt timp, memoria populară, bazată pe mecanismele oralității, nu a mai putut reține cu exactitate amănuntele, care s-au dezistoricizat. În plus, costumația fastuoasă, cu eghileți și galoane era prea scumpă.

*

* *

Umblatul alaiului mare al feciorilor începe cu puțin timp înaintea înserării. Traseul este stabilit din timpuri pe care nu și le mai amintește nimeni, orice schimbare fiind cu neputință de făcut. Fiecare familie știe dinainte ora la care i se va trece pragul. Singurul nemascat este *vătaful* sau *dragomanul*, îmbrăcat în ținută militară. Toți ceilalți

⁹² V. G. Popa, *Teatrul popular românesc*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2006, p. XIX.

⁹³ Vasile Adăscăliței, *Aspecte din dramaturgia populară. Teatrul popular de haiduci*, în „Limba și Literatura”, vol. II, București, 1956, p. 20.

membri poartă măști și costumații diferite, zoomorfe și antropomorfe. Dacă în genere s-a căzut de acord că apariția mascaților trebuie pusă în concordanță cu degenerarea timpului, asupra rostului deghizării părerile sunt mai nuanțate. Măștile ar reprezenta spiritele moșilor și strămoșilor care stimulează fertilitatea⁹⁴, având și multiple valențe apotropaice⁹⁵. Într-o altă accepțiune, deghizarea îi asigură individului deplinul anonim la adăpostul căruia își refulează tensiunile sufletești acumulate peste an, printr-un comportament pe care nimeni nu și le-ar permite în viața cotidiană⁹⁶. Dar originea mascării trebuie căutată, înainte de toate, în ceremoniile străvechi, în care zeitățile apăreau substituite unui animal, după un scenariu păstrat până astăzi: sacrificarea animalului, zeu, jelirea acestuia, urmată de învierea lui care corespundea totodată cu renașterea speranțelor întregii colectivități.

Deși imaginația colindătorilor este practic nelimitată iar varietatea măștilor foarte mare, câteva dintre acestea, cu o vechime ancestrală, nu lipsesc niciodată, având un loc distinct. Dintre măștile zoomorfe, *Ursul* și *Capra* își dispută întâietatea. Cu toate că își limitează influența la Moldova subcarpatică, jocul *Ursului* este semnalat constant pe întreg teritoriul bătrânei provincii și chiar în alte regiuni ale țării, având, de asemenea, atestări îndelungate la ruși și polonezi, care îl practică prin gesturi „mimice și grotești între Crăciun și Paști”⁹⁷. Localizarea măștii în Moldova, într-un spațiu care nu a fost supus romanizării, a îndreptățit apariția unor ipoteze care caută originea obiceiului în societatea geto-dacă și în cultul lui Zalmoxis, văzut ca o zeitățe ursulină, după cum pledează și terminologia tracă (*zalmos* = piele, *olxis* = urs)⁹⁸. Masca-costum cea mai răspândită este confecționată din blană de oaie. În unele sate apar, din timp, în timp și costume vegetale, „din pănușițe de stof cusute des pe un țol” (Ruși), reprezentare zoomorfă a demonilor vegetaționali. În cea mai arhaică variantă a sa, jocul ursului era liber. Realitățile bălciurilor, unde erau nelipsiți urșii dresați ai țiganilor, au atras treptat subordonarea măștii de către ursar. Și

⁹⁴ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, București, Editura Meridiane, 1988, p. 119.

⁹⁵ Traian Herseni, *op. cit.*, p. 106.

⁹⁶ Mihai Pop, *Anul Nou. Lectura unui discurs ceremonial*, în vol. *Calendarul Maramureșului*, Baia Mare, 1976, p. 8.

⁹⁷ Vasile Adăscăliței, *Jocul ursului de Anul Nou în Moldova*, în „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza»”. Secțiunea III, tom 16, 1970, p. 21.

⁹⁸ Ovidiu Bârlea, *Folclor și istorie*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 11, nr. 1, 1966, p. 14.

în perioada actuală mai întâlnim o formă a magiei prin contact legată de credința în ursul vindecător, la Anul Nou cei suferinzi de șale întinzându-se pentru a fi călcați.

Capra, o mască mult îndrăgită și răspândită, are în unele sate chiar un alai al ei. Corpul costumului este realizat dintr-un covor, uneori acoperit cu vârfuri de stuf și bogat împodobit cu mărgele, oglinzi, panglici, batiste etc. Capul este cioplit din lemn, cu falca de jos mobilă care în timpul jocului este acționată în ritmul muzicii, scoțând clămpănituri puternice. Purtătorul acestei măști are nevoie de dexteritate și multă prezență de spirit. Mișcărilor sunt ample și imprevizibile, cu întoarceri și salturi spectaculoase, cu ruperi de ritm și dese schimbări de direcție înspre asistență, provocând sentimente amestecate, de teamă și ilaritate.

O apariție familiară în zonă, deși nu la fel de răspândită ca celelalte măști animaliere, sunt *căiuții*, cu o muzică și un dans special, evoluând cu „număr” propriu în spectacolul alaiurilor sau secundând, în cetele mai mici, ursul sau capra. Apariții mai modeste au o serie de reprezentări animaliere, cum ar fi *berbecul*, *cocostârcul*, *balaurul*.

Măștile antropomorfe coabitează cu celelalte, completându-le. De o importanță și valoare aparte sunt obrăzarele de urăți, moși, babe, reprezentând suferința și degradarea timpului, dar amintind totodată de cultul strămoșilor. Pentru a deveni spectaculoasă, deghizarea implică muncă, cheltuială și pregătiri. Uneori însă, dorința individului este doar de a se depersonaliza și a participa în grupul de mascați, lucru obținut lesne prin întoarcerea hainelor pe dos, puțină funingine pe față etc. Cu doar câteva însemne distinctive (un ciocan, o tinichea, o pungă legată la brâu, un stetoscop vechi), sunt sugerate diverse personaje: *țigani*, *ovrei*, *negustori*, *doctori* etc.

Programul începe cu urătura sub geam, pe fond muzical. Unii gospodari cer oprirea muzicii în timpul declamării orației. Apoi, în desfășurarea spectacolului, se perindă măștile care apar în prim plan atunci când este cântată melodia fiecăreia: mai întâi „artiștii”, „frumoșii”, urmați de urs, capră, căiuți. În final, dansul nebunesc, însoțit de strigături triviale al urăților. Când și când, în componența grupului intră și *nunta țărăneasca*, un segment distinct al cetei, care cuprindea personajele principale ale unui spectacol marital: mire, mireasă, nași, popă etc. În ultima vreme acest obicei este tot mai rar văzut. Des întâlniți sunt Vasilache și Mărioara, două personaje care mai demult făceau deliciul comediilor din bâlciul de la Fălticeni, așa cum

Jidanii – și ei o reflectare a târgului de altădată – sunt elementul picant, efectuând toate giumbușlucurile și obrăznicile în curțile oamenilor.

Mai mulți informatori au relatat că în perioada de după al Doilea Război Mondial, cele mai „frumoase” grupuri mascate aparțineau „normaliștilor”. Aceștia erau elevi ai liceelor pedagogice, dar, prin extensie, erau denumiți așa toți liceenii. Veniți în vacanță cu imaginația stimulată de lecturi și din dorința de a se detașa cumva de ceilalți, au confecționat și purtat tot felul de măști animaliere exotice, fără corespondent în fauna României sau Europei: zebre, struți, cămile etc. Adesea, sugestiile lor au fost preluate, constituind încă o cauză a alterării jocurilor cu măști. Textele compuse pentru aceste personaje erau în egală măsură noi și ridicole, după șabloanele proletcultiste ale perioadei: „Struțule, hai mai departe / Să umblăm prin șapte sate / De bine să tot urăm / Pe oameni să-i bucurăm / Pe fete să le privim / Republica s-o-nflorim / Țara noastră s-o iubim / De-acu până-n veci, amin!”⁹⁹

În unele sate mai izolate (Ruși, Ioneasa, Negotești), drumurile din noaptea Sfântului Vasile sunt acoperite de cenușa focurilor care se aprind cu paie și strujeni „și toată *Malanca* joacă în jurul lor”, obicei cu trimitere directă la vechile credințe și practici solstițiale legate de confruntarea întunericului cu lumina, când în toată Europa se ardeau butuci sau se rostogoleau roți aprinse¹⁰⁰.

În afara celor pierduți pe drum, întregul alai își urmează vătaful până la „ultima casă”. Indiferent din ce loc ar porni diverse grupuri de mascați, „ultima casă” este întotdeauna aceeași pentru toți, un loc comun de întâlnire în dimineața Anului Nou. Pentru că aceste locuri sunt adesea situate în interiorul satelor, credem că ele au fost fixate acolo de mult timp și abia extinderea ulterioară a vetrelor de sat a făcut ca ele să fie acum plasate la distanțe mari de marginea localităților sau de întretăierea ulițelor.

Câștigurile obținute nu se împart. După plata muzicii și sălii de joc, banii se păstrează pentru cheltuielile trebuincioase balurilor de la Bobotează. Indiferent dacă în urma umblatului prin sat cheltuielile au fost acoperite sau nu, în zilele de 6 și 7 ianuarie jocul tot are loc, altminteri vătaful „nu mai poate da ochii cu gospodarii”. Eventualul profit rămâne organizatorului. Ceilalți și-au avut partea de câștig din

⁹⁹ V. G. Popa, *op. cit.*, p. 405.

¹⁰⁰ Petru Caraman, *op. cit.*, p. 344.

sumele suplimentare oferite de gazde în dobele ursarilor și moșilor *Caprei* sau în palmele insistenților țigani, plătiți mai ales pentru a se scăpa de impertinența cu care intră în casă, în grajd, urcă pe casă, lovind în acoperiș cu ciocanele. La apropierea mascaților, câinii, pisicile și căruțele trebuiesc puse la loc sigur.

Dansul și băutura în comun de pe tăpșanul din fața „ultimei case” pun capăt întovărășirii. Nimeni nu mai este subordonat vătafului care, până la încheierea perioadei de sărbători, veghează singur (sau cu asociatul său de la cealaltă ceată a satului) la împlinirea celor cuvenite.

Așa cum se poate constata, manifestările populare din zona Fălticenilor sunt încă bine reprezentate în timpul sărbătorilor de iarnă. Baza unei abordări științifice a lor trebuie să o constituie principiul că nici un obicei de acum câteva secole nu mai poate fi identic cu unul actual, chiar dacă aparține aceluiași sat. Acest principiu devine și mai însemnat dacă ținem seama că între momentul realizării primelor culegeri de folclor din aceste locuri și până astăzi, societatea a suferit mai multe transformări decât în toate veacurile trecute la un loc.

Școala, teatrele, tipăriturile au acționat aici încă de timpuriu, aducându-și un aport însemnat prin modelele și sugestiile pe care le-au oferit la multe din transformările și inovațiile care acum au devenit obișnuință. O lovitură mare pentru vechile rânduieli ale satului a constituit-o apariția instituțiilor moderne, care prin prezența lor le-au făcut inutile și anacronice pe cele tradiționale. Cluburile și cercurile au înlocuit vechile șezători; căminele culturale au scos din circuit sălile de joc; rolul inițiativ al cetelor de flăcăi a fost preluat de către armată etc.

Adunarea alaiurilor de mascați se face tot mai anevoios. Media lor de vârstă este tot mai scăzută. Dacă înainte satul putea fi văzut și ca o comunitate mai puțin permeabilă, în interiorul căreia încă mai domneau legi nescrise și reminiscențe cutumiare, astăzi parțial lucrurile s-au schimbat. Între tinerii din același sat nu mai există solidaritatea de altădată. Plecând la școli ori la lucru, stând mult timp departe de casă, ei și-au dobândit alte apartenențe de grup (de clasă – la școală; de echipă – la serviciu; de pluton – în armată etc.). Colectivitatea sâtească reprezintă doar una dintre identitățile la care pot apela. Și colectivizarea agriculturii (care nu interesează aici ca act socio-politic) trebuie văzută, după opinia noastră, ca o importantă cauză a pierderii de conținut a obiceiurilor. Rupt de pământul pe care îl stăpâna și-l lucra, țăranul a renunțat într-o oarecare măsură și la practicile destinate fertilității lui.

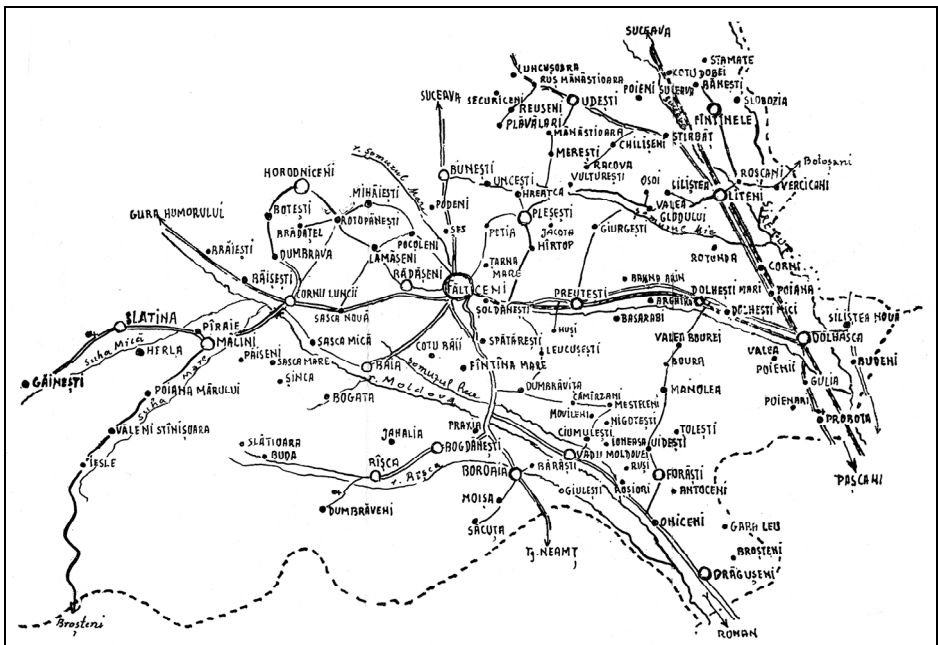
Pentru tânărul modern, colindatul nu mai reprezintă singura opțiune a nopții de Anul Nou. Datinile tradiționale sunt acum puse în situația de a face față concurenței „revelionului”, obicei nou, care propune modalități variate, confortabile și ispititoare pentru consumarea timpului sărbătorii.

Și totuși, oricâte ar fi piedicile, zilele sfârșitului de an rămân animate, deși realitățile economice și sociale ale satului s-au schimbat. Spectacolul datinilor și obiceiurilor se perpetuează, fie din teama de nu a lăsa neîndeplinite unele rituri neînțelese acum, fie datorită forței tradiției.

Résumé

L'étude présente le riche complexe des coutumes et pratiques traditionnelles des fêtes d'hiver, avec les anciennes pratiques, les influences et les innovations adoptées au fil des années. L'espace étudié est connu sous le nom de *Zona Fălticenilor*, un aéraal marqué d'interférences et particularités multiples

ILUSTRĂȚII



Zona Fălticenilor



1. *Partia* (alai de mascați). Hârtop – Suceava



2. Mască de capră. Arghira – Suceava



3. Mască de capră. Preutești – Suceava



5. Mascați la Urs. Preutești – Suceava



6. Măști de lup și urs. Preutești – Suceava



7. Căldărar. Preutești – Suceava



8. Mascați. Leucușești – Suceava



9. Alaiul Caprei. Leucușești – Suceava

RECIPIENTE DIN CORN PENTRU PRAF DE PUȘCĂ AFLATE ÎN COLECȚIILE MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Victor MUNTEANU

Revenim asupra unui demers mai general al nostru, început în urmă cu câțiva ani, considerând că repertorizarea cornurilor pentru păstrarea prafului de pușcă existente în colecțiile Muzeului Etnografic al Moldovei este un pas necesar în definitivarea *catalogului* obiectelor de vânătoare din patrimoniul celei mai mari instituții muzeale din Moldova. Sperăm, în același timp, că o atare întreprindere folosește celor care nu au acces nemijlocit la astfel de bunuri culturale. Mai mult decât atât, o aplecare atentă asupra cornurilor de praf de pușcă este pe deplin îndreptățită, fiind legitimată și de una dintre coordonatele principale ale actualei politici culturale privind necesitatea repertorizării, catalogării și clasării patrimoniului cultural național, cu atât mai mult cu cât majoritatea obiectelor luate în discuție pot intra cu ușurință în categoria *tezaur*.

Subiectul nu poate fi tratat decât în contextul îndeletnicirilor vânătoarești. În acest sens, trebuie menționat că în Moldova medievală este atestată existența unor așezări cu asemenea preocupări¹, având atribuțiuni bine stabilite ale locuitorilor, atât în timp de pace, cât și de război. În plus, frecvența satelor în care, alături de capcane și curse, se vâna și cu arme de foc poate întregi imaginea generală a răspândirii obiectelor care intră în atenția demersului nostru².

În patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei, în cadrul colecției ce cuprinde obiectele folosite în practicarea vânătorii tradiționale, există un număr de 23 de cornuri pentru păstrarea prafului de pușcă, înregistrate cu o astfel de denumire sau sub cea de *ploscă pentru praf de pușcă*. Deși terminologia care le definește este mult mai variată (amintim, în acest sens, termenii de *tioc* și cel de *poroșnef*³,

¹ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Minerva, 1973, p. 177.

² *Atlasul Etnografic Român*, vol. 2. *Ocupațiile*, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 259.

³ Tancred Bănățeanu, *Arta populară bucovineană*, Suceava, Centrul Județean al Creației Populare, 1975, p. 289.

specifici comunităților de huțuli din nordul Moldovei), nici unul dintre aceștia nu se regăsește ca atare în registrele de inventar sau, mai ales, în fișele analitice de evidență, elaborate în urmă cu jumătate de veac.

Primele două cornuri de praf de pușcă au intrat în colecția noastră odată cu cele 400 de obiecte care au constituit, încă din 1943, prima donație făcută muzeului, cunoscută sub numele de *Darul Maria și Iuliu Pascu*⁴. Deși nu provin dintr-o zonă etnografică a Moldovei, ci din estul Transilvaniei, cel mai probabil din părțile Năsăudului, valoarea lor științifică și estetică este incontestabilă. Restul achizițiilor s-au făcut în decurs de 30 de ani, astfel încât ultimul corn pentru păstrarea prafului de pușcă a intrat în colecția Muzeului Etnografic al Moldovei înainte de sfârșitul deceniului al șaptelea al secolului trecut.

Referindu-se la stadiul meșteșugului în perioada sus-menționată, Ion Vlăduțiu consemnează ponderea redusă a prelucrării artistice a cornului, aceasta fiind mult mai mică, comparativ cu domeniul metalelor⁵. În Moldova, meșterii specializați în confecționarea recipientelor pentru păstrarea prafului de pușcă erau preponderent huțulii, armăturile din alamă fiind realizate de țigani din Moldova-Sulița. Cu toate acestea, nu trebuie neglijat faptul că au existat și numeroși meșteri români, situație demonstrată de densitatea acestui tip de artefact în zonele Neamț și Suceava (Putna, Straja, Marginea)⁶.

Dovezi ale vechimii tehnicii și formei au fost aduse de descoperirea la Suceava a unui recipient pentru păstrat sarea⁷, datat în secolul al X-lea, confecționat dintr-un corn bifurcat de cerb. Alături de alte obiecte din os, și acesta prezintă elemente ornamentale ce se vor regăsi, câteva secole mai târziu, pe cornurile de praf de pușcă: cercuri concentrice, unele cu un punct în mijloc, rețele de linii hașurate, triunghiuri isoscele etc.⁸

Confecționarea acestor obiecte din corn de cerb, unele decorate cu un excepțional rafinament, este explicată prin faptul că, dincolo de rezistența sporită la casare⁹, acesta asigura păstrarea uscată printr-o

⁴ Marcel Lutic, *Jumătate de veac de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Mărturii, acte și documente (I)*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, VIII, 2008, p. 237.

⁵ Ion Vlăduțiu, *Creatori populari contemporani din România*, București, Editura Sport-Turism, 1981, p. 105.

⁶ Adrian-Silvan Ionescu, *Cornuri de praf de pușcă românești*, în „Studii și Comunicări de Istoria Artei”, tom 24, 1977, p. 193.

⁷ Tancred Bănățeanu, *op. cit.*, p. 289.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

izolare foarte bună a pulberii, condiție fundamentală pentru funcționarea armei de foc. Trebuie menționat faptul că există un decalaj între momentul pătrunderii prafului de pușcă în spațiul românesc (sfârșitul secolului al XIV-lea) și apariția cornurilor pentru păstrarea acestuia, aproximativ două secole mai târziu (în spațiul românesc, cel mai vechi obiect cunoscut este cel de la Deva, datat în 1608)¹⁰, odată cu începerea folosirii pe scară relativ largă a armelor individuale de foc. Începând de acum și atingând apogeul în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cornurile pentru praf de pușcă au cunoscut o răspândire semnificativă în comunitățile tradiționale ai căror membri practicau vânătoarea.

După forma lor¹¹, aceste obiecte pot fi clasificate în două grupe. Prima dintre acestea este reprezentată de *cornul simplu*, confecționat din vârful uneia dintre încrengăturile coarnelor de cerb sau din corn de capră sălbatică. A doua categorie este reprezentată de *cornul dublu*, confecționat din partea de bază a cornului de cerb, la bifurcarea a două ramuri, în general din coarnele neperechi găsite în pădure, după ce animalul și le schimba. Coarnele de cerb se tăiau cu fierăstrăul, se curățau de învelișul rugos cu un *rașpel*¹², se șlefuiau cu pietre moi de râu¹³, iar ulterior se înmuiau prin fierbere în leșie. Lustruirea se mai făcea cu o bucată de pâslă groasă îmbibată în grăsime, amestecată cu praf de cărbune provenit dintr-un lemn de esență tare, în special gorun¹⁴. După acest tratament, din interior era extrasă măduva cu ajutorul unui cuțit sau al unei dălți. Există și posibilitatea extragerii măduvei prin folosirea unui burghiu, în acest caz nefiind necesară fierberea prealabilă¹⁵. Capetele ramificațiilor se astupau, în zona Neamțului, cu dopuri din cornul rămas. În cazul cornurilor din Bucovina, dopurile erau confecționate din lemn și erau placate cu armătură de alamă¹⁶. Tot din metal, în partea superioară, cornul avea două verigi de care se lega curea pentru transportat pe umăr, curea care, în special în Bucovina, era decorată cu ținte din aramă sau din alamă¹⁷.

¹⁰ Adrian-Silvan Ionescu, *op. cit.*, p. 189.

¹¹ Tancred Bănățeanu, *op. cit.*, p. 289.

¹² Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. III, București, Editura Academiei, 1998, p. 216.

¹³ Romulus Vulcănescu, *Arta populară de pe Valea Bistriței*, București, Editura Academiei, 1969, p. 222.

¹⁴ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 216.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 222.

¹⁷ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 217.

În zonele de unde provin cornurile pentru praf de pușcă din colecția muzeului ieșean, există informații că s-ar fi utilizat și o tehnică de modelare a formei cornului¹⁸, tot prin fierbere, însă obiecte astfel prelucrate nu au ajuns în patrimoniul muzeului nostru.

În ceea ce privește decorul cornurilor pentru praf de pușcă pe care le prezentăm, acesta este unul preponderent geometric, motivul dominant fiind constituit de *rozeta solară*¹⁹, ca element central, deseori amplificată și înscrisă în cercuri concentrice sau într-un octogon²⁰, și situată, fără excepție, pe suprafața bombată a cornului. Nu de puține ori, în părțile laterale, există câte un registru ornamental, ca o vipușcă²¹, constituit fie din semicercuri legate între ele, unele convexe, altele concave, fie din șiruri de mici cercuri ori zig-zag-uri (*dintele de lup*).

Mai rar, dar nu de trecut cu vederea, apar și motive antropomorfe, sub forma unor triunghiuri hașurate, având în vârf un singur cerc, reprezentare mai abstractă decât în restul țării și, deci, mai greu descifrabilă²². Alteori, acest tip de triunghiuri, grupate câte trei, conduc la stilizări florale ce amintesc de motivul *lalelei*, pătruns mai târziu în Moldova²³.

În final, pentru a căpăta patină gălbuie, roșcată sau brună, cornul se opărea într-o zeamă din foi de ceapă și gălbenele sau din frunze și coji de nucă²⁴. Inciziile mai adânci se umpleau cu o pastă neagră, obținută din grăsime, amestecată cu praf de cărbune²⁵.

Cornurile de praf de pușcă au dispărut odată cu apariția armelor de foc moderne, cu cartuș și glonț, astăzi păstrându-se doar ca obiecte decorative de interior sau ca piese rare de muzeu²⁶. La începutul anilor '80 ai secolului trecut, era consemnat, totuși, un localnic din Sălaș, Ulma – Suceava²⁷, care mai confecționa astfel de obiecte. Pentru puțin

¹⁸ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 222.

¹⁹ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 217.

²⁰ Tancred Bănățeanu, *op. cit.*, p. 289.

²¹ *Ibidem*.

²² Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradițională comparată*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 220.

²³ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 222.

²⁴ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 222.

²⁵ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 217.

²⁶ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 222.

²⁷ Ion Vlăduțiu, *op. cit.*, p. 106.

timp, cooperativele meșteșugărești din București și Constanța au făcut replici după cornurile pentru păstrarea prafului de pușcă²⁸, ornamentate prin incizie și pirogravare, decor ce aducea aminte de cel tradițional.

Résumé

Le sujet ci-dessus fait partie d'une démarche plus ample qui veut répertorier et cataloguer les cornes pour la préservation de la poudre qui se trouvent dans les collections du Musée Ethnographique de la Moldavie. Ces objets nous en parlent de l'importance et de la distribution de la chasse traditionnelle en Moldavie. Les 23 cornes enregistrées dans les collections du musée, sous des noms différents, proviennent de Moldavie, mais aussi de Transylvanie et sont classifiées, d'après leur forme, en simples et doubles. La technique de réalisation est presque unitaire et le décor est surtout géométrique, avec la rose solaire comme motif central.

L'apogée dans l'utilisation des cornes pour la préservation de la poudre a été enregistrée aux XVIIIe – XIXe siècles, ces récipients disparaissant au fur et à mesure que les armes à feu commencent à être utilisées, de sorte que de nos jours les répliques n'ont qu'un rôle décoratif.

ILUSTRĂȚII



1. Brodina – Suceava

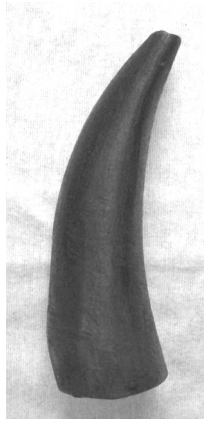


2. Negrești – Vaslui

²⁸ Olga Horșia, Paul Petrescu, *Meșteșuguri artistice în România*, București, Uniunea Centrală a Cooperativelor Meșteșugărești, 1972, p. 180.



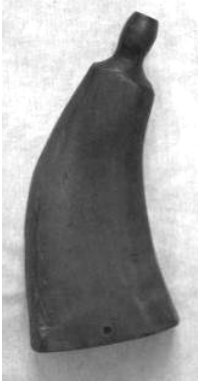
3. Ghindăoani – Neamț



4. Pipirig – Neamț



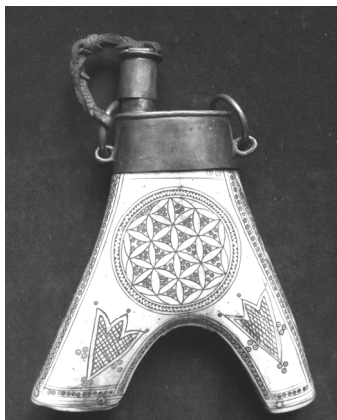
5. Straja – Suceava

6. Fundu Moldovei –
Suceava7. Moldova-Sulița –
Suceava8. Fundu Moldovei –
Suceava

9. Marginea, Oituz – Bacău



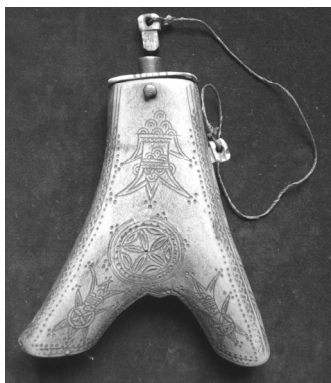
10. Straja – Suceava



11. Bucovina (?)



12. Bucovina (?)



13. Rădăuți – Suceava



14. Rădăuți – Suceava



15. Câmpulung Moldovenesc – Suceava



16. Dărmănești – Bacău



17. Pipirig – Neamț



18. Pipirig – Neamț



19. Pipirig – Neamț



20. Ceahlău – Neamț



21. Bistrița-Năsăud



22. Costești – Iași

OFRANDE RITUALE LA POPOARELE BALCANICE

Antoaneta OLTEANU

Când vorbim de ofrande aduse de țărani români, ne referim la două situații în care este vorba de ritualuri îndreptate spre ființe din altă lume. Avem, pe de o parte, reprezentări ale bolilor (în principal, ciuma, vărsatul), care pot acționa nemijlocit asupra viilor, producând neplăceri sezoniere considerabile, și, de cealaltă parte, exponenți ai lumii umanului care, prin moarte, s-au mutat în lumea cealaltă, din care revin periodic pentru „întreținerea” contactului cu rudele lor rămase în viață. Datoria față de ei este mai degrabă morală – de suport material al lor în lumea cealaltă, în care trebuie să se acomodeze și să ducă un trai cât mai aproape de cel de acasă –, dar nu putem scăpa din vedere nici practicile apotropaice, întrucât nemulțumirea lor (venită mai ales din partea celor decedați înainte de vreme) se putea manifesta foarte neplăcut față de semenii lor vii.

În ceea ce privește analiza comparativă a ofrandelor în regiunea Balcanilor, în studiul de față, fără îndoială, fără pretenții de a fi exhaustiv, vom face referiri la tradițiile bulgărești, pentru a scoate în evidență, comparativ cu materialul românesc, anumite diferențe. Să nu uităm că în spațiul balcanic religia ortodoxă este predominantă, așa că, în mare parte, ofrandele tradiționale aduse morților sunt influențate de prescripțiile religioase, așa că nu vom insista asupra acestor elemente.

Ofrande aduse demonilor bolilor

În reprezentările populare românești de sfârșit de secol al XIX-lea și început de secol al XX-lea, demonii redutabili, păstrați în memoria populară în numeroase credințe, sunt *Ciuma* și *Vărsatul*. Sub influența creștinismului, le-a fost alocat un sfânt patron sau mai mulți (aceiași și la bulgari și la români), în zilele cărora se și performează rudimentele de ritual sacrificial. Selecția noastră, deși întâmplătoare (sau determinată numai de numărul mare de credințe și practici rituale păstrate) este susținută de o credință românească interesantă: Sfântul

Haralambie, se spune, „strânge toate bolile din lume, iar Sfânta Varvara le ține închise sub o piatră mare”¹.

Ciuma era marcată pe 18 ianuarie, de Sfântul Atanasie, și pe 10 februarie, de Sfântul Haralambie. Ca la toate pomenirile rituale, se făceau colaci, sfințiți la biserică, sau azime simple, calde, împărțite apoi vecinilor și celor din casă; pentru îmbunarea sfântului și a bolii, „ca să se îndure sfântul și să nu dea drumul ciumei din lanț”², pâinile puteau fi unse cu zahăr, miere sau cu unt³; se putea da de pomană colivă, mai ales trecătorilor. Cu această ocazie, din colacii sfințiți, se puteau obține remedii pentru tratamentele viitoare: o parte din pâinea rituală era păstrată și folosită când apăreau cazuri de boală. Printre remediile frecvente se număra și agheasma, obținută în această zi: „În această zi se obișnuiește să se facă agheasmă, adică plătesc preotului ca să le sfințească apă, care e bună pentru felurite boli; o parte din apă este băută, cu o parte se spală, parte o dau vitelor de băut sau stropesc cu dânsa vitele, grajdurile, șurile, iar restul îl aruncă prin fântâni”⁴. În cazuri extreme, cu practici ce amintesc de trecutele jertfe sângeroase, chiar umane, se tăia o găină, care era preparată și dată de pomană în cinstea sfântului. În vechime însă, oamenii nu pregetau să-și sacrifice un semen pentru a scăpa de molimă (în cazul de față, holeră): „Într-un sat, dacă a văzut că nu mai scapă de holeră, oamenii au luat un băiat voinic, i-au făcut o groapă în pământ, adâncă cât el și strâmtă, așa ca să poată sta un om în picioare. Au luat apoi băiatul, l-au pus în groapă și au pus pământ peste el de viu, și el a murit acolo. Așa a scăpat satul de holeră”⁵.

Reminiscențele credințelor populare mai vechi, bulgărești și sârbești, fac referire la Ciumă sau Holeră văzute ca niște personificări ale destinului. Asemenea Ursitoarelor, demonii atacă numai oamenii meniți să se îmbolnăvească, evident, în urma unor greșeli de ritual făcute. Ciuma își atacă victimele cu săgeți sau le taie capul cu o coasă. Ea are o listă de nume (*tefter*) ale persoanelor pe care trebuie să le atace

¹ Th. D. Speranția, *Răspunsuri la chestionarul de sărbători păgânești*, ms. la Biblioteca Academiei Române, 1907, VI, f. 181.

² *Ibidem*, f. 179.

³ *Ibidem*, I, f. 286; II, f. 40v., 111v.; III, f. 11v.; VI, f. 15v., f. 154.

⁴ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I. *Cârnilegile*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 194.

⁵ I. A. Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 141-142.

când se apropie de sat. De regulă, se oprește la hotar, lângă o fântână; îi întreabă pe oamenii veniți la apă despre casele pe care le caută; vine numai după cei păcătoși; „Dacă e primită cu cinste sau dacă se păzește curățenia și nu se fac păcate, atunci nu omoară. De aceea, când se aude de Ciumă, fiecare se grăbește să-și curețe curtea, casa, coșarele și pivnițele, se ferește de a fura sau de a minți, iar bărbatul nu umblă după femeie în vremea cât colindă Ciurma”⁶. La sârbi, de asemenea, Ciurma are la gât o carte, în care sunt scrise numele celor care trebuie să moară⁷. Tot o asemănare cu demonii destinului se poate face și în urma mesei speciale pregătite pentru ea, pâine, vin și sare, ca un obol adus din partea credincioșilor. Credințele grecilor, asemănătoare, sunt mai mult decât convingătoare: „Ciumele sunt în număr de trei: prima are în mână o foaie mare de hârtie, a doua, o pereche de foarfeci, iar a treia, o mătură. Prima înscrie numele în catastif, a doua își rănește victima, iar a treia o mătură”⁸.

O credință interesantă, izolată, la bulgari, e aceea referitoare la Ciumă văzută ca un gardian al curățeniei. Așa cum am văzut mai sus, aceasta îi pedepsește cu precădere pe oamenii care nu-și curăță gospodăria în cinstea ei; mai mult, nevoia de a-și păstra curat copilul care o însoțește pretutindeni, i-a făcut pe oameni să-i pregătească o ofrandă mai puțin întâlnită: „În fiecare casă se pregătește câte o albie și un pieptene, și în fiecare seară se toarnă în ea apă caldă, pentru ca, noaptea, când va sosi Ciurma cu copilul ei, să-l poată scălda”⁹.

Vărsatul sau *Bubatul* era prăznuit într-un ciclu de trei zile, între 4 și 6 decembrie (același lucru se întâmplă și la bulgari). Sfânta Varvara, ca patroană principală, dar și Sfinții Sava și Nicolae erau patronii bolii, care cunoștea, în reprezentările populare, trei forme uzuale, fiecareia dintre ele alocându-i-se câte o zi. Ca și în cazul credințelor balcanice referitoare la ciumă, vărsatul era trimis, în mentalitatea populară, ca urmare a încălcării unor interdicții, ca pedeapsă pentru necuviință ș.a. În ceea ce privește cuplul format, credințele românești oferă informații interesante: Varvara și Sava (se

⁶ *Ibidem*, p. 136.

⁷ V. V. Slașciiov, *Sravnitel'naja charakteristika personažej ukrainskoj narodnoj demonologii i demonologičeskich personažej serbov, černogorcev, chorvatov, musliman*, MGU, 1992, p. 219.

⁸ I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 136.

⁹ E. M. Nazarova, *Bolgarskaja mifologičeskaja leksika v etnografičeskom i etnolingvističeskom osveščeni*, MGU, 1986, p. 175.

spune uneori că Varvara e sora Sfântului Nicolae sau Sfânta Varvara și Sfântul Sava sunt părinții Sfântului Nicolae)¹⁰ sunt două sfințe ce umblă cu *vărsatul* din sat în sat, din casă în casă, și celor care n-au ținut această sărbătoare li se trimite boala copiilor¹¹.

Așa cum am spus, la români se crede că în aceste trei zile serbate se împarte Bubatul (Vărsatul): mare, mic, mijlociu¹². Aceasta e și reprezentarea bulgarilor, care, mai conservatori, vorbesc concret de personificarea bolii și nu de o aparență creștină a ei. Vărsatul este cunoscut în medicina populară sub mai multe nume – Șarka, Baba Șarka, Blaga-Medena –, fiind ipostaziat însă de trei surori: Edrița, Brusnița și Sîpanița. Ziua consacrată lor este însă 9 martie, iar ofranda rituală este turta unsă cu miere, împărțită rudelor și vecinilor. Și aici sunt referiri la o jertfă animală, care trebuie preparată numai în condiții speciale: până nu se vindecă bolnavul și nu se conving că nu se va mai îmbolnăvi nimeni, se interzice să se fiarbă în casă găina-ofrandă. Dacă jertfa este opărită, atunci va fi opărit și duhul bolii, care, de durere, îl va omorî pe bolnav. De aceea, jertfa se fierbe în vecini¹³.

Ritualul de îmbunare și de protecție cuprindea, la români, mai multe episoade:

– realizarea ofrandei rituale, de regulă turte cu nucă, unse cu miere (*barburii*), oferite direct demonului, în locuri de trecere, consacrate reprezentanților lumii celeilalte („Femeile care au copii fac două turte în acea zi și una se pune la streășina casei. Se spune că Vărsatul, când trece pe lângă acea casă, se abate, mănâncă din turtă, bea apă și apoi pleacă înainte, la altă casă¹⁴) sau dăruite, ca împărțășanie, chiar copiilor din casă. O altă ofrandă, asociată și ea, asemenea colacului, lumii morților, este apa lăsată peste noapte pentru a fi consumată de demon. Lângă casă se mai pune o cofă cu apă, în credința că, atunci când va trece *Vărsatul*, să mănânce din turta pusă la streășină, să bea apă din cofă și să plece mai departe, la altă casă. Tot ca o reminiscență a meselor de pomană pentru moși, de care vom vorbi mai jos, întâlnim și referiri la ofrande complexe: femeile împart pâine (trei turtițe necoapte), o strachină de fasole nefiartă, o sticlă cu vin și un caier

¹⁰ Th. D. Speranția, *op. cit.*, II, f. 132v.; VII, f. 191v.

¹¹ *Ibidem*, III, f. 219.

¹² *Ibidem*, I, f. 309v.; 69v.; II, f. 34v.

¹³ E. M. Nazarova, *op. cit.*, p. 155.

¹⁴ I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 170.

de lână sau de cânepă. Aceasta ca să fie Bubatul bun ca pâinea și ca vinul, moale ca boabele de fasole și ca lâna¹⁵. La bulgari, de Sfânta Varvara, apăreau reprezentări asemănătoare cu cele ale românilor. Ca și în cazul Ciumei, Baba Șarka (de această dată soră a Sfântului Nicolae, alături de Sava) putea fi supărată pe oameni dacă în casă nu era curățenie; nevoia ei de curățenie se explică și prin prezența, în cadrul ofrandei, a sticlei cu apă și a ștergarului. Ca și la români, se prepara o mâncare pe bază de boabe fierte (*varvarka*), de grâu sau porumb. Sunt prezente, de asemenea, turtele unse cu miere.

– gesturile magice de ungere a copiilor, cu valoare apotropaică, dar mai ales de propițiere, de îmbunare a duhului bolii („mamele obișnuiesc să-și îmbărbureze copiii, ungându-i pe față cu miere, cu apă în care s-a topit zahăr etc., ca să fie feriți copiii de vărsat sau de friguri, sau, dacă s-au îmbolnăvit, boala să fie dulce ca mierea, ca zahărul ș.a.m.d. În apa cu care se spală copiii s-a spălat în prealabil o icoană, pentru ca fața copiilor să fie curată ca icoana”¹⁶). Practici asemănătoare se făceau și de Sfânta Marina (17 iulie), tot pentru protecția împotriva vărsatului: „Este obiceiul că se face pâine caldă și se unge cu miere, și unge și copiii pe față cu miere, ca să nu dea vărsatul peste copii”¹⁷.

Ofrande aduse morților

Ofrandele aduse morților pot fi disjuncte în jertfe oferite nemijlocit la înmormântare sau în perioada consacrată transferului total al răposatului pe lumea cealaltă, respectiv sacrificii din cadrul cultului general al morților, în care erau îmbunați nu doar exponenți izolați ai morților familiei, ci toți defuncții acesteia.

Înmormântarea fiind unul dintre actele ce presupunea implicarea activă a întregii comunități, nu e de mirare că și la actele de pomenire se presupunea participarea nu numai a familiei lărgite, ci a neamului, a vecinilor, a satului întreg. Fie că e vorba de înmormântare sau de Moși (*radunița*), ofrandele erau, în principal, constituite din aceleași elemente impuse de ceremonialul funerar.

¹⁵ Th. D. Speranția, *op. cit.*, II, f. 211.

¹⁶ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, București, Editura Saeculum I.O., 1997, p. 234.

¹⁷ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 191.

Aceasta și pentru că prima pomană făcută pentru mort putea să nu fi fost suficientă sau corect realizată, și atunci pomana din cadrul Moșilor putea îndrepta unele omisiuni importante. În rândurile ce urmează ne vom referi aproape exclusiv la materiale românești, făcând câteva trimiteri la credințele popoarelor învecinate numai când sunt elemente diferențiatore.

a. Primele ofrande aduse răposatului erau încă acasă, înainte de înmormântare. „Masa de sicriu” se făcea în ajunul înmormântării, noaptea, când era încărcată masa cu bucate și lăsată așa până în zori, pentru ca sufletul mortului să poată mânca în voie. Uneori, această masă era întinsă pe toată durata priveghiului (cele trei zile). Credințe din Maramureș spun însă că această masă se punea și pentru Ursitoare, care apăreau astfel pentru ultima dată în viața răposatului, la căpătâiul lui: „Atunci când moare cineva, punea pe masă un pahar cu horincă, mâncare pentru Ursitoarele. Vin și când moare un om, da nu le vede nimeni în casă, până dimineață a treia zi”¹⁸.

Ofrandele aduse la înmormântare nu se deosebesc foarte mult de cele dăruite la sărbătorile specifice (foto 1). Nu lipsesc lumânarea și colacul, indispensabile sufletului mortului în drumul spre lumea cealaltă, banul sau banii oferiți, apa, lăsată în casă, peste noapte, sau slobozită (cărătă de o fată, timp de trei până la patruzeci și patru de zile, la vecinii răposatului, mai apoi la șase luni, un an, șapte ani...), tămâierea și, nu în ultimul rând, ofrandele alimentare tradiționale: coliva, alimentele de post sau de dulce, băutură. În general, colacii nu aveau reprezentări variate. Totuși, în Banat, de exemplu, se făceau, de Florii, colaci ornamentați cu aluat, în diferite figuri, pentru toți membrii familiei, de mărime diferită, în funcție de vârsta fiecărui membru al familiei¹⁹.

Nu lipsesc nici veșmintele oferite de pomană, spre a-l îmbrăca, pe lumea cealaltă, pe mortul proaspăt dispărut (toate acestea oferite, de regulă, la patruzeci de zile de la moarte, cu ocazia parastasului făcut atunci; foto 2). Când pomana se făcea acasă, după înmormântare, în afara meselor pentru oamenii veniți, se mai amenaja o masă specială pentru răposat, de regulă, rotundă, pe care se punea mâncare, băutură, colac și lumânare. Lângă această masă se punea și un scăunel, precum și un toiag (uneori o creangă de măr împodobită).

¹⁸ Florica Lorinț, Mariana Kahane, *O ipostază a ursitoarelor în credințe și ceremonialuri*, în vol. *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968, p. 181.

¹⁹ Valer Butură, *Cultură spirituală românească*. Ediție îngrijită și introducere de Jordan Datcu, București, Editura Minerva, 1992, p. 343.

b. Moșii

b. 1. *Condiționarea temporală.* Cele mai multe mențiuni din secolul al XIX-lea atestă, în satul tradițional românesc, următoarele zile consacrate pomenilor rituale: Moșii de Crăciun, Moșii de Iarnă (sâmbăta dinaintea Lăsatului de Sec), Moșii de Primăvară (de Sântoaderi), Moșii de Sfinți (Mucenicii), Moșii de Păresimi, Moșii de Florii, Moșii de Joimari, Moșii de Paști, Paștele Blajinilor (foto 3), Moșii de Sângeorz, Moșii de Ispas, Moșii de Rusalii (Moșii de Vară), Moșii de Rusitori, Moșii de Sânzieni, Moșii de Sân-Petru, Moșii de Sânt-Ilie, Moșii de Schimbarea la Față, Moșii de Sântă-Măria Mare, Moșii de Ziua Crucii, Moșii de Sâmedru, Moșii de Flori de mărțișor, Moșii de schimbarea patronului casei, Moșii de *Curastră* (din laptele muls a treia zi după ce fătase vaca).

Momentele când se putea stabili o legătură între lumea noastră și cealaltă, a morților, le constituiau, fără îndoială, marile sărbători, hotare temporale recunoscute ca atare și folosite și în numeroase practici magice. Acum erau recomandate, cu deosebire, ofrandele alimentare, care puteau ajunge cu siguranță la destinarii ce părăsiseră de mult lumea albă. Momentul era extrem de important, cu atât mai mult cu cât gestul magic făcut acum avea un impact semnificativ pe lumea cealaltă: „La Moșii de Vară și de Iarnă, toți răposații întru Domnul mănâncă și se satură bine din aburul fierturilor date de pomană, așa că poate să le ajungă pentru un an întreg”; „Lumânarea pe care o dai în această zi și masa nu se vor mai sfârși niciodată”²⁰.

Dintre toți acești Moși, unii aveau un caracter mai general, de pomenire a tuturor morților familiei, cunoscuți și uitați. La Mucenici, de exemplu, exista obiceiul facerii unor colăcei antropomorfi, numiți *brândușei*, *bradoși*, unși cu miere, oferiți în general copiilor. În unele locuri, în afara lor, se mai făcea un colac special, mai mare, numit, semnificativ, *uitata*, pentru sufletul morților care în timpul anului ar fi fost uitați nepomeniți. Colacul era jucat de copii în jurul focului din curte, uns mai apoi cu miere și consumat²¹. *Pâinea uitaților* se făcea și de Joia Mare – o turtă de făină, crestată pe margini²².

Altele dintre aceste pomeniri intrau în categoria celor sezoniere. Înainte de a se bucura de bunătățile aduse de fiecare anotimp, cei vii erau obligați să aducă mici ofrande specifice morților, pentru a se putea delecta mai în voie de consumul respectiv. Așa erau Moșii de Flori de

²⁰ Th. D. Speranția, V, f. 345v.; VIII, f. 33v.

²¹ Valer Butură, *op. cit.*, p. 341.

²² *Ibidem*, p. 343.

mărțișor, primăvara, când se dăruiau buchețele de flori de primăvară (ghiocei, aglice, micșunele); Moșii de Sângeorz – lapte, caș; Moșii de Vară – cireșe; Moșii de Sânziene, Sân-Petru și de Sfântul Ilie presupunea împărțirea cu mere dulci, castraveți (Moșii de Sfântul Ilie: La Sfântul Ilie morții vin pe la casele lor. Femeile cheamă copii străini de prin sat și, adunându-i sub un măr nescuturat, îl scutură pentru întâia dată, ca să culeagă copiii mere, iar morții să se veselească. Femeile în vârstă nu mănâncă mere până în această zi, iar acum, împărțind pentru sufletul răposaiților, mănâncă și ele²³), Moșii de Schimbarea la Față sau Sfânta Maria se dădeau de pomană struguri (colivă de struguri) sau porumb ș.a.m.d.

În afara acestor mari sărbători ale Moșilor, sâmbăta (anumite sâmbete din an sau orice sâmbătă) era consacrată morților și mai ales pomenilor aduse acestora (foto 4). Credințele românești referitoare la caracterul funerar al acestei zile a săptămânii sunt numeroase: „Ce dai în ziua ei, vezi pe ceea lume. Sâmbăta orișice dai e pomană. Pomană să faci toată săptămâna, dar, dacă n-ai făcut sâmbăta, nu-i primit. Sâmbăta cerul e deschis, atuncia așteaptă sufletele și se uită, oare le-a trimis ceva, de pe astă lume. Dacă nu li s-a dat nimic, se supără și se roagă la sufletele celea, cărora li s-a dat de acasă; acelea stau la masă cu ceea ce li s-a dat dinainte. «Împrumută-mi și mie până sâmbătă, zice sufletul, că poate mi-or da și ți-o-i da înapoi!»” Dar dacă și sâmbăta viitoare nu capătă, atunci sufletul căruia i-i dator vine și-l pișcă și cere: «Dă-mi ce-i al meu!» Sufletul plânge și blestemă: «Să dea Dumnezeu până la anul să vină și ei aici, neamurile ce are, să vadă cum mă necăjesc eu!»²⁴ Există o explicație pentru preferința necondiționată pentru această zi: „Raiul numai sâmbăta e deschis și atunci sufletele intră. Sufletele trebuie să stea în iad până ce-și fac canonul, și dacă iesă peste săptămână stau până sâmbăta la Sfântul Petru și sâmbăta dimineața, pe la răsăritul soarelui, când prind cucoșii a cânta, raiul se deschide și sufletele intră, iar iadul se închide, căci dracii nu pot suferi să audă cucoșii cântând. Iadul numai cât sâmbăta și duminica e închis. Sâmbăta, când dăm noi aici de pomană, și duminica, când se roagă preoții”²⁵.

b. 2. Condiționarea spațială. Nu întâmplător, tot acum se credea că sufletele morților, mai ales în ajunul sărbătorii, coboară în lumea

²³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 131-132.

²⁴ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, adunate și așezate în ordine mitologică, București, Editura Saeculum vizual, 2008, I, p. 270; II, p. 217.

²⁵ *Ibidem*, I, p. 318.

aceasta, pentru a se mai bucura o dată de ea²⁶, sau, după alte credințe, stăteau la poarta raiului, unde așteptau cu nerăbdare ofrandele ce li se cuveneau. De aceea se recomandau focurile rituale (ca la Joi-Mari, Sfântul Dumitru, de exemplu, foto 5), la care spiritele se puteau încălzi, și, nu în ultimul rând, mesele lăsate întinse și peste noapte (ca la Crăciun, Anul Nou, Lăsatul de Sec ș.a.), din care se înfruptau și răposații (uneori, la sărbători mai mici, era suficient să se lase pentru ei pe masă un pahar cu apă și un colac; în alte situații, așteptarea lor se făcea cu fast: pentru ei se scotea afară o masă, pe care se puneau colaci și apă, dar se aduceau și scaune, pe care să se odihnească²⁷, ca, de altfel, la prima pomană, după înmormântare). În unele situații, reprezentarea nu făcea referire la prezența fizică a sufletului mortului pe pământ; în locurile sacralizate, cum erau cimitirul și chiar mormântul (foto 6), se putea realiza cu siguranță un transfer mai bun, de aceea, mai ales în perioada sărbătorilor de primăvară, se obișnuia datul de pomană peste mormânt (Joi-Mari, Paște, Ispas).

De asemenea, un alt loc/instrument sacralizat ce asigura o legătură necondiționată cu lumea cealaltă, era Apa Sâmbetei, văzută, mitic, ca o apă ce, înconjurând pământul, sfârșește pe lumea cealaltă, dar și orice apă care, în ziua de sâmbătă, putea să devină un mesager: „când nu se putea da cuiva un lucru de pomană, se arunca pe apă sâmbăta, în credința că atunci sunt mai bine primite, că astfel ajung în apa Sâmbetei, care le va duce în locurile cuvenite”²⁸. Întrucât cea de-a doua cale era mai complicată și era mai dificil ca pomana să ajungă unde trebuie, exista obiceiul de a meni pomana, de a indica persoana căreia i se destina. Oamenii spuneau: „Pomana trebuie s-o menești, că, dacă nu-i numită, nu se atinge sufletu mortului de ea”²⁹.

Punctul de destinație al Apei Sâmbetei era Valea cu Dor, cum era numit, metaforic, ținutul morților. Câteva răspunsuri din

²⁶ Cei care veneau de Crăciun rămâneau pe pământ până la Bobotează, iar, în cealaltă jumătate a anului, soseau la Joi-Mari și plecau de Sâmbăta Moșilor, înainte de Rusalii. În unele locuri, femeile, în preajma Paștelui, mergeau la morminte și le tămâiau, invitându-i la plecare pe morți să revină în sat cu ele („Sculați, sculați / Și acas-aidaiți!” – Valer Butură, *op. cit.*, p. 344). Morții mai zburau la cer și de Ispas, de aceea atunci se dădeau de pomană pentru ei azime calde, ceapă verde și rachiu, ca hrană de drum (*ibidem*, p. 345).

²⁷ *Ibidem*, p. 340.

²⁸ *Ibidem*, p. 345.

²⁹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Reper etnolocale în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 196.

chestionarul lui Speranția precizează mai bine ce se întâmplă cu pomană adusă morților la Moși de Rusalii: „În aceste zile se deșteaptă toți morții și se duc pe Valea cu Dor. Acolo găsesc tot ce li s-a dat de pomană în cursul anului. Cine nu găsește nimic ia țărână în poală și se întoarce mâhnit. Oalele se împart, pentru ca cei morți să aibă cu ce bea apă pe lumea cealaltă. În zilele de Moși se lucrează orice, dar nu se toarce, căci se crede că se întorc colacii de la morți îndărăt. Acum nu se dau lăturile afară, că bieții morți stau cu gurile căscate în această zi, așteptând colaci, și lăturile le dau în gura lor. Nu se mătură, că se dă praf în ochii morților, care stau după ușă, până a doua zi, când, după terminarea liturghiei, își iau zborul către cer”³⁰.

b. 3. Implicarea comunității. Pentru morții familiei sau pentru propria persoană³¹, de pomană se putea da oricând considera de cuviință omul. Existau însă zile din an în care întreaga comunitate instituționalizase pomenirile, din dorința de a se asigura că nu vor fi situații de nerespectare a memoriei celor dispăruți și satul întreg va fi ferit de eventuale nemulțumiri ale morților neamului. Cele mai simple pomeniri constau dintr-un colac și o lumânare, împărțite vecinilor sau străinilor, accesibile oricui. În unele cazuri se organizau și mese pentru întreaga comunitate, de regulă în curtea bisericii, când fiecare familie venea cu pomană, pe care o puneă fie pe mese special confecționate, păstrate la biserică, sau pe fețe de masă puse direct pe pământ (foto 7). Din puținele descrieri ale acestor obiceiuri, aflăm că masa (amplasată pe latura sudică sau nordică a bisericii) era „alcătuită din două grinzi masive, frumos cioplite, și împărțite, prin linii transversale, în sectoare reprezentând neamurile”. Uneori, streășina acoperișului bisericii era prelungită, pentru a oferi adăpost mesenilor³². La cele mai multe biserici, mesele erau cioplite din piatră, rotunde sau dreptunghiulare, aflate sub cerul liber, înșirate unele după altele, pe neamuri (cum se poate vedea în fața bisericii de lemn din Budești, foto 8).

În afară de mesele organizate la Moși, românii mai fac mese colective și cu ocazia hramului bisericii din localitate, sărbători de și mai mare amploare, la care sunt invitate rude din alte așezări, chiar îndepărtate, precum și locuitori ai satelor învecinate. Masa de la hram

³⁰ Th. D. Speranția, II, f. 106v.; III, f. 14v.; 169v.; V, f. 26v.

³¹ În Moldova de Jos era obiceiul ca oamenii să dea de pomană, pentru propria persoană, într-o zi de sâmbătă, tot ce le va trebui pe lumea cealaltă (Valer Butură, *op. cit.*, p. 345).

³² *Ibidem*, p. 349.

seamănă oarecum cu ceea ce se întâmplă în întregul spațiu balcanic. Spre deosebire de bulgari, de exemplu, sau de sârbi, care fac *kurban* sau *slava*, masa presupune sacrificarea unui animal sau a mai multora, dar fără un ritual specific, în care să fie implicați nemijlocit donatorii. Mai mult, în finalul petrecerii, pusă integral sub semnul funerarului, nu se admit dansurile colective, de nici un fel. Hora, chiar și funerară, este o raritate în spațiul românesc, spre deosebire de bulgari, unde își avea un rost bine consfințit de tradiție: „la biserică, de nedeie, se făcea pomenirea viilor și morților; pe vremuri se făcea și horă. Ținea o zi și o noapte”³³.

Spre deosebire de pomenirile individuale efectuate în curtea bisericii, unde fiecare familie își expunea ofrandele, pe care le schimba mai apoi cu consătenii sau pe neamuri, la hram alimentele erau puse și consumate la comun. Toate familiile din sat contribuiau cu ceva la prânzul care se punea pentru morți, la hram, în curtea bisericii. La Sfântul Gheorghe, de exemplu, „la hramul bisericii se așezau mese în curtea bisericii și se făcea o masă comună pentru tot satul. Se pregăteau: borș cu pește, sarmale, pilaf, friptură, brânză. Se făcea colac și colivă”. La Sfânta Maria Mare „se făcea masă pentru străinii din alte sate, apoi pentru cei din sat. Nu era obligatoriu ca cei din sat să mănânce. În ograda bisericii sunt mese și scaune făcute de oameni. De vreo 20-30 de ani, doi, trei oameni strâng banii de la toți, se duc la Iași și cumpără ce trebuie. Se strângeau femeile la o casă alături de biserică și pregăteau: borș, sarmale, chiper (ardei) umpluți, perje cu carne, pilaf. Acum se pune brânză, măslina, mezel, friptură, pârnaie, cozonac”³⁴. Caracterul de ofrandă este dat și de faptul că, în multe locuri, donatorii pomenii trebuiau să-i servească pe cei invitați la hram, ei înșiși mâncând mai apoi acasă, la un mini-hram în familie. Singura excepție o constituiau cele mai sărace persoane din satul ce organiza hramul, care erau invitate și ele la masă. De fapt, este generală la români credința că pomana e mai bine primită dacă este dată unor străini și unor săraci, nu rudelor răposatului sau celor care o oferă.

Așa cum am menționat mai sus, hora rituală la pomenirile românilor este o excepție. Nu este vorba nici de o consfințire a ceremoniei sau de valoare apotropaică, așa cum se întâmplă la bulgari. Pentru pomenirea morților, se făcea horă la Spasovden. După revenirea de la cimitir, oamenii se adunau în piața satului și jucau hora, orientată

³³ *Sărbători și obiceiuri*, vol. I. Oltenia, coord. I. Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 225.

³⁴ *Ibidem*, vol. IV. Moldova, 2004, p. 328.

spre stânga, în cinstea morților. Hore speciale pentru morți se făceau, la români, mai ales de Paște, o horă specială înainte de hora propriu-zisă a viilor, comandată de membrii familiei care dorea să-și pomenească membrul decedat: „În prima și a doua zi de Paști se face hora de pomână, la care morții vin și privesc până asfințește soarele. Celui decedat, flăcău ori fată, îi sunt menite trei hore. Familia împarte în timpul jocului ouă roșii, dulciuri, băutura, buchețele de flori, batiste, legături de cap, prosoape, ștergare etc. Pe alocuri se împart și pui de măr. Un flăcău duce pomul de la casa celui decedat la locul unde se desfășoară hora, urmat de familie, care poartă ofrandele; alaiul este însoțit și de lăutari”³⁵. Inițial, hora se făcea numai pentru morții necăsătoriți, acum se face și pentru cei tineri, de până la vreo 40 de ani, indiferent dacă au murit cu sau fără lumânare: „Acum se cumpără un brad de hârtie, se aduce acasă, vin lăutarii, cântă; dacă mortul e dănac, pomul este dus de un băiat, iar dacă mortul a fost însurat, este purtat de un bărbat. Lăutarii cântă acasă și pe drum, până la locul cu hora, se întorc și iau și ceilalți pomi, iar când s-au adus toți începe jocul. Înainte joacă cel ce a adus pomul, urmat mai apoi de mai mulți băieți, neamuri, de alți băieți, fete, neveste, bărbați etc. Se face trei ani la rând”³⁶ (foto 9).

Tot în această categorie, trebuie incluse și dansurile funerare interpretate la sărbătorile consacrate morților. Vom exemplifica, în rândurile de mai jos, cu Lioara, dans practicat de obicei de fete în unele cimitire din Bihor a doua zi de Paște, în Duminica Tomii sau de Rusalii. Mai poate fi numit Jocul pe morminte, Moara, Mioara, Milioara, Jocul Felegii. Ceremonialul începe în cimitir (jocul pe morminte), înconjoară biserica și apoi se continuă prin antrenarea și a altor persoane, pe ulițele satului, peste câmpuri, spre satele învecinate. În timpul jocului, rolul suratelor din lumea de dincolo, care poartă nume de flori (Lioara, Viorica, Milioara ș.a.), este interpretat de suratele lor din lumea de aici. Dansul se compune din mai multe secvențe ceremoniale: împărțirea suratelor în două cete inegale (una din cete are o surată în plus); aranjarea suratelor de o parte și de alta a mormântului; trecerea suratelor din ceata mai mare în ceata mai mică, câte una, în ordinea textului rostit sau cântat de participante sub formă de dialog (fetele din ceata mică sunt invitate să-și alegească o surată din ceata cea mare), cu scopul,

³⁵ Marcela Bratiloveanu-Popilian, *Obiceiuri de primăvară din Oltenia. Calendarul ortodox și practica populară*, Piatra-Neamț – București, Editura Constantin Matasă, 2001, p. 174-175.

³⁶ *Ibidem*.

subînțeleș, al refacerii echilibrului între lumea de aici și lumea de dincolo; constituirea perechilor (o surată de aici cu o surată de dincolo); construirea podului, un tunel prin ridicarea brațelor suratelor perechi care se țin de o nuia, batistă, năframă; trecerea pe sub pod (tunel), dintr-o lume în alta, a persoanelor însoțite³⁷.

b. 4. *Conținutul pomenii.* În funcție de anotimp și, desigur, de pregătirea materială a gospodarilor, conținutul pomenilor era diferit. Indispensabile erau colacii (foto 10) și lumânările, pe când variabile erau sarmalele, carnea de porc, cârnații, piftiile (iarna), fasolea, prunele uscate ș.a. Coliva, un aliment pus în legătură exclusiv cu lumea morților, era prezentă frecvent la Moșii de Iarnă, Moșii cei Mari (Sfântul Dumitru). Se făcea din boabe de grâu fiert îndulcit cu miere, în care putea fi amestecată nucă pisată. La Moșii de Iarnă, de exemplu, cu o săptămână până la Postul Mare, se împărțeau vase de lut cu sarmale, răcitură, lapte cu tocmași. Pe ulcioare se puneau colaci. Dacă dădeai șapte ulcioare cu apă puțin îndulcită și o lumânare, formai un izvor pe lumea cealaltă. Aceasta era valabil pentru orice sărbătoare. Se mai dădea câte un obiect de îmbrăcăminte: o cămășuță, o bucățică de pânză, la casele mai sărace. La Moșii de Rusalii se împărțeau străchini, ulcele de lemn, linguri de lemn; pilaf, sarmale, tăiței cu lapte, orez cu lapte, friptură. În vase se puneau lapte, vin, apă. Se puneau trandafiri la coada câinii. Înainte se puneau și fragi, cinci-șase cănițe, câți morți aveau. De căniță se legau cu ață colacii³⁸.

Sărbătoarea prin excelență a morților o constituiau Moșii de Sâmedru (Moșii de Toamnă, Moșii cei Mari). În afara focurilor rituale ce se aprindeau pentru încălzirea sufletelor morților, ofrandele alimentare cuprindeau fructe de sezon (mere, pere, prune, nuci), colaci sau covrigi (eventual pâine caldă), grâu fiert, lapte, brânză și, bineînțeleș, lumânarea³⁹. În această zi se invocau spiritele moșilor pentru sănătate, belșug, spor în casă: „Voi, moși strămoși, / Să-mi fiți tot voioși, / Să-mi dați spor în casă, / Mult pe masă, / Cu mult ajutor / În câmpul cu flori!”⁴⁰ La Moșii de Ajun, un alt moment ritual important, pe lângă alimentele specifice (turte înmuiate în apă cu zahăr, presărate

³⁷ Ion Ghinoiu, *Comoara satelor. Calendar popular*, București, Editura Academiei, 2005, p. 91-92.

³⁸ *Sărbători...*, vol. IV, p. 336, 340.

³⁹ Valer Butură, *op. cit.*, p. 348.

⁴⁰ Simeon Manguica, *Călimariu julianu, gregorianu și poporalu român...* cu comentariu pe anul 1882, Oravița, p. 140.

cu miez de nucă pisat sau cu semințe de cânepă pisate, blide umplute cu bob făcăluit și prune fierte, colaci, vin roșu, grâu fiert, îndulcit cu miere sau cu zahăr), morții primeau acum colindețele – bețe din lemn de alun, decorate cu romburi albe și negre ce alternau –, date de pomană sau înfipite în morminte, lângă cruce, „pentru a fi morților la îndemână în noaptea de ajun, când se deschid mormintele” (în unele locuri se mai atestă și astăzi punerea în groapa mortului a unui toiag sau băț).

Apa dată de pomană apărea la Moșii care presupuneau împărțirea de recipiente (Moșii de Iarnă, de Rusalii, Joia-Mare, Ovidenie). Ritualul cel mai elaborat se făcea de Joi-Mari (câte trei cobilițe de apă, vărsată pe iarbă, parte pentru morți, parte pentru fertilitate; apă era vărsată și pe mormintele morților), de Rusitori (Marțea morților), când avea loc obiceiul slobozirii apelor, unde o fată înrudită cu mortul începea să care apă la casele vecinilor de sufletul morților. În trecut, în Joia Paștelui se desfășura obiceiul *Joițele*, la care participau fetele între 13 și 15 ani (înainte de a se prinde în horă), care continua șase-opt săptămâni după Paști, în fiecare joi. Fetele formau grupuri de câte șase-opt și fiecare fată avea „joița” ei. Ritualul are un pronunțat caracter familial și funerar. Obiceiul dura nouă ani. După ce o fată creștea și se mărita, era continuat de altă fată din familie și tot așa până la nouă ani, până se umplea fântâna morților. Miercuri, înaintea Jorii Mari, la asfințit, fiecare fată, fără a fi văzută de nimeni, își săpa „joița” ei, adică un șanț în formă de cruce, încadrat de un dreptunghi cu colțurile rotunjite. În Joia Mare, la răsăritul soarelui, se făcea prima udare. Fiecare „joiță” se uda cu trei cobilițe (șase găleți) de apă. Apoi, fiecare fată ducea trei cobilițe de apă bătrânilor și bolnavilor. Timp de șase-opt joi la rând, după Paști până la Moșii de Vară, fetele procedau la fel. De Moși, la prima udare, fetele schimbau între ele două vase umplute cu apă și acoperite cu cusături de pânză. Pe toată durata ritualului, sătenii aveau grijă să nu calce „joițele” săpate, știind cărei fete îi aparține⁴¹.

În sfârșit, un element întâlnit, după știința noastră, mai rar în spațiul balcanic, îl reprezintă pomul de pomană. În satele românești, la înmormântări, pomul de pomană (de regulă, un brad) se făcea numai pentru morții tineri, nelumiți. În regiunea Transilvaniei, pomul se întâlnea și la pomana de după înmormântare, fără a se face referire

⁴¹ Lucia Berdan, *Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2001, p. 53.

la vârsta celui răposat: „pe lângă bucatele ce se află (la masa de comand – n.n. A.O.), care, de obicei, sunt supă de tăitei și friptură, se pune un colac mare în care se împlântă un copăcel încărcat cu mere, turte, covrigi, prune și nuci și apoi, când cântă preotul „unde umbrează darul tău, Mihaile Arhanghele”, toți mesenii saltă și leagănă colacul cu copacul”⁴².

Pe lângă ofrandele alimentare, în pom se mai punea o scăriță și porumbei din aluat (ipostazieri ale ascensiunii, respectiv ale sufletului), un ștergar și o cană cu apă, precum și numeroase alte figurine de aluat (săgeată, stea, luceafăr, lună, foarfecă ș.a.). Dacă bradul era un fel de pereche a celui mort, menit să-i fie însoțitor pe lumea cealaltă, pomul de pomană avea cu totul alte semnificații: putea fi simbolul vieții pământești pline de belșug, pe care mortul trebuia să o ducă și dincolo, umbra la care să se odihnească, lăcaș de odihnă și adăpost al sufletului sau loc din care acesta își lua zborul final. Așa cum atestă informațiile din regiunea Moldovei, nu era vorba de un simulacru, ci de un pom adevărat, scos din pământ cu tot cu poamele lui, și răsădit mai apoi la mormânt. Sunt mai puține situațiile când pom de pomană devine un pom din livadă, umplut cu alimentele și obiectele dăruite, netăiat sau nerăsădit ulterior, care rămâne însă în custodia celui ce-l primește⁴³. Participarea întregului neam la alcătuirea pomului era un semn de omagiu adus decedatului, dar și o contribuție personală pentru sufletul propriu: „toți câți sunt de față ajută la mort, pun câte o poamă la făcut, să aibă și ei parte pe ceea lume”⁴⁴.

Pomul de pomană se realiza și cu ocazia diferiților Moși. În Joia Mare, în Bucovina, era dus la biserică pentru sufletul morților. În el erau puse mere, poame, colăcei și turte dulci⁴⁵. „Se obișnuia să se ducă pom la biserică, pomul mortului. Se ducea o ramură din care se prindea poame, covrigei, floricele – cocoși – turte. Azi se duc fără pom, pe ștergar. Lucrurile se împărțeau la cei ce slujesc la biserică, preot, diacon”⁴⁶. Explicația apariției lui la sărbătorile calendaristice o poate da informația de mai jos: „Făceau pom numai cei ce au avut morți în familie în acel an. Se ducea o creangă de porumbel (este mai

⁴² Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormântări*, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 29.

⁴³ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 171-174.

⁴⁴ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 286.

⁴⁵ Valer Butură, *op. cit.*, p. 344.

⁴⁶ *Sărbători...*, vol. III. *Transilvania*, 2003, p. 302.

rotund ca prunul) sau prun și se împodobeau cu mere, portocale, biscuiți, puș într-un ciur în care se așeza un merindar (ștergar), nouă feluri de colaci, numai din apă, sare, făină, o farfurie, o cană, o furculiță, o lingură. Cine a vopsit ouă puneau și ouă. În pom se puneau turte, nuci, prune uscate. Preotul îl slujea. O parte se împărțea la copii, restul se lăsa preotului. Cei nouă colaci: colacul, arhanghelul, pupăza, Sfânta Maria, trei crestute și patru colăcuți”⁴⁷.

Nici de ziua patronului sufletelor morților, Arhanghelul Mihail, nu putea lipsi o asemenea ofrandă: „La Arhanghelii Mihail și Gavriil se făcea mare pomenire – Hărhanger –. Se făceau pentru toți morții din familie pomi la biserică, încărcăți cu turte. Se făcea o masă lungă, pe care puneau pauzele: canceu cu vin, colac pe canceu și lumânare. Tot pe masă se puneau pomi încărcăți cu turte, turtă dulce. Pomul era o creangă de prun, înfipță într-un colac, fixat pe fundul unui coș. Restul coșului era plin cu colaci, care se împărțeau la săraci. Copiii primeau turtele. Popa și cantorii primeau colacul de paos și vinul”⁴⁸. Dacă erau pomeniți mai mulți morți, pentru fiecare se făcea câte un pom”⁴⁹.

Abstract

The paper describes different kinds of ritual offerings in the Romanian folklore, in comparison to the Balkan folk traditions (mainly Bulgarian ones). Thus, the offerings are made generally to beings from the world beyond, the patron demons of diseases (The Plague, The Cholera, the demon of the Smallpox) and the souls of the dead. The offerings are presented in their temporal and spatial occurrences, with a stress on their representative sequences (specific elements, sequences, performers). An important place is given to archaic elements rarely found nowadays in the funeral practices.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 303.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 292.

⁴⁹ *Ibidem*, vol. IV, p. 254.

ILUSTRĂȚII



1. *Pomana mortului*. Oltenia.
Arhiva IEF



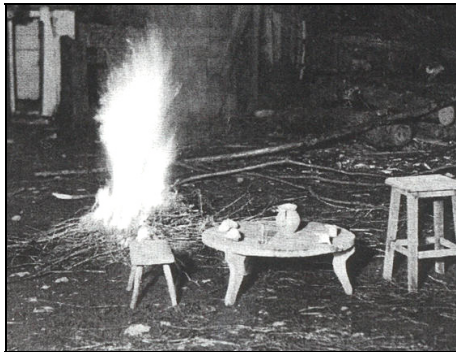
2. *Pomana de haine*. Câmpofeni – Gorj;
1939. Arhiva IEF



3. *Datul pomenii*. Cupșeni – Maramureș. Foto Felician Sătean



4. *Cozonac și colac de pomană*. Botiza – Maramureș. Foto Felician Sătean



5. *Foc de Joia Mare*. Câmpofeni – Gorj; 1938. Arhiva IEF



6. *Pomană la mormânt*. Butea – Iași (apud Ion H. Ciubotaru, *Catolicii...*, vol. II)



7. Masa Moșilor. Cupșeni – Maramureș. Foto Felician Sătean



8. Masă de pomană. Budești – Maramureș. Foto Antoaneta Olteanu



9. Joc de pomană. Cornereva – Caraș-Severin. Arhiva IEF



10. Pască și colaci. Cupșeni – Maramureș. Foto Felician Sătean

STRUCTURA INTENȚIONALĂ A IMAGINII DIAVOLULUI ÎN OPERA LUI ION CREANGĂ

Mircea PĂDURARU

I. Introducere: explicitarea conceptelor de lucru și formularea mizei studiului

Raportată la schema tradițională a mimesisului aristotelian, imaginea diavolului nu are un *obiect* după care să fie „copiată”. Prin comparație cu celelalte categorii de imagini, care evocă, de pildă, lucruri absente, dar existente, reprezentarea literară a diavolului țintește să redea ceva *absent* și, totodată, *inexistent* – în raport cu realitatea extraliterară. Din acest punct de vedere, reprezentarea artistică a diavolului presupune un efort superior de imaginare. Într-un sens larg vorbind, proiecția sa în jocul operei se realizează de regulă prin apelul la două modalități imaginative:

1. *via analogica* – adică prin asocierea diavolului cu alte imagini și acțiuni care, din perspectiva scriitorului, ilustrează la un nivel înalt de exemplaritate ideea de rău;

2. *via ethnologica* – adică apelând la datele unui context cultural care își revendică *deja* o îndelungată experiență imaginară cu diavolul.

Prima modalitate de imaginare este caracterizată de liberă și subiectivă selecție în mânăuirea instrumentului analogiei, în toată complexitatea sa. A doua, care nu exclude analogia din repertoriul strategiilor sale (aceasta fiind, de altfel, o structură fundamentală a gândirii folclorice), se realizează în cadrul unui orizont cultural dat, care orizont se actualizează la nivelul libertăților poetice sub forma unui set de prescripții. Opțiunea *poietică* pentru prima posibilitate generează imagini „libere”, în vreme ce alegerea celeilalte căi de imaginare, întrucât trebuie să țină seama de un întreg context cultural, generează imagini „legate”. Departe de a se afla într-un raport de opoziție, cele două modalități de imaginare, înțelese în sensul cel mai larg, confirmă, la o scară diacronică mai mare, o vie relație de „colaborare”: toate elementele repertoriului de imagini *ethnologice* au fost cândva produs orgolios și independent al gândirii analogice individuale¹. Într-o

¹ A se vedea Petru Caraman, *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români*, în vol. *Studii de folclor*, I. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1987, p. 35-159.

perspectiva imediată însă, opțiunea pentru una din ele, ca strategie poetică/poietică nu poate fi evitată.

Alegerea de a reprezenta *dracul* prin apelul la experiența imaginară a unei comunități (însemnând un set de înfățișări ale diavolului, un set de acțiuni atribuite acestuia și un set de reacții care însumează răspunsul comunității la întâlnirea cu acesta), care ar părea o cale mai comodă, e cu atât mai riscantă cu cât comunitatea în mijlocul căreia scrie artistul este deținătoarea unui patrimoniu impresionant de mituri, basme, legende, povești, snoave etc., în centrul cărora se găsește chiar imaginea dracului. Riscul constă în capcana „epigonatului”: imaginea creată din același „aluat” intră în concurență cu imaginile similare, care sunt deconcertant de multe și, nu de puține ori, foarte interesante. De altfel, nu rare sunt situațiile în care așa-zisa „materie de prelucrat”, „sursa folclorică”, s-a dovedit a fi superioară din toate punctele de vedere „produsului artistic de inspirație folclorică”². Riscul celeilalte modalități de imaginare, *via analogica*, stă chiar în ambiția ei: aceea de a imagina *ne-datul* prin excelență fără sprijinul unei tradiții reprezentative deja constituite.

Indiferent de calea aleasă, a relua pe cont propriu efortul imaginării diavolului rămâne un exercițiu artistic temerar.

În cazul lui Creangă, opțiunea pentru *via ethnologica* e clară. Însă, cel puțin la nivelul discuției despre reprezentarea diavolului, reușita artistului e dată de buna gestionare a raportului dintre cele două modalități de imaginare (*via ethnologica* și *via analogica*). În termenii acestei tensiuni ne propunem să discutăm problematica reprezentării diavolului.

La nivelele actanțial, tipologic și chiar al schemei narative, Creangă nu aduce nimic nou, preluând totul *via ethnologica*³. Contribuția sa însă se situează la un nivel discret al operei⁴: la nivelul

² A se vedea, de pildă, cazul motivului jertfei zidirii. Cu excepția *Meșterului Manole*, de Blaga, mai toate încercările de valorificare a motivului reprezintă ratări estetice.

³ A se vedea studiul lui Ovidiu Bârlea, *Poveștile lui Creangă*, București, Editura Pentru Literatură, 1967.

⁴ Fapt remarcat și de Tudor Vianu: „Întocmai ca artiștii Bizanțului, pictori de icoane, fresce sau mozaicuri, Creangă lucrează în forme și cu mijloace prestabilite, păzite de tradiții, încât originalitatea lui se introduce pe o cale oarecum subreptice, pe care numai cunoscătorul o surprinde...”, în *Ion Creangă* comentat de. Antologie, prefață, tabel cronologic și bibliografie de Constantin Ciopraga, București, Editura Eminescu, 1977, p. 108.

*intenționării imaginilor*⁵. Fiecare imaginea folclorică a diavolului își poartă propria moștenire intențională, care conține în formă încifrată modul în care comunitatea a înțeles și s-a raportat la această realitate imaginară. Dar tocmai la nivelul acestei „sarcini intenționale” se concentrează atenția scriitorului. Practic, strategia poetică a lui Creangă constă în *deturnarea sau coruperea proiectului intențional original* al imaginii diavolului și în imprimarea unei alte orientări intenționale. De pildă – anticipând puțin – dacă imaginea diavolului purta o sarcină intențională *pedagogică*, Creangă îi imprimă o orientare intențională *estetică*. Oricum, intenția originală deturnată nu dispăre din încărcătura intențională a imaginii. Efectul noii orientări intenționale e sesizat imediat de cititorul atent grație chiar *ruinelor* vechii intenții. Se poate spune că deturnarea operată de Creangă în planul intențional al imaginii folclorice a diavolului produce un nou raport ierarhic: intenția veche trece în subordonarea intenției noi. Această coprezență ierarhică a intențiilor permite cititorului (dar numai a celui familiarizat cu cultura populară românească!) să evalueze violența coruperii intenției originare. *Imprimarea unui nou proiect intențional la nivelul imaginii folclorice a diavolului*: iată în ce constă, din perspectiva cercetării de față, „lovitura de maestru” a lui Creangă.

E posibil să constatăm – anticipăm iar – că ceea ce la început constituia aportul exclusiv al modalității imaginative *via ethnologica* să sfârșească, în urma deturnării proiectului intențional original, prin a fi „tributul” modalității imaginative *via analogica*. Cum are loc această „corupere” a intenției originare din sânul imaginii diavolului? Prin intermediul *schemelor orientative* în funcție de care este actualizată reprezentarea diavolului în conștiința cititorului. „Intenționarea” unei imagini se realizează textual prin controlul strategiilor poetice, însă la

⁵ Folosind un limbaj iserian, vom spune că *actul lecturii* declanșează în mintea cititorului *reprezentări* și că aceste reprezentări au caracter imagistic. Însă actul imaginării unui obiect literar ține seama de un set de prescripții (*scheme orientative*, în expresia lui Wolfgang Iser), identificabile la nivelul textului operei: aflându-se în text, trebuie puse în seama autorului și considerate strategii care obiectivează intenția scriitorului. Ansamblul de prescripții sau *scheme orientative* care stabilesc condițiile de reprezentare a *obiectului de imaginat* constituie, din punctul nostru de vedere, sarcina intențională a imaginii. A se vedea Wolfgang Iser, *Actul lecturii*. Traducere din limba germană, note și prefață de Romanița Constantinescu, Pitești, Editura Paralela 45, 2006, p. 297-329. Subliniem faptul că folosirea termenului „intenție” în acest context nu are nimic de-a face cu unilateralitatea implicată în folosirea vocabulei de către adepții hermeneuticii romantice de tip Schleiermacher.

această exigență, să zicem, *textuală*, în proces mai intră și un calcul cu privire la datele unui anumit *orizont de așteptare*. Cu alte cuvinte, aproape tot ce vine împreună cu imaginea diavolului (deci modul în care aceasta vine, cât și datele *privirii* care o vede) intră în joc.

Înainte de a discuta trei cazuri de deturnare intenționată (în *Dănilă Prepeleac, Povestea lui Stan Pășitul și Ivan Turbincă*) vom construi succint, *grosso modo*, caracterizarea a ceea ce constituie, în general, în basmele și legendele românești, *intenția fundamentală* care însoțește imaginarea și imaginea diavolului.

II. Moștenirea intențională a imaginii folclorice a diavolului

Potrivit miturilor românești, dracul e colaboratorul lui Dumnezeu întru facerea lumii și, deci, tot ce este în lume posedă, prin creație, și o latură demonică. „Statistic” vorbind, dracul și agenții săi sunt mai prezenți în lume decât forțele binelui. În ceea ce privește proiecția legendară a sa, adică aceea în care el e pe pământ „în carne și oase”, folclorul românesc posedă un mare număr de texte care-l prezintă într-o deconcertantă varietate de ipostaze. Această diversitate de demoni poate fi clasificată din varii perspective (în funcție de chipul pe care demonii îl iau, de locurile prin care necuratul obișnuiește să stea, de tipul de ispită cu care își întâmpină victimele⁶ etc.), însă, din punctul de vedere a ceea ce provoacă necuratul în sufletul celui care îl întâlnește, experiența imaginară a românului cu *Ucigă-l toaca* se petrece în două registre: unul *optimist* (predominant, în care dracul e biruit chiar și de cel mai prost dintre oameni) și altul *terifiant* (în care diavolul nu mai e prost, nu e învins întotdeauna și, chiar dacă e biruit în cele din urmă, aceasta se datorează intervenției divine sau apelului la gesturi sau formule magice). Dincolo de opoziția [- terifiant] vs. [+ terifiant], românii își reprezintă diavolul în două regimuri imagine: unul *diurn* și unul *nocturn*. Această împărțire, preluată din școala franceză⁷, vizează distincția dintre diavolul absolut rău și dușman al omului (printr-o mișcare de gândire *diairetică*, de clară despărțire a apelor și, deci, polemică) și diavolul greu de clasificat, care e *sinteză* ambiguă de favorabil și nefavorabil, de bun și rău, actualizând circumstanțial, adică succesiv, dar și simultan, trăsăturile

⁶ Vezi G. Pascu, *Numele dracului în românește*, în „Viața Românească”, nr. 4, 5, 6, Iași, 1910.

⁷ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*. Traducere de Marcel Aderca, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000.

arhetipului din care provine: *Nefârtate* – care nu era cu totul rău și nici iremediabil împotriva omului și a cosmosului⁸. În fine, cea mai mare parte dintre aceste texte prezintă trăsăturile [+ optimism], indiferent de modularile *nocturn/diurn*. *Intenția fundamentală care stă la temelia acestor reprezentări este de a proiecta victoria binelui și a omului asupra răului și a fețelor sale proteiforme*. Cu această intenție în spate se construiește intriga, se creează forțele opuse și se repartizează repertoriul de posibilități de acțiune fiecărei părți. Acestei intenții fundamentale, accentuat optimiste, i se subordonează două intenții: *etică și pedagogică*. Intenția etică se realizează, pe de o parte, prin „instrumentalizarea” imaginilor diavolului în așa fel încât ascultătorul să rețină morala că nu e bine „să-și pună în cârd cu necuratul”, în tot ce poate cuprinde această morală. În al doilea rând, imaginea diavolului este în așa fel orientată încât să susțină energic o tradiție comportamentală în raport cu răul: consfințirea unor gesturi cu valoare apotropaică sau a unor formule magice (sau creștine, dar utilizate magic). Dacă învățătura de dinainte era cuprinsă în formula „nu e bine să-ți pui în cârd cu necuratul”, de această dată morala este „când te întâlnești cu necuratul e bine, sau chiar trebuie, să faci așa și nu altfel...” Aceasta este direcția mare în care sunt orientate imaginile diavolului în folclorul românesc și, probabil, nu numai românesc. Este moștenirea intențională cu care se preia – *via ethnologica* – orice imagine a diavolului. Viitoarea valorificare estetică trebuie mai întâi să stabilească un raport cu această zestre intențională.

III. Reorientarea imaginilor folclorice ale diavolului prin coruperea proiectului lor intențional originar

a. *Dănilă Prepeleac*

Majoritatea criticilor au văzut în *Dănilă Prepeleac* un text compus din două nuclee narrative distincte: *Dănilă-negustorul prost* și *Dănilă-țăranul isteț care îl păcălește pe necuratul*. Al. Dima⁹, de pildă, implicat într-un raționament ce urmărește demonstrarea folcloricității textului crengian, validează această opinie, susținând că cele două ipostaze ale lui *Dănilă* sunt aduse laolaltă în aceeași poveste nu prin tehnica motivării literare a înlănțuirii episoadelor, ci în virtutea

⁸ Am mai tratat aceasta chestiune și în Mircea Păduraru, *Schiță pentru o istorie a ideii de diavol în mentalul românesc*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, VIII, 2008, p. 153-168.

⁹ În *Ion Creangă* comentat de, p. 93-105.

principiului eminentamente folcloric al *asociației prin contrast*. Fără să contestăm principiul de compoziție al textului, noi nu credem în ipoteza „rupturii” dintre cele două părți și nici în ideea că textul ar proiecta o dublă ipostază a lui *Dănilă Prepeleac*. Argumentele pe care le putem invoca în sprijinul ipotezei noastre privesc *atmosfera operei și atitudinea constantă a eroului*. Acestea sunt totodată elemente fundamentale în cadrul *schemei orientative* care obiectivează condițiile de reprezentare a diavolului.

Atmosfera textului în care urmează să fie introdus dracul are o componentă carnavalescă. „Toate câte le făcea, le făcea pe dos”¹⁰ – afirmă naratorul cu privire la eroul său, dând glas unei formule care sintetizează logica acțiunilor lui Dănilă (și care este, potrivit lui M. Bahtin¹¹, și principiul fundamental al carnavalului). Eroul pornește la „iarmaroc” cu nepăsare, tocmai când era pe sfârșite. Faptul este cu totul împotriva obiceiului, dar „cine poate sta împotriva lui Dănilă Prepeleac? [...] El tuflește cușma pe cap, o îndeasă pe urechi și habar n-are: «Nici nu-i pasă de Năstasă; de Nichita nici atâtă»”¹² – frază definitorie pentru atitudinea generală a lui Dănilă.

Un aspect din faimoasa succesiune de schimburi păguboase ne face impresia că a scăpat cam ușor atenției criticii. Insistându-se pe evidentul schimb dezavantajos, s-a trecut cu vederea însăși cheia acțiunilor lui Dănilă Prepeleac: interpretarea lor „pe dos”¹³. Din această perspectivă, spectacolul *motivărilor* negustoriilor interesează, motivări centrate pe ideea de delăsare, de comoditate: boii îi apar deodată greu de întreținut, carul devine curând dificil de urniț, capra nu stă locului, găscanul face mult zgomot. Finalul inevitabil al acestor schimburi este „punga goală”, care, prin comparație cu restul posesiunilor, nu mai pune nici o problemă. Totul pare a fi de dragul unei bonome delăsări. Nici un calcul economic nu precede schimburile, nici o intenție obștensc-pragmatică nu se află în joc. Totul e făcut cu o nepăsare demnă de marele leneș al lui Creangă, totul este în acord cu principiul „lumii pe dos”.

¹⁰ Ion Creangă, *Povestiri, povești, amintiri*, Iași, Editura Junimea, 1983, p. 64. Toate citatele din operele lui Creangă vor fi luate din prezenta ediție.

¹¹ Mihail Bahtin, *Francois Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere*. Traducere de S. Recevschi, București, Editura Univers, 1974, p. 16.

¹² Ion Creangă, *op. cit.*, p. 65.

¹³ Faptul nu i-a scăpat lui Vasile Lovinescu, dar cazul său este, după cum se știe, singular în critica literară românească. Vezi *Creangă și Creanga de aur*, București, Editura Cartea Românească, 1989, p. 121-149.

Starea generală a lui Dănilă este, *da capo al fine*, de erou amuzat, în permanență distrat și care evaluează toate lucrurile cu o măsură anormală. După ce ucide boii fratelui său, Dănilă nu poate rosti decât: „Ei, ei, acum ce-i de făcut? Eu cred că ce-i bine, nu-i rău [...]. Apoi dă din umeri și pornește...”¹⁴ Narațiunea trece repede de la un motiv la altul. Ignorând datele realității imediate, eroul traduce imediat în faptă orice îi trece prin gând, până când se trezește în conflict cu Necuratul însuși. Acesta este cadrul în care își face apariția dracul. Cum am menționat deja, ipoteza noastră este că nici atmosfera operei, nici Dănilă nu se vor schimba pe parcursul narațiunii.

Prima probă a întrecerii cu dracul („căratul iepei în cârcă”) este o imagine metaforică a întregului text în care mai totul se petrece „pe dos”. Dănilă, care încalecă iapa, face lucrurile corect în raport cu ordinea lumii, dar tot „pe dos” în raport cu regulile jocului: în felul acesta va câștiga toate probele: cu iepurele, cu ursul, testul chiuitului, aruncarea buzduganului și proba blestemului. Cunoscătorul folclorului românesc va recunoaște prompt schema narativă, însă modul în care este prelucrată aceasta îi este străin. În această dialectică familiar/nefamiliar stă miza artistică a textului. Toate probele capătă o importanță *in sine* în măsura în care participă la buna dispoziție a lui Dănilă. La aceasta adăugăm un fel de *trădare a orizontului teleologic*, element fundamental în varianta folclorică a basmului: în folclor lucrurile se îndreaptă spre o finalitate, fie un câștig, fie o morală. Aici însă, se cultivă dilatarea momentului, a fragmentului ce conține „drăcovenia” amuzantă și se amână sfârșitul. Din participarea energică a lui Dănilă la joc se constată o trecere în plan secund nu numai a moralei folclorice, ci chiar a premiului pentru care, „oficial”, Dănilă se luptă: burduful cu bani. Mai importante par a fi buna dispoziție și râsul.

Mai atragem atenția asupra unei strategii textuale mai puțin remarcate, și care participă din plin la dialectica sus-amintită, în sensul coruperii modelului folcloric familiar prin contrapunctarea sa cu un fapt nefamiliar: *defocalizarea* bruscă de pe un punct culminant care, în chip firesc, ar reține atenția, și refocalizarea pe un alt element, aflat la mare distanță logică și semantică de cel precedent. Un astfel de moment ar fi, de pildă, cel al chiuitului drăcesc, care produce un adevărat dezechilibru cosmic și care, teoretic, ar trebui să capteze întreaga atenție. Naratorul însă ne semnalează dezinteresul, plictiseala lui Dănilă în fața înfricoșătorului

¹⁴ Ion Creangă, *op. cit.*, p. 69.

spectacol și grija lui pentru burduful cu bani. În general însă, judecând după energia cu care sunt relatate *drăcoveniile* și după intensitatea participării la ele, s-ar spune că pentru erou mai important decât burduful cu bani este răsul. Continua luare în derizoriu a dracului și deșurarea trucurilor sale par a sugera discret un fel de *subminare a adversarului* ca adversar. De aici până la dizolvarea pe nesimțite a *conflictul însuși* și, totodată, a *opoziției* nu mai este decât un pas. Prin aceste elemente de sugestie, Creangă atacă nucleul dur al intenționalității din sânul imaginii diavolului. Nici un premiu nu mai pare a fi în joc, nici o morală comunitară nu mai e afirmată, nici un comportament-tip nu mai e susținut. Nu victoria asupra răului contează. Alterând termenii ecuației conflictului arhetipal bine-rău, întâlnirea cu dracul devine prilej pentru răs și voie bună – în coerența cadrului deja constituit și subordonat *principiului lumii pe dos*. Pălesc indicațiile textuale care atrag atenția asupra burdufului cu bani sau cele precum „acum mai prinsese și Dănilă la minte”, care ar încuraja ipoteza celor două ipostaze ale lui Dănilă, în fața energiei cu care *Dănilă* se amuză pe toată durata întrecerii cu necuratul. Acestea sunt simple *supraviețuiri*, reminiscențe din sursa folclorică. În prim-plan se dezvoltă impunător „răsul sănătos”, hazul carnavalesc lipsit de consecințe, iar diavolul, cum am spus, își părăsește rolul tradițional de oponent și devine simultan tovarăș de răs și obiect de haz.

Indice pentru instaurarea unei logici a gratuității și a deriziunii este și comentariul naratorial, în maniera „skaz”, *da capo al fine*, ca reacție la efectul blestemului dracului asupra lui Dănilă: „Săracul Prepeleac! Se vede că i-a fost scris să plătească și păcatele iepei frățâne-său, ale caprei, ale gânsacului logodit și ale boilor uciși în pădure. Pesemne blăstămul găștelor văduvite l-au ajuns, sărmanul! Doamne! Multe mai are de pătimit un pustnic adevărat când se depărtează de poftele lumești și se gândește la fapte bune!...”¹⁵

b. Povestea lui Stan Pășitul

După tipologia folclorică, *Chirică* e o sinteză de mai multe tipuri. E drac care, încălcând o regulă a iadului, devine inevitabil slujitorul omului. De asemenea, el actualizează, la nivelul narațiunii, un fel de scenariu din categoria pactului cu diavolul în care își asumă rolul demonic și, în fine, se comportă ca un demon protector al lui *Ipate*. Elementele „apocrife” introduse de Creangă și care tensionează

¹⁵ *Ibidem*, p. 75.

textul se află pe mai multe planuri. În primul rând, spre deosebire de cititorul care știe deja cine e Chirică, lui *Ipate* nu-i află decât la final identitatea. Această necunoaștere este creatoare de atmosferă. Atragem atenția asupra relației dialogice dintre adresările în cheie dubitativă diabolică ale lui *Ipate* către *Chirică* și natura sa reală¹⁶. Drăcoveniile lui *Chirică*, care trădează tipul „dracului deștept”, au toate drept finalitate nu doar îmbogățirea stăpânului său, ci chiar *așezarea plenară în lume și în comunitate* a acestuia. Acest comportament al lui *Chirică* face din el, cel puțin pe durata tovărășiei cu *Ipate*, o figură mai degrabă angelică decât demonică.

Dincolo de imaginea memorabilă a legiunii de draci¹⁷, care muncește energic la lucrul câmpului și de „re-facerea femeii”, *corectarea ei*, prin parodiarea gestului divin¹⁸, *Chirică* este proiectat într-o ipostază fraternală. Mai mult, în scena alegerii fetei de la horă este sugerată, cu finețe aproape, o inversare a rolurilor: *Ipate* e mai „drăcesc” decât *Chirică*, iar *Chirică* mai „duhovnicesc” decât *Ipate*, astfel încât acesta din urmă ajunge să îi spună demonului cu privire la fetele de la horă: „Apoi, dă, măi Chirică, în ziua de azi, nu știu, zău, care a mai fi cu crucea-n sân, cum cauți tu...”¹⁹ Deși *Chirică* și ceilalți demoni ajutători sunt capabili să înspăimânte omul (pe feciorii boierului îi cuprinse spaima la vederea *drăcoveniilor*), lui *Ipate* nu numai că demonul îi este favorabil, dar între ei se creează o relație ce depășește în afecțiune și reciprocă grijă relațiile umane obișnuite²⁰. Omul se face frate cu dracul *nu numai până ce trece puntea*, ajungând să regrete mult plecarea acestuia. De partea cealaltă, *Chirică*, deși are un *contract* cu omul, nu-l folosește împotriva acestuia, potrivit speciei din care face

¹⁶ „Nu cumva ești botezat de sfântul Chirică Șchiopul, care ține dracii de păr?” sau „Al dracului băiet! Parcă ești Cel-de-pe-comoară, măi...” ș.a. (*ibidem*, p. 92).

¹⁷ „Chirică adună toată drăcimea și-o pune la lucru pe câmp. Unii secerau, alții făceau clăi și suflau ca să se usuce, alții cărau, alții durau girezi, mă rog, claca dracului era!” (*ibidem*, p. 96).

¹⁸ „Atunci *Ipate* odată mi ți-o înșfacă de cozi, o trânteste la pământ și-o ține bine. Iar Chirică începe a-i număra coastele din stânga, zicând: una, două, trei și, când la a patra, pune dalta, trânteste cu ciocanul, o apucă cu cleștele și-o dă afară. Apoi așază pielea la loc, pune el ce pune pe rană, și pe loc se tămăduiește. După aceasta zice: – Stăpâne, ia, de-acum ai femeie cumsecade” (*ibidem*, p. 102).

¹⁹ *Ibidem*, p. 98.

²⁰ „*Ipate* [...] era mâhnit pentru pierderea lui Chirică, care era bunătate de băiet și nu știa unde l-ar găsi, ca să-i mulțamească pentru atâtea binefaceri ce primise de la dânsul” (*ibidem*, p. 103).

parte, ci în solidaritate cu omul revendică baba vrăjitoare, tip al „dracului de babă”, a cărei carieră folclorică este bine cunoscută.

Atacul la nivelul structurii intenționale a imaginii diavolului are drept finalitate, ca și în cazul anterior, anularea ipostazei malefice a diavolului. Însă lucrurile nu se opresc aici. Prin proiectarea sa într-o perspectivă fraternală, Creangă împinge lucrurile la limită, rezultând și aici o perspectivă „pe dos”. *Ipate* (adică Stan Pățitul) nu se bucură că a scăpat de *Chirică*, ci regretă pierderea unui „frate”; *Chirică* se comportă împotriva esenței sale, căci „restaurează femeia” și-l însoară pe *Ipate*, așezându-l, cum am spus, mai plenar în lume și-n comunitate. Tot *pe dos* este și curățarea pământului de ce e demonic: coasta de drac și baba vrăjitoare.

c. *Ivan Turbincă*

Cu *Ivan Turbincă* revenim într-un cadru de tip carnavalesc. Remarca Sfântului Petru, aflat la dreapta lui Dumnezeu, care-l sfătuiește pe *Atotputernicul* să fugă din calea soldatului rus bețiv, e de natură să indice din start o alterare a raporturilor de autoritate. De asemenea, replica lui Dumnezeu, potrivit căreia „cei ca el vor moșteni împărăția cerurilor”²¹ (reacție parodică, intertext ireverențios, care – fără îndoială – a făcut mare plăcere diaconului afurisit Creangă), semnalează că însuși Dumnezeu, principiul ordinii, e gata să intre în jocul lui Ivan. De altfel, mai târziu, Moartea se va plânga că Dumnezeu pare a fi dat în mintea copiilor, căci face pe placul lui Ivan mai mult decât pe placul „fiului său preaiubit”²².

Odată ce eroul se vede cu turbinca blagoslovită, lumea întreagă pare să fi intrat sub controlul său, iar Dumnezeu asistă amuzat la isprăvile lui Ivan. Soldatul rus are două experiențe cu demonii. Mai întâi acesta interacționează cu demonii care stăpânesc locurile pustii, iar apoi este „oaspete” în iad. *Drăcoveniile* ce i se întâmplă în cazul primei experiențe reproduc în chip destul de asemănător farsele din istoria copilului *Nică* și a tovarășilor lui de școală: „Dar, când să ațipească, deodată se aud prin casă o mulțime de glasuri, care de care mai urâcioase: unele miorlăiau ca măța, altele covițau ca porcul, unele orăcăiau ca broasca, altele mormăiau ca ursul, mă rog, fel de fel de glasuri schimonosite se auzeau, de nu se mai știa ce mama dracului să fie acolo!”²³ Nimic cu adevărat periculos, ci

²¹ *Ibidem*, p. 164.

²² *Ibidem*, p. 165.

²³ *Ibidem*, p. 157.

hârjoană inofensivă. Menționăm tot aici întâlnirea cu *Scaraoschi* însuși: „Când aproape de cântători, Scaraoschi, căpetenia dracilor, văzând că parte din slugile lui zăbovesc, pornește cu grăbire la locul știut să le caute. Și, ajungând într-o clipă, se vâără, știe el cum și pe unde, în odaie la Ivan și-i șterge o palmă prin somn, cât ce poate. Ivan atunci sare ars și-odată strigă”²⁴. E interesant că *Ivan* se culcă cu capul pe turbincă *ticsită cu draci*, gest care sugerează o totală „domesticire” a misterioasei forțe demonice. Isprăvile dracilor constituie o parodiare a atmosferei de groază simțită de călătorul care adoarme într-o casă pustie, iar iritarea, dacă există aici, izvorăște din chiar lipsa conflictului autentic, din parodierea opoziției dramatice dintre bine și rău.

Cealaltă experiență a lui *Ivan* cu dracii se desfășoară în iad. Neavând nimic în comun cu descinderea infernală sau cu călătoria inițiativă, iadul se prezintă ca un loc de petrecere, o „cârciumă de vis” din care nu lipsește nimic: „Se uită dracii unii la alții, și văzând că nu-i chip de stat împotriva lui Ivan, încep a-i aduce care dincotro rachi, tiutiu, lăutari și tot ce-i poftea lui Ivan sufletul. Umblau dracii în toate părțile, iute ca prâsnelul, și-i intrau lui Ivan în voie cu toate cele, căci se temeau de turbincă, ca de nu știu ce: poate mai rău decât de sfânta cruce [...]; și unde nu începe a chiui prin iad și a juca *horodincea* și *cazacincea*, luând și pe draci și pe drăcoace la joc, cu nepus în masă; și în vârtejul cela răsturna tărăbi și toate cele în toate părțile”²⁵.

În fine, când Dumnezeu reia lumea în stăpânire, *Ivan* cade într-o mare tristețe. Regretând că s-a supus vocii divine și fiind sugerată discret și părerea de rău că nu l-a băgat pe Dumnezeu însuși în turbincă, Ivan operează o inversare a datelor tradiționale despre rai și iad. Iadul e un loc al bucuriei și al manifestării energice a vieții, raiul e un loc pustiu și plictisitor: „Rai mi-a trebuit mie la vremea asta? Ia, așa pățești dacă te strici cu dracul! [...] Mai mare pedeapsă decât asta, nici că se mai poate! Votchi nu-i, tabacioc nu-i, lăutari nu-s, guleaiu nu-i, nimica nu-i”²⁶. Aceasta, desigur, dinamitează cu totul opoziția obștească bine-rău. Termenii se inversează: iadul este investit pozitiv, iar raiul negativ. E în acest mod de proiectare a lumii și a dracului poate distanța cea mai mare față de modelul folcloric tradițional, căci are drept țintă nu doar alterarea unor raporturi, ci răsturnarea tuturor legilor lumii.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 160.

²⁶ *Ibidem*, p. 164.

IV. Concluzii

Am văzut că modalitatea imaginativă *via ethnologica* este completată de *via analogica*, de complexul de asociații și analogii „libere” care imprimă imaginii diavolului o orientare potrivită cu o concepție estetizantă a artistului Ion Creangă. Mai mult, tradiția reprezentativă dată de modelul folcloric este la Creangă – s-a văzut încă o dată – sistematic alterată. *Alterarea*, cum observam la începutul discuției, nu anihilează urmele modelului-sursă, însă în mod clar îi imprimă o altă orientare. Putem spune acum că dacă intenția fundamentală din spatele imaginii folclorice a diavolului era *etică* și *pedagogică*, la Creangă devine eminentamente estetică, deși nu fără unele accente iconoclaste, dar puse și acestea tot în slujba râsului. Cultivarea gratuității hazlii, amuzante, anularea distincțiilor consacrate bine-rău, dizolvarea conflictelor arhetipale în pseudo-conflicte, mutarea bruscă a centrelor de interes, în ordine narativă, și desființarea opoziției reale constituie subminarea, aproape integrală, a datelor pe care se sprijină intenția folclorică ce stă la baza reprezentării diavolului.

Abstract

The paper entitled *The Intentional Structure of the Image of the Devil in Creanga's Works* refers to an aspect specific to the Creanga's works, both famous and neglected: that is the question concerning Creanga's relation to folklore, focusing on the representation of the devil. According to the author of this paper, imagining a «literary object» of the devil's type is possible by means of two imaginative modalities: *via analogica* and *via ethnologica*.

The former consists in the free association of the idea of the devil with images and representations illustrating in an exemplary way the idea of the evil, the latter consists in imagining the devil by the appeal to the representative tradition of a community. Given that Ion Creangă takes over the poetic repertoire following the *via ethnologica*, why so many discussions around his works? The author's answer referring to the matter of the representation of the devil but which probably has a wider pertinence concerns the *intentional* character of the images. The image, taken over from the folklore, carries its intentional load. The writer that wants to valorize esthetically a folkloric image such as the one of the devil, must first establish a relation with the intentional inheritance of the concerned image. Thus, from the perspective of present analysis, Creanga's ingenuity is to be found in the way he manages to deviate the initial intentional project of the image of the devil and impress it a new intentional orientation. The way of achieving the alteration of the original intention of the devil's image also includes the violence the artist used to distance himself from the folkloric pattern.

SCOARȚELE MOLDOVENEȘTI. ÎNTRE POPULAR ȘI ARTIZANAL

Georgeta STOICA

Țesăturile care împodobesc interioarele locuințelor au devenit de-a lungul timpului, prin bogăția, frumusețea și diversitatea lor, o caracteristică a locuințelor românești, cărora le conferă un aspect particular. Ne-am obișnuit atât de mult cu țesăturile de tot felul încât, de cele mai multe ori, trecem pe lângă ele fără să le acordăm atenție. Uităm adesea istoria îndelungată, rolul important al acestora în viața oamenilor, imensa încărcătură spirituală integrată în fiecare fibră.

Peste tot în Europa, țesăturile mai vechi de secolul al XVIII-lea, sunt rarissime datorită fragilității. Cele păstrate în muzee sau colecții ilustrează, prin tehnicile și decorul caracteristic, experiența sutelor de generații care au inventat și practicat țesutul, l-au perfecționat, transformând obiecte modeste și utile, în piese care i-au ocrotit pe oameni de intemperii și le-au înfrumusețat viața.

Varietatea și numărul țesăturilor, din fiecare gospodărie țărănească, reflectă soluțiile adoptate pentru satisfacerea unor cerințe stringente de viață – izolarea termică a locuinței, organizarea unor colțuri intime pentru noapte – dar și o modalitate de a se distinge, fie prin demonstrarea hărniciei femeilor din casă, fie pentru marcarea unui statut social sau o situație economică deosebită.

Practicarea îndelungată a țesutului a contribuit la dobândirea și transmiterea unei experiențe deosebite în domeniul tehnologiilor de țesut, al vopsitului cu plante tinctoriale, al științei combinării motivelor și culorilor.

Pe teritoriul României, dovezile privind cunoașterea și practicarea țesutului sunt foarte vechi, ceea ce explică, alături de alte împrejurări de ordin istoric, amploarea meșteșugului începând cu secolul al XVIII-lea.

Primele dovezi ale practicării țesutului în România provin din săpăturile arheologice, unde s-au descoperit, încă din neolitic, fusaiole,

greutăți pentru războiul vertical primitiv de țesut, fibre sau amprente de țesături pe vase de ceramică¹.

Țesături de factură arhaică, din epoca bronzului, lucrate în războiul vertical cu greutate, au fost descoperite la Sucidava – Olt². Trecerea de la războiul de țesut vertical la cel orizontal, asemănător ca principii de funcționare, a marcat o revoluție în domeniul țesutului. În Europa și în lumea slavă, specialiștii consideră că războiul de țesut orizontal a apărut în jurul anului 1.000, fiind folosit din secolul al X-lea. În România, acesta este atestat prin săpăturile arheologice de la Garvăn – Dinogeția, din secolele X-XII³.

Fragmentele de țesături descoperite sunt, de regulă, realizate din cânepă, dar nu lipsesc nici cele de lână și chiar gHEME cu fire de mătase. La Garvăn – Dinogeția, arheologii au descoperit trei sorturi de fire de cânepă pentru țesut⁴. Faptul confirmă o remarcă a lui Herodot și anume că traccii prelucrau atât de bine cânepa, încât țesăturile lor puteau fi confundate cu cele de in⁵. Fragmente de țesături medievale, descoperite în morminte din Moldova, informații provenite din foi de zestre, acte de danie sau inventare vamale confirmă folosirea neîntreruptă a cânepii vreme îndelungată.

Printre materialele cele mai folosite de om din vechime se numără și lâna. Ținând seama de faptul că oile au fost domesticite în jurul mileniului al șaptelea î.Hr.⁶, de condițiile de climă din Europa și respectiv de pe teritoriul României, putem să înțelegem de ce creșterea oilor și lâna au avut un rol atât de important în practicarea timpurie a țesutului cu acest material.

¹ Eugen Comșa, Maria Comșa, *Istoria comunității Boian*, București, Editura Academiei, 1974, p. 88, 91.

² Marin Nica, *Date despre descoperirea celei mai vechi țesături de pe teritoriul României, efectuată la Sucidava-Celei, din perioada de trecere de la neolitic la epoca bronzului (2750-2150 î.e.n.)*, în „Studii și cercetări de istoria civilizației din România”, I, Sibiu, Editura Muzeului Tehnicii Populare, „Astra”, 1981, p. 125.

³ Josef Kostrewski, *Les origines de la civilisation polonaise. Prehistoire-Protohistoire*, Paris, Presse Universitaire de France, 1949, p. 269-270.

⁴ Gheorghe Bichir, *Contribuții la cunoașterea țesutului în așezarea de la Garvăn – Dinogeția (sec. X-XII)*, în „Studii și cercetări de istorie veche”, X, nr. 2, București, p. 430-441.

⁵ Herodot, *Istoriei*, vol. II. Traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef. Studiu introductiv de Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1961, p. 325.

⁶ Florica Zaharia, *Textile tradiționale din Transilvania. Tehnologie și estetică*, Suceava, Complexul Muzeal „Bucovina”, 2008, p. 23.

Din secolul al XV-lea, găsim în tarifele vamale un alt material, anume bumbacul⁷, folosit intens pentru țesut pânză, fețe de masă⁸ etc. Constatăm însă că, în mediul rural, abia de la jumătatea secolului al XIX-lea, bumbacul⁹ a început să înlocuiască, în proporție importantă, cânepa și aceasta în cazul vestimentației, nu și al covoarelor.

Meșteșugul țesutului s-a practicat vreme îndelungată în gospodăria țărănească, fiind atât de răspândit, încât Anton Maria del Chiaro afirmă că, în Țara Românească, era o adevărată fabrică de țesut în fiecare casă. În secolul al XVIII-lea, din inițiativa domnitorilor, se înființează ateliere de țesut.

Poziția geografică a teritoriului României a permis contactul cu civilizațiile greacă, romană, bizantină, orientală și occidentală, favorizând schimbul de informații culturale, pătrunderea de noutăți în domeniul tehnicilor de țesut, al vopsirii și ornamentării.

Se poate afirma că meșteșugul țesutului covoarelor s-a dezvoltat pe fondul autohton, receptiv la marile curente artistice ale vremii în context european. Urmărind marile curente artistice care s-au manifestat de-a lungul timpului, observăm că în regiunea sud-est europeană și răsăriteană, arta autohtonă s-a dezvoltat și în strânsă legătură cu arta popoarelor slave învecinate: sârbi, bulgari, ucraineni, polonezi sau cu care au conviețuit în cadrul unui mare proces de aculturație, de sinteză culturală, de unificare și diferențiere¹⁰.

În spațiul românesc, deosebirea de condiții istorice, de situații sociale și economice, a determinat, în ciuda unei unități bazate pe un strat fundamental străvechi, conturarea unui specific cultural și artistic nuanțat al Țărilor Românești.

Moldova este o regiune în care arta a înflorit din timpuri îndepărtate. Este suficient să ne gândim la inegalabila ceramică de Cucuteni din neolitic, la bisericile medievale pictate, devenite monumente ale Patrimoniului Mondial, la broderiile lucrate cu fir de aur și argint, la tipăriturile sau la scrierile cronicarilor, pentru a ne da seama că Moldova a fost un teritoriu binecuvântat.

⁷ Nicolae Iorga, *Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc*, București, 1906, p. 243-244.

⁸ Idem, *Istoria românilor prin călători*, vol. II, București, 1928, p. 243.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Georgeta Stoica, *Covoare românești de patrimoniu*, București, Editura Alcor Edimpex S.R.L., 2009, p. 14-15.

Alături de creațiile specifice artei aulice, în Moldova s-au creat obiecte de artă decorativă și în lumea satelor sau în atelierile meșteșugărești demne de gusturile cele mai rafinate. În cadrul acestui ansamblu de valori, se distinge și arta textilă, uimitoare prin varietatea concepției decorative, printr-o bogăție și o expresivitate impresionantă.

Cele mai importante țesături cu caracter artistic realizate în atelierile moldovenești sau în gospodăriile țărănești, sunt „scoarțele”, numite aici încă din secolul al XVI-lea și „covoare” (de la rus. *kovior* și ucr. *kover*)¹¹.

Deși nu s-au păstrat scoarțe din secolul al XVI-lea, documentele confirmă existența lor și ne oferă date cu privire la categoriile țesute în acea vreme. Dintr-un document privind biserica Galata din Iași, aflăm că i s-au dat lui „Chervasie: 12 covoare de demultu, două păretare de demultu, patru covoare scumpe nouă, două albe și două roșii, 16 covoare de la Voievodu, un covor roșiu de la Dragomir dvornica, un covor albu de la Mitrea dvornic, un covor verde de la Ceaușu, un covor galben de la hatman, un covor de la Bărlădanul, un covor albu de la Coștina, un covor albu de la Slav (țigan), un covor roșiu de la Burt postelnicu, nouă covoare de la boiarii”¹².

Documente din secolul al XVIII-lea confirmă și existența unor covoare care nu proveneau din ateliere locale ci din import: „covor turcesc”, „scoarță mare de Țarigrad”, „covor nemțesc” etc.

Dacă, în acest caz, este evident că piesele respective nu puteau aparține unei gospodării țărănești, dintr-o foaie de zestre basarabeană, de la 1824, putem să constatăm că, indiferent de apartenență, alături de piesele de mari dimensiuni, cum sunt scoarțele și covoarele, figurează și lăicerile, țesături prin excelență de factură populară. Astfel, Ștefan Isăcescu, șatrar, dă de zestre fiicei sale „un covor, una scoarță, două levicere”¹³. În alt document, sunt menționate „o scoarță mare, două levicere” sau, într-o foaie de zestre din Chișinău de la 1813, sunt consemnate „o scoarță mare” și trei „levicere”¹⁴.

Urmărind evoluția țesăturilor moldovenești, a lăicerelor prezente și astăzi peste tot în sate, ne propunem să vedem, în ce condiții au apărut

¹¹ Georgeta Stoica, Elena Postolachi, *Privire spre trecut*, în vol. *De la fibră la covor*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, p. 10-11.

¹² *Documente privind istoria României, A. Moldova*, veacul XVI, vol. III (1571-1590), București, Editura Academiei, 1951, p. 402, nr. 499.

¹³ L. T. Boga, *Documente basarabene*, vol. I. *Foi de zestre (1734-1824)*, Chișinău, 1928, p. 37.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

alături de acestea scoarțele, adaptate prin mărime și decor altor spații, gusturi și posibilități.

Dacă analizăm scoarțele moldovenești din acest punct de vedere și le conectăm la condițiile istorice, la documente și mărturii din epocă, constatăm că începutul secolului al XVIII-lea marchează un moment de cotitură în evoluția lor, o schimbare a mentalului colectiv, datorat acumulărilor din secolele anterioare, cu precădere din secolele XVI și XVII.

Academicianul Răzvan Theodorescu subliniază că, în secolul al XVIII-lea, „arta țărănească propriu-zisă care, în ciuda originilor sale străvechi, pre și prototistorice, începe să fie percepută distinct de celelalte componente ale artei populare, de mai recentă sorginte istorică, care este peisajul târgoveților, cel știut de meșteșugari, negustori și chiar boiernași cu origini și rosturi mai noi la sfârșitul extrem al evului mediu românesc”¹⁵.

De la mijlocul secolului al XVIII-lea și, cu precădere, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, arta populară nu mai constituia un corp unitar, o structură artistică unică.

Țesutul dezvoltat pe parcursul secolelor în cadrul gospodăriilor rurale, pentru satisfacerea cerințelor proprii, a evoluat și s-a transformat în meșteșug specializat, în cadrul atelierelor organizate pe domenii, în târguri și orașe, pe lângă mănăstiri. În secolul al XVIII-lea s-au dezvoltat o serie de centre pentru țesutul covoarelor în mai multe zone ale Moldovei: în jurul Hârlăului, Iașului, Botoșanilor, Dorohoiului, precum și în Basarabia. Marile mănăstiri, Agapia, Văratec, Neamț, Cașin¹⁶, s-au remarcat prin atelierelor lor, devenite adevărate focare de răspândire a celor mai frumoase scoarțe țesute în Moldova, contribuind la conturarea unor aspecte regionale, la constituirea unui limbaj propriu moldovenesc în cadrul configurației unitare a artei populare românești.

Spre deosebire de țesăturile tradiționale realizate în războiul orizontal, cele mai multe scoarțe sunt țesute în gherghef, adică în războiul vertical, care permite obținerea unor piese de dimensiuni mari și organizarea ornamentelor în compoziții complexe, sofisticate.

Majoritatea scoarțelor moldovenești sunt țesute în două ițe, au o structură simplă, caracterizată prin trecerea firului de bătătură peste și

¹⁵ Răzvan Theodorescu, *Civilizația românilor între medieval și modern*, Iași, Editura Princeps, 2006, p. 447.

¹⁶ Georgeta Stoica, *op. cit.*, p. 86.

pe sub firul de urzeală, alternativ la fiecare rând. Tehnica prin care urzeala și bătătura sunt ascunse, este numită chilim.

Scoarțele realizate în tehnica *chilimului*, relevante prin calitățile lor artistice, sunt apreciate atât în Orient, cât și în Occident. În lipsa unor documente este dificil să se aprecieze când anume a apărut tehnica chilimului pe teritoriul României. Nicolae Iorga consideră că apariția „chilimelor” la noi este în legătură cu importul de covoare din Orient, atestat documentar din secolul al XV-lea¹⁷, cu amplificarea schimburilor comerciale între Țările Române și Imperiul Otoman în secolul al XVI-lea și al XVII-lea și așezarea în Principate a unor negustori de marfă turcească, care au contribuit la amplificarea schimburilor și la intrarea frecventă, din secolul al XVI-lea, de „res turcales” sau „res turcae”¹⁸. Specialiști din Polonia, Ucraina, Serbia consideră că tehnica chilimului s-a dezvoltat artistic în contact cu chilimul oriental în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, perioadă care corespunde cu dezvoltarea marilor ateliere de țesut covoare în sud-estul și răsăritul Europei.

Țesătura executată în chilim poate avea inserate fire diferite colorate pe porțiuni delimitate conform unui model, conectat sau nu pe același fir de urzeală.

Realizarea motivelor se face în tehnica „alesului”. Delimitarea fiecărui motiv este făcută prin mai multe procedee, folosite și în cazul țesăturilor populare propriu-zise. În cazul scoarțelor, predomină alesul *karamani*, cu tăieturi sau cu găurele, și alesul cu „fire întrepătrunse”.

Alături de Oltenia, Moldova se caracterizează prin originalitate. Diferențele apărute între zonele etnografice denotă o mare libertate de exprimare în cadrul ansamblului unitar stilistic moldovenesc, forța și permanența tradiției, ca factor de echilibru pentru o foarte îndelungată perioadă de timp.

Nicolae Iorga apreciază că, dintre toate scoarțele românești, cele moldovenești reprezintă substanța tradițională în domeniul respectiv, subliniind că în Oltenia apare pregnantă pătrunderea motivelor și a unei viziuni estetice de la sudul Dunării, respectiv din sud-estul european, în timp ce în Moldova a avut loc o dezvoltare treptată, ceea ce a permis mai buna conservare a fondului ancestral¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 80.

¹⁸ Mihail Guboglu, *Paleografia și diplomatia turco-otomană*, București, Editura Academiei, 1958, p. 132.

¹⁹ Nicolae Iorga, *L'art populaire en Roumanie, son caractère, ses rapports et son origine*, Bucarest, 1923, p. XII.

Referindu-se la specificul și originalitatea scoarțelor din Moldova, Marcela Focșa, o bună cunoscătoare a domeniului, arată că, pe fondul unor schimburi culturale orientate către nord și răsărit, în tehnica și decorul acestora se regăsesc elemente specifice atelierelor din țările vecine: „Chiar tehnica de lucru, proprie Moldovei, cu fire întrepătrunse și stilizate în pătrățele, apare legată de un anumit tip de tapiserie, care se lucra în manufacturile poloneze și ucrainene”²⁰.

Răzvan Theodorescu insistă asupra faptului că relațiile domnitorilor moldoveni cu societatea înaltă poloneză a contribuit la preluarea gustului pentru virtuozitate și a unor elemente de manierism local, specific „unei zone ortodoxe de tradiție bizantină, din arta de la răsărit de Carpați”²¹. Analizând în ansamblu dezvoltarea artei moldovenești, autorul atrage atenția asupra unui moment important, cu consecințe ulterioare asupra dezvoltării artei moldovenești. După campania sultanului Osman al II-lea, de la Hotin, din 1621, a avut loc o slăbire a influenței polone în Moldova și o creștere a celei otomane. Ca urmare, pătrunderea elementelor greco-levantine în Moldova s-a făcut simțită și asupra climatului cultural al vremii²².

Negustori „greco-orientali, greci, slavo-greci, au traversat Balcanii și zonele de la nord, oferind mărfuri. Dominația turcă a reînnoit traseul. Turcii din Anatolia au fost colonizați, printre creștinii aborigeni, în Macedonia, pe malul Mării Negre și la sud de Dunăre. Pentru prima dată, spune Nicolae Iorga, țaranul din Orient a influențat pe cel băștinaș cu care coabita”²³.

În acest peisaj cultural, tradiția a avut forța să integreze creator toate aceste noutăți și să dezvolte o artă folclorică ancestrală, transformând-o într-un meșteșug în serviciul cerințelor societății respective. Este vorba de propensiunea spre fast a boierilor, manifestată spre o îmbrăcăminte luxoasă, și de preocuparea acestora pentru decorarea interioarelor palatelor și conacelor cu scoarțe colorate, imitând tapiseriile occidentale, dar și de năzuința negustorilor, micilor boiernași, care întrețineau relații cu medii occidentale și ucrainene, de a se ridica la alt nivel.

În secolul al XVIII-lea, toate aceste noutăți, pătrunse pe căi diferite, s-au racordat la tradiție, manifestând, și în cazul artei textile, o

²⁰ Marcela Focșa, *Scoarțe românești din colecția Muzeului de Artă Populară*, București, Editura Muzeului de Artă Populară, 1970, p. 7.

²¹ Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, p. 83-132.

²² *Ibidem*.

²³ Nicolae Iorga, *L'art populaire...*, p. VIII.

deschidere către viitor. Asistăm la trecerea de la aspectul sobru al țesăturilor, caracterizat prin compoziții simple, la altă organizare a spațiului, la compoziții elaborate, marcând o nouă etapă în evoluția artei covoarelor din Moldova.

Mutația de la ornamentația simplă, în *vărgi*, la spațiile organizate între chenare s-a petrecut treptat. Modificările sunt rezultatul acumulărilor din secolele anterioare, respectiv secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Este remarcabil faptul că atât Moldova, cât și Oltenia, s-au dovedit deschise la noutăți, la informația culturală apuseană, venită prin intermediul atelierelor de tapiserie din Polonia și Ucraina, fără să excludă, așa cum s-a văzut, preluarea unor elemente de factură sud-est europeană sau orientală, manifestată pregnant după instalarea domnitorilor fanarioți.

La începutul secolului al XVIII-lea, arta textilelor din lână în mediul rural este dominată de prezența lăicercelor împodobite cu vrâste și a păretarelor cu motive decorative, alese cu fire întrepătrunse și *karamani* cu găurele. Ele se deosebesc de cunoscutele scoarțe moldovenești prin dimensiunile determinate de funcția pe care o au în interiorul locuinței țărănești, unde îmbracă pereții în dreptul paturilor și al lavițelor.

Lăicerele alese au dimensiuni care variază între 0,80-1,20 m. lățime și 3-10 m lungime. Înmulțirea țesăturilor în mediul țărănesc și îmbogățirea lor cu ornamente și culori mai vii, se manifestă cu precădere spre sfârșitul secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea. Se observă, în același timp, că materialele și uneltele, rămase neschimbate de secole, au contribuit la menținerea unei anumite discipline care nu anihilează forța libertății de a inova.

Legat de pătrunderea noilor elemente în decorul, forma și dimensiunile țesăturilor țărănești, Nicolae Iorga afirma că țărani s-au inspirat din luxul caselor boierești aflat sub ochii lor și au împrumutat anumite caractere. Așa se explică pătrunderea relativ rapidă a scoarțelor și în casele țărănești, cu mențiunea că ele au fost adaptate spațiului respectiv. Dar, dacă toate informațiile culturale și fenomenele de aculturație petrecute de-a lungul timpului au tins către integrarea artei autohtone într-o unitate largă, condițiile locale au acționat dimpotrivă în sensul creării unor forme particulare, specifice. Printr-un proces îndelung de sinteză culturală, de unificare și diferențiere, de integrare și particularizare, în Moldova s-au creat piese de o mare expresivitate. Se poate spune că aceste creații reprezintă arta unui mediu și a unei perioade anume, care răspunde comenzilor unei societăți în curs de modernizare, perpetuând aspecte foarte vechi care au integrat creator noutățile.

În funcție de anumite condiții specifice, pe teritoriul Moldovei s-au conturat, sub aspectul structurii ornamentale a scoarțelor, câteva zone: partea de nord, Botoșani și Suceava, partea centrală, zonele Neamț, Bacău, Iași, Hârlău, partea de sud, cu Hușii și Galații. Basarabia se remarcă, de asemenea, prin multă fantezie, compoziții sofisticate, o gamă bogată de culori. Se poate observa că în cadrul unității stilistice, arta textilă din Moldova se caracterizează printr-o mare diversitate de forme, atât în creația țărănească, cât și în aceea a meșteșugului specializat.

Spre deosebire de păretarele lucrate în gospodăriile țărănești, grupa scoarțelor țesute în ateliere se constituie în cea mai importantă categorie de țesături din lână moldovenești. Cele datate provin de la începutul secolului al XVIII-lea, dar este posibil ca unele din piesele nedatate să fie anterioare acestora.

În vechime, regula combinării motivelor nu admitea alte figuri decât cele geometrice. În cazul scoarțelor, regula tradițională se păstrează ori este dusă mai departe prin geometrizarea motivelor florale, prin schematizare și abstractizare. Geometrismul motivelor tradiționale făcea parte din spiritul locului și al naturii spațiului în care trăiau creatorii și părăsirea lui imediată era de neimaginat. Lucian Blaga consideră că „suveranitatea geometrismului drept, linear și a figurației stilizate e mai hotărâtă decât în altă parte, iar dozajul dintre geometrism și motive organic stilizate, nicăieri așa de echilibrat ca în arta populară românească”²⁴. Continuând ideea, Ion Frunzetti afirmă că geometrismul „este nu numai litera artei decorative populare românești, fondul adânc al acestei arte, spiritul, sensul său fiind senzorial, naturist concret”²⁵. În Moldova, motivele vegetale sunt tratate geometrizat, ceea ce constituie o caracteristică. Alături de acestea, apar frecvent motive figurative: *avimorfe* – păsări de curte sau exotice; *zoomorfe* – animale domestice sau sălbatice; *antropomorfe* – femei cu rochii clopot și umbrele sau cai și călăreți etc. Poate tocmai de aceea, în nici un domeniu nu se simte mai bine poezia mâinii servind spiritul, pentru a realiza piese de o sensibilitate emoționantă.

În scoarțele din secolele XVIII și XIX, se constată o grijă deosebită în alegerea și combinarea motivelor, un rafinament cromatic regăsit și în sud-estul, nordul sau răsăritul european, ceea ce dă impresia unei permanente căutări. Pe câmpul scoarțelor apar motive cu origini

²⁴ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura Pentru Literatură Universală, 1967, p. 665-666.

²⁵ Ion Frunzetti, *Motive originare materialiste în geometrismul artei decorative*, în „Revista Fundațiilor”, nr. 8, București, 1943, p. 355-365.

îndepărtate, care ne duc cu gândul la lunga călătorie parcursă de acestea în lumea Orientului Mijlociu și a Evului Mediu Occidental, a Bizanțului și a Renașterii – grefate pe fondul formelor și decorului autohton, pe care, în același timp, l-a îmbogățit, sporindu-i valoarea.

Prima jumătate a secolului al XVIII-lea marchează, în cadrul unui context cultural deosebit, trecerea în arta textilă de la popular la artizanal, la piesele lucrate în ateliere. Schimbarea ține fără îndoială de oarecare propensiune spirituală și mentală a comanditarilor, cărora le aparținea inițiativa culturală, lumea târgoveților fiind mult mai mobilă.

Scoarțele, țesături decorative de interior, au apărut și s-au dezvoltat inițial ca răspuns la cerințele societății, a boierimii și ulterior a orașenilor, din necesitatea înlocuirii țesăturilor scumpe din import.

Ca dimensiuni, scoarțele moldovenești sunt, spre deosebire de cele oltenești, mai înguste, 0,60-1,50 m, și mai lungi, 3-5 m.

În scoarțele moldovenești sunt folosite două sisteme decorative: unul geometrizant și altul naturalist, de origine cultă. Legătura între cele două sisteme se face prin tratarea geometrizantă a motivelor vegetale, antropomorfe și avimorfe. Nota distinctivă a scoarțelor moldovenești este dată de bogăția motivelor vegetale, tratate în manieră geometrizantă, ceea ce le conferă nota de originalitate. Pe aceeași suprafață se întâlnesc adesea motive geometrice și vegetale, formând ansambluri perfect echilibrate, desfășurate pe câmpuri largi, în care culoarea respiră nestingherită.

Decorul bogat și foarte variat al scoarțelor moldovenești ilustrează concepții ale căror origini foarte vechi s-au constituit într-un „tezaur de semne scrise”. Unele motive decorative sunt universale, altele au semnificații locale. Din punct de vedere istoric, ele sunt considerate tradiționale sau contemporane, iar geografic pot fi alogene, din zone apropiate sau răspândite pe areale foarte mari.

În compozițiile scoarțelor sunt interpretate, în spiritul poporului român, motive cu origini îndepărtate, adevărate documente ale unor lungi călătorii prin lumea Europei Occidentale, răsăritene sau aceea a Orientului Mijlociu. Grefate pe fondul formelor și decorului autohton, pe care l-au îmbogățit, motivele și compozițiile decorative înfățișează o lume de idei cu specific românesc.

Cele mai vechi scoarțe moldovenești au pornit de la motivele geometrice exprimate prin forme schematice, stilizări ale unor elemente din universul apropiat. Potrivit gustului târgoveților și țăranilor înstăriți, imaginea vizuală era aceea a stereotipiei, dată de repetarea dungilor

transversale sau dungilor intercalate de motive geometrice mereu aceleași, așa cum apăreau de secole pe nenumăratele lăicere.

Ca un pendant al acestei viziuni artistice medievale întârziate, scoarțele se caracterizează printr-un decorativism accentuat, în care se acordă o atenție particulară amănuntului, desenului liber. Această tendință se manifestă, cu precădere, în cadrul unor scoarțe moldo-basarabene sau din partea centrală a Moldovei, respectiv Iași, Neamț, Bacău și Huși.

Din împletirea moștenirii medievale cu rezonanța folclorică a rezultat o nouă concepție artistică, exprimată printr-o decorație bogată, stilizată, fastuoasă, pitorească, colorată, un alt tip de exprimare plastică specifică scoarțelor moldovenești, marcând integrarea lor în marea familie a artei decorative europene.

Abstract

Moldavia is one of the historical Romanian provinces impressive by its cultural heritage: in the fields of craftsmanship, in arts or in science, Moldavia is characterized by its unsurpassed fantasy in the textile art. The Romanian historian Nicolae Iorga considered that, among the Romanian carpets, the Moldavian ones were the most traditional.

16th century documents provide interesting information regarding the names and some characteristics of different fabrics, confirming their variety.

The rich and various decors illustrate different aesthetic conceptions. Depending on the historical period and the geographical region, motifs had a certain meaning. Some of these signs have universal significance, some others have only local significance. In the fields of the carpets, motifs of far away origins were interpreted in the spirit of the Romanian people. They are testimonies of long trips in the Balkan world, in the Middle East, in the Mediaeval Western world, into the Byzantine world and finally in the Renaissance, grafted on the autochthonous background of forms and decors where, at the same time, they were enriched thus increasing their value.

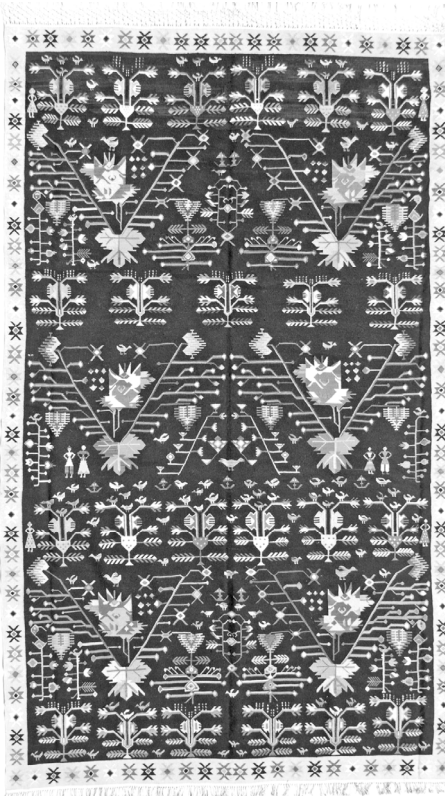
Analyzing the originality of the Moldavian textile art, we can say that on the background of cultural influences from nations coming from north and from east, the Moldavian carpet contains motifs taken from the Polish and Ukrainian tapestry.

The oldest Moldavian fabrics are decoratively characterized by geometrism, expressed by schematic shapes, stylizations of some elements taken from the surrounding world. The ornaments of the carpets show two modalities of expression: the geometrism and the stylization. The simplest system of ornamentation is the linear one, made of chromatically alternated stripes. The fabric composition is a crucial criterion in establishing the specificity of the carpets. The ornamental compositions are forming a system of decorative and chromatic motifs with added elements and motifs that give aesthetic content to the object.

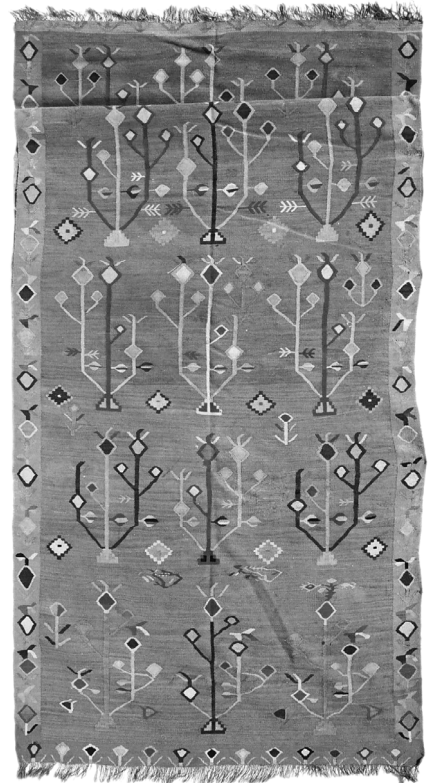
In contrast with the wall carpet, destined to the smaller space of the peasant household, the carpet destined to the boyar's houses had other dimensions. The size was determined by the destination of the carpets. Those of smaller dimensions, specific to the peasant household, were hanging on the walls or they were kept on the dowry chest. Those destined to the aristocratic houses were displayed on the walls as tapestry works, spread on the sofas and, only in later times, even on the floor.

If the Moldavian wall carpets (*păretarele*) were rural creations, the carpets (*scoarțele*) were the result of specialized craftsmanship, reflecting a higher socioeconomic status. By size, composition and decorative interpretation, they reveal the relation between the boyars and the Moldavian bourgeoisie, the Western world, and the Ukrainian circles. The cultural influences that came with the commercial exchanges and personal relationships led to the integration and interpretation of motifs and designs, in their manner. This led to the joining of the geometric and vegetal motifs in a particular manner.

ILUSTRĂȚII



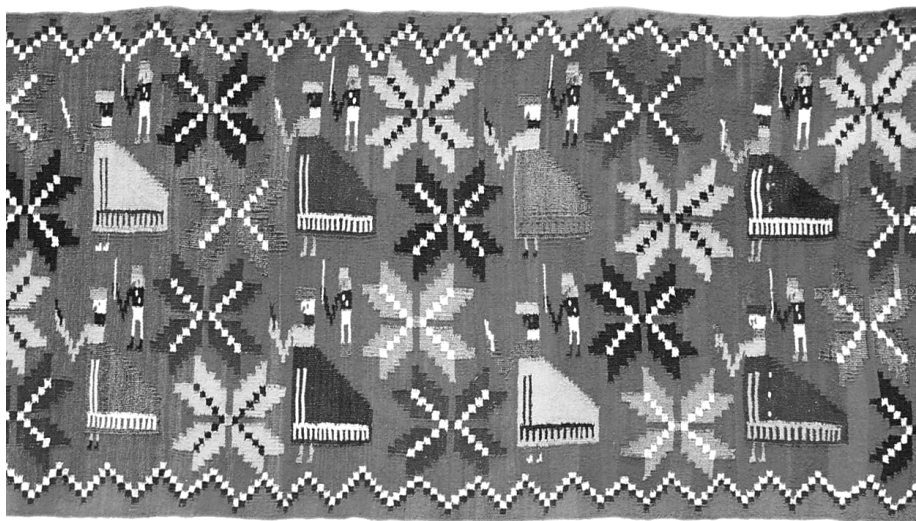
1. Scoarță de cununie



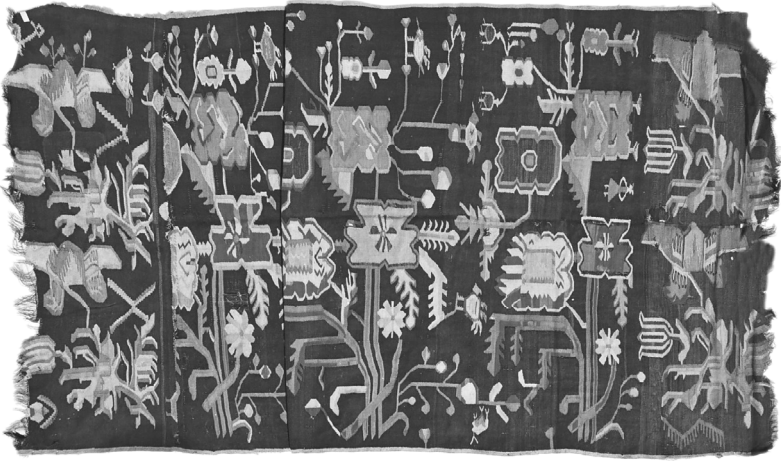
2. Scoarță cu pomișori



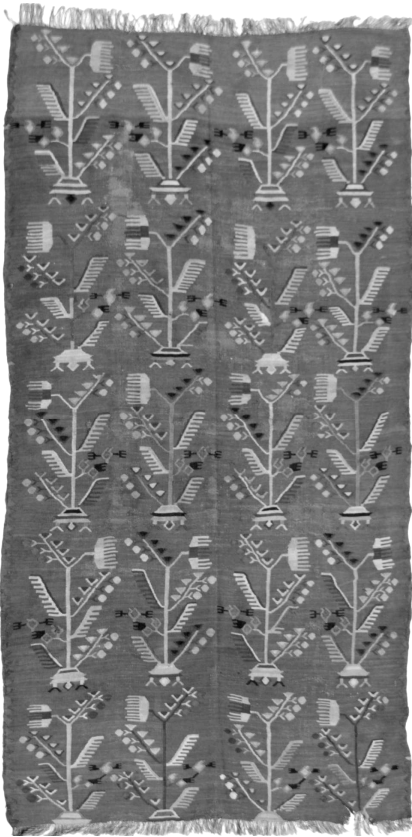
3. Scoară cu motive antropomorfe



4. Scoară din Moldova meridională



5. Scoarță de la sfârșitul secolului al XIX-lea



6. Scoarță cu *pomul vieții*



7. Scoarță basarabeană

MAREA TRECERE. SENSURI ȘI MĂRTURII

Narcisa ȘTIUCĂ

Faptul că terenul nu ne mai oferă astăzi surprize este un loc comun: fie că deja comunitatea sau zona aleasă a mai fost cercetată, fie că se aseamănă până la detalii cu altele deja studiate, fie că dominantele fenomenelor vizate sunt reperabile în tipologiile și studiile teoretice elaborate. La nivel general s-ar părea că nimic nu mai poate fi adăugat. Și totuși descinderea în așezări rurale – și chiar urbane – ne poate furniza subiecte de reflecție cel puțin în ceea ce privește mentalitatea, resursele psihologice și autoevaluarea propriei zestre culturale a celor cu care stăm de vorbă. Totodată, nu este deloc de neglijat faptul că, fiind un sistem deschis, dinamic, aflat în perpetuă schimbare, cultura populară ne poate oferi – chiar în contextul actual al globalizării – elemente de rezistență (așa-numitele „supraviețuiri”), resemantizări și reinterpretări ale componentelor rituale, variații cutumiare la nivelul structurii și funcției.

În faza de finalizare a studiului monografic *Roșcani, un sat pentru mileniul III*¹, am simțit acut nevoia unor confirmări, a consolidării perspectivei oferite de lucrările sintetice mai vechi, dedicate obiceiurilor funerare și postfunerare, printr-o alta mai recentă, fundamentată pe culegeri sistematice, rigurose științifice. Din păcate, la data aceea lucrarea profesorului Ion H. Ciubotaru nu mi-a fost accesibilă; de aceea, ne permitem – la un deceniu de la elaborarea capitolelor dedicate riturilor funerare și postfunerare – să încercăm o rescriere a lor, pornind de la volumul său, de certă valoare științifică asupra acestei teme: *Marea Trecere*².

Încercând să descoperim resorturile psihice care asigură perpetuarea practicilor funerare și postfunerare, am fost contrariată de răspunsul uneia dintre cele mai bune cunoscătoare a acestora: „Oamenii pe-aici nu-și fac mari probleme cu trecerea în lumea de dincolo!” Nu a

¹ Narcisa Știucă (coord.), *Roșcani, un sat pentru mileniul III*, Deva, Editura Emia, 2000.

² Ion H. Ciubotaru, *Marea Trecere. Reperete etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999.

fost doar o simplă formulă prin care încerca să eludeze subiectul, ci mai curând, așa cum s-a întâmplat și cu prilejul investigării altor tradiții cutumiare, un anumit tip de subevaluare. În prag de nou mileniu, *roșcănanții* (cum le plăcea să se numească) nu doreau să-și dezvăluie zestrea culturală, de teama etichetărilor de genul „înapoiat” sau „superstițios”, preferând să afișeze modestie și falsă incompetență folclorică. Schimbarea de metodă (înlocuirea chestionarului cu interviul semi-directiv și conversația amplă, centrată pe tematica funerară) s-a dovedit a fi salutară. Descrierea etnografică, detalierea sensurilor actelor rituale, încercarea de reconstituire a repertoriului ne-au dovedit încă o dată că strategia de camuflare a competenței interlocutorilor era vulnerabilă. Cele mai interesante informații au fost însă cele pe care le conțineau narațiunile care s-au născut din conversațiile destinate. Acestea funcționau ca un adevărat cod, menit să decripteze, să motiveze și să susțină practicile care asigurau o trecere firească în „cea lume”.

Într-o lucrare de referință privind *obiceiurile tradiționale românești*, profesorul Mihai Pop afirma: „În conștiința tradițională și în exprimările ei folclorice nu există totuși, la noi, o teamă predominantă de mort și nici o teamă de toți morții. Multe obiceiuri arătau, dimpotrivă, că în concepția populară tradițională, între lumea celor vii și lumea celor morți existau legături și că poporul se teme numai de acei morți care se puteau face strigoi. Se socotea că se fac strigoi cei însemnați, cei răi, sinucigașii, cei morți de moarte năpraznică, vrăjitorii și vrăjitoarele”³.

Întreaga cultură populară românească înfățișează moartea ca pe o călătorie ultimă a sufletului desprins de propria-i materialitate. Orizonturile către care sufletul defunctului se îndreaptă sunt familiare, căci ele se raportează la neam, ca la „o mare unitate din care fac parte atât cei vii cât și cei morți, cei ce trăiesc în mitica lume de dincolo”⁴, și la timpul decupat în fast/nefast, în sărbătoresc/cotidian și circular/linear.

Pe de o parte, sufletul se integrează într-o mai veche unitate socială, cea a ascendenților, a strămoșilor, pe de alta, i se făgăduiește și i se înlesnește un contact (limitat la anumite intervale de timp) cu celălalt segment, cel al descendenților. Comunicarea dintre vii și morți se face numai prin forme mediate (cântece rituale și bocete, pomeni și vise), toate având ca scop separarea definitivă și firească de lumea de aici și

³ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Editura Univers, 1999, p. 180 (reed. vol. din 1976).

⁴ Idem, *Mitul Marii Treceeri*, în vol. *Folclor românesc*, II, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1998, p. 217 (reed. art. din 1968).

integrarea perfectă în lumea de dincolo. Riturile reglează astfel nu numai comportamentul viilor, dar, în plan mitic, și pe cel al morților, cărora li se furnizează tot ceea ce, conform tiparelor lumii reale, au nevoie, cerându-li-se, în schimb, să respecte anumite intervale și sărbători din an când sunt rememorați, invocați sau așteptați.

Așadar, cei rămași în viață sunt stăpâniți, pe de o parte, de venerație, iar, pe de alta, de o teamă incertă, pentru că, așa cum arăta Mircea Eliade în *Traité d'histoire des religions*, cultul strămoșilor este strâns legat de cel al fertilității, pentru că un spirit nemulțumit se poate oricând metamorfoza în malefic, ceea ce ar prejudicia în mod incalculabil existența lumii vii. Reținem că de aici decurg grija pentru îndeplinirea neștirbită a riturilor și abundența narațiunilor și relatărilor ce le decryptează, oferind tocmai explicația revenirilor din lumea de dincolo.

În același sens, Ion H. Ciubotaru notează în deschiderea capitoului al III-lea, intitulat *Rituri de integrare*: „Îndeplinirea cu grijă a tuturor riturilor necesare în cazul unei înmormântări are ca rost și evitarea apariției sufletului rătăcitor și nociv pentru comunitatea celor vii. [...] Țăranul autentic păstrează în subconștient teama de întrupările demonice pe care le-ar impulsiona încălcarea flagrantă a datinilor funerare. În subsidiar, este vorba de persistența celei mai vechi forme de religie a omenirii, reprezentată de *cultul morților*”⁵.

Informațiile culese în satele Roșcani și Mihăiești (județul Hunedoara) confirmă filonul mitic principal pe care se edifică seria de rituri de care ne ocupăm: „Se pune nisip și mac să aibe de ales, să nu vie înapoi... Se pun nouă pietricele, un băț, ca să se apere când merge dincolo. Să se apere de dușmani! Și rugul la fel! În mână i se pune o cruce de ceară și-n mijloc i se pune o monedă, ca să-și plătească trecerea. [...] Se zice că ar fi undeva o vamă unde trebuie să treci” (Norica Mircea, 49 ani, Roșcanii Mici, înreg. din 25 martie 1999).

Riturile preparatorii sunt puse în general sub semnul necesității de a reveni la echilibrul familial după pierderea unui membru. Pe de altă parte, „înfieratul (diresul) mortului” este o practică ce nu trebuie omisă, cu toate că despre revenirea în chip malefic din lumea de dincolo se crede că este rezultatul predestinării („Apăi care-s a’ dracului îs din țâță!”), al uceniciei de tip vrăjitoresc („X o loat mesăria asta de la mă-sa”) sau al pactului cu diavolul („Iestă ș-acu’ care lucră cu Rău!”). Am obținut două

⁵ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 136.

variante ale practicii enunțate mai sus; prima s-a înscris în datele generale ale descrierii etnografice: „Să-nfiară numa’ ăi care deoatie, nu tăț’! Să-nfiară cu on ac așa, după urece și să mai pune ceară curată, ai, tământie, aclò, la mort!... La ăialaț’ să pune rug, un băt de rug su’ pernă. Să mai pun noo pietrucele albe și sămânță – din toate din casă – să aibe, să nu umble după iele, să nu iasă!” (Ana Trif, 85 ani, Mihăiești, înreg. din 19 iulie 1998); cea de-a doua, obținută la foarte scurt timp după îndeplinirea actelor magico-rituale, este cu mult mai detaliată și oarecum aproape de narațiune: „S-o făcut dint’-o cămașă care-o purtat-o iel, s-o rupt, și să făcea așa, o cârpă mică – ia-așa, ia!... – ș-o-mpăturat-o ș-o legat-o c-on picuț ață și zăcea: «Asta-i pentru Adriana, asta-i pentru Ramona, asta-i pentru mine d-egzemplu, să zic... asta-i pentru Minodora, ca fiică a lui, sau Simona!» Fiecare păpușă din pânză să punea așa s-aibe el acolo... pentru tăț’ ai casei. Dup-aia i-am pus țuică, i-am pus brichetă, i-am pus țăgări... Țuică i-am pus! Mâncare i-am pus din pomană, bătă de rug, ca să aibă iel de ce să să proptească cân’ merje!... Am pus mac numa’ (alți pun și nisip de trii ori, așa, roată p’îngă iel, că cică să-ș’ facă de lucru: să numere macu’ și cân’ termină s-o ia iar de la-nceput!) – să zăce, no: «Să n-ai treabă cu ai cășii și să tot numeri aici-așa tăt macu’!» Alea păpuși să zăc, no, tăt așa: «Asta păpușă-i pentru vaci, asta-i pentru găini, asta-i pentru porci, să n-ai treabă cu ii!»” (Teodora Capelini, 57 ani, Roșcanii Mici, înreg. din 26 februarie 2000).

Recuzita înfăptuirii ritului ne-a atras în mod special atenția: folosirea unui obiect ce a intrat în contact nemijlocit cu defunctul (o cămașă veche, purtată), raportarea fiecărui substitut numai la cei apropiați, rostirea unei formule ce slujește drept *vade mecum* magic. Gestul este semnificativ atât pentru conceperea imaginii defunctului ca un potențial „vrăjitor de mană”, cât și pentru încercarea de a impune voința magico-rituală a microgrupului și chiar a comunității în scopul stimulării fecundității⁶. Este, așa cum arăta Roger Caillois în *L’Homme et le Sacré*, „un dar cămătăresc” (*cadeau usuraire*) menit să mențină lumile opuse – Sacrul și Profanul – în cadrele lor benefice esențiale. Mecanismul mental care declanșează acest gest este unul de compensare în avans: se oferă prețul înainte de a se căuta să se obțină un bun – spiritual sau material – sub forma unei dureri asumate în mod simulat (jertfă sau simulacru de jertfă)⁷.

⁶ Otilia Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Timișoara, Editura Marineasa, 1997, p. 153 ș.u.

⁷ Roger Caillois, *L’Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1983, p. 134.

Așadar, putem conchide, urmându-l pe Mircea Eliade, că „Asemenea grăunțelor îngropate în matricea telurică, morții așteaptă revenirea lor la viață sub o nouă formă. Legătura dintre străbuni, recolte și sexualitate este atât de strânsă încât cultul funerar, cel agrar și cel generator se întrepătrund până la fuziunea completă”⁸ și că gestul menționat neutralizează, în avans, orice pornire geloasă a spiritelor celor plecați împotriva celor vii, printr-un tertip curent ce se bazează pe încrederea în insuficiența senzorială sau cognitivă a *Celuilalt* (aici, cel decedat, pribeag între cele două lumi) în raport cu inițiații lumii vii. Numai așa se pot explica unele comentarii, precum cele legate de numărutul firelor de nisip și de mac sau impunerea jocului pueril cu „păpușile”. Nu este nici pe departe o atitudine ireverențioasă față de defuncți, ci o recompunere a însăși ființei umane în cadre ingenue, incapabile de acțiuni malefice.

Expresiile justificative care revin cu insistență sunt „să nu să-ntoarne”, „să nu iasă”, „să nu vină (umblă)” căci, cu toate aceste precauții și împliniri rituale riguroase, din repertoriul oamenilor din Roșcani nu lipseau povestirile despre „cei care umblă”, rătăcesc între aici și dincolo. Aceștia se înscriu mai curând – conform tipologiei schițate de Ion H. Ciubotaru – în categoria stafiilor (*stacii, năluci, vedenii, năzărituri* sau *știme*).

Înscrișă în demonologia morții, una dintre relatări conține referiri la două reprezentări: *pasărea-suflet*, care se păstrează timp de 40 de zile în proximitatea casei, și *broasca*, simbol acvatic și feminin străvechi ce trimite la fertilitate, afirmându-se astfel ca protectoare temporară a gospodăriei⁹: „În cele șase săptămâni, sufletul mortului e tot timpul în preajma celor rămași acasă. În vis, în vis poate să apară și să-ți ceară ceva. Unii zic că vin anumite păsări care cântă și se spune că a fost sufletul lui... Eu știu că atunci când a murit mama mea, când am stat o săptămână acasă, aicea, sub poarta asta, afară, în fiecare noapte a cântat o broască. Din 3 august până în 7 august cât am stat eu acasă, în fiecare seară o broască cânta sub piatră! Și de-atunci n-a mai cântat! Da’ nici pân-atunci!...” (Norica Mircea).

Despre revenirea din lumea de dincolo, în chip oniric, a celor dragi, am aflat din câteva relatări autoreferențiale care, deși au fost actualizate după o perioadă apreciabilă de la evenimentul propriu-zis,

⁸ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 246.

⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, Editura Artemis, 1994, p. 204 ș.u.

declanșau încă emoții puternice: „Așa am visat eu cu mama mē. Așa până în pomenire, până-n șasă săptămâni. Să făcea așa vreme ră, tinoasă, și cân' am dășchis ușa m-am pomenit cu ia: «Mamă, tu acuma ț-ai gășat să vii? Pe vremea asta ră?» «Acuma, mamă, acuma, că p-urmă n-oi mai pute! Da' dă-mi on scamn să șăd, că tare am ostenit!...» Și i-am dat așa on scamn mic, on scamn die copii. Da' era asudată or' udă, așe... Ș-o scos năframa și s-o șters așa ș-a oftat luung-lung! «Ce ț-i, mamă, mnetale ț-i rău! Hai să-ț' dau ceva, da' ce?» «Nu mi-i rău, tu Romaniță, numa' fu drumu' tare lung... Și mi-s îngrijată așa, că ce vi-ți face voi amu sânguri? Cine vi ajuta pe voi?...» Da' cân' am vrut să-i răspund, n-a mai fost: scamnu' era gol! Ș-așa aș fi vrut s-o strâng în brață, s-o mângâi, s-o-ntreb că cum îi pe-aclò, da' vezi că nu s-o putut! M-am deșteptat așa plângân'...” (Romanița Popa, 65 ani, Mihăiești, înreg. din 20 iulie 1999).

Visele au fost legate strict de anumite momente în care se îndeplinesc practici postfunerare (apropierea unei pomeniri, a unei mari sărbători, a zilei onomastice a celui decedat). Din câteva relatări am reținut și alte circumstanțe semnificative ce au făcut ca persoane decedate recent să apară în vis: apropierea recoltatului, deteriorarea unui acaret, un eveniment fericit pentru un descendent al lor sau apropiata moarte a unei rude: „Eu am visat o dată pe unchiu' ăsta, tata lu' Lucica, care-i mort. Înainte de a muri mama, am visat c-a venit la noi aicea și eu știam că-i mort și-am zis: Uite, unciu' o venit acu'! Unchiule, spune-mi și mie cum ai venit de-acolo, că știam că erai plecat! Uite-acuma, stau jos și-ți spun!... Și-n momentu' ăla m-am trezit... Când a vrut să-mi spună cum i-acolo, m-am trezit!” (Norica Mircea).

Semnificativă este confirmarea mitului Marii Călătorii prin înfățișarea și gesturile pe care cei care au revenit în vis le fac. Cei cărora li s-au arătat erau rude foarte apropiate ce urmau să asigure îndeplinirea fără omisiuni a tuturor actelor rituale și ceremoniale (soția, soțul, fiica sau fina). Înfățișarea lor este aproape întotdeauna senină, echilibrată, părând să fie preocupați doar de evenimentul aflat în curs de pregătire sau de modul în care se derulează viața familială în absența lor. Ținuta se remarcă a fi întocmai cea în care au fost înmormântați (hainele de mare sărbătoare fac parte din recuzita obligatorie, ca și cele date ulterior de pomană, la care se adaugă detalii ce vin să confirme faptul că au parcurs un drum lung: un baston, niște bocanci prăfuiți, o broboadă asudată). De cele mai multe ori, cei veniți de dincolo cer un scaun spre a se odihni, vădind intenția de a rămâne, un pahar de apă (amintind astfel celui rămas

de obligația de a-i purta și dezlega apa), se arată mulțumiți de un dar, o ofrandă sau un ospăț sau îngrijorați de o suferință a urmașilor lor, de o întâmplare din gospodărie; rareori par extenuați și încearcă să rămână acasă (mai ales când decesul a avut loc după o grea suferință sau când, dintr-un motiv mărturisit sau nu, nu-și află odihna). Dialogul – inițiat și impus chiar de către persoana rămasă în viață – are aproape întotdeauna același sens: aflarea unor detalii privind configurația detaliată a lumii de dincolo și postexistența, însă acesta este, de regulă, întrerupt fie după un răspuns scurt sau o tăcere semnificativă, dăătoare de liniște, fie exact în momentul în care întrebarea este formulată, ca o confirmare a imposibilității comunicării totale între cele două lumi.

Constatăm că acest tip de comunicare este structurat evident pe regulile și practicile ritual-ceremoniale, fiind de fapt o reflectare a grijii de a le îndeplini cât mai riguros și de a păstra sensul ce le asigură eficiența. Nu am sesizat în nici una dintre relatări spaimă ori obsesia unei previziuni funeste; dimpotrivă, informatoarele se declarau privilegiate de vizita onirică a defunctului care, în fond, le mai alinase dorul și le crease iluzia unei revederi.

Dintre acestea, viziunea Teodorei Capelini, văduva lui Emilian Capelini (decedat în ianuarie 2000) ni s-a părut exemplară, un veritabil descendent oniric-narativ al tradițiilor medievale¹⁰. Subliniem mai cu seamă detaliile ce confirmă trecerea: veșmântul imaculat și strălucitor, refuzul ferm al atingerii muritorilor și familiarizarea cu unele toposuri inițiatice din lumea de dincolo, inaccesibile celor vii (izvorul, văzut de povestitoare ca fiind primirea apei purtate în prețuia pomenirii de șase săptămâni). Narațiunea conține toate acele date care atestă dăinuirea în conștiința individuală și comunitară a unei imagini coerente a lumii de dincolo. Ea este, de altfel, un exemplu de comunicare totală cu „cel plecat”, informațiile ce se desprind – minime sau abia sugerate – se recompun în interpretări și comentarii ce întăresc încrederea oamenilor în rostul riturilor: „L-am visat... chiar az’ noapte-o fos’ săptămâna de cân’ l-am visat... Am visat că-i făcusăm mormântu’ așa cu bordură, cu cruce tăt-bine și m-am dus cu cuscu (cu tata lu’ ginăre de la Baia de Criș) și ne-am pus așa-iè pă bordură ș-am începu’ să plâng... Și parcă p’in cimitir culegea prune bistrife doamna Șindea și cu Alioșa și cu Mărioara. Și io, cum ne-am pus aclo, pe marginea aia, pe bordura aia, am început să

¹⁰ Jean-Claude Schmitt, *Strigoii. Viii și morții în societatea medievală*. Traducere de Andrei Niculescu și Elena-Natalia Ionescu, București, Editura Meridiane, 1998, p. 234 ș.u.

plâng... Da' iel parcă să făcu...da' nu știu ce mi-o părut că s-o făcut... o apărut și s-o pus așa, lângă crușe! Era-mbrăcat în haine tăt albe-albe. Și face cătă mine, 'ce: «Tu, babo! (c-așă-mi zăcea: «babo») tu să nu mai plânji, c-aceia-i mai bine un' e mi-s io ca un' e vi-s voi!»

(Duminică o fos' făcut parastasu' și io vinerea l-am visat!...) Ș-atuncea... parc-așa curea o transpirație pă iel și io am dzâs cătă iel: «Moșule, haida să te șterg io!...» «Nu pune mâna! Nu ma' ai voie să pui mâna pe mine!... Nu-i voie să pui mâna pe mine nicidicātu!...»

Dup-aceea face cătă mine că lui i-i sâte «Nu vrei să mărg să-ți aduc apă?» «Nu-mi trăbă apă de la tine! Io am apă de un' să beu! Io am izvoru' meu de un' să mărg să beu apă!» Ș-atuncea parcă să sculă-n picioare de-acia d-îngă noi, de la cimitir, și plecă pi alea di la biserică, s-o dus pi după biserică încolo... s-o dus ingheva și... s-o dus inghe-o zâs că iel are izvoru' lui și iel să duce și bea apă! O beut apă ș-o vinit 'napoi.

Ș-atuncea cân' o vinit 'napoi, io fac cătă iel: «Moșule, dacă tăt șad aice parcă m-aș sui și io să culeg niște prune di p-icea, să facem dulșeață la feate și compot!» Atunci face cătă mine: «Tu babo! Tu știi că io Ț-am spus să nu ce duci nicăieri să iei ne-ntrebat! Te duci și vorbești cu părintele: dacă te lasă să iei prune, luați, și dacă nu, iar-așa!... Să nu mă faci ge minune! Cum n-ai fost tu ge minune făcută cât ai trăit cu mine, nici acu' să nu ce faci!... Tu inghe meri, inghe ce duci, tu să-ntrebi dacă vrei să faci ceva!» Ș-atuncea m-am trezât!...» (Teodora Capelini).

Chiar și atunci când vizita a putut fi socotită – în perspectiva unor evenimente ulterioare – un avertisment pentru pierderea a încă unui membru al familiei, aceasta n-a fost interpretată ca un semn de rău augur, dimpotrivă, ca pe o deschidere a lumii de dincolo pentru integrarea lui firească și un fel de inițiere pentru cei obligați să îndeplinească rânduielile cerute.

În fond, visele confirmă necesitatea și rosturile pomenirilor, de aceea, nu de puține ori se urmărește consecvent acest lucru. Un asemenea rost îl are consumarea obligatorie a mâncării de la pomeni, în special a colivei și colăceilor, luarea unei flori de la mormântul celui decedat, purtarea unor obiecte ce i-au aparținut. Acest tip de revenire este una firească, păstrată în cadrele controlate de gesturi rituale, ba chiar i-am putea spune un contact respectuos, plin de venerație pe care cei vii îl socotesc obligatoriu.

Relatăriile despre morții neliniștiți au avut și ele o importanță covârșitoare, întrucât ne-au furnizat date importante privind configurația

lumii de dincolo, în condițiile pierderii complete în satul investigat a ansamblului de piese rituale ce se performau la înmormântare până prin anii '60. Narațiunile se înscriu în categoria *memoratelor cu substrat magico-ritual*, dar au, în același timp, corespondențe în *legendele urbane*¹¹ și sunt deja șlefuite, căci se află de cel puțin o generație în circuitul povestitului local, fapt verificat prin înregistrarea mai multor variante de la naratori diferiți.

Cauzele apariției morților neliniștiți, din narațiunile înregistrate, nu erau întotdeauna clare pentru cei ce le spuneau la sfârșitul anilor '90. Totuși, în angrenajul mai larg al discuțiilor, ei strecoară elemente ce justifică metamorfoza reprezentărilor de care ne ocupăm, elemente pe care fie că și le amintesc, fie că încearcă să le construiască în acord cu matricea mitică generatoare.

Unele tradiții orale s-au transmis incomplet și, prin urmare, am remarcat, pe de o parte, detașarea naratorului-colportor, iar, pe de alta conectarea narațiunii la credințele despre „hoții de mană”. În acest caz, neliniștea defunctului este pusă pe seama esenței sale malefice, însă, având în vedere competența rituală declarată a povestitoarei, putem identifica în subtext un comentariu dubitativ nerostit al acesteia relativ la îndeplinirea „diresului mortului”: „Spuneau ai noșt'i – tata și cu mama – că pe cân' trăia bunicu-su, aicea, chiar aicea în casa asta din susu, o fost om bărbat – [...] zăceau câtă iel – și ăla cică ar fi umblat. Că moșu', bunicu' meu, l-ar fi văzut că o fost un bolovan mare aicea, păstă drum, lângă gard, și l-ar fi văzut stând pă bolovanu' ăla acolo, lângă gard. Da' io știu?!... El o fi fost sau o fi fost altcineva... Numa' așa să vorbea: că ăla o umblat! Păi că nu l-o primit pământu'! Apăi, no, c-o fost om rău! (Să spune că ș-ăla s-o ocupat de hoțâi d-ăstea, cu oi, cu vite...).

Fel și fel de povești să făcea, ca să aibă de ce vorbi p'in sat!” (Doliana Țel, 63 ani, Mihăiești, înreg. din 17 iulie 1999).

Satele cercetate sunt așezări multiconfesionale în care, de aproape un secol, ortodocșii și catolicii, care au trecut în timp la ortodoxie, conviețuiesc alături de bapțiști și pentecostali, fapt care a generat relatări în care omisiunile rituale sunt puse pe seama apartenenței la alt model cultural care desconsideră eficiența acestora: „La noi aici a mai fost un om. I-a murit muierea, soțâia, da'-n fiecare noapte venea la iel. O simța aclo lângă iel răce-n pat! Ba nu!

¹¹ Jan Harold Brunvand, *The Study of American Folklore. An Introduction*, New York – London, W. W. Norton & Co., 1998, p. 165.

C-o 's că n-o putut dormi on an în pat, în casă: își făcuse un pat înt'-altă parte, la comne un'eva!... Ia o fos' pocăită și până nu i-a citit dăzlegări, slujbe o 's că tot a venit așa la iel! Vorbea... ce știi io ce făcea?!... (La iei, la pocăit', nu citește popa dezlegări; la iei vorbăsc iei în de iei acolo cum să pricep... Nu-i ca la noi!... Și de-aia o umblat!)” (Ana Trif, Mihăiești, înreg. din 29 iunie 1998).

Grija pentru gospodărie pare să fie unul dintre atributele recunoscute morților neliniștiți, care se înfățișează fie într-un mod firesc, încadrându-se în comportamentul cotidian, fie, în narațiuni supuse unui proces de cristalizare și șlefuire mai pronunțat, ca niște plâsmuiri acorporale stranii, revelate doar celor inocenți: „Atunci am născut io pe Aronu meu; avea vro patru-cinci luni cân' o murit muierea aceea. El (Nuț Stancu) a purnit de-acasă de cu noapte la secere (că purneau devreme că păstă zî să prăja grâu') și o ieșât cu ia pă cale ș-o povestit cum povestim noi acu' în casă! Și-apăi, de la o vreme, cân' s-or apropiat de loc, ia o rămas tăt 'napoi, tăt mai-napoi... Ș-atuncea, dup-aia, iel ș-o dat sama că «Uite, muierea asta o murit!» Că doar ia o murit iarna! Ș-așa am auzât că el s-o bolnăvit ș-o zăcut la pat! Femeia aia era nana!” (Aurelia Trif, 85 ani, Mihăiești, înreg. din 29 iunie 1998).

„Ne spunea mama iar așa o poveste, da' cică ar fi fost adevărat. (Da' eu nu știu dacă o mai pot spune așa bine!). Zicea c-o fost o mamă, o văduvă, care o avut mai mulți copii – vreo trei! – și ea s-a-mbolnăvit și-a murit. Da' înainte de-a muri, le-a spus copiilor – la care or fi fost mai mari să-nțeleagă – să nu se sperie, să nu plângă, că ia de-acolo de unde pleacă o să vină să-i ajute: nu-i lasă singuri! Numai să nu încuie ușa seara când se culcă! Și zice că în fiecare seară, cum asfințea soarele, venea așa, ca un vârtej de frunze și de paie care se răsucea pe prag ș-mpingea în ușă și intra acolo la copii. (Da' iei dormeau, n-o vedeau!). Dimineața găseau casa măturată, vasele spălate și toată gospodăria ca și cum mama n-ar fi plecat niciodată!... Așa a fost până când cineva l-o-ntrebat pe cel mai mic (și el n-o știut că n-o avut voie să spună, că el singur vedea!). Da' el o spus și de-atunci n-o mai venit și și-or purtat singuri de grijă! Ei, nu știu dacă am spus-o așa bine, că noi eram mici când ne-o mai spunea mama!...” (Lenuța Caba, 45 ani, Mihăiești, înreg. din 20 mai 1998).

Această ultimă povestire, pe care am înregistrat-o de la una dintre învățătoarele satului, descendentă a uneia dintre familiile întemeietoare, prezintă o temă de amplă răspândire, care relevă una dintre ipostazele

neostile ale celor ce revin din lumea de dincolo¹². Ezitarea între a crede și a se îndoii de adevărul narațiunii se datorează în principal esenței fantastice a acesteia, dar și prestigiului de care se bucură în comunitate nucleeele narrative care dezvoltă tema morților neliniștiți.

Una dintre întâmplări, care a făcut subiectul mai multor narațiuni, care au circulat în ambele sate a fost întâlnirea unui fecior (fiul nașilor defunctei) cu o tânără căsătorită împotriva voinței sale într-un alt sat și decedată în floarea vârstei. Evident că apariția ei nu este întâmplătoare, ci se manifestă ca un reproș implicit pentru neîmplinirea iubirii la care au fost părtași părinții celui care a trăit întâmplarea. Chiar dacă nu este relatat ca un demers vindicativ sau punitiv explicit, întâlnirea cu fina moartă înainte de a-și fi împlinit destinul (unii puneau decesul pe seama dorului părinților și al drăguțului părăsit) se spune că i-a declanșat tânărului o spaimă devastatoare: „Spunea tata lu’ [...] – el o fos’ frate cu soacră-mea, el stătea la Mihăiești – o spus c-o venit aici, la o mătușă, la moșu Carp, aclo – ș-o șăzut ș-o zâs că dă p-aici, pă la soru-sa, pă la mama lu’ Viorel și să duc-acasă. Ăștia or fos’ culcaț’. Ș-atuncea o loat-o p-aicea, păstă țarină. (Aia n-o fos’ minciună! Aia o fos’ adevărat! Ala n-o vorbit așe!...). Și n-o mai loat-o pă cale: s-o du’ păstă țarină, pă scurtătură, s-ajungă la Mihăiești. Atunci o văzut o femeie mergân’ pă drum. El o grăbit reapede, ca s-o prindă. Cân’ a agiuns-o: «Bună sara!» Ea o zâs: «Să fii sănătos, nănașule!» – ‘ce (că era soră de-a lu’ aia, a lu’ [...]) ‘ce: «Un’e-ai fos’, fină?» (da’ iel nu ș-a dat sama că aia o fos’ moartă!); ‘ce: «Pe la soru-mea, pe la Roșcanii Mici! Da’ dumeta un’e-ai fos’?» ‘ce: «Io am fos’ pe-aicea, pe la mătușă-mea!»

Ș-or mârș atunci pă drum fără să-și deie sama nici unu de altu’, cân’ o fost pe-aproape de cimitir, la Mihăiești, (femeia, n.n.) o rămas în urmă (că era cu opinci aia), să-și chitească curaua la opincă și el o loat-o-naince. Și cân’ o mârș, o mârș el mult timp, o agiuns el la o vale, la o cârnitură ș-apă’ o zâs: «Apă’ doară asta o fos’ moartă!» Atunci n-o mai putut merje. Ș-o mârș țânân’u-să dă gard, ș-acasă s-o bolnăvit! Spunea mama! C-o fos’ ficior ș-acolo mai vinea, mai pleca... ș-o zădit un pat, ș-acolo o stat trii zâle; n-o întrat în casă! O fos’ pă moarte di frică și di spaimă! S-o spăriat că iel o vorbit cu ia așa și ia o fos’ moartă! Și mai spunea soacră-mea că o văzut-o p-aia ducân’u-să la seceră ș-o rămas mănunci tăiaț’!” (Maria Oprean, 65 ani, Roșcanii Mari, înreg. din 6 august 1998).

¹² Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 152 ș.u.

Chiar și fără justificările exterioare textului, personajele acestor narațiuni s-ar fi înscris în ceea ce am putea numi *modelul universal al mortului neliniștit*. Ei își fac apariția mult după apusul soarelui, rareori în revărsat de zori, în spații ce par a le fi consacrate (pe drumuri pustii, în pădure, pe câmp, la răscruci sau în apropierea cimitirului), mai rar în propria casă. Textele nu ne furnizează date care să ne îndemne a lega apariția lor de anumite sărbători însă toate, se pare, converg spre ideea că sufletul planează deasupra așezării până i se împlinesc toate rânduielele postfunerare.

Spre deosebire de viziunile onirice analizate anterior, povestirile despre „cei ce umblă” nu țintesc spre cunoașterea mitică, ci poate doar spre inițierea/conservarea rituală. Se poate spune așadar că vizitatorii din lumea de dincolo se arată rareori justițiar sau previzionari, așa cum se întâmpla în narațiunile medievale¹³. Prezența lor nu este invocată și nici justificată de dorința urmașilor sau a rudelor de a-i revedea, fapt ce transpare și din diluarea substanței dialogului. Una dintre povestitoare subliniază: „Ș-o povestit cum povestim noi acu' în casă!”, iar o alta recurge chiar la stilul direct.

Așadar, cel puțin în scenariul narațiunilor propuse ca exemplu, morții neliniștiți sunt aceia care inițiază dialogul cu cei cărora li se arată, interesându-se, la rândul lor, de cursul vieții comunitare sau familiale. Este, după părerea noastră, o ilustrare perfectă a credinței în prelungirea imaterială a prezenței defunctului în lumea celor vii – de obicei, până la șase săptămâni, uneori până la un an. Același fapt pare să-l exprime și starea de incertitudine și ezitare în care se află persoanele vii care i-au întâlnit. Aceasta nu trebuie pusă pe seama uitării, ci pe o dispoziție sufletească generată de fundamentul de credințe și imagini mitice despre lumea de dincolo.

Poate că numai dispariția vizitatorului din lumea de dincolo înainte de încheierea conversației, adică înainte de înțelegerea rostului revenirii, declanșează un sentiment de frustrare și spaimă. În atare situație, mortul neliniștit nu este nicicum „exploatat”: nu i se află nici intențiile sau motivul neliniștii, nu i se poate evalua forța și cu atât mai puțin gradul de cunoaștere și de inițiere ce, în mod firesc, ar fi decurs din integrarea în lumea de dincolo. Practic, această prezență devine terifiantă nu prin ceea ce face – ca în cazul strigoilor morți – ci prin incertitudine și prin continuarea aparent netulburată a activităților specifice viilor.

¹³ Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 280 ș.u.

În acest fel, în conștiința celui căruia mortul neliniștit i se arată se naște spaima că echilibrul dintre cele două lumi s-a tulburat, că toate acele praguri și limite s-au șters și că Ordinea degenerază în haos. Tocmai de aceea, repovestirea în cercuri din ce în ce mai ample – atât ca auditoriu, cât și ca retransmitere în timp – are ca scop, între altele, atribuirea de semnificații și decriptări acestor vizite.

Este important faptul că naratorii nu se îndoiesc, decât cu puține excepții, de veridicitatea celor povestite și, în sprijinul acestui atribut conferit textului, aduc mai multe repere și argumente care creează însă doar atmosfera povestirii, nicidecum confirmarea ei. Este vorba despre plasarea în timp raportată la un fapt trăit de povestitorul însuși și la un loc știut chiar și de cercetător (dar, cum arătam, consacrat unor asemenea spirite), precum și de o subtilă tehnică a detaliului (care ține, de fapt, de configurația mitică a lumii de dincolo).

Nu ignorăm nici circumstanțele înregistrării, produsă, de regulă, în absența unui auditoriu competent, compus din *insideri*. Situația i-a determinat pe naratori să accentueze elementele senzaționale și să configureze finalul într-un mod mai familiar cercetătorului, anticipând cumva reacția unui *outsider*¹⁴, care, terorizat de ideea morții, n-ar fi capabil să conceapă o comunicare între aici și acolo. Acestui fapt i se datorește – credem – accentul pus pe ideea de boală declanșată de spaimă. Nu putem să nu constatăm un element ce ține de gândirea și comportamentul magic: unii dintre cei ce s-au întâlnit cu un mort rătăcitor și-au aplicat un tratament de purificare, simulând însăși condiția de *persona limitis* a acestuia: dormitul pe pragul porții sau într-o încăpere din afara spațiului de locuit poate fi citit atât ca modalitate de a impune spiritelor malefice sau incerte o limită culturală, un fel de filtru magic, în fine, un rit piacular¹⁵, dar, în plan psihologic, poate să fi fost o încercare de a continua comunicarea într-un spațiu neutru, liminal, ce trasează semnificativ hotarul dintre aici și acolo.

Nu știm dacă pe la Roșcani asemenea spirite care „umblă” mai există, dar cu siguranță narațiunile, unele într-o formă fabuloasă, continuă să circule. De altfel, chiar în anii cercetării, fără a ne furniza propriu-zis antitexte, doi interlocutori au accentuat asupra unei explicații aparținând gândirii pozitivistice: „Numai celor slabi de înger li se arată!”, cu alte

¹⁴ Nicolae Constantinescu, *Lectura textului folcloric*, București, Editura Minerva, 1986, p. 58 ș.u.

¹⁵ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 154.

cuvinte, celor ce cred în „eresuri” și „superstiții”, adică în adevăruri exterioare și neadmise de biserică. „Corectând” atitudinea acestora, un alt bărbat care ne furnizase anterior relatări și narațiuni fragmentare cu aerul că doar le colportează, a subliniat: „Aste lucruri muierile le mai povestesc!” De fapt, el nu a negat existența într-un timp nedefinit a fenomenului în sine și nici nu-i putea contrazice pe cei dintâi receptori ai narațiunilor (între care se număra și soția sa), care se socotesc deja un fel de martori oculari. El făcea apel nu numai la temerile, dar și la conservatorismul femeilor – puternic cultivat de prilejurile în care trebuie să-și arate competența rituală (priveghiuri, pomeni etc.).

Narațiunile despre morții rățăcitori rămân o realitate în viața spirituală a așezărilor Roșcani și Mihăiești, căci ele întrețin viziunea mitică asupra lumii de dincolo, subliniind rolul riturilor separatorii și confirmând sensurile indestructibile ale relațiilor de rudenie. Acestor funcții li se adaugă, în cadre concrete de actualizare, și sensuri social-modelatoare în relație strictă cu situații existențiale ce implică o alegere decisivă (căsătorie, îmbrățișarea altei confesiuni, comportament social deviant).

Abstract

The paper is based on field researches undertaken in 1998-2000 in Roșcani and Mihăiești villages (Hunedoara District). Starting from several personal narratives and ethnographic descriptions recorded in these villages, we outline some characteristics of the funeral rites based on mythic structures and representations. We draw a parallel between the informers' testimonies and the ethnological opinions of Ion H. Ciubotaru's as formulated in his book, *The Great Passage*. We analyze the rites that are intended to ensure the community's protection against the unexpected return of the dead as malefic spirit and the reflection of beliefs in ceremonial practices and also in the stories. Although people accomplish all these rites, 'the restless dead' is a strange but not upsetting presence either as a dream vision or as a ghost haunting in their household, on the cornfield or on the narrow streets of the village. Sometimes these spirits seem to keep important protective features defining themselves as guardians of the family's or of the community's traditions.

DOUĂ CAPODOPERE: LA CHANSON DE ROLAND ȘI MIORIȚA

Ion TALOȘ

Acum peste patru decenii a fost întemeiată, la Iași, Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, de către Ion H. Ciubotaru. Tânărul care a avut atunci inițiativa și forța de a realiza acest grandios proiect, îmbogățind sensibil documentația cu privire la cultura neamului românesc, împlinește acum 70 de ani. Mă asociez cu bucurie celor care au inițiat prezentul volum omagial, ca semn al prieteniei pe care i-o port și al recunoștinței pentru operele deosebit de valoroase cu care a înzestrat folcloristica românească. Omagiul pe care îl aduc astăzi profesorului Ion H. Ciubotaru abordează una dintre temele preferate de amândoi, și anume, riturile funebre¹, mai exact, „nunta mortului”.

Acest ritual, cunoscut folcloriștilor români din *Miorița*, a fost identificat de Ion Mușlea ca particularitate a folclorului balcanic²; Petru Caraman, maestrul sărbătoritului, l-a descoperit în poezia populară polonă³, iar A. Fochi⁴ l-a cercetat în numeroase alte culturi orale. A rămas însă, neobservată probabil, cea mai veche atestare cunoscută a

¹ Ion H. Ciubotaru: *Cântecul funerar și contextul său etnografic pe Valea Șomuzului Mare*, 1978; Id.: *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere)*. Iași 1986 (Caietele Arhivei de Folclor, VII); Id.: *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*. Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, București 1999, p. 121-135; Id.: *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* [Vol. II]. *Obiceiurile familiale și calendaristice*. Editura Presa Bună, Iași 2002, p. 141-207; Ion Talos: *Miorița și riturile funerare la români*. (I). În: *Anuarul de Folclor* 3-4, 1983, p. 15-35; Id.: *Miorița și vechile rituri funerare la români. O posibilă interpretare*. În: *Steaua* 34, 1983, nr. 5, p. 40-44, 56; Id.: *Miorița in Transsilvanien. Versuch einer Deutung*. În: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 79, 1983, Heft 3/4, p. 187-206; Id.: *Miorița și epica medievală franceză*. În: *România Literară* 1992, nr. 18 (20-26 mai), p. 7; Id.: *Archaische Bestattungsriten im Rolandslied*. În: *Romanistisches Jahrbuch* 44, 1993, p. 98-123.

² Ion Mușlea: *Cercetări etnografice și de folclor*. II. București 1972, p. 7-28.

³ *Alegoria morții în poezia populară, la poloni și la români*. În: Petru Caraman: *Studii de folclor*. Vol. II. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu. București 1988, p. 54-89.

⁴ Adrian Fochi: *Miorița. Tipologie. Circulație. Geneză. Texte*, București 1964, p. 491-530.

motivului într-o operă literară, și anume, în capodopera eposului medieval francez *La Chanson de Roland*⁵.

Cântarea lui Roland

Numeroasele versiuni ale *Cântării* vorbesc despre felul în care Ganelon a tratat cu arabii, în numele împăratului Carol cel Mare, condițiile retragerii din Spania a oștirii france, mai bine zis, cum pretinde el că ar fi negociat și cum, în fond, a organizat o mare trădare, căreia să-i cadă pradă fiul său vitreg, Roland, nepotul iubit al împăratului și cel mai viteaz dintre oștenii acestuia. Carol cel Mare acceptă condițiile negociate de Ganelon, deși are anumite îndoeli cu privire la corectitudinea acestuia, și își retrage oștirea. Retragerea e asigurată de o ariergardă compusă din 20.000 de oameni, aflată în subordinea celor 12 baroni, în frunte cu Roland, Olivier și Turpin. Conform celor puse la cale de Ganelon, arabii atacă ariergarda împărătească, la 15 august 775, la Roncesvalles, înainte de a fi trecut granița Franței. Atacatorii sunt în număr de 100.000, raportul de forțe fiind de 1 la 5 în favoarea lor. Cu toate acestea, francii țin piept, omoară nenumărați inamici, dar mor și ei, eroic, unul după altul, iar resturile arabe fug. Roland moare ultimul, și nu de sabia vreunui inamic, deci nu pentru că ar fi fost învins. El moare de epuizare fizică, după retragerea sarazinilor scăpați cu viață.

Catastrofa de la Roncesvalles putea fi evitată, dacă viteazul Roland ar fi acceptat sfatul lui Olivier, de a suna la timp din corn, anunțându-l astfel pe împărat că ariergarda se află în pericol. Roland a refuzat însă acest gest, considerând că l-ar dezonoara, nu numai pe el, ci și tot neamul lui. O face însă în ultimul moment înainte de a-și da sufletul, pentru ca împăratul să se îngrijească de înmormântarea celor căzuți. Auzind mesajul, împăratul, care avusese presimțiri rele, face cale întoarsă, cu întreaga oaste, dar nu mai găsește decât 20.000 de cadavre! El urmărește pe arabii care tocmai fugeau spre Zaragoza și-i nimicește. Se întoarce apoi la Roncesvalles, înmormântează pe toți cei căzuți, cu excepția lui Roland, Olivier și Turpin, pe care-i îmbălsămează, le scoate inimile și le așează, înfășurate în mătase, într-un sicriu de marmură, în timp ce corpurile lor sunt înfășurate în piei de cerb, pentru a fi transportate la Blaye, spre a-și găsi odihna de veci în pământul „dulcei Franțe”.

⁵ Cf. Ion Talos: *Miorița și epica medievală franceză*. În: România Literară 25, 1992, nr. 18 (20-26 mai), p. 7; Id: *Archaische Bestattungsriten im Rolandslied*. În: Romanistisches Jahrbuch 44, 1993, p. 98-123.

Întors la reședința sa din Aix-la-Chapelle, Carol cel Mare e întrebat de logodnica lui Roland, frumoasa Aude, unde e cel care îi promisese cununie. Răspunsul împăratului e direct, fără menajamente: Roland e mort. El îi propune să se căsătorească cu fiul său, Louis, duce de Normandia și succesor al său la tron, dar Aude refuză și moare, căci nu i se pare drept să supraviețuiască celui pe care l-a iubit. Cum bine s-a exprimat un critic, Aude intră în scenă doar pentru a muri.

Paralelă sumară între eposul francez și balada românească

Cercetarea în paralel a *Cântării lui Roland* și a *Mioriței* poate aduce rezultate interesante cu privire la înrudirile dintre cultura franceză și cea română, cu toate că e vorba, într-un caz, de o operă scrisă în Evul Mediu, cea mai veche atestare datând din secolul al XI-lea, iar în celălalt, de una orală, fixată în scris abia în secolul al XIX-lea. Căci ambele opere au fost create cel mai târziu la începutul mileniului trecut și izvorăsc din aceeași mentalitate și concepție de viață. Ele au avut însă un destin diferit: *Cântarea lui Roland* a fost timp de o jumătate de mileniu pe gustul publicului, a fost operă vie, dinamică, în permanentă stare de evoluție. Vremuri noi, accelerarea vieții sociale și inovațiile culturale de pe la mijlocul mileniului al doilea au modificat gustul și nevoile culturale ale omului, ceea ce a dus la ieșirea din uz a *Cântării*. Textul ei a rămas însă în câteva manuscrise, rătăcite prin biblioteci mai mult sau mai puțin frecventate, fără a se fi bucurat de atenția cuiva până în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când a fost rechemat la o nouă viață. „Somnul” lui, care a durat mai multe secole, i-a conferit însă o nouă prospețime și a făcut ca a doua lui viață să fie tot atât de fermecătoare ca prima. Nu însă pentru același public: rural sau urban, dar fără o pregătire literară, în Evul Mediu, și lumea învățaților, în secolele din urmă. Dintr-un bun cultural popular/poporan, aflat la îndemâna oricui în evul de mijloc, a devenit unul al elitelor, al specialiștilor. De la descoperirea variantelor acestei epepei, învățații nu încetează să-i acorde atenție, din dorința de a-i dezvălui toate tainele și a contribui la sporirea frumuseții ei de odinioară. Lingviști și istorici literari, filosofi, psihologi, juriști ori istorici ai religiilor se bucură dacă reușesc să lumineze un nume prezent în epos, o expresie sau un vers al lui, legându-și astfel propriul nume de o capodoperă. Sub raportul intensității cu care a fost și continuă să fie cercetată, *Cântarea lui Roland* poate fi comparată cu aceea a *Mioriței*, ambele opere lăsând impresia, în diferite etape ale cercetării, că textele lor nu mai ascund nici o taină, până când alți cercetători descoperă noi și noi fațete ale lor.

Spre deosebire de epopeea franceză, balada românească s-a menținut în actualitate până în zilele noastre și e doar o întâmplare faptul că descoperirea manuscriselor *Cântării* coincide în timp cu descoperirea textelor aflate în circulație orală ale baladei. De altfel, ambele descoperiri se datorează curentului romantic, care începuse să domine lumea literară a Europei și care avea ca țel scoaterea la lumină, pe de o parte, a „poeziei vechi”, scrise, dar uitate, iar pe de alta, a cântecelor din „arhivele nescrise” ale popoarelor.

După cum se va vedea mai încolo, capodopera literaturii europene medievale, *La Chanson de Roland*, își dă mâna peste veacuri cu una din capodoperele literaturii orale universale, pe care cercetătorii au intitulat-o *Miorița*. Și una și alta sunt cunoscute în mai multe variante: s-au păstrat aproape 30 de variante ale *Cântării lui Roland*, dar se poate presupune că în Evul Mediu se aflau în circulație mult mai multe. *Miorița* a fost atestată în aproape 1500 de variante. *Cântarea lui Roland* a fost performată timp de patru sau cinci secole, *Miorița*, s-ar putea spune, de-a lungul unui mileniu.

E greu de reconstituit astăzi în ce măsură a fost receptată *Cântarea lui Roland* în Evul Mediu. Lipsesc documentele care să ateste cu precizie *cine, unde, când, cu ce ocazie și în fața cărui public* a recitat ori cântat această impresionantă epopee. Există însă unele mărturii indirecte ale succesului de public pe care l-a avut. Pe lângă numărul apreciabil de variante cunoscute – puține opere scrise în Evul Mediu ar putea rivaliza cu ea sub acest raport – popularitatea *Cântării lui Roland* poate fi dovedită cu ajutorul ecurilor avute în literaturile orale ale Occidentului european. La spanioli sunt cunoscute așa-numitele *romances de la materia de Francia o carolingios*⁶, atestate în secolele al XV-lea și al XVI-lea, care tratează motive pe care le găsim și în *Cântarea lui Roland*. Motivul tăinuirii morții unui erou, ca și înmormântarea împreună a logodnicilor, respectiv a soților, motive pe care le vom cunoaște îndată, îndreptățesc constatarea unei anumite înrudiri a acestui cântec cu balada europeană intitulată *Le Roi Renaud, La muerte ocultada* sau *Morte occulta*, atestată în mai multe literaturi populare, din Scandinavia până în Peninsula Iberică și de acolo până în centrul Europei. În sfârșit, un număr important de texte folclorice și *de cordel*, cunoscute în mai toate țările romanice

⁶ Cf. în special Pedro M. Piñero: *Romancero*, Madrid 1999, p. 231-283; cf. de asemenea: Pedro M. Piñero y Virtudes Atero: *Romancero de la tradición moderna*. Sevilla 1987, p. 76-83.

europene, dar și în America Latină, înfățișează scene și personaje cunoscute eposului carolingian⁷.

Despre *Miorița* în evul mediu nu avem nici un fel de informații. Cum spuneam, cele mai vechi atestări ale ei datează doar de pe la mijlocul secolului al XIX-lea. De atunci începe să aibă două vieți paralele: una la nivelul oralității, alta la nivelul elitelor, oamenii de știință bătându-și capul pentru a-i descoperi originile și a-i explica diferitele motive componente.

Legenda referitoare la catastrofa militară de la Roncesvalles, în cursul căreia – se spune – a fost decimată ariergarda lui Carol cel Mare, a fost rememorată în fiecare an, la 15 august, în biserică, în curtea ei, în piață sau în alte locuri de adunare populară. *Cântarea lui Roland* pare să fi făcut parte din poezia calendaristică a vremii, așa cum *Miorița* e cântată și azi, în aria ei nordică de răspândire, doar la sărbătorile Crăciunului.

În *Cântarea lui Roland*, pe câmpul de bătaie de la Roncesvalles, moartea celor 20.000 de franci e deplânsă de întreaga armată de bărbați a lui Charlemagne, care fac să răsunе munții și pădurile⁸; în *Miorița*, păstorul care urma să fie ucis, fără vreo vină, e plâns de turma lui, prin munți și prin văi. Așadar, ambele opere tematizează nu numai moartea unor bărbați tineri, ci și doliul pe care îl provoacă ea și plânsul universal, s-ar putea spune, cosmic.

⁷ Giuseppe Pitrè: *Le tradizioni cavalleresche popolari en Sicilia*. În: Romania (Paris) 13, 1884, p. 315-398; J. Leite de Vasconcellos: *Contos populares e lendas*. II. Coimbra 1969, p. 626-629; Jean-Charles Payen: *Les châteaux de Gannes et la légende de Ganelon*. În: Essor et fortune de la Chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin. Actes du IXe Congrès International de la Société Rencesvals pour l'étude des épopées romanes. I. Modena 1984, p. 161-168; Yolando Pino Saavedra: *La Historia de Carlomagno y de los doce pares de Francia en Chile*. În: Folklore Américas (Los Angeles) 26, 1966, p. 1-20; Sebatião Nunes Batista: *Carlos Magno na poesia popular nordestina*. În: Revista Brasileira de folklore 11, 1971, nr. 30, p. 143-170; Anna Imelde Galletti e Roberto Roda (a cura di): *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*. Padova 1987; Stanley L. Robe: *Charlemagne in America: Formation and Transmission*. În: Romancero hoy: Nuevas fronteras. Madrid 1979, p. 181-189; R. Manuel Dannemann: *Charlemagne dans le chant folklorique hispano-chilien*. În: Jahrbuch für Volksliedforschung 18, 1978, p. 77-83; Braulio do Nascimento (coord.): *Euro-América: uma realidade comun*. Rio de Janeiro 1996, p. 135-151.

⁸ În *Cronica lui Turpin*, publicată de Raoul Mortier (*La chronique de Turpin et les grandes chroniques de France. Carmen de prodicione Guenonis. Ronsasval*. Tome III. Paris 1941), p. 79 e descrisă această imagine astfel: „Lors commença li plors et li criz merveilleus et horribles par toute la valée, si que les montegnes en resonerent. Chascuns regrettoit son fil, ou son frere, ou son cousin, ou son ami”.

Moartea ca nuntă în *La Chanson de Roland*

Dintre versiunile pe care le cunoaștem, cea denumită Oxford, după locul descoperirii manuscrisului, ca și versiunea datorată călugărului Konrad, amintesc doar în treacăt „cununia” lui Roland cu Aude, către sfârșitul poemului. Alte versiuni acordă însă un spațiu mult mai extins dragostei dintre ei și „cununii” lor postume. Se știe că într-un anumit număr de variante ale *Mioriței*, moartea tânărului păstor e înfățișată ca nuntă cu crăiasa lumii, mai bine zis, cu moartea. Acesta este motivul principal care unește balada românească cu eposul francez: de o parte, Roland, de cealaltă păstorul român își pierde viața înainte de a se fi căsătorit. Cititorilor acestui volum omagial le este cunoscut felul în care moartea păstorului e prezentată ca nuntă. Să vedem ce se întâmplă cu feciorelnicul Roland în epopeea franceză.

La baza cercetării de față se află variantele editate de Raoul Mortier, în 10 volume, în perioada 1940-1944, aproape toate fiind denumite după localitățile în care au fost descoperite manuscrisele. Unele dintre ele sunt fragmentare și nu pot fi luate în considerare aici, iar versiunile Oxford⁹ și Konrad¹⁰ nu conțin motivul morții-nuntă. Acesta figurează, în schimb, în versiunile descoperite în Veneția (V4 și V7)¹¹, în Chateauroux (C)¹², Paris (P)¹³, Cambridge, denumită și Trinity, pentru că a fost descoperită la colegiul cu acest nume (T)¹⁴, și în versiunea Lyon (Ly)¹⁵. Acestea acordă un spațiu extins dragostei celor doi (logodnicilor) și „cununii” lor.

În V4, după ce a sosit la Blaye, Carol cel Mare trimite un sol la logodnica lui Roland și la mama acestuia (care era și sora împăratului), pentru a le chema în orașelul de pe Gironde, unde – zice el – răniții primesc îngrijiri, iar Roland și Olivier hoinăresc prin păduri. Solul trebuia să le informeze că la Blaye trebuia să fie celebrată cununia lui Roland cu Aude, cununie care nu suporta nici o amânare.

⁹ *Les Textes de la Chanson de Roland*. Édité par Raoul Mortier. La Version d'Oxford. Tome premier. Paris 1940.

¹⁰ Horst Richter: *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Text. Nacherzählung. Wort- und Begriffserklärungen. Wortliste. Darmstadt 1981.

¹¹ *Les Textes de la Chanson de Roland*. Édité par Raoul Mortier. *La Version de Venise* IV. Tome second. Paris 1940 și *Les Textes de la Chanson de Roland*. Édité par Raoul Mortier. *Le manuscrit de Venise* VII. Tome V. Paris 1942.

¹² Id., Ibid.: *Le manuscrit de Chateauroux*. Tome IV. Paris 1943.

¹³ Id., Ibid.: *Le Texte de Paris*. Tome VI. Paris 1942.

¹⁴ Id., Ibid.: *Le Texte de Cambridge*. Tome VII. Paris 1943.

¹⁵ Id., Ibid.: *Le Texte de Lyon*. Paris 1944.

Aude avusese însă unele vise ciudate, care preziceau mai degrabă moartea lui Roland și a fratelui ei, Olivier, dar visurile îi sunt tălmăcite – cum se întâmplă mai totdeauna – în sens pozitiv. Așadar, frumoasa fecioară se îmbracă în alb, încalecă un cal alb și parcurge distanța de la reședința ei din Vienne la Blaye, cu bucurie nedesăvârșită, de teamă că visele ei ar putea avea totuși semnificația pe care o întrevedea.

Ajunsa la Blaye, ea se înfățișează de îndată împăratului, pe care-l întreabă¹⁶: „Sire, unde sunt fratele meu Olivier și contele Roland, care vrea să mă nuntească?”

Spre uimirea ei, împăratul, care o chemase cu argumentul cununiei, are acum o reacție neașteptată, inventând următoarea surprinzătoare poveste: Olivier și Roland – zice el – m-au părăsit în luna lui mai și și-au luat neveste, Roland pe Fille Florent, a regelui de Valsorie, părăsindu-te pentru frumusețea ei, iar Olivier, pe fiica regelui Persiei¹⁷. Totodată, împăratul propune tinerei logodnice să-l ia în căsătorie pe propriul său fiu, ducele de Normandia, dar Aude refuză să creadă cele spuse de împărat și insistă să i se spună adevărul¹⁸. Charlemagne repetă istoria, aducând câteva nuanțe noi, și anume: cei doi l-au părăsit în luna mai, ducându-se în Babilonia, Olivier a luat-o pe sora lui Ballugant, iar Roland pe Florent, fiica regelui din Val Dormant¹⁹.

¹⁶ <Sire>, fait elle, <o est mon frer Oliver,
Li cont Rolland che me deit neçoier? [...]> (V4, v. 5002-5003).

¹⁷ <Par foi, belle Aude, ben est che vos die,
I sont da moi parti *par* fellonie [...]
Li cont Rollant a femene retollie,
Fille Florent, un roi de Valsorie,
Pur sa belta a la vestra gerpie;
E Oliver est *in* sa *compagnie*;
Ch'ell a pris ara dame de paganie,
Filla l'amiray de *Persia* la garnie> (V4, v. 5009-5010, 5013-5018).

¹⁸ V4, v. 5024-5032.

¹⁹ Il sont da moi parti *par* maltallant.
Eo les ai laseç in Espagne la grant,
In Almaria une cité de *Persant*
O il[s] estoient *contra* la *gent* mescreant.
Primo çor de mai a l'autre parant,
In Babilonie *iron*t esteiant:
Dux Oliver en sira amira[n]t,
Prendra femena, la seror Ballugant;
Una polcella a pris li cont Rollant,
Filla Florent, un roi de Val Dormant.
Per [la] soa belté va la vostra laissa isant (V4, v. 5038-5048).

Aude știe însă că nu există femeie sub soare, care să i-l poată lua pe Roland și întrevede durerea din sufletul împăratului²⁰. Acesta mărturisește mai întâi surorii lui, Berte, că Roland e mort și că nu mai poate tăinui acest fapt²¹, după care Berte încearcă, tot fără succes, s-o convingă pe Aude că Roland ar fi părăsit-o²². Abia în a treia instanță mărturisește împăratul și logodnicei că ambii săi viteji au murit²³.

În versiunea Chateauroux lucrurile se petrec asemănător. Solul împărătesc duce vestea că oștirea s-ar afla pe Gironde, la Blaye, unde bolnavii se odihnesc și sunt scăldați, iar Roland și Olivier își petrec timpul prin păduri, la vânătoare cu șoimi²⁴; împăratul o cheamă pe Aude la Blaye, unde dorește s-o cunune cu Roland²⁵. Frumoasa Aude se bucură, iar vestea se răspândește atât de rapid, încât un tânăr, Jofroiz d'Anjou, care până atunci probabil că își făcuse unele speranțe, i se adresează astfel: „Frumoasă domnișoară, bine vei fi măritată, te vei căsători cu cel mai mare om”²⁶.

Ajungând la Blaye, Aude întreabă pe împărat, unde este Olivier și Roland, cu care urma să fie cununată. După ce scapă o lacrimă, Charlemagne îi spune povestea cunoscută din V4, în care numele presupusului socru al lui Roland ar fi mai întâi regele din Val Serie, iar a doua oară, regele peste Val Dormant²⁷. Abia într-un târziu mărturisește împăratul surorii lui trista soartă a celor doi viteji²⁸.

Și în versiunea Paris aflăm despre popasul oștirii pe Gironde, unde răniții primesc îngrijiri, iar Roland și Olivier hoinăresc prin păduri²⁹, doar că aici istoria nu e repetată: Olivier ar fi luat pe sora lui Baligant, iar Roland pe Flohaire, fiica regelui peste Val Dormant³⁰.

²⁰ *Perduç l'ai, sire, jo el sai voiremant,*

Qui que ait joie, en ai li cor dolant (V4, v. 5053-5054).

²¹ – *Belle sor Berte, saveç vos la delée?*

Mor(l)t est Rollant, n'i a mester celée (V4, v. 5078-5079).

²² V4, v. 5094-5097 și Ly, v. 2419-2420.

²³ – *Belle, dist, Carlo, tot i aveç fallé,*

Andui sunt morti li vasal aduré (V4, v. 5119-5120).

²⁴ C, v. 6525-6526.

²⁵ C, v. 6530-6531.

²⁶ <Franche poucelle, bien serez mariée,

Del meillor home serez vos esposée

Qui portast armes ne ferist cop d'espée> (C, v. 6569-6571).

²⁷ C, v. 6899-6900, 6934-6936.

²⁸ C, v. 6966-6969, 7002-7004.

²⁹ P, v. 5339-5342.

³⁰ P, v. 5720-5723.

În versiunea descoperită la Trinity College (T) din Cambridge, nu apar elemente esențial noi. Totuși, împăratul se referă prima oară doar la Roland, care ar fi luat-o pe Florent, fiica regelui de Val Serie³¹; a doua oară zice că Olivier ar fi luat pe sora lui Baligant, iar Roland pe Florent, fiica regelui de Val Dormant³².

În fine, în versiunea Lyon, Aude e chemată la Blaye în vederea căsătoriei cu Roland. Jofroi d'Anjou îi adresează felicitări pentru căsătoria cu cel mai bun conte, dar istoria inventată de împărat e mai săracă în detalii și e spusă o singură dată, după care mărturisește adevărul.

Cum vedem, motivul care ne interesează apare în șase versiuni, adică în V4, V7, Chateauroux, Paris, Cambridge și Lyon. Dacă nu luăm în considerare variantele fragmentare, el lipsește doar din versiunile complete: Oxford și Konrad.

Așadar, în marea majoritate a versiunilor complete apare episodul în care Carol cel Mare cheamă pe mama și pe logodnica lui Roland la Blaye, unde ar urma să fie celebrată cununia celor doi logodnici. Dar despre ce cununie putea fi vorba, când împăratul știa prea bine că Roland e mort? E limpede că avem de a face cu o prezentare alegorică a morții, așa cum ne este ea cunoscută din *Miorița*. Ca și în balada românească, în care moartea ciobanului e prezentată ca nuntă cu o crăiasă, așa se zice și în *Cântarea lui Roland* că tânărul erou s-ar fi însurat cu fiica regelui de Val Serie (Valsorie) ori a regelui peste Val Dormant. Cum aceste toponime nu figurează pe nici o hartă medievală – se poate spune că e vorba de denumiri mitice – ele pot fi explicate probabil numai cu ajutorul istoriei religiilor. Nu se întrevede altă semnificație a lor decât aceea de vale a serii (Val Serie/Sorie) sau a somnului perpetuu (Val Dormant), așadar valea morții, iar prințesele respective sunt însăși moartea.

Motivul căsătoriei lui Roland și a păstorului cu prințesa morții este așadar identic în *Miorița* și în *epopeea franceză*. Dar povestea căsătoriilor imaginare ale lui Roland și Olivier putea fi spusă de împărat și fără a chema pe Aude și Berte la Blaye, cu argumentul cununii. Ele ar fi venit la Blaye și dacă li se spunea adevărul.

Atunci, de ce a făcut-o, totuși, împăratul? De ce a chemat el pe Aude și pe Berte la Blaye, cu argumentul că acolo urma să fie celebrată cununia celor doi logodnici, altfel spus, de ce a încercat el să ascundă

³¹ T, v. 4571-4573.

³² T, v. 4600-4606.

adevărul, gest care făcea notă discordantă în comportamentul împărătesc? Un răspuns la această întrebare oferă Jules Horrent, în cartea sa „La Chanson de Roland dans les littératures française et espagnole au moyen âge”³³. Reputatul specialist belgian susține că împăratul ar fi chemat-o pe Aude, pentru că „il veut réconforter lui-même la pauvre fiancée”. Împăratul ar fi dorit s-o consoleze el însuși pe biata logodnică a lui Roland? Explicație cu totul profană, izvorâtă din mentalitatea secolului al XX-lea, nu din cea medievală.

Întrebarea este: de ce împăratul le-a chemat pe cele două femei la înmormântare, făcându-le să creadă că le cheamă la cununie? Și de ce a dat el ordin ca femeile pe lângă care va trece logodnica și mama lui Roland să danseze și să caroleze, copiii să se joace pe străzi, iar tinerii să se amuze prin grădini, povestindu-și aventurile amoroase? Cu alte cuvinte, toată suflarea din Blaye era pregătită pentru nuntă, nu pentru o ceremonie funerară. Faptul nu poate fi întâmplător, cu atât mai mult, cu cât motivul apare în mai multe variante ale epopeii și se repetă de mai multe ori în fiecare text³⁴.

Poate că împăratul era conștient de datoria pe care o au cei vii față de tinerii morți înainte de căsătorie. Pare de netăgăduit că acesta e principalul punct de întâlnire între *Miorița* și *Cântarea lui Roland*: moartea păstorului român și a eroului franc sunt prezentate ca nuntă cu prințesa morții. Dar de ce Charlemagne dorește ca logodnica să fie prezentă ca mireasă alături de cel mort? Dorea el ca Roland, înainte de a fi înmormântat, să beneficieze de o nuntă simbolică, așa cum spun riturile funebre? Desigur, dacă Aude ar fi aflat că Roland e mort, nunta simbolică era în pericol. Prin urmare era nevoie ca Aude să vină îmbrăcată în haine de mireasă, să încalce un cal alb, iar femeile și tinerii să se comporte ca la cununie.

În cele din urmă, Aude cere împăratului să-i arate corpurile celor doi eroi, numindu-l pe Roland o dată „mon ami” (V4, v. 5149), și, văzându-l, îl sărută și strigă „Sire Rollant, ja suie vestre amie” (V4, v. 5192). Alteori, Aude vorbește însă despre Roland ca soț, de ex., în

³³ Paris 1951, p. 198-200.

³⁴ Les dames font charoler et treschier,

Et les enfanz par tot esbanoier (C, v. 6868-6869; cf. și T, v. 4515-4516, 4529-4530) sau:

Les dames ont tresche et carolé,

Et li enfant par les rues joé (C, v. 6984-6985); unele variante adaugă:

Les chevaliers par les champs behorder (V7, v. 5659, T, v. 4652-4654).

Cronica lui Turpin și în poemul epic provensal, cunoscut sub titlul *Ronsasval*, pe care Mortier le publică în volumul al III-lea al ediției lui³⁵; aici, Aude cere să vadă corpurile defuncțiilor și, referindu-se la Roland, îl numește soț: „– Roi, empereur, je ne voudrais pas vous contrarier. Je n'ai pu encore embrasser mon époux. Si jamais vous voulez me trouver en paix, laissez-moi, seigneur, baiser mon époux”. Textul continuă astfel: „Contre Roland Aude va se coucher. Elle étreint si fort le corp du chevalier que son coeur se rompt dans sa poitrine. Son âme, qui ne peut plus demeurer, s'exhale”.

Și în unele variante complete ale epopeii, Aude vorbește, atât înainte, cât și după ce a aflat că Roland e mort, despre nunta lor, cea mai frecventă formulă fiind: *această căsătorie nu poate fi tăinuită*³⁶.

În unele versiuni, Aude e înmormântată împreună cu Roland, ceea ce face să nu mai rămână nici un dubiu asupra caracterului de moarte-nuntă al întregului episod.

Așadar, cel puțin trei elemente ale *Cântării lui Roland* indică obiceiul *nunții mortului*, și anume: chemarea logodnicei la Blaye în vederea cununii cu Roland, deși acesta era mort, organizarea unei veselii generale, cu dansuri femeiești și jocuri de copii; prezentarea alegorică de către însuși împăratul a morții lui Roland drept căsătorie cu fiica regelui morților; înmormântarea împreună a lui Roland și Aude, deci unirea lor postumă.

Lectura epopeii franceze creează de câteva ori impresia că ne găsim pe pământul *Mioriței*. Motivul morții-nuntă apropie peste veacuri cele două opere, care își fac serviciu reciproc: *Miorița* poate explica un motiv al epopeii, iar aceasta din urmă furnizează poate cea mai veche atestare a morții-nuntă într-un text literar. Sper ca prezența acestui motiv în două opere aflate la mare distanță una de alta să poată fi explicată într-o cercetare viitoare.

³⁵ Raoul Mortier: *La chronique de Turpin et les grandes chronique de France. Carmen de prodicione Guenonis. Ronsasval*, Paris 1941.

³⁶ V4, v. 5398; V7, v. 5371, 6032, 6074; C, v. 7304; T, v. 4113, 4201, 4688, 4930.

Zusammenfassung

Zum 75. Geburtstag von Herrn Univ.-Prof. Dr. Ion H. Ciubotaru, dem Gründer des Folklorearchivs für Moldau und Bukowina, widme ich ihm einen Artikel, der sich auf das Thema der Bestattungsriten bezieht, ein Thema, das uns beide mehrfach beschäftigt hat. Um es zu präzisieren handelt es sich um die Totenhochzeit. Dieses Thema wurde bisher von I. Muşlea in Südosteuropa, von P. Caraman in der polnischen und rumänischen Volksliteratur und von A. Fochi bei vielen europäischen Völkern untersucht. Keiner der drei Autoren berücksichtigte aber das Meisterwerk der französischen Literatur des Mittelalters *La Chanson de Roland*. Dies soll Gegenstand meines Beitrags sein.

Eingangs untersuche ich das französische Epos *La Chanson de Roland* im Vergleich zur rumänischen Volksballade *Mioriţa*. Das *Rolandslied*, wahrscheinlich auch *Mioriţa*, entstanden zu Beginn des zweiten Jahrtausends; sie hatten aber unterschiedliche Schicksale, d.h. das *Rolandslied* war vom XI. bis zum XV. Jhs. *en vogue*, dann verschwand aus dem literarischen Geschmack des Volkes und wurde in etwa 30 Fassungen in verschiedenen Bibliotheken als Manuskript aufbewahrt. *Mioriţa* wurde erst gegen Mitte des XIX. Jhs. entdeckt und schriftlich fixiert, was aber nicht bedeutet, dass sie zu Beginn des Jahrtausends nicht existierte. Beide Werke gehörten zum Kalenderlied, das epos wurde meistens am 15. August, die Ballade zu Weihnachten vorgetragen. Beide sind von der Forschung so intensiv untersucht worden, dass man glaubte, alle ihre Geheimnisse beleuchtet zu haben. Dennoch entdeckten neuere Forschergenerationen immer wieder unbekannte Aspekte beider Werke.

So stellte ich fest, dass mehrere Fassungen des Rolandslieds (Venedig 4, Venedig 7, Chateauroux, Paris, Cambridge, Lyon) ein Motiv enthalten, dass entweder falsch interpretiert oder gar nicht erklärt worden ist. Es handelt sich um folgendes Motiv: nach der militärischen Katastrophe von Roncesvalles verließ Karl der Große Spanien und nahm die Leichen von Roland, Olivier und Turpin mit, damit sie in Vaterlands Erde bestattet werden; angekommen in Blaye, ein Städtchen auf der Gironde, ruft er durch einen Boten Rolands Mutter, Berte, sowie Rolands Verlobte, Aude, nach Blaye, mit der Begründung, dort möchte er Roland und Aude trauen; er teilt ebenfalls mit, dass Roland und Olivier in der Zwischenzeit in die umliegenden Wälder jagen gehen; Aude kommt in Hochzeitskleidern und auf einem weissen Pferd reitend nach Blaye, wo ihr Frauen begegnen, die Kreistänze tanzen, wie bei einer Hochzeit; sie fragt den Kaiser sofort, wo sind ihr Bruder, Olivier, und ihr Verlobte, Roland, der sie heiraten möchte. Entgegen allen Erwartungen erzählt Charlemagne zweimal folgende Geschichte: beide hätten ihn im Monat Mai verlassen, Olivier hätte die Tochter des persischen Emirs und Roland die des Königs über Val Serie/Val Dormant vermählt. Die Bezeichnungen Val Serie und Val Dormant sind aber auf keiner Landkarte des Mittelalters zu finden, d.h. sie sind mythischer Natur und stehen für das Land der Toten (Tal der Schlafenden). Mit anderen Worten, er verheimlichte den Tod von Roland, damit er eine symbolische Hochzeit bekommen kann.

Es handelt sich hier also um das Motiv der Totenhochzeit, das wir auch in *Mioriţa* treffen, wo der Hirte seinen Tod als die Heirat mit der Todesprinzessin darstellt. Es ist zu hoffen, dass künftige Untersuchungen diese Gemeinsamkeit zwischen dem *Rolandslied* und der *Mioriţa* erklären werden kann.

DIN NOU DESPRE FOLCLORISTUL BRAȘOVEAN I. C. HINTZ-HINȚESCU

Virgiliu FLOREA

De preocupările pentru folclorul românesc ale cărturarului brașovean I. C. Hintz-Hințescu (1828-1900) ne-am ocupat și cu alte ocazii¹, în urma unor îndelungate cercetări arhivistice și de bibliotecă, efectuate atât la Budapesta, cât și la Cluj-Napoca. Ideea de a-l înfățișa într-o cât mai cuprinzătoare și mai adecvată lumină a survenit, deci, în urma plusului de informație acumulat în intervalul scurs de la apariția, pe vremuri, a unui exemplar studiu al lui Ion Mușlea², cum exemplare sunt, de altfel, toate studiile sale de folclor și de istorie a folcloricității românești.

Plus de informație constituie, între multe altele, cele patru scrisori, însoțite de anexe, pe care I. C. Hintz-Hințescu i le-a trimis dr.-lui M. Gaster (1856-1939), pe vremea când acest mare învățat se mai găsea în țară, la București, înainte de stabilirea sa în Anglia, în împrejurări pe cât de neașteptate, pe atât de controversate³.

¹ Cf., în special, studiul nostru *I. C. Hintz-Hințescu, folclorist și literat român. Cercetări în arhive și biblioteci din Budapesta și Cluj*, publicat în „Studii literare”. Serie nouă. Anul VII-VIII, 2004-2005, Cluj-Napoca, Editura Echinoc, 2007, p. 51-70, care reprezintă o privire de ansamblu asupra vieții și activității acestui „interesant personaj” (I. Mușlea), precum și asupra preocupărilor ce i-au fost consacrate. Versiunea germană a acestui studiu: *I. C. Hintz-Hințescu, Folklorist und rumänischer Literat. Forschungen in Archiven und Bibliotheken aus Budapest und Klausenburg/Cluj*, a fost publicată, în traducerea drd. Mirela Pop, în vol. *Spiritualitate și cultură europeană*. Volum dedicat Profesorului Ladislau Gyémánt la împlinirea vârstei de 60 de ani, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007, p. 393-409.

² Cf. I. Mușlea, *Un sas brașovean – folclorist român: I. C. Hintz-Hințescu. Contribuțiuni biobibliografice*, în volumul omagial *Fraților Alexandru și Ion I. Lapedatu, la împlinirea vârstei de 60 de ani*, București, Imprimeria Națională, 1936, p. 561-573. Republicat în I. Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. I. Ediție îngrijită (...) de Ion Taloș, București, Editura Minerva, 1971, p. 155-168.

³ Cf. Virgiliu Florea, *Dr. M. Gaster, omul și opera. Reconstituiri biobibliografice*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2008, p. 14-16. Cf. și Idem, *M. Gaster – de la cererea de împământenire la expulzarea din țară*, în „Steaua”, L, nr. 3-4, 1999, p. 52-55.

Păstrate, de astă dată, în colecțiile speciale ale bibliotecii de la University College din Londra, cele patru scrisori au fost expediate din Brașov (unde Hintz-Hințescu ocupa postul de contabil și, respectiv, de ajutor de librar la Librăria Frank & Dressnandt și, în consecință, era în măsură să-i furnizeze lui M. Gaster toate informațiile în legătură cu aparițiile editoriale transilvănene care îl interesau) și se circumscriu, în timp, între anii 1878 și 1884, după cum o arată scrisorile însele, datele 14 noiembrie 1878, 11 martie și 23 august 1879 și, în fine, după o perioadă de întrerupere, 6 martie 1884.

De altfel, cum rezultă din prima scrisoare și – *nota bene* – cum presupunea Ion Mușlea⁴, Gaster l-a cunoscut pe Hintz-Hințescu în vara-toamna anului 1878, pe când cel dintâi, încă student teolog la Breslau (dar deja doctor în litere și filosofie), se afla acasă, în vacanța de vară. La rândul său, Hintz-Hințescu se găsea și el la București, fie în vizită la sora lui de acolo, Johanna Regina, alias Hannchen, fie, mai probabil, în afacerea manuscrisului său cu povești românești (actualmente la Budapesta)⁵, pe care tocmai îl oferise, „prin dl Barițiu”⁶, Societății Academice Române din București, spre achiziționare (sau publicare), nu însă înainte de a-și fi comunicat, în scris, condițiile sale de onorariu⁷.

Cu ocazia cunoștinței lor personale, se pare că Hintz-Hințescu i-a oferit lui Gaster un exemplar din cartea sa *Proverbele românilor*, apărută cu mai mult de un an înainte, pe care proaspătul doctor în litere și filosofie se oferea s-o recenzeze în „Zeitschrift für romanische Philologie” a lui Gustav Gröber, profesorul său, care îi publicase, în acel an, chiar teza de doctorat, *Zur rumänischen Lautgeschichte. I. Die*

⁴ Cf. I. Mușlea, *loc. cit.*, p. 156 și 158.

⁵ Cf. Virgiliu Florea, *Un corpus inedit al folclorului românesc: manuscrisul de la Budapesta al lui I. C. Hintz-Hințescu*, în „Anuarul Institutului de Istorie «George Bariț» din Cluj-Napoca”, XLIII. Series Historica, București, 2004, p. 185-202.

⁶ Cf. *Proces-verbal No. 19. Ședința din 7 septembrie 1878*, în „Analele Societății Academice Române”. Tom XI. Sesiunea anului 1878. Secțiunea I. Partea administrativă și dezbateri, București, Tipografia Societății Academice Române, Laboratorii Români, 1878, p. 101: „Dl Barițiu comunică o serie de caiete manuscrite ale dlui Hințescu din Brașov, coprinzând *Fabule și povești populare românești*, și un tractat despre *Fauna Transilvaniei*, scris în limba germană. Se recomandă cea dintâi Secțiunii Istorice, iar cea de a doua Secțiunii de Științe”.

⁷ Cf. Hans Petri, *Briefe führender siebenbürgisch-sächsischer Männer des vorigen Jahrhunderts an Georg Barițiu*, în „Siebenbürgische Vierteljahrsschrift”, 59 (1936), nr. 1-2, p. 43.

Gutturale Tenuis (1878). Deși i-o promitea, din nou, în vara lui 1879, se pare că această recenzie n-a mai fost publicată, în orice caz nu în „Zeitschrift für romanische Philologie”, căci bibliografia revistei pe acei ani nu înregistrează nici o recenzie a lui Gaster la *Proverbele românilor* a lui I. C. Hintz-Hințescu, la care nici unul din cei doi autori nu se va mai referi. Mai mult decât atât, se pare că, deși nu formulase obiecții, Gaster nu era pe de-a-ntregul mulțumit, în a sa *Literatura populară română* (1883), de modalitatea publicării proverbelor de către Hințescu, acestea fiind „uneori schimbate de către editor”⁸.

După ce și-a publicat colecția în 1877, Hintz-Hințescu i-a adus acesteia, conform celor scrise lui Gaster la 14 noiembrie 1878, „completări considerabile”, pe care însă era dispus a le ceda unui specialist român, eventual lui G. Dem. Teodorescu, semn că recenziile negative ce întâmpinaseră *Proverbele românilor*⁹ l-au afectat profund pe folclorist, descurajându-l. Cu această ocazie, Hințescu dădea și unele interesante amănunte privitoare la tehnica sa de lucru în elaborarea cărții sale de proverbe, ca și a completării ei: „Pentru proverbe, am adunat, de atunci încoace, completări considerabile, pe care sunt dispus a le ceda, împreună cu manuscrisele celor deja apărute, unor mâini mai chemate. Manuscrisul și completarea sunt notate pe fișe separate, care permit orice fel de grupare. Dacă ați binevoi a scrie în această chestiune dlui Teodorescu, V-aș fi foarte recunoscător”¹⁰.

Cedarea către un specialist român a culegerii sale de proverbe românești era determinată, se pare, și de greutatea cu care se vindea cartea, astfel că Hintz-Hințescu nu mai întrezărea, un an mai târziu, nici posibilitatea reeditării ei: „Pentru recenzia *Proverbelor* mele,

⁸ Cf. M. Gaster, *Literatura populară română*. Ediție, prefață și note de Mircea Anghelescu, București, Editura Minerva, 1983, p. 148.

⁹ Cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 159; Constantin Negreanu și Ion Bratu, *Cel dintâi corpus de proverbe românești*, în vol. I. C. Hințescu, *Proverbele românilor*. Ediție îngrijită de Constantin Negreanu și Ion Bratu. Cuvânt înainte de I. C. Chițimia, Timișoara, Editura Facla, 1985, p. 24-28. Vezi, de asemenea, G. Dem. Teodorescu, *Literatura poporană. Cercetări asupra proverbelor române (Cum trebuiesc culese și publicate)*. Studiu critic și bibliografic de, București, Noua Tipografie a Laboratorilor Români, 1877, passim.

¹⁰ Nu știm ce s-a ales, până la urmă, cu manuscrisul colecției de proverbe a lui I. C. Hințescu, care nu se păstrează în nici unul din cele două fonduri cuprinzând manuscrise de-ale sale. Știm doar că la 11 martie 1879, poate ceva mai înainte, când Hintz-Hințescu îi trimitea lui Gaster *Lista manuscriselor mele în limba română*, manuscrisul culegerii sale de proverbe se mai găsea încă în posesia folcloristului.

promisă cu amabilitate, Vă mulțumesc de asemenea și, răspunzând la întrebarea dumneavoastră, Vă anunț că, din păcate, nu s-au vândut nici măcar o mie. Editorul din Sibiu se plânge tare, ca, de altfel, toți editorii de cărți românești”.

Încă și mai interesante sunt însă amănunțele pe care le oferea I. C. Hintz-Hințescu, în corespondența sa cu M. Gaster, în legătură cu colecția sa de povești românești. Potrivit scrisorii sale din 14 noiembrie 1878, Hintz-Hințescu ajunsese cu colecția sa de basme românești (pe care, cum am spus, a încredințat-o Societății Academice Române în chiar toamna aceluși an) la numărul 300, dar intenționa s-o ducă mai departe, scop în care apela și la ajutorul lui Gaster, cunoscut, încă de atunci, ca un mare iubitor de povești: „Pentru cazul că ați dori să mă sprijiniți în această direcție, prin indicarea altor basme, V-aș trimite cuprinsul basmelor mele, ca să Vă puteți da seama care îmi mai lipsesc”.

Din păcate, nu cunoaștem răspunsul lui Gaster, căci scrisoarea sa către Hintz-Hințescu pare să nu se mai păstreze, după cum nu se păstrează, la Londra, nici copia acestei scrisori, întrucât Gaster nu-și luase încă obiceiul de a-și păstra copii după scrisorile pe care le trimitea. E sigur însă că Gaster, preocupat, încă pe atunci, de elaborarea *Literaturii populare române*¹¹, se va fi arătat interesat de poveștile lui Hintz-Hințescu, care îi și trimitea, cu următoarea scrisoare, datată 11 martie 1879, o anexă cu lista completă, în ordine alfabetică, a acestora. Anticipăm că această listă, intitulată *Tabla de materie despre basme [sic!] românilor adunate de I. C. Hințescu*¹², de care ne vom ocupa cu altă ocazie, reprezintă, prin partea ei publicată (132 numere) și, adăugăm noi, prin cea inedită, încă și mai cuprinzătoare, primul catalog al poveștilor

¹¹ Cf., în acest sens, Virgiliu Florea, *Din biografia unei lucrări centenare: „Literatura populară română” de M. Gaster. Contribuție documentară*, în „Anuarul de Folclor” (AF), V-VII (1984-1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 178-179. Cf. și Idem, *Dr. M. Gaster, omul și opera*, p. 30-32.

¹² Cum a arătat Ion Mușlea, pe baza însemnărilor lui A. P. Todor, care se păstrează în Arhiva de Folclor, Cluj-Napoca (Ms. 847), o *Tablă de materie despre Basme [sic!] românilor*, precum și, adăugăm noi, *Un supliment la indice* (29 de numere), se află și în manuscrisul românesc al lui I. C. Hintz-Hințescu, păstrat la Budapesta, și reprezintă una și aceeași listă – avem în vedere doar partea ei românească – cu cea trimisă, spre publicare, la revista „Transilvania” (cf. *Fabule, narațiuni sau povești ori basmuri de ale poporului*, în „Transilvania”, XI, nr. 10 din 15 mai 1878, p. 109-110), doar ceva mai completă, cuprinzând 152 de numere. De altfel, și lista trimisă lui Gaster era mai bogată în cuprins (153 de numere, e vorba tot numai de partea românească a ei) decât cea trimisă la „Transilvania” (132 de numere), de la a cărei publicare trecuse, până la data scrisorii lui Hintz-Hințescu către Gaster, aproape un an.

românești, cum, de altfel, s-a mai arătat¹³, fără însă ca această valoroasă listă să fi fost cunoscută, până acum, în forma ei integrală.

Cu ocazia trimiterii listei, Hintz-Hințescu îi împărtășea lui Gaster câte ceva din tribulațiile manuscrisului său de povești, înaintat Societății Academice Române spre cercetare, dar restituit autorului „după 4 luni de răsfoire și, poate, și de copiere (căci manuscrisul e plin de pete de cerneală!)”¹⁴, pe motiv că „Academia nu finanțează tipărirea de basme, ci numai de traduceri din literatura clasică și de lucrări lingvistice”¹⁵.

Nereușind s-o publice cu ajutorul Academiei Române, I. C. Hintz-Hințescu a luat hotărârea de a edita, pe cont propriu – „acum le editez eu singur”, îi scria el lui Gaster la 11 martie 1879 –, colecția sa de povești românești, la care mai avea de adăugat materiale din „Convorbiri Literare” (scop în care i-a scris lui Iacob Negruzzi), „Columna lui Traian” (scop în care i-a scris lui „Hășdeu”), „Albina” (Pesta), „Familia”, „Șezătoarea”, precum și din colecția lui At. M. Marienescu, apelând și la mijlocirea lui Gaster, pentru a susține,

¹³ Cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 160. Cf. și Virgiliu Florea, *I. C. Hintz-Hințescu – autor al celui dintâi catalog al poveștilor populare românești (1878)*, în Idem, *Din trecutul folcloristicii românești*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 2001, p. 77-99.

¹⁴ Aici ni se pare interesant de semnalat, că, de data aceasta, I. C. Hintz-Hințescu nu se mai plângea (cum o făcuse, rugându-l să intervină, în scrisoarea sa către George Barițiu, din 25 ianuarie 1879), că Academia Română îi restituise incomplet manuscrisul, din care lipseau 70 de basme, cele dintre literele N și Z, deci ultima parte a manuscrisului (cf. Hans Petri, *op. cit.*, p. 43).

¹⁵ Aceasta era, cel puțin, versiunea prezentată de către I. C. Hintz-Hințescu în scrisoarea sa către M. Gaster. În realitate, lucrurile stăteau, se pare, puțin diferit. Căci, Hintz-Hințescu, dornic de a-și vedea opera cât mai repede tipărită și, nemulțumit, probabil, de încetineala cu care George Sion întocmea raportul solicitat de către Secțiunea Literară, și-a retras manuscrisul încă înainte ca Academia să se fi pronunțat asupra lui: „Dl Sion comunică că, după însărcinarea ce i s-a dat în sesiunea anului trecut, ca să facă un raport asupra unei colecțiuni de povești populare, care au fost transmise prin dl Barițiu Societății Academice, de colectantele lor dl Hintz din Brașov, înainte de a le studia, a fost nevoit a le trimite înapoi posesorului lor, după cererea sa. Se ia act” (*Proces-verbal No. 23. Ședința din 19 iunie 1879*, în „Analile Academiei Române”, Seria II. Tom I. Sesiunea extraordinară a anului 1879, București, Tipografia Academiei Române, Laboratorii Români, 1880, p. 89). Nu-i mai puțin adevărat, că, în graba sa, Hintz-Hințescu era urmărit și de ghinion, colecția sa de basme fiind orientată, în mod greșit, către Secțiunea Istorică, până când „mai mulți membri din acea Secțiune, arătând că acestea [basmelor – n.n.] nu pot fi de competența ei, acea colecțiune se îndreptează la Secțiunea Filologică” (*Proces-verbal No. 26. Ședința din 16 septembrie 1878*, în „Analile Societății Academice Române”. Tom XI. Sesiunea anului 1878. Secțiunea I. Partea administrativă și dezbateri, București, Tipografia Societății Academice Române, Laboratorii Români, 1878, p. 149).

„la ocazie”, cererea sa pentru „transmiterea, sub formă de împrumut, a materialului similar”.

Întâlnim, și în această scrisoare, atitudinea misterioasă a lui I. C. Hintz-Hințescu, care a stârnit și mai stârnește încă mirare, aceea de a nu-și publica basmele în limba germană, cu toate că Gaster pare a-l fi ispitit cu această idee (cum o făcuse, mai înainte, și cu J. U. Jarník)¹⁶, scop în care se oferea să-l pună în legătură, ca și pe Jarník¹⁷, cu Dr. Reinhold Köhler din Weimar, „renumitul cunoscător de basme”, cum îl numea Gaster¹⁸: „Asupra unei ediții germane a colecției mele de basme încă tot nu m-am hotărât – îi scria Hintz-Hințescu lui Gaster la 11 martie 1879 – și nici nu o voi face până când nu vor fi apărut câteva basme în românește. Totuși, Vă voi fi foarte recunoscător în cazul în care ați fi dispus să-l încunoștințați, eventual, pe dl Dr. Köhler la Weimar. Alte exemplare din tabla de materii sunt disponibile”¹⁹.

Încăpățânându-se să-și publice colecția de basme mai întâi în românește, I. C. Hintz-Hințescu și-a dat însă seama că, fără ajutorul Academiei Române sau al altei instituții culturale, nu le va putea publica, pentru moment cel puțin, sub forma unei colecții voluminoase, ci numai sub aceea a unor broșuri, idee răspicat formulată în scrisoarea sa din 23 august 1879: „O parte din basmele mele rom[ânești] o fac să apară acum, pentru toamnă, în ediții separate, fiecare basm în parte, și sper să pot desface ceva mai multe, întrucât prețul lor va fi foarte scăzut”.

Informația este cât se poate de prețioasă, întrucât ajută la stabilirea paternității câtorva din broșurile ce i-au fost doar atribuite, până acum, lui I. C. Hintz-Hințescu. E sigur, de aici înainte, că broșura *Basme [sic!] românilor*, No. 1-12, Brașov, Dressnandt, 1879 (de care vorbeau Schullerus, Șăineanu și Mușlea, care cunoștea și o a doua ediție a ei, sub titlul *12 Basme [sic!] românilor. Povești populare din Transilvania*, Editura Librăriei H. Zeidner, Brașov, f.a.)²⁰ e opera lui

¹⁶ Cf. Virgiliu Florea, *M. Gaster și Petre Ispirescu*, în AF, V-VII (1984-1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 390. Vezi și Idem, *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007, p. 45-46.

¹⁷ *Ibidem*, p. 390, respectiv, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Se adeverește, și de data aceasta, buna intuiție a lui Ion Mușlea (*op. cit.*, p. 161), care scria: „E probabil că el [era vorba de Hințescu – n.n.] dădea la lumină acest catalog doar ca să-și facă colecția cunoscută, deci oarecum cu scopuri de reclamă”, motiv pentru care îl și copiasse în mai multe exemplare.

²⁰ Cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 159-160, nota 23.

Hintz-Hințescu, mai ales că basmul cu nr. 1 se intitula *Apa la matcă și omul la teapă*, adică tocmai un basm care figura, sub nr. 3, în catalogul basmelor românești întocmit de Hintz-Hințescu și publicat (parțial) în revista „Transilvania”, ca și în amintita copie manuscrisă a acestui catalog, păstrată în arhiva Gaster de la Londra. Mai mult decât atât, cele 12 basme provin „care din Transilvania, care din Bucovina, Banat, România ori chiar... Moravia”²¹, adică din toate zonele reprezentate în catalogul manuscris al poveștilor românești întocmit de Hintz-Hințescu.

Că aceste broșuri aparțineau într-adevăr lui Hintz-Hințescu o dovedește și bibliografia, pe anul 1879, din „Zeitschrift”-ul lui Gröber, unde citim, sub numărul 952: „*Basme Românilor* [Hintz, C.] No. 1. *Apa la matcă și omul la teapă. Poveste populară din România.* No. 2. *Țiganul la petițe.* No. 3. *De ce rânjesc câinii la pisici, și pentru ce sunt pisicile dujmane șoarecilor.* No. 4. *Făclia țiganului.* No. 5. *Legenda Satanei și a țaranului.* No. 6. *Originea cimiliturilor.* No. 7. *Leite și sleite.* No. 8. *Țiganul avut.* No. 9. *Mama Pădurii.* No. 10. *În peștit.* No. 11. *Un rămășag.* No. 12. *Muirea nebună*, Brașov, Dressnandt. 12°, à 25 b”²². Îndată după această minuțioasă descripție bibliografică, urmează o precizare importantă: „Traduceri și tipărituri originale, în foi volante a 4 pagini, ale unor basme românești din toate provinciile [românești – n.n.] și din Moravia. Editorul mai are foarte mult material”. Adăugăm aici, pentru cei interesați, că primele 11 broșuri se află, sub titlul *Basme* [sic!] *românilor*, Brașov, 1899 [sic!], și în Biblioteca Națională „Széchényi” din Budapesta, sub cota 12844/1-11.

Deși a apelat, pe cont propriu, la formula broșurilor, mai accesibilă din punct de vedere financiar, atât lui, cât și cititorilor, I. C. Hintz-Hințescu n-a renunțat nici la ideea publicării integrale, deocamdată tot numai în românește („La o ediție germană a basmelor românești încă nu m-am hotărât”), a impunătoarei sale colecții de povești românești și își punea întreaga lui nădejde, după cum îi scria lui Gaster la 23 august 1879, în ajutorul lui Slavici: „În ce privește partea cealaltă a lor [a basmelor – n.n.], sper să ajung la o înțelegere cu I. Slavici, care domn ar putea afla, oricum mai lesne decât mine, un editor la București”.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. „Zeitschrift für romanische Philologie”. Herausgegeben von Dr. Gustav Gröber. Professor an der Universität Strassburg i.E., 1880. Supplementheft IV, Bibliographie 1879 von Dr. Fritz Neumann, Professor an der Universität Freiburg, Halle, Max Niemeyer, 1882, p. 53.

Din păcate, această colecție n-a mai avut norocul să vadă lumina tiparului, cu toate că, între timp, Hintz-Hințescu o pregătise atât în limba română (manuscrisul de la Budapesta), cât și în limba germană (manuscrisul de la Cluj), fără însă ca aceste două versiuni ale sale să fie coincidente, cum vom arăta la momentul oportun: „Dacă acum o jumătate de veac, el ar fi putut publica traducerea în nemțește a colecției sale de aproape 300 povești românești, apariția lor pe piața literară universală ar fi constituit un fapt de o deosebită importanță pentru cercetările de folclor comparat, iar pentru noi o neprețuită propagandă”²³.

Dar I. C. Hintz-Hințescu îi împărtășea lui Gaster și alte proiecte literare ale sale, cum ar fi publicarea, de către G. de Closius, a unei noi ediții a broșurii *Întâmplările lui Păcală. O istorioară veselă în 25 capuri* (1875, ori, mai degrabă, 1876, căci este semnalată în suplimentul bibliografic pe 1877 al „Zeitschrift”-ului lui Gröber)²⁴, a cărei apariție, într-o nouă ediție, sub un titlu schimbat: *Pățania [de fapt, Pățaniile] lui Păcală. Povești de răs în 32 de capete adunate și publicate de I. C. Hințescu*, era presupusă și de către I. Mușlea²⁵. Acum însă avem un nou argument, ca dată aproximativă a acestei noi ediții, foarte probabil anul 1880: „Din *Păcală*, îi scria Hințescu, la 23 august 1879, lui M. Gaster, cred că există perspective, pentru anul viitor, pentru ediția a II-a, întrucât prima e ca și vândută”. Nădăjduia însă ca, în vederea acestei reeditări, să dea peste un editor mai priceput, după cum îi scria, la 11 martie 1879, aceluiași M. Gaster: „Din *Întâmplările lui Păcală*, cea de a doua ediție e aproape gata să apară și va ajunge, sper, în mâini mai bune”. Conform celor scrise de

²³ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 167-168. Pentru manuscrisul „în nemțește” al lui Hintz-Hințescu, cf. amănunte în lucrarea noastră: *Un corpus inedit al poveștilor românești în limba germană: manuscrisul de la Cluj al lui I. C. Hintz-Hințescu*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2005, p. 361-378.

²⁴ În legătură cu „întâmplările” din această broșură, se confirmă, și de data aceasta, supoziția lui Ion Mușlea (*op. cit.*, p. 158, nota 14), cum că, „de fapt, ele nu par a fi culese de Hintz, ci adunate din diferite publicații”, după cum rezultă din același supliment bibliografic, pe 1877, editat de „Zeitschrift”-ul lui Gröber: „Aceste capitole, notate inițial de editor în germană, după aceea (prost) traduse în română, sunt un bun românesc și anume: Cap[itolele] 1, 2, 3, 5, 6, 8, 9-15 sunt din Schott, *Walach[ische] Märchen*; Cap[itolele] 4, 7, din Haltrich, *Siebenbürg[ische] Volksmärchen*; Cap[itolele] 16-21, după Arsenie, *Basme populare*, și Cap[itolele] 22-25, din Bucovina, după Simiginowicz”.

²⁵ Cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 157, nota 12.

I. Mușlea²⁶, aceste „mâini mai bune” par a fi fost ale lui G. de Closius, deși nu avem încă suficiente dovezi că această a doua ediție din *Întâmplările lui Păcală*, de care ne vom ocupa în viitor, a apărut cu adevărat, mai ales că nici suplimentul bibliografic editat de „Zeitschrift”-ul lui Gröber n-o menționează.

Dar ceea ce se cunoaște mai puțin în legătură cu I. C. Hintz-Hințescu este dorința sa de a contribui la dezvoltarea gustului pentru citit, prin tipărirea, în ediții ieftine, de popularizare, a celor mai cunoscute poezii din literatura română, scop în care încheiase deja, cum îi scria lui Gaster la 23 august 1879, un contract cu un editor. Ba chiar întocmește un *Indice despre poezie* [sic!] *populare, cânturi și hore patriotice* (126 de titluri), pe care i-l trimite, în copie, desigur, lui M. Gaster, cu rugămintea de a-și spune părerea în legătură cu selecția, care – scria Hintz-Hințescu – „nu e încă încheiată; urmează să apară și alte piese, dacă edițiile, pe care vrem să le ilustrăm cu gravuri de lemn, au succes, res[pectiv] sunt cumpărate”. Descoperim în acest indice, orânduite în obsedanta ordine alfabetică, inclusiv completările, poezii din Alecsandri, Aricescu, Asachi, Bolintineanu, Cârlova („Cârloavă”), Eminescu, Marienescu, Melidon, A. Mureșanu, C. Negruzzi, I. Negruzzi, Pann, Pompiliu, Sihleanu, Sion, I. Văcărescu, A. D. Xenopol etc., pe care urma să le publice. Nu neapărat pentru câștig (căci Hințescu a fost și a rămas un om sărac, împovărat de o casă plină de copii), ci din dorința de a dezvolta gustul pentru citit la poporul român, „care – scria el – nu cumpără cărți, în afară de *Visul Maici[i] Precestei și Epistolie care a căzut din cer!*” Pentru realizarea scopului său, Hințescu dorea ca micile sale ediții să nu fie numai ieftine, ci și frumoase: „Poate reușim să-i insuflăm [poporului – n.n.], prin ilustrații, plăcerea de a citi”. Dar despre acest proiect editorial ne vom ocupa, mai în amănunt, cu o altă ocazie.

În sfârșit, scrisoarea din 6 martie 1884, mai târzie, deci, a lui I. C. Hintz-Hințescu către M. Gaster consemnează și o altă lucrare a sa, pe care nu ne amintim s-o fi întâlnit în celelalte studii și articole ce i-au fost consacrate. Era vorba despre un manuscris despre țigani (gata, cum vom vedea, încă în 1879), „cuprinzând o caracterizare a acestora, alături de câteva sute de glume, anecdote și așa-numitele păcălituri țigănești etc.”

Cum manuscrisul avea nevoie stringentă de o „revizuire temeinică”, I. C. Hintz-Hințescu i se adresa, confidențial, celui care i se părea a fi cel mai competent, adică lui M. Gaster, ale cărui cercetări la

²⁶ *Ibidem*.

țigani din București²⁷ îi erau, fără îndoială, familiare lui Hintz-Hințescu, căci datau tocmai din perioada când acesta îl cunoscuse personal pe Gaster, și fuseseră publicate în reviste de limbă germană²⁸. Hintz-Hințescu era convins că o atare colaborare ar îmbunătăți manuscrisul în mod considerabil, ceea ce ar avea drept rezultat și majorarea onorariului, încă neprecizat, din care „partea leului” i-ar reveni lui Gaster, semn că nu câștigul, și nici gloria îl interesau, în primul rând, pe Hintz-Hințescu: „Iar în ceea ce privește calitatea de autor, Vă rog să fiți încredințat, și în această direcție, că, în modestele mele preocupări literare, n-am deloc ambiții exagerate, fiind, deci, accesibil oricărei tranzacții”.

Nu cunoaștem motivul pentru care din această propunere de colaborare nu s-a ales nimic până la urmă. Să fi fost vorba la mijloc doar de o chestiune de amânare? În orice caz, corespondența Hintz-Hințescu – Gaster se întrerupe brusc după această scrisoare, fără a mai fi reluată ulterior, poate și ca urmare a stabilirii, concomitente, pe cât ne putem da seama, a lui Gaster la Londra, iar a lui Hintz-Hințescu la Sibiu, ca funcționar la Institutul Tipografic și ca administrator al revistei „Tribuna”, poate cu ajutorul lui I. Slavici, pe care îl cunoștea, cum am văzut, foarte bine. Aici este momentul, credem, a sublinia abilitatea cu care Hintz-Hințescu a știut să-și facă prieteni în cele mai înalte cercuri ale intelectualității românești din Transilvania, după cum o denotă bunele sale relații cu Barițiu, Aron Densușianu (pomenit și el într-una din scrisori), Slavici ș.a.

Dar să revenim la corespondența sa cu M. Gaster. Deși nu s-a mai referit, în mod amănunțit, la nici una din operele sale, I. C. Hintz-Hințescu a avut buna inspirație de a-i trimite lui Gaster, fie

²⁷ Cf., pentru acestea, M. Gaster, *Things that were*, Ms. A (2): *Reminiscences*, 1930-1931, p. 66-67. V. și Ms. C.: [*Reminiscences II*], 1932, p. 103. Cf. și *Rumanian Gypsy Folk-Tales*, No. 1. Collected by Moses Gaster, în „Journal of the Gypsy Lore Society”, Third Series, 10 (1931), Part IV-i, p. 153-154.

²⁸ *Zigeunerisches aus Rumänien*. Mitgeteilt von Herrn Dr. M. Gaster (în F. Miklosich, *Beiträge zur Kenntnis der Zigeunermundarten*, IV, p. 11-19), în „Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften”, Wien, vol. 90; *Zigeunerische Märchen aus Rumänien*, în „Ausland”, LII (1880), p. 257-259, și *Zigeunermärchen aus Rumänien*, în „Ausland”, LIII (1881), p. 745-749 (apud Bruno Schindler, *List of Books and Papers of Dr. M. Gaster*, în *Gaster Anniversary Volume*. Edited by Bruno Schindler, Ph. D. In collaboration with A. Marmorstein, London, Taylor’s Foreign Press, 1936, p. 21 și 23). Vezi și Dr. M. Gaster, *Ein Zigeunermärchen aus Rumänien. Der Eisenmann*, în „Bukarester Salon”, I (1883), Heft VI. October, p. 281-287. Ceea ce a publicat Gaster, în aceeași revistă, în anul 1885, este ulterior scrisorii lui I. C. Hintz-Hințescu.

ca anexă la scrisoarea din 11 martie 1879, fie, mai degrabă, ceva mai înainte, deodată cu expedierea „sub bandă”, a lui „Vereins-Archiv” și a lucrării lui Wilhelm Schmidt, *Das Jahr und seine Tage...* (1866), menționate în această scrisoare, o listă a manuscriselor sale în limba română, pe care o reproducem integral, întrucât cuprinde și unele opere nicăieri semnalate până acum, în literatura despre folclorist, astăzi pierdute, foarte probabil, pentru totdeauna:

Verzeichniss meiner Manuskripte in rom[änischer] Sprache
<Lista manuscriselor mele în limba rom[ână]>

[1] *Orații la nunte* [sic!] *țărănești*²⁹. (Eine Sammlung aus 7bürgen [Siebenbürgen], Romänien von den üblichen Reden!). <O culegere din Transilvania, România de cuvântări obișnuite>.

[2] *Chrestomatia din Shak[fe]speare*. (Eine Anth[ologie] aus s[äm]tlichen Werken in alphab[etischer] Reihenfolge nach Schlagworten. Ist bei HE [Herrn] Dr. Josef [probabil Adolf – n.n.] Stern in București zur Uebersetzung). <O ant[ologie] din operele comp[lete] în ordine alfab[etică] după cuvinte titlu. E la dnul dr. Josef [probabil Adolf - n.n.] Stern în București, pentru traducere>.

[3] *Ghicatorul românesc*. (Sammlung von circa 500 populären Räthseln). <Culegere de circa 500 ghicitori populare>.

[4] *Convers[ations-] Buch in franz[ösischer], d[eu]tscher, rom[änischer] u[nd] ungarischer Sprache für Schule u[nd] Reise*. Nebst kurzen Leseregeln in einer Sprache für diese 4 Sprachen. <Carte de conversație în limba franc[eză], germ[ană], rom[ână] și maghiară pentru școală și călătorie. Cu scurte reguli de citire într-o limbă [care?] pentru aceste 4 limbi>.

[5] *Căculatorul*. (Ein sogenannter Raitknecht [?] in Gulden, Kreuzern, Lei u[nd] Bani). <Un așa-numit? [indice de echivalare] în guldeni, creițari, lei și bani>.

[6] *Povești populare de răs*. (Sammlung von lustigen Märchen, längeren Nat[ional/ionalitäten-] Anekdoten aus allen Ländern, circa 120 Stücke!). <Culegere de basme hazlii, anecdote na[ționale] mai extinse din toate țările, circa 120 de bucăți!>.

²⁹ Din nou intuiție remarcabilă a lui I. Mușlea (*op. cit.*, p. 159, nota 23), cel dintâi care i-a atribuit această broșură, deși n-a văzut-o, lui I. C. Hintz-Hințescu, pe baza identității titlului, *Orații ținute la nuntele țărănești*, al semnalării din *Kronstädter Drucke*, no. 1073, cu acela din tomul VIII al manuscrisului de la Budapesta.

[7] *Anecdote*³⁰, o mie de. (Sammlung von über 1.000 rom[änischen] besonders Nat[ional/ionalitäten-] Anekdoten). <Culegere de peste 1.000 de anecdote rom[ânești], în special despre naț[ionalități?]>.

[8] *Epistolar*. (Briefsteller für Geschäft u[nd] Haus.) <[Ghid] epistolar pentru comerț și casă>.

[9] *Enumerațiune* [sic!] *plantelor mai cunoscute*³¹. (Alfab[etisches] Nachschlagebuch mit Nomenclatur in lat[einischer], rom[änischer], franz[ösischer] u[nd] deutscher Sprache[]). <Ghid alfab[etic] cu nomenclatură în limba lat[ină], rom[ână], franc[eză] și germană>.

[10] Taschen W[örterbuch] der deutschen u[nd] rom[änischen] Sprache. 2 B[än]de. (Umfang: Mole'[s] franz[ösisches] T[aschen] W[örterbuch]. Vollständiger als alle bisher erschienenen rom[änischen] W[örterbücher]; auf die Phraseologie ist besonders Rücksicht genommen. Verfasst: von Dr. I. Mișota [Meșotă], Dr. B. Glodar, N. Pilția u[nd] J. C. Hintz. Dürfte 36 Bogen 3spaltig geben. Orthographie die signetische [?]. <Dicționar de buzunar al limbii germane și rom[âne]. 2 vol[ume]. (Cuprins: D[icționarul de] b[uzunar] franc[ez] al lui Mole. Mai complet decât toate d[icționarele] r[omânești] apărute până în prezent; frazeologiei i s-a acordat atenție specială. Autori: Dr. I. Mișota [Meșotă], Dr. B. Glodar, N. Pilția și J. C. Hintz. Ar putea da 36 coli a 3 coloane. Ortografia, cea signetică>.

³⁰ Ar putea fi unul și același lucru cu ceea ce se află în tomul V al manuscrisului de la Budapesta, intitulat: *Comoara / Tresorul de anecdote. O mie trei sute și patru pilule în contra necheșul* [sic!] *și urâtul* [sic!] (gegen üble Launen u. Langweile). Adunate de Bucur Posnaș sau *Românul glumei! Culegere de 1304 de anecdote pentru petrecere și recreațiunea tuturor amiciei* [sic!] *glumei*. De Stan Bucur Posnaș (cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 165). În caz că supoziția noastră este adevărată, diferența dintre cele o mie de anecdote (existente la 11 martie 1879) și cele 1304 anecdote (din manuscrisul, de mai târziu, păstrat la Budapesta) arată cât de mult crescuse, între timp, colecția de anecdote a lui I. C. Hintz-Hințescu.

³¹ Lucrare cunoscută, după titlu, încă din vara anului 1878: „Asemine comunică [era vorba de George Barițiu – n.n.] că dl Hințescu are pregătite două operate: unul *Fauna Transilvaniei de Bielz*, tradusă în românește, și altul *Enumerațiunea plantelor*, după Dr. Fătu. Se decide ca, după ce vor veni manuscriptele, să se îndrepteze la Secțiunea respectivă” (*Proces-verbal No. 3. Ședința din 18 august 1878*, în „*Analile Societății Academice Române*”. Tom XI. Sesiunea anului 1878. Secțiunea I. Partea administrativă și dezbateri, București, Tipografia Societății Academice Române, Laboratorii Români, 1878, p. 17-18). Dintr-o notă precedentă, cunoaștem că prima lucrare, *Fauna Transilvaniei*, a fost trimisă Academiei Române deodată cu manuscrisul de povești românești. Nu știm însă dacă și manuscrisul cu *Enumerațiunea plantelor mai cunoscute* a fost vreodată înaintat înaltului for științific și cultural al țării.

[11] Großes W[örterbuch] der d[eu]tschen u[nd] rom[änischen] Sprache. (Umfang: Peschier's franz[ösisches] W[örterbuch]. 2 B[än]de (bei Cotta in St[uttgart]) [.] Von denselben Verfassern. Der d[eu]tsch-rom[änische] Theil ist fertig von A-Z[]). <Mare d[icționar] al limbii ger[mane] și rom[âne]. (Cuprins: D[icționarul] franc[ez] al lui Peschier. 2 vol. (la Cotta în St[uttgart]). De aceiași autori. Partea germ[ană]-rom[ână] e gata de la A-Z>.

[12] Felicități[u]ni. (Wünsche in Prosa u[nd] Poesie für Namenstage et [?] Neujahr etc. für die Jugend). <Felicitări în proză și poezie de onomastică, Anul Nou etc. pentru tineret>.

[13] *Unsere Zigeuner*. Eine Sammlung v[on] Märchen, Legenden, Sagen, Anekdoten u[nd] Charakteristiken derselben. <Țigani noștri. O culegere de basme, legende religioase, legende, anecdote și caracteristici ale acelora>.

[14] *Märchensammlung, Nachtrag dazu*. <Culegere de basme, completare la aceasta>.

[15] *Sprüchwörter, Nachtrag dazu*. <Proverbe, completare la acestea>.

Așadar, sfera de preocupări ale acestui „interesant personaj”, cum foarte potrivit îl numea I. Mușlea, era mult mai largă decât se putea bănuși până acum. În plan folcloric, l-au interesat nu numai cântecele despre irozi, proverbele, orațiile, poveștile și snoavele despre Păcală, ci și ghicitorile, poate și colindele și urările de Anul Nou (în caz că acele „felicitățiuni” nu sunt simple transpuneri în românește ale unor poezioare nemțești de felicitare, ceea ce iarăși este posibil), ca și anecdotele și snoavele românești în general (mai ales cele despre naționalități), uneori chiar și cele din folclorul altor popoare, cum pare s-o dovedească colecția sa de *Povești populare de răs*.

Din domeniul etnografiei, îl va fi interesat nu numai alimentația tradițională, în a sa *Bucătăreasa națională* (1874), ci și etnobotanica și medicina populară, după cum o arată acea *Enumerațiune [a] plantelor mai cunoscute*.

Puțin cunoscutele sale preocupări destinate formării gustului pentru citit la poporul român, prin popularizarea, în ediții ieftine, ilustrate, a literaturii culte românești, se prelungesc, o dată, dar tot în folosul cititorilor români, și în vasta sferă a literaturii universale, atunci când I. C. Hintz-Hințescu a alcătuit o antologie, în ordinea alfabetică a cuvintelor-titlu, din operele lui Shakespeare, pe care o trimisese, pentru

traducere, lui Adolf Stern din București, junimist, unul dintre traducătorii lui Shakespeare în românește.

Chiar și activitatea sa lexicografică, relevată în parte, este mult mai bogată decât se știa anterior, cuprinzând nu numai acel „mare” dicționar german-român (cunoscut, indirect, dintr-o notiță nemțească, aflată în manuscrisul de la Cluj, a lui I. C. Hintz-Hințescu), ci și un dicționar de buzunar german-român, întocmit de aceiași autori ca și primul, precum și un ghid de conversație în patru limbi.

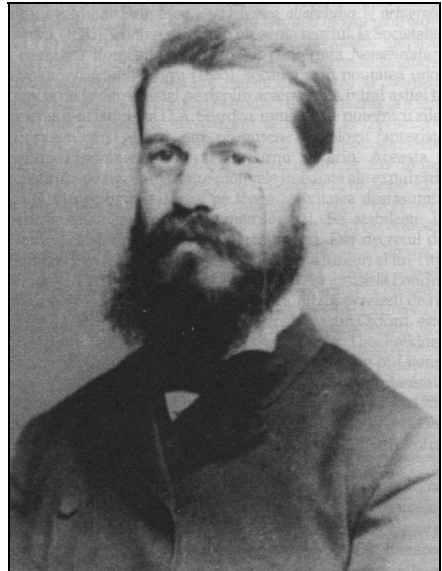
În sfârșit, și calitatea sa de contabil al librăriei Frank și Dressnandt din Brașov își găsește reflectare în această listă de lucrări, Hintz-Hințescu elaborând, în scopuri practice, un așa-numit „calculator”, ca și un „epistolar” pentru comerț și casă.

Anexe

Scrisori ale lui I. C. Hintz-Hințescu către Moses Gaster



I. C. Hintz-Hințescu (1828-1900)



Moses Gaster (1856-1939)

1

Ew. [Eure] Wohlgeboren!
Hochgeehrter Herr!

Gemäß dem Ew. Wohlgeboren mündlich gegebenen Versprechen beehre ich mich, obschon etwas spät, anbei die bisher von mir herausgegebenen drei Kleinigkeiten in rumänischer Sprache¹ als Recensions-Exemplare zu übersenden.

Sollte die Besprechung meiner Proverbele românilor in der „Zeitschrift für rumänische Philologie“² erschienen sein, so bitte ich mir ganz kurz auf Karte das betreffende Heft derselben bezeichnen zu wollen, damit ich mir es anschaffen könne. Ich bin denn doch neugierig, was Sie, geehrter Herr Dr. über das Werkchen geschrieben haben.

Zu den Sprüchwörtern habe ich[,] seitdem einen ansehnlichen Nachtrag gesammelt, welchen ich, nebst dem Manuskripte des bereits Gedruckten berufeneren Händen abzutreten geneigt bin. Das Manuskript und der Nachtrag ist auf einzelne Zettel geschrieben, die jedwede Eintheilung zulassen. Wollten Sie in dieser Angelegenheit an HE [Herrn] Teodorescu vielleicht gefälligst schreiben, so wäre ich Ihnen sehr dankbar.

Betreff meiner mit 300 Nr abgeschlossenen Märchensammlung, theile ich Ihnen noch mit, daß ich dieselbe fortzusetzen Willens [!] bin.

Für den Fall, als Sie mich hiebei unterstützen wollten durch Nachweisung weiterer Märchen, würde ich Ihnen das Verzeichniß meiner Märchen einsenden, damit Sie darnach ersehen könnten, welche mir noch fehlen.

Der ich die Ehre habe zu verharren

Ew. Wohlgeboren,

Hochgeehrter Herr!

Hochachtungsvoll ergebener

J. C. Hintz

Kronstadt am 14/XI 1878.

(Siebenbürgen)

[Traducere]

Domnia-Voastră!

Prea stimate Domn!

Conform promisiunii date Domniei-Voastre oral, am onoarea să Vă expediez, alăturat, deși oarecum târziu, cele trei mărunțișuri editate de mine, până acum, în limba română¹, ca exemplare de recenzie.

Dacă a apărut cumva recenzia la a mea *Proverbele românilor* în „Zeitschrift für romanische Philologie”², Vă rog să binevoiiți a-mi indica scurt, pe carte [poștală], numărul respectiv, pentru a mi-l putea procura. Sunt, totuși, curios ce ați putut scrie Dvs., stimate Domnule Dr., referitor la acest opuscul.

Pentru proverbe, am adunat, de atunci încoace, completări considerabile, pe care sunt dispus a le ceda, împreună cu manuscrisele celor deja apărute, unor mâini mai chemate. Manuscrisul și completarea sunt notate pe fișe separate, care permit orice fel de grupare. Dacă ați binevoi a scrie în această chestiune Dlui Teodorescu, V-aș fi foarte recunoscător.

Privitor la colecția mea de basme, încheiată cu un număr de 300 de bucăți, Vă mai aduc la cunoștință că am intenția s-o continui.

Pentru cazul că ați dori să mă sprijiniți în această direcție, prin indicarea altor basme, V-aș trimite cuprinsul basmelor mele, ca să Vă dați seama care îmi mai lipsesc.

Cel ce are onoarea să rămână, prea stimate Domn, al Domniei voastre, supus,

cu înaltă stimă,

J. C. Hintz

Brașov, la 14/11 1878

(Transilvania)

¹ Ținând cont de faptul că M. Gaster avea deja *Proverbele românilor* (1877), după cum rezultă, de altfel, și din această scrisoare, era vorba, desigur, de broșurile *Cântece de irozi la nașterea Domnului* ... (1874), *Pățaniile mult cercatei Griselde* (1876) și *Întâmplările lui Păcală* (1876). Nu trebuie exclusă nici *Orații ținute la nuntele*

țărănești (1878), care e posibil să fi apărut mai înainte de expedierea, la jumătatea lunii noiembrie, a acestei scrisori. Cum menționam, Gaster nu citează, în a sa *Literatura populară română*, decât *Proverbele românilor* (1877) și *Cântece de irozi la nașterea Domnului...* (1876). Cf. M. Gaster, *Literatura populară română*. Ediție, prefață și note de Mircea Anghelescu, București, Editura Minerva, 1983, p. 148, 150 și, respectiv, 325.

² După cât ne-am putut informa, recenzia nu figurează în „Zeitschrift für romanische Philologie”, revista editată de Gustav Gröber, profesorul de romanistică al lui M. Gaster.

2

Ew. [Eure] Wohlgeboren!
Hochgeehrter Herr Dr.!

Ich habe die Märchen von der akademischen Gesellschaft in București nach 4 Monaten der Durchsicht u[nd] vielleicht auch der Abschreibung (denn das Manuskript ist voller Tintenflecke!) endlich zurückerhalten, u[nd] sende Ihnen nebenbei auf Wunsch das Verzeichniß derselben ein¹.

Auf Wunsch des Vice-Präsidenten² sandte ich selbe nach Bucuresci, nachdem ich schriftlich meine Honorarbedingungen mitgeteilt. Also konnte ich darüber in so lange nicht verfügen, bis ich nicht den Bescheid erhalten. Nachdem ich darauf 4 Monate gewartet u[nd] mir mitgeteilt wurde, daß die Akademie Märchen nicht, sondern nur classische Uebersetzungen u[nd] Sprachwissenschaftliches drucken lasse, so verlangte ich selbe zurück u[nd] erhielt sie in dem Zustande, wie oben bemerkt. Es scheint mir also, daß ich düpirt worden bin.

Jetzt gebe ich selbe selbst heraus, u. werde Ihnen, Hochgeehrter Herr, vorher Mittheilung hierüber machen, ja, wenn Sie es erlauben wollen, einige Märchen daraus vorlegen.

Zu einer deutschen Ausgabe meiner Märchen-Sammlung bin ich noch immer nicht entschlossen in so lange nicht, bis stliche [sämtliche] Märchen Romänisch erschienen sein werden. Nichts desto weniger werde ich Ihnen sehr dankbar sein in dem Falle, als Sie vielleicht Hl.

Dr. Köhler³ in Weimar etc. Mittheilung davon zu machen geneigt wären. Weitere Inhalts-Verzeichnisse stehen zur Verfügung.

Mir fehlen noch viele bereits gedruckte romänische Märchen aus „Convorbiri [literare]“, „Columna [lui Traian]“, „Albina“ (der Pester) u[nd] aus „Familia“, ebenso aus „Șezătoarea“. Auch die von At. M. Marienescu veröffentlichten u[nd] erklärten Märchen⁴ fehlen mir stlich [sämtlich]. Ich habe dieserwegen an Negruzzi, Hășdeu geschrieben u[nd] würde Ihnen sehr dankbar sein, wenn Sie die Güte hätten, gelegentlich meiner Bitte um Zuweisung, leihweise, ähnlichen Materials, zu unterstützen.

Ich bin mit dem weiteren Inhalte Ihres hochgeehrten Schreibens ganz einverstanden und werde Ihrem Rathe folgen.

Hoffe Sie im richtigen Besitze der xBandsendung mit „Vereins-Archiv“⁵, Schmidt, Das Jahr [...] u[nd] weitere sonstige Verzeichnisse⁷, - und bitte zu entschuldigen, daß ich wieder so lange mit diesem Schreiben habe warten lassen. Meine vielen Berufsgeschäfte zu Neujahr u[nd] jetzt wieder Ostermesse beschäftigen mich aber so sehr, daß ich wirklich sehr wenig Zeit für Privatangelegenheiten übrig habe, so gern ich es thäte.

Zum Schlusse wiederhole ich, daß ich Nichts drucken lasse von den Märchen, das ich nicht Ihnen vorher gezeigt hätte!

Empfehle mich Ihrem ferneren geneigten Wohlwollen auch in Bezug auf meine hastigen Verlagspläne und verharre

*Mit aller Hochachtung
ergebener*

*J. C. Hintz, Buchhändler
Kronstadt (Siebenbürgen)*

11 / 3 1879.

Von Întâmplarile lui Pacala ist die 2te Aufl[age] in näher Vorbereitung, u[nd] kommt er diesmal hoffentlich in besten Hände!⁸

[Traducere]

*Domnia-Voastră!
Prea stimată Dle Dr.!*

Mi s-au restituit, în fine, basmele din partea Societății Academice din București, după 4 luni de răsfoire și, poate, și de copiere

(căci manuscrisul e plin de pete de cerneală!) și Vă trimit alăturat, conform dorinței Dumneavoastră, lista lor¹.

La dorința vicepreședintelui², le trimisesem la București, după ce comunicasem, în scris, condițiile mele de onorariu. Deci, n-am putut dispune de ele până când n-am primit un răspuns. După ce l-am așteptat 4 luni și mi s-a comunicat că Academia nu finanțează tipărirea de basme, ci numai traduceri clasice și lucrări lingvistice, le-am cerut înapoi și le-am primit în starea menționată mai sus. Mi se pare, deci, că am fost tras pe sfoară.

Acum le editez eu însumi și Vă voi anunța, prea stimate Domn, în prealabil, sau, dacă binevoiți a-mi permite, Vă voi prezenta câteva dintre acele basme.

Asupra unei ediții germane a colecției mele de basme încă tot nu m-am hotărât și nici nu o voi face până când nu vor fi apărut câteva basme în românește. Totuși, Vă voi fi foarte recunoscător în cazul în care ați fi dispus să-l înștiințați pe Dl Dr. Köhler³ la Weimar etc. Alte exemplare din tabla de materii sunt disponibile!

Îmi mai lipsesc multe basme românești deja tipărite din „Convorbiri [literare]”, „Columna [lui Traian]”, „Albina” (cea din Pesta) și din „Familia”, de asemenea din „Șezătoarea”. Și din basmele publicate și explicate de către At. M. Marienescu⁴ îmi lipsesc câteva. Am scris în privința lor lui Negruzzi, Hășdeu și V-aș fi foarte recunoscător dacă ați avea bunăvoința să susțineți, la ocazie, rugămintea mea în legătură cu transmiterea, sub formă de împrumut, a materialului similar.

Sunt într-un tot de acord cu restul conținutului prea stimatei Dumneavoastră epistole și voi urma sfatul Dumneavoastră.

Sper că ați intrat cu bine în posesia expediției sub bandă cuprinzând „Vereins-Archiv”⁵, Schmidt, *Das Jahr* [...] ⁶ și celelalte liste [bibliografice]⁷, și Vă rog să mă iertați că V-am lăsat din nou, atâta vreme, în așteptarea acestei scrisori. Multele mele îndatoriri profesionale, Anul Nou și acum iară târgul de Paști m-au ocupat însă atât de mult, încât îmi rămâne, într-adevăr, foarte puțin timp pentru probleme particulare, oricât de mult aș dori să o fac.

În final, repet că nu dau nimic în tipografie din basme fără să Vi le fi arătat înainte.

Recomandându-mă și în continuare amabilei Dvs. binevoințe, și în privința celorlalte planuri editoriale ale mele, rămân

Cu toată stima,
supus,
J.C. Hintz, librar

Braşov (Transilvania)
11/3 1879

Din *Întâmplările lui Păcală*, cea de-a 2-a ediție e aproape gata să apară și va ajunge, sper, în mâini mai bune!⁸

¹ Promisiunea era făcută încă din prima scrisoare. Cum și Gaster era un mare și împătimit cunoscător și iubitor de povești, Hintz-Hințescu îi trimitea acum lista poveștilor sale, așa cum aceasta se prezenta la data respectivă. Se intitula *Tabla de materie despre basme [sic!] românilor, adunate de I. C. Hințescu* și cuprindea basmele din România (în limba română), din Banat (colecția Schott), Bucovina (colecția Simiginowicz), din Transilvania (colecțiile Obert, Haltrich u.A.) și din Moravia (colecția Ioan Culda, alias Beneš Method Kulda, renumit folclorist ceh, descendent, foarte probabil, al vlahilor moravieni), toate în limba germană.

² Era vorba, desigur, de George Barițiu, un bun cunoscut al lui I. C. Hintz-Hințescu, care deținea această funcție din 1876. Cf. Vasile Netea, *George Barițiu. Viața și activitatea sa*, București, Editura Științifică, 1966, p. 298. Mandatul de vicepreședinte al lui Barițiu a expirat la 2 iulie 1879.

³ Este vorba de Reinhold Köhler (1830-1892), bibliotecar-șef, istoric literar și folclorist german din Weimar, specialist în domeniul prozei populare. S-a aflat în relații de corespondență cu M. Gaster, adresându-i, între 1877-1889, un număr de nouă scrisori, încă inedite.

⁴ Este vorba de volumașul lui At.M. Marienescu, *Doi feți cotofeți sau doi copii cu părul de aur*. Poveste populară română, Pesta, 1871, 32 p., precum și de poveștile publicate, sub titlul *Descoperiri mari*, în „Albina” (1871-1874) și „Federațiunea” (1872) din Pesta, respectiv în „Foișoara, Telegraful român” (1876).

⁵ Foarte probabil, „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde”.

⁶ Este vorba de lucrarea lui Wilhelm Schmidt, *Ein Beitrag über die Volksmythen. Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenburgens. Ein Beitrag zur Kenntniss des Volksmythus*, Sibiu, Schmiedicke, 1866.

⁷ Este vorba, credem, de *Verzeichniss der rumänischen Zeitungen Siebenbürgens & Ungarns*, de *Verzeichniss der in Siebenbürgen 1877 erschienenen Bücher etc.* și, foarte probabil, de *Verzeichniss meiner Manuskripte in rom[änischer] Sprache*.

⁸ Deși a pregătit-o pentru tipar, se pare că această nouă ediție, adăugită, a snoavelor despre Păcală n-a mai fost publicată. Manuscrisul se păstrează la Biblioteca Națională „Széchényi” din Budapesta și sperăm a-l încredința tiparului nu peste mult timp.

3

Hochgeehrter Herr Dr!

Sowohl Ihr gütiges Schreiben, als auch den freundlichen Gruß durch Herrn Landesadvokat A. Densușan habe ich richtig erhalten und beehre mich, Ihnen, hochgeehrter Herr, für beide meinen Dank auszudrücken!

Recht sehr bitte ich um Entschuldigung wegen meines Stillschweigens; ich bin jedoch bei überhäufeter Geschäftsarbeit leider zu keiner ausführlichen Antwort auf Ihr gefälliges?] früheres Schreiben gekommen!

Für die mir freundlich in Aussicht gestellte Recension¹ meiner Proverbe danke ich ebenfalls u[nd] theile Ihnen, auf Ihre Anfrage mit, d[a]ß leider noch kein Tausend verkauft ist! Der Verleger in Hermannstadt klagt sehr, sowie alle Verleger von rumänischen Büchern.

Einen Theil meiner rom[änischen] Märchen lasse ich jetzt, zum Herbst, in Einzelausgabe, jedes Märchen für sich erscheinen² u[nd] hoffe so etwas mehr absetzen zu können, da der Preis sehr niedrig sein wird.

Wegen des andern Theiles derselben hoffe ich mit I Slavici ein Übereinkommen zu treffen, welcher HE jedenfalls leichter als ich einen Verleger in București finden dürfte.

Auch habe ich den Plan gefaßt, die romänische populäre Literatur dem Volke in billigen Ausgaben zu biethen [!]. Ich habe hierüber schon mit einem Verleger³ abgeschlossen und hoffe Ihnen HE [Herrn] Dr. demnächst sowohl Proben hiervon, als auch von meinen Märchen⁴ senden zu können.

Von Păcală glaube ich für nächstes Jahr die 2te Aufl[age] in Aussicht stellen zu können, da die erste so ziemlich verkauft ist.

Zu einer deutschen Ausgabe der romänischen Märchen habe [ich] mich noch nicht entschlossen.

Die gewünschten: Müller 7[sieben]bürgische Sagen⁵ kann ich trotz 3maliger Aufforderung von J. Gött nicht erhalten, daher ich Sie nicht länger länger [!] warten lassen will auf dieses mein ergebenes Schreiben.

Sobald ich dieselben erhalte, folgen selbe unverweil[t] p[e]r xband, s[am]t Rechnung über die früher gesandten Bücher.

Die Adresse, welche Sie gewünscht, ist: Josef Haltrich, evang[elischer] Pfarrer in Schaaß bei Schäßburg in Siebenbürgen.

Mit HE [Herrn] Stadtpfarrer Schiel konnte ich noch nicht sprechen, um mich des Auftrages von Ihnen zu entledigen; werde aber nächste Woche die Gelegenheit hiezu mit Freuden ergreifen.

Auf meine Anregung hat ein hiesiger rom[änischer] Professor⁶ eine Sammlung von strigături [în limba română, în original – n.n.] veranstaltet, welche diesen Herbst im Druck erscheinen dürfte. Sobald dies erfolgt, schicke ich Ihnen ein Exemplar zu.

Auch lege ich Ihnen hier ein Verzeichniß⁷ der von mir getroffen[en] Auswahl an rom. Volksliteratur bei u. bitte Sie, mir Ihre Meinung darüber bekannt geben zu wollen. Die Auswahl ist noch nicht hiermit abgeschlossen, es sollen noch weitere Pieçen folgen, wenn die Ausgaben, welche wir mit Holzschnitten⁸ illustrieren wollen, Anklang finden resp[ektive] gekauft werden.

Die[!] rom. Volk kauft keine Bücher, außer Visul Maici[i] Precestei u[nd] Epistolie care a căzut din cer!

Vielleicht gelingt es uns[,] mit Bildern demselben Lust zum lesen einzufloßen.

Indem ich mich Ihrer Gewogenheit auch für die Folge bestens empfehle, habe ich die Ehre zu verharren

Mit Aller Hochachtung

J. C. Hintz

Kronstadt 23/8 1879

[Traducere]

Prea stimate Domnule Dr.,

Atât scrisoarea Dvs. amabilă, cât și salutul prietenesc, prin Domnul avocat național A. Densușian, au ajuns cu bine și am onoarea, prea stimate Domn, să Vă exprim mulțumirea mea pentru ambele.

Tare Vă rog să-mi iertați tăcerea, dar, din pricina muncii aglomerate la serviciu, n-am ajuns, din păcate, la un răspuns detaliat la amabila Dvs. scrisoare anterioară.

Pentru recenzia *Proverbelor* mele¹, promisă cu amabilitate, Vă mulțumesc de asemenea și, răspunzând la întrebarea dvs., Vă anunț că, din păcate, nu s-au vândut nici măcar o mie. Editorul din Sibiu se plânge tare, ca, de altfel, toți editorii de cărți românești.

O parte din basmele mele rom[ânești] o fac să apară acum pentru toamnă, în ediții separate, fiecare basm în parte², și sper să pot desface ceva mai mult, întrucât prețul va fi foarte scăzut.

În ce privește cealaltă parte a lor [a basmelor], sper să ajung la o înțelegere cu I. Slavici, care domn ar putea afla, oricum mai lesne decât mine, un editor la București.

Mi-am pus, de asemenea, în gând să ofer poporului literatura cea mai cunoscută în ediții ieftine. În această privință, am încheiat deja [un contract] cu un editor³ și sper, Dle Dr., să Vă pot trimite, în curând, atât mostre ale acestora, cât și ale basmelor mele⁴.

Din *Păcală*, cred că există perspective, pentru anul viitor, pentru ediția a II-a, întrucât prima e ca și vândută.

La o ediție germană a basmelor românești încă nu m-am hotărât. Doritele Müller, *7bürgische [Siebenbürgische] Sagen*⁵ nu le pot obține de la Gött, în ciuda triplei solicitări, de aceea nu doresc să Vă las să așteptați mai mult această umilă a mea scrisoare.

Cât ce le obțin, acelea urmează, fără să Vă mai anunț, sub bandă, împreună cu socoteala referitoare la cărțile expediate anterior.

Adresa pe care ați dorit-o este: Josef Haltrich, preot evang[helic] la Saeș, lângă Sighișoara, în Transilvania.

Cu Dl protopop Schiel încă n-am putut vorbi, pentru a mă achita de însărcinarea din parte-Vă; dar mă voi folosi, cu plăcere, de un prilej pentru a o face săptămâna viitoare.

La propunerea mea, un profesor rom[ân] local⁶ a întreprins o culegere de strigături, care ar putea să apară toamna aceasta. Cât ce a apărut, Vă trimit un exemplar.

De asemenea, anexez aici o listă⁷ a selecției mele din literatura cea mai cunoscută și Vă rog să binevoiți a-mi comunica părerea Dvs. în această privință. Cu asta, selecția nu e încă încheiată, urmează să apară și alte piese, dacă edițiile, pe care vrem să le ilustrăm cu gravuri în lemn⁸, au succes, resp[ectiv] sunt cumpărate.

Poporul român nu cumpără cărți, în afară de *Visul Maici[i] Precestei* și *Epistolie care a căzut din cer!*

Poate reușim să-i insuflăm, prin ilustrații, plăcerea de a citi.

Recomandându-mă, cu permisiunea Dvs., și pentru viitor bunăvoinței Dvs., am onoarea să rămân

cu toată stima,

J. C. Hintz

Brașov, 23/8 1879

¹ Neapărută, după câte știm, căci literatura de specialitate n-a atestat-o în nici un fel.

² Cum am arătat anterior, în cadrul respectivului proiect editorial au apărut, în această formă, un număr de 12 povești, care au cunoscut și o a doua ediție.

³ Este vorba, foarte probabil, de asociații Römer & Kamner, care i-au tipărit lui Hintz-Hințescu și alte lucrări românești, cum am arătat la momentul potrivit. Nu știm însă în ce măsură a fost dus la îndeplinire proiectul în discuție.

⁴ „Mostre” ale basmelor lui Hintz-Hințescu par a fi ajuns, conform promisiunii, la destinație, căci Gaster face trimitere, în *Literatura populară română* (cf. ed. a II-a, p. 132), la basmul *De ce se rânjesc câinii la pisici și pentru ce sunt pisicile dușmane șoarecilor?*, cules de la românii din Moravia de către Ioan Culda și publicat de Hintz-Hințescu la Brașov, Editura Librăriei Henric Dressnandt, [1879], sub nr. 3 din seria *Basme[le] românilor*, în care au apărut, în total, 12 basme.

⁵ Era vorba de volumul lui Friedrich Müller, *Siebenbürgische Sagen*. Gesammelt und mitgeteilt von..., Kronstadt, 1857.

⁶ Rămas deocamdată neidentificat. Să fie vorba, oare, de prof. dr. Nicolae Popp, care apare mereu în postură de colaborator al lui Hintz-Hințescu? Aceasta ar fi o posibilitate. Nu însă exclusivă, dacă avem în vedere preocupările pentru folclor, din acea vreme, ale altor profesori de la liceul brașovean, Ioan Al. Lapedatu și I. Tacit, între alții, ai căror elevi, Augustin Bunea și Andrei Bârseanu de exemplu, au realizat, în cadrul Societății de lectură a claselor superioare, „o considerabilă culegere de folclor, despre a cărei soartă, din păcate, nu mai știm astăzi nimic”. A. Fochi, *Studiu introductiv* la Ioan Urban Jarník și Andrei Bârseanu, *Doine și strigături din Ardeal*. Ediție definitivă (studiu introductiv, inedite, note și variante) de, București, Editura Academiei Române, 1968, p. 30. Cf. și Virgiliu Florea, *Augustin Bunea, culegător de poezii populare*, în Idem, *Folcloriști ardeleni, colecții inedite de folclor*, Cluj-Napoca, Transilvania Press, 1994, p. 46-65; Idem, *Folcloristul Eneea Hodoș. 50 de ani de la moarte*, Cluj-Napoca, Editura Transilvania Press, 1995, p. 31-32, 121.

⁷ Se intitulează *Indice despre poezie [sic!] populare, cânturi și hore patriotice* și cuprinde, cu tăieturile de rigoare, un număr de 126 texte, uneori cu indicarea locului de proveniență și, desigur, cu dimensiunile fiecărui text.

⁸ Vom reproduce, cu un alt prilej, toate gravurile realizate în cadrul acestui proiect editorial, rămas, ca multe altele, nerealizat, din cât știm.

4

Kronstadt (Siebenbürgen) 6/3 1884

Ew. [Eure] Wohlgeboren

Hochgeehrter Herr Doctor!

Nach jahrelangem Stillschweigen bin ich hiermit so frei, Sie, hochgeehrter Herr Doctor, mit diesen Zeilen zu belästigen.

Unter anderen habe ich [ein] Manuskript fertig über die Zigeuner, enthaltend eine kleine Charakteristik derselben nebst ein paar

hundert Zigeunerspäßen, Anekdoten und sogennanten păcălituri țigănești [în limba română, în original – n.n.]. etc.¹

Dieses Manuskript nun bedarf dringend einer gründlichen Revision und wüßte ich dasselbe zu diesem Behufe keinen würdigeren Händen zu übergeben, als eben Ihren!

Bitte daher höflich um gütige Mittheilung, würden Sie es zur Bearbeitung, Revision etc. zu übernehmen Zeit und Lust haben?

Einen Verleger hätte ich schon, dafür jedoch ist zwischen uns das Honorar noch nicht präzisiert und würde ich dasselbe, nachdem das Manuskript durch Ihre Hände gegangen, jedenfalls vergrößern, indem es ja werthvoller geworden.

Auch spreche ich Ihnen den Löwenantheil gern zu.

Was endlich die Autorschaft anbelangt, so bitte ich auch diesbezüglich versichert zu sein, daß ich in meinem bescheidenen literarischen Wirken durchaus keinen übertriebenen Ehrgeiz besitze, daher jeder Transaction zugänglich bin.

Sollten Sie, Hochgeehrter Herr Doctor, Zeit und Lust haben[,] auf diesen meinem vertraulichen Vorschlag einzugehen, so bitte ich höflich um Mittheilung Ihrer Bedingungen, wornach ich Ihnen das Manuskript sofort zusenden könnte.

Einer baldgefälligen Antwort entgegensehend habe ich die Ehre zu verbleiben

*Mit bekannter Hochachtung
ergebener*

J. C. Hintz

Klostergasse No 12

[Traducere]

Braşov (Transilvania), 6/3 1884

Domnia-Voastră

Prea stimat Dle Doctor,

După o tăcere de mai mulți ani, îmi iau permisiunea, prea stimat Dle Doctor, să Vă deranjez cu aceste rânduri.

Printre altele, e gata [un] manuscris despre țigani, cuprinzând o caracterizare a acestora, alături de câteva sute de glume, anecdote și așa-numite păcălituri țigănești etc.¹

Acest manuscris are nevoie stringentă de o revizuire temeinică și n-aș ști în ce mâini mai demne să-l încredințez, în acest scop, decât tocmai în ale Dumneavoastră!

De aceea, rog reverențios să aveți bunătatea a-mi comunica dacă ați avea timp și dispoziție să-l preluați, pentru prelucrare, revizie etc.?

Un editor aș avea, însă onorariul încă nu s-a precizat și s-ar majora, în orice caz, după ce manuscrisul a trecut prin mâinile Dumneavoastră, devenind, astfel, mai valoros.

De asemenea, Vă acord partea leului dintr-însul.

Iar în ce privește calitatea de autor, rog să fiți încredințat, și în această direcție, că, în modestele mele preocupări literare, n-am deloc ambiții exagerate, fiind, deci, accesibil oricărei tranzacții.

Dacă ați avea, prea stimate Domnule Doctor, timp și dispoziție să dați curs acestei propuneri confidentiale din partea mea, Vă rog politicos să-mi comunicați condițiile Dumneavoastră, urmând ca eu să Vă transmit imediat manuscrisul.

Sperând într-un răspuns cât se poate de curând, am onoarea să rămân

cu stima știută,

devotat

J. C. Hintz

Klostergasse nr. 12

¹ Este vorba, credem, de manuscrisul descris, în *Verzeichniss meiner Manuskripte in rom[änischer] Sprache*, ca *Unsere Zigeuner. Eine Sammlung v[on] Märchen, Legenden, Sagen, Anekdoten u[nd] Charakteristiken derselben*, azi dispărut fără urmă.

N.B. Traducerile din germană ale acestor scrisori au fost asigurate de dna cercetător științific Hanni Markel, actualmente cu domiciliul în Germania, căreia îi exprimăm, și pe această cale, călduroasele noastre mulțumiri.

Vollku Dir, hochachtungsvoll ganz Doctor!
 Seit und dirst suben auf diesen meinem me.
 bewertigen Anspfang einzuzufuen, so bitte
 ich frohlich um Mittheilung Howe Ludru,
 yungue, moeruef id. Howe derd Mann.
 Alzeit bestet zupandru kuenst.

Siem baldigstelligem Oubemot net,
 zugueufueand sube id die Hou zu me,
 bluibem

Mit hochachtungsvoller
 neyebem

J. C. Hintz
 Hinfingstr. N. 12.

ROMÂNIA LA EXPOZIȚIA INTERNAȚIONALĂ DE LA BARCELONA, 1929

Mirela CREȚU

Un demers menit a contura cât mai precis aspectele legate de crearea unei *noi imagini* a României, în perioada interbelică, necesită argumente speciale. Epoca situată între Marea Unire și cel de al doilea război mondial, ce avea să ducă, după 1944, la mutații decisive în destinul culturii românești, se pretează la explorări minuțioase și se lasă anevoie cuprinsă în formule.

Într-un cadru oarecum restrâns de cercetare, impus de o lucrare de acest tip, nu putem decât să definim liniile de direcție, să identificăm teme și metode, să observăm atitudini, să conturăm orizontul de idei al celor care au contribuit la realizarea unor astfel de proiecte – istorici, sociologi, etnologi, istorici de artă, pictori, sculptori, scriitori, economiști, ingineri etc.

Împlinirea idealului de unitate statală a deschis un răstimp de căutări, de inițiative și de înfăptuiri deosebite; se descătușau energii din sfera politicului, pentru a se manifesta activ în sfera culturii. Mircea Eliade observa că generația sa a avut marea șansă de a se putea dărui integral creației culturale.

Perspectiva deschisă de noul statut al României indica nu numai împliniri grandioase, ci și carențele unei istorii agitate și dramatice. Spiritele realiste ale epocii au înțeles că apăreau probleme ale căror soluții nu puteau fi găsite ușor, însă, se puteau elabora programe noi și în diverse moduri.

Vicisitudinile primului război mondial au determinat ample dezbateri la Iași, unde s-au pus bazele *Asociației pentru Știință și Reformă Socială*, devenită, după 1918, *Institutul Social Român*. Ideile directe ale Asociației au fost formulate de Vasile Pârvan și pledau pentru o largă acțiune de culturalizare a populației, pentru explorarea sistematică a fenomenului social. Institutul Social Român a fost cea mai semnificativă creație a epocii, având menirea de a pune temelii științifice organizării sociale.

În aceste condiții și-a început activitatea *Școala sociologică de la București*, sub conducerea profesorului Dimitrie Gusti. Încercând să

definească identitatea poporului român, s-au pornit campaniile de cercetări monografice pe teren; cercetarea trebuia să ducă la acțiune, iar acțiunea să fie bazată pe cercetare. A urmat apoi informarea opiniei publice românești asupra realităților sociale din satele în care se lucrase, explicându-se activitățile întreprinse de echipe. Toate aceste rezultate trebuiau folosite pentru adevărata și complexa cunoaștere a țării în străinătate. Metoda preconizată – *participarea României la expozițiile universale*.

După lungi perioade de căutări, teoretice și practice, materializate în cicluri de conferințe ilustrate cu etalarea unor obiecte, *expozițiile sociologice*, ce debutau la Barcelona în 1929, aveau să atingă un moment de vârf la Paris, în anul 1937, când s-a organizat *Expoziția internațională a locuinței rurale*.

Citind studiile lui Dimitrie Gusti – referitoare la implicațiile politice, culturale și economice ale prezențelor românești la aceste manifestări internaționale – ne-am dat seama cât de importantă era în epocă o asemenea reprezentare. Astfel, am încercat să facem o analiză care să pună în lumină o temă recurentă. Menirea acestui tablou este de a sugera amploarea și diversitatea preocupărilor pentru *imaginea României* în perioada interbelică. Profesorul Dimitrie Gusti a coordonat, între anii 1938-1943, și apariția celor patru volume din *Enciclopedia României*, pe care o considera o imagine a țării și a neamului, așa cum apărea imediat după Unire.

Bibliografia avută la dispoziție, în cercetarea subiectului nostru, a fost redusă. Practic, nu am găsit nici un studiu de specialitate care să aibă în vedere acest domeniu. A fost o surpriză să constatăm că o întregă strategie culturală, bine argumentată de Școala sociologică de la București, a fost „uitată” în rafturile istoriografiei interbelice. Din acest motiv, a trebuit să ne adunăm baza documentară din memoriile și impresiile de călătorie ale unor personalități politice și culturale, din articolele publicate în presa vremii și din dosarele aflate în fondurile Arhivei Naționale a României.

Prima categorie de documente trebuie folosită cu multă atenție, fiind alcătuită într-o viziune inevitabil subiectivă și partinică. Era normal ca Al. Tzigara-Samurçaș, cel ce a organizat pavilionul României la Expoziția Internațională de la Barcelona din 1929, să aibă numai cuvinte de laudă despre realizarea respectivă (*România la expoziția de la Barcelona*, 1930). Același lucru îl putem spune și referitor la Nicolae Iorga, coordonatorul Secției de artă bisericească din cadrul aceleiași expoziții, care a avut un mare succes la conferințele ținute în Spania (*O mică țară latină: Catalonia și expoziția din 1929. Note de drum și conferințe*, 1930).

Ziarele și revistele din epocă inserează scurte note cu privire la acest eveniment. Aprecierile sau criticile trebuie analizate cu atenție și, pe cât posibil, comparate între ele. Dacă în luna mai, „Universul” elogiază inițiativa organizării pavilionului României la Barcelona, în articolele din septembrie și din octombrie 1929 îl consideră o „rușine” pentru țară.

O impresie foarte bună despre reprezentarea României la Barcelona relevau articolele din „Buletinul Uniunii Camerelor de Comerț și Industrie” (nr. 4, aprilie 1930). Cercetând fondul de documente *Uniunea Camerelor de Comerț și Industrie* (nr. 1404, dosar nr. 48/1929, 52/1930) am găsit un *Raport privind participarea la Expoziția Internațională din Barcelona*, semnat de C. Botez, care face o analiză minuțioasă și dintr-o perspectivă critică a prestației românești.

Arhivele Naționale ale României ne-au furnizat, de fapt, documentele de bază pentru redactarea acestui studiu. Cele mai multe dintre ele sunt inedite, ceea ce sporește interesul pentru informațiile pe care le punem în circulație.

De o valoare deosebită pentru studierea participării României la Expoziția Internațională de la Barcelona sunt documentele din fondurile *Mihai Tican Rumano*, *Casa Regală*, *Fundațiile Culturale Regale – centrele*, *Uniunea Camerelor de Comerț și Industrie (colecția Duiliu Marcu)*.

Fondul *Mihai Tican Rumano* (dosarele 20, 21, 22/1929) reunește acte extrem de numeroase și diverse, care ne-au înlesnit elucidarea unor aspecte privind organizarea Pavilionului: relațiile Comisarului general al guvernului, Al. Tzigara-Samurcaș, cu atașatul de presă de la Barcelona, Mihai Tican Rumano, și cu arhitectul Duiliu Marcu; cauzele întârzierii deschiderii Pavilionului românesc spre vizitare; raporturile externe ale României cu celelalte state, politica economică și strategia culturală a guvernului de la București. De asemenea, în acest fond am descoperit Contractul și Convenția de participare a României la Expoziția Internațională de la Barcelona.

În fondul *Uniunii Camerelor de Comerț și Industrie* (dosarele 27/1929, 48, 52/1930) am găsit corespondența și raportul de activitate în legătură cu acest eveniment. În dosarul nr. 37/1929 din donația *Duiliu Marcu* sunt adunate schițele realizate de arhitect pentru expozițiile din Barcelona, Milano și Paris. Fondul *Fundațiile Culturale Regale – centrele* (dosar nr. 5/1936) ne-a oferit mărturiile lui H. H. Stahl cu privire la pregătirea științifică a Expoziției Internaționale de la Paris.

Colecția de albume de la Biblioteca Central Universitară „Mihai Eminescu” din Iași cuprinde și Catalogul-program editat de România în 1929, ca material propagandistic, pentru vizitatorii pavilionului de la Barcelona – *La Roumanie à l'Exposition Internationale de Barcelona*. Albumul este structurat în două părți, bogat ilustrate: o scurtă descriere a țării (situația geografică, relieful, populația, organizarea statului, religia, învățământul, agricultura, pădurile, creșterea animalelor, minele, industria, comerțul, căile de comunicație, turismul) și prezentarea pavilionului expozițional.

Școala sociologică românească și expozițiile internaționale

Participările României la expozițiile internaționale sunt părți componente ale *publicisticii Națiunii*¹ – în înțelesul de propagandă, difuzare și informare cu privire la problemele acesteia. Astfel de evenimente ar trebui să contribuie la completarea cunoașterii României în străinătate.

Prin expoziție se înțelege o formă de comunicare a unei informații, complexe și specializate în același timp, folosind drept mijloc de prezentare expunerea ordonată a obiectelor și imaginilor, după o schemă adecvată scopului comunicării². În cazul expozițiilor universale, ele devin un instrument de cunoaștere științifică în măsură să exprime imaginea complexă a timpului, oferind modelul lumii civilizate.

Încercând să răspundă la întrebarea „Ce este o expoziție internațională, ca fenomen și expresie a epocii moderne, ca instituție specifică veacurilor XIX și XX?”, Dimitrie Gusti spunea: „O asemenea lucrare reprezintă o armonie, o sinteză, o fuziune a trecutului, care dispare, cu experiența noastră, care abia începe; ea contribuie la apropierea între popoare, favorizează schimburi internaționale și anunță noile descoperiri ale științei și tehnicii”³. Pentru sociologul român, expozițiile universale însemnau mai mult decât o strălucită publicitate sau o măreață reclamă; ele trebuiau să aibă rolul de document și martor al preocupărilor timpului.

Marile expoziții moderne sunt o sinteză a celor mai importante activități științifice internaționale și „o lecție practică de filosofia istoriei, caracterizată printr-o luptă pașnică limitată la rivalități estetice

¹ Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. III, București, Editura Academiei, 1970, p. 462.

² Radu Florescu, *Bazele muzeologiei*, București, Ministerul Culturii, 1994, p. 169.

³ Dimitrie Gusti, *op. cit.*, p. 442.

și la competiții intelectuale, industriale, comerciale”⁴. Ele nu au avut un caracter cosmopolit, de absorbire și negare a națiunilor, ci unul internațional, de colaborare pentru crearea unor valori noi, ca o garanție a progresului fiecăreia în parte și a tuturor la un loc. Țările participante își creau pavilioane proprii pentru a se afirma și pentru a-și găsi confirmarea locului pe care îl ocupă în ierarhia vieții culturale mondiale.

România și-a dat și ea adeziunea la idealul de civilizație al epocii, ce se încerca a se preciza la expozițiile internaționale. Pregătirile pentru participare au fost concepute și realizate ca o mare lucrare științifică. S-a încercat lămurirea intelectualității și a opiniei publice românești asupra rosturilor și însemnătății acestor mari expoziții, al căror principal scop era arta și tehnica în viața modernă. S-a apelat la fiecare categorie de creatori de al căror concurs, alături de acela al oficialităților, era nevoie pentru o bună reușită: pictori, sculptori, scriitori, arhitecți, artiști, decoratori, editori, legători etc. Planurile pavilioanelor trebuiau să reprezinte cea mai fericită formulă de arhitectură modernă, bazată pe motive românești. Arhitectul Duiliu Marcu a întocmit schițele atât pentru pavilionul de la Barcelona (1929), cât și pentru cel de la Paris (1937). În anul 1939, la New York, Dimitrie Gusti a avut sprijinul arhitecților G. M. Cantacuzino și Octav Doicescu.

După înfăptuirea Marii Uniri, pavilioanele românești au fost organizate sub îndrumarea a două personalități ale vieții politice și culturale – Al. Tzigara-Samurcaș (1929) și Dimitrie Gusti (1937, 1939). Profesorul Gusti a colaborat și la expoziția din anul 1929, în calitate de președinte al Comitetului de organizare și coordonator al Secției de etnografie și sociologie. Cunoscând foarte bine valoarea culturii populare, prin cercetările monografice de teren, și având experiența expozițiilor prezentate în cadrul *Seminarului de sociologie de echipele studențești*, Dimitrie Gusti a reușit să atragă atenția tuturor asupra exponatelor românești.

Într-o *expoziție sociologică*, spunea ilustrul cărturar, se îmbină „nu romantismul autosatisfacției cu amorul propriu, ci idealismul realist și realismul idealist cu realismul critic, care să facă posibilă o sinteză [...], un inventar al prezentului și un program de viitor”⁵. O astfel de expoziție devine și un instrument politic, ce trebuie construit foarte temeinic sub raportul concepției, pregătirii și realizării. Planul de

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 449-451.

organizare și funcționare a pavilionului avea ca punct de plecare întruchiparea fidelă a României. Era necesar să exprime, nu numai statistic, prosperitatea și echilibrul de forțe economice și spirituale din perioada interbelică, ci și mișcarea lor ascendentă.

Expoziția sociologică pune accent nu pe „valorile” și „piesele” etalate, ci pe activitatea omului și pe mediul în care ea se desfășoară. Privind un asemenea stand, ce prezenta viața de toate zilele și nu un decor idilic, exista posibilitatea înțelegerii satului în ansamblul lui. Alături se afla și programul de cercetare și acțiune social-culturală aplicat de Fundația Culturală „Principele Carol”⁶.

Viziunea expozițională a Școlii sociologice de la București este sintetizată într-un document identificat în fondul Arhivei Naționale a României, *Fundațiile Culturale Regale – centrele*⁷. Ne-am oprit asupra unui fragment din acesta, pentru a reliefa accentul pus pe prezentarea retrospectivă a locuinței rurale, dar și pe folosirea unor metode și tehnici de expunere care pot fi și astăzi de foarte mare actualitate: *La amenajarea expoziției trebuie să se țină, în primul rând, seama de publicul ce o va frecventa și care poate fi împărțit în două categorii distincte: o primă categorie formând marea majoritate a vizitatorilor, pe care nu îi interesează decât partea pur vizuală a expoziției și pentru care este necesar ca materialul să fie prezentat sub o formă cât mai vie și mai atrăgătoare – reproduceri în mărime naturală, machete, diorame, fotografii, diapozitive, obiecte – și o a doua categorie a oamenilor de știință, cărora trebuie să li se prezinte, în afară de cele de mai sus, o serie de date și studii sub formă de statistici, diagrame, grafice, necesare documentării lor.*

Pentru că executarea în mărime naturală a unei case țărănești, deși utilă, ar fi prea costisitoare este necesar, să fie prezentate la scară naturală câteva interioare, de exemplu: camera de toată ziua (bucătăria) cu vatra, mobilierul și obiectele ei; odaia de primire cu zestrea fetei etc.

Apoi machete de diferite gospodării din toate regiunile țării. Diorame, reprezentând: o plută de pe Bistrița; un drum de țară, cu un pod primitiv și unul plutitor; un canal de pe Dunăre cu pescuitul și cherhanaua; un târg de țară; obiceiuri de Crăciun; o cârciumă de țară cu horă; culesul vii cu crama.

⁶ Idem, *Despre cultură*, vol. VIII, Buzău, 1996, p. 198.

⁷ Arhivele Naționale ale României (ANR), *Fundațiile Culturale Regale – centrele*, ds. nr. 5/1936, f. 4-13.

Secțiuni, în mărime naturală, cu ziduri și pereți din diferite feluri de acoperiș (formă, materie); diferite feluri de aerisire, luminat artificial, încălzit; alimentarea cu apă (fântâni, izvoare, budăi).

Vitrine cuprinzând: costume naționale, covoare, obiecte în legătură cu industria casnică (război, melițe, fuse etc.); obiecte de industrie și artă țărănească (oale, linguri, împletituri, cusături); obiecte casnice; instrumente muzicale; obiecte în legătură cu superstițiile (vrăjitorii, leacuri băbești, ierburi și plante medicinale, descântece); instrumente agricole.

Fotografii și diorame, toate același format, cât mai mari.

Statistici, diorame, grafice referitoare la: suprafața terenurilor (cultivate, necultivate, păduri, pășuni, industrii, ape, căi de comunicație); totalul comunelor; numărul școlilor, bibliotecilor, căminelor culturale, băncilor populare; planuri de locuință model.

Prima expoziție, având la bază aceste principii de organizare, a fost făcută în anul 1928 în sălile de clasă ale Școlii din Fundu Moldovei. În toamna aceluiași an, la Seminarul de sociologie din București s-a organizat primul muzeu deschis spre vizitare, cu colecțiile adunate din satele Nerej și Fundu Moldovei. Aceasta va participa la Expoziția Internațională de la Barcelona din 1929, obținând o medalie de aur. Tot în 1929, „camera drăgușană” de la Seminar a fost prezentată la Expoziția Internațională de la Dresda, unde a primit o medalie de onoare.

„Pentru a putea fi bine înțelese, obiectele trebuie așezate în expoziție, așa cum sunt ele în realitate, nu între pânze, ci într-o casă adevărată; nu în standuri, ci în bătătura din gospodăria omului”⁸. Muzeul Satului Românesc, inaugurat în anul 1936, este rezultatul campaniilor de monografie sociologică și reunește concepția științifică a școlii coordonate de profesorul Dimitrie Gusti, cu privire la metodele și necesitățile de a cunoaște viața socială.

Expoziția Internațională de la Barcelona din 1929. Pavilionul românesc

Imaginea României anului 1929 a fost cel mai bine conturată pentru străinătate de pavilionul organizat la Expoziția Internațională de la Barcelona, mai ales că în aceeași perioadă se desfășura în metropola Andaluziei – Sevilla – Expoziția hispano-americană. Dimitrie Gusti spunea că „e bine ca România să-și depună cartea de vizită la orice

⁸ Dimitrie Gusti, *Despre cultură*, p. 168.

manifestare internațională. Cu atât mai puțin putea lipsi de la cea mai mare expoziție organizată în Europa de la 1900 încoace, mai ales că e vorba de o manifestare de solidaritate latină, când vom avea prilejul să strângem și mai mult legăturile cu lumea spaniolă de pretutindeni din punct de vedere comercial și cultural, cât și din punct de vedere al colaborării cu țările latine din America la lucrările Societății Națiunilor”⁹.

Inițiativa expoziției din Barcelona datează din anul 1913, când un grup de industriași electricieni au luat hotărârea organizării unei expoziții de specialitate. Izbucnirea primului război mondial a împiedicat derularea proiectului. În 1923, statul spaniol planifica deschiderea unei Expoziții Internaționale de Mobilă și Decorațiune Interioară. Evenimentele politice interne fac ca și această inițiativă să treacă în rândul neîmplinirilor. Visul spaniol se realizează la 17 mai 1929, când se inaugurează Expoziția Internațională de la Barcelona, considerată „fără discuție, cea mai mare manifestare de acest gen până astăzi”¹⁰.

Parcul expozițional de la Barcelona a fost amenajat pe muntele Montjuich, situat pe țărmul Mediteranei, ocupând o suprafață totală de 116 ha și construcții noi pe o întindere de 240.000 mp (nu sunt socotite pavilioanele țărilor străine și nici cele particulare). Din acest spațiu, 150.000 mp erau ocupați de edificii permanente – Palatul Național al Spaniei (pentru expunerea artei spaniole), Palatul „Alphonso XIII”, Palatul „Regina Victoria Eugenia”, „Casa dela Prensa” și Stadionul – iar restul s-a repartizat construcțiilor cu caracter provizoriu.

În incinta expoziției, arhitectul Forestier a amenajat un impresionant parc de agrement. Vizitatorii au fost uimiți atât de colonada aleii principale, ce era iluminată de 25.000 de lămpi electrice, permițând efecte variate de lumină, cât și de *Fântâna Fermecată* din fața Palatului Național, având un debit de 2.500 litri de apă pe secundă, comandată dintr-o uzină subterană.

La Expoziția Internațională de la Barcelona au participat, oficial sau neoficial, nouăsprezece state. Țările reprezentate oficial au fost: Austria, Belgia, Cehoslovacia, Danemarca, Finlanda, Franța, Germania, Grecia, Italia, Iugoslavia, Norvegia, România, Suedia, Ungaria. Neoficial, au fost prezente: Olanda, Portugalia, Regatul Unit al Marii Britanii, Statele Unite ale Americii. Acestea au expus, fie în standuri internaționale, fie organizându-și pavilioane proprii – cazul României și

⁹ Har. I., *Români la expoziția din Barcelona*, în „Universul”, an XLVII, nr. 109, 17 mai 1929, p. 8.

¹⁰ ANR, *Uniunea Camerelor de Comerț și Industrie*, nr. 1404, ds. nr. 52/1930, f. 2.

Ungariei. Franța, Germania, Italia, Danemarca și-au realizat construcții demonstrative, tip pavilion, destinate recepțiilor oficiale.

Spectrul obiectelor etalate, într-un cadru de eleganță și lux, cu mișcare și lumină, a fost foarte larg. Erau puse alături locomotivele și ultimele invenții ale științei, materii prime și semifabricate, artele plastice și articolele de sport. Se pare, însă, că nota dominantă a Expoziției Internaționale de la Barcelona din 1929 a dat-o propaganda economică, demonstrând încă odată, că „țările apusului și nordului civilizat nu precupețesc nici un sacrificiu pentru a răspândi o cât mai favorabilă atmosferă în jurul posibilităților lor economice, lăsând pe cele artistice pe cel de-al doilea plan”¹¹.

Participarea României la această manifestare a fost, în principiu, stabilită din vara anului 1928. Schimbarea guvernului de la București, ce a intervenit la 10 noiembrie 1928, a încetinit pregătirile de organizare. În funcție de resursele financiare de care dispunea, statul român avea două posibilități de reprezentare în cadrul pavilioanelor mari, structurate pe diferite secții, sau printr-o construcție proprie.

Comitetul de organizare a Expoziției, la sugestia regelui Alphonso al XIII-lea, a rezervat României un spațiu central de expunere, 1.200 mp, în preajma Palatului Național. Stelian Popescu, ministru de justiție, telegrafia¹² atașatului de presă român în Spania, Mihai Tican Rumano, solicitându-i să precizeze dacă „suntem dispensați de a construi pavilion special [...]. Economia rezultată neconstruind pavilion propriu ar favoriza mărirea participării noastre”¹³. Deși „interesul nostru este de a prezenta produsele noastre grupate, fără a construi pavilion propriu”, se sublinia și la 16 octombrie 1928¹⁴. „Guvernul român acceptă cu grabă rezoluția guvernului spaniol de a oferi loc special, 400 mp, pentru a construi un pavilion propriu”. Mihai Tican Rumano era acreditat să semneze contractul respectiv¹⁵. Astfel s-a ajuns la dotarea României cu o clădire proprie, situată pe una din cele mai înalte terase, Avanda del Estadio, între cea a Italiei și Belgiei.

În ședința din 17 octombrie 1928, a Comisiei delegate de Consiliul de Miniștri pentru organizarea participării României la

¹¹ *Ibidem*.

¹² ANR, Fond nr. 1849, ds. nr. 20, f. 14.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, f. 16.

¹⁵ *Ibidem*, f. 18.

Expoziția Internațională de la Barcelona, a fost numit un Comitet de acțiune ce a lucrat sub îndrumarea Direcției Generale a Industriilor (Ministerul Industriei și Comerțului). Din acel organism făceau parte: Virgil Madgearu, ministrul industriei și comerțului – președinte de onoare; Al. Tzigara-Samurcaș, directorul Muzeului Național de Artă – Comisar general al guvernului; Dimitrie Gusti, directorul Institutului Social Român – președinte; Ernest Ene, Cezar Popescu, I. M. Sadoveanu – membri și George Ioanițiu – secretar¹⁶.

La 1 noiembrie 1928, Comitetul de acțiune îi solicita lui Mihai Tican Rumano următoarele documente:

1. *Copie de pe contractul ce ați semnat pentru angajarea celor 400 mp necesari construcției pavilionului, precum și alte obligațiuni ce ar mai decurge din acest angajament;*

2. *Planul expoziției cu indicarea terenului obținut de D-vs., precum și dacă este posibil o fotografie a locului cu clădirile înconjurătoare, luată din partea intrării viitoare la pavilion. Orice detalieri în această privință ne sunt bine-venite;*

3. *Dacă art. 3 al. 10 din Regulamentul expoziției, care spune că „Palatele și pavilioanele expoziției vor fi construite din piatră, cărămizi și fier pentru a se evita orice incendiu”, întrucât D-vs propunând prin scrisorile D-vs. din 16 și 13 octombrie construirea unui pavilion din lemn, lăsați a se înțelege că pentru pavilionul nostru s-ar admite o excepție, pe care vă rugăm să ne-o confirmați telegrafic fiindu-ne utilă cât mai repede;*

4. *Dacă distribuirea obiectelor ce urmează a fi expuse, pe grupe și clase, va trebui să fie făcută în pavilion românesc (conform art. 38 din regulament) riguros după specificările arătate în clasificarea generală;*

5. *Propunerile D-vs. de formare a Comitetului de patronaj a Secției române de la Barcelona din personalități pe care le credeți mai indicate și după modul cum a fost alcătuit și de alte state¹⁷.*

Convenția de participare a României la Expoziția Internațională de la Barcelona s-a semnat la 30 octombrie 1928 între delegatul Comitetului Executiv al Expoziției, Santiago Trias, și reprezentantul Comitetului de organizare român, Mihai Tican Rumano. Actul trebuia

¹⁶ *La Roumanie á l'Exposition Internationale de Barcelona*, 1929, p. 14 (în continuare *La Roumanie...*).

¹⁷ ANR, Fond nr. 1849, ds. nr. 20, f. 20-21.

ratificat de cele două țări până la 15 decembrie 1928¹⁸. Cu această ocazie, urma să fie semnat și Contractul de reprezentare la Expoziție¹⁹.

Hotărârea definitivă de participare a României la Expoziția de la Barcelona a fost luată abia în februarie 1929, J.C.M., No. 4145/929²⁰. Mihai Tican Rumano este „însărcinat oficial cu organizarea secțiunii noastre”²¹ și cu alcătuirea unui Comitet de patronaj al Expoziției.

Înagurarea oficială a Expoziției Internaționale de la Barcelona s-a făcut la 17 mai 1929. Pavilionul românesc s-a deschis spre vizitare abia la 4 octombrie 1929, în prezența M.S. Regele Alphonso al XIII-lea, deși era gata de la începutul lunii septembrie. Cauzele acestei întârzieri au fost multiple – de la lipsa fondurilor financiare și hotărârea târzie a guvernului de la București de a participa (februarie-martie 1929), la dificultățile de transport și ridicare a construcției, precum și de amenajare a interiorului. Nu trebuie minimalizate nici neînțelegerile dintre Comisarul general al guvernului și colaboratorii săi. Relațiile profesorului Al. Tzigara-Samurcaș cu arhitectul Duiliu Marcu²², proiectantul pavilionului, și atașatul de presă al României la Barcelona, Mihai Tican Rumano, se pare că au fost foarte tensionate, cu cel din urmă ajungându-se chiar la un conflict deschis. Probabil că nici Dimitrie Gusti nu a fost mulțumit de stilul de lucru al lui Tzigara-Samurcaș, deoarece mențiunile asupra acestei expoziții, pe care a coordonat-o în calitate de președinte al Comitetului de organizare, sunt sporadice și nesemnificative.

Chiar dacă presa românească a acuzat guvernul că a refuzat participarea la secțiunile mari internaționale, cedând o suprafață de 1.200 mp, în Palatul Național al Spaniei, pentru 400 mp., se pare că ridicarea pavilionului propriu era singura soluție.

Modul de reprezentare pavilionar, într-un sistem unitar, avea pentru noi multiple avantaje – realiza pentru vizitator o imagine

¹⁸ *Ibidem*, ds. nr. 21, f. 11.

¹⁹ *Ibidem*, f. 3-5.

²⁰ *Ibidem*, ds. nr. 20, f. 21.

²¹ *Ibidem*, f. 22.

²² Arhitectul Duiliu Marcu a fost președinte de onoare al Uniunii Arhitecților din România și membru al Academiei Române. Operele sale îmbină tradiții arhitectonice naționale cu forme contemporane. A realizat planurile de la Hotelul Athénée Palace (1925-1927), Academia Română (1936-1938), Comitetul de Stat al Planificării (1934-1941), Academia Militară (1937-1939), Consiliul de Miniștri. De asemenea, a participat la construirea Universității din București, alături de arhitectul N. Ghica-Budești (1912-1913). ANR, Fond *Duiliu Marcu*, nr. 1444, ds. Inventare, f. 2.

completă și complexă a țării, era mai ușor de supravegheat și administrat, necesitând mijloace financiare modeste și nu afecta expoziția generală în cazul unor întârzieri de amenajare. Clădirea românească a fost amplasată între pavilioanele oficiale al Spaniei, Italiei, Belgiei și Suediei, pe una din cele mai frecventate alei – cea care ducea spre Stadion.

Pavilionul s-a executat de către Casa Schind & Fils din București, după planurile și sub supravegherea arhitectului Duiliu Marcu. Clădirea cu două etaje a fost construită din lemn, pe fundație de cărămidă, având „o arhitectură simplă, elegantă și prietenoasă, strălucind sub veșmântul alb al văruielii și râzând, parcă, prin ferestrele nenumărate și înflorite ale etajului”²³. S-a preferat folosirea diferitelor esențe lemnoase din țară și cu intenția de a face reclamă acestor produse românești, rare și scumpe în Spania.

Intrarea principală a pavilionului era marcată de un ecuson pe fronton și de emblemele ce reprezentau provinciile țării. Pe aripa dinspre mieznoapte se afla bustul lui Mihai Eminescu, realizat de Oscar Han, și o troiță de lemn. Pereții exteriori, întreaga colonadă, ușile și ferestrele erau ornamentate cu motive tradiționale, specifice artei populare românești.

Nicolae Iorga nota despre pavilion: „Poate că lunga clădire (lungimea fațadei era de 40 m), pe două rânduri, a d-lui Marcu are și ceva din arhitectura septentrională a nordului. Ansamblul este însă foarte atrăgător. Și această fațadă de loadbe, pe stâlpi sculptați, când e bătută de luminile electrice ale serii, e irezistibilă pentru curioșii care vin cu sutele, cu miile și n-au niciodată aerul unor decepționați”²⁴.

Ghidul oficial al Expoziției consemna că arhitectul Duiliu Marcu „a întrunit în proiectul său elemente constructive tipice ale națiunii sale, ce-i dau o grațioasă înfățișare și o armonie în linii și proporții”²⁵.

Pavilionul românesc era structurat pe două domenii: unul dedicat artelor și culturii (ocupând două treimi din suprafață) și altul economiei naționale²⁶.

²³ Ion I. Nedelescu, *Sub auspiciile scandalului. Pavilionul României în Expoziția Internațională din Barcelona. Von Samurças, comisarul general român*, în „Universul”, an XLVII, 25 septembrie 1929.

²⁴ Nicolae Iorga, *O mică țară latină: Catalonia și expoziția din 1929. Note de drum și conferințe*, București, Editura Casei Școalelor, 1930, p. 19.

²⁵ „Universul”, 25 septembrie 1929.

²⁶ ANR, Fond nr. 1404, ds. nr. 52, f. 4.

În holul central au fost expuse două metope și mulajul monumentului de la Adamclisi, bustul M. S. Regele Carol I, cartea scrisă și împodobită cu miniaturi, pe pergament, de M. S. Regina Maria; catapeteasma bisericii Stavropoleos (începutul secolului al XVIII-lea); icoane, tronuri sculptate și obiecte liturgice – candel, Evanghelii, ripide, odăjdii etc.

În partea dreaptă a pavilionului erau expuse obiectele aparținând primului domeniu, grupate pe opt secții: *Arta veche, Arta religioasă, Arta țărănească, Sculptura și pictura, Arta decorativă, Teatrul, Carte, Etnografie și sociologie*. Prezentarea economiei s-a făcut pe șapte secțiuni: *Mine, Păduri, Agricultură, Industrie, Școli profesionale, Industrie țărănească și Sport*.

Arta veche a fost organizată de profesorul Andrieșescu, directorul Muzeului de Antichități. S-au expus obiecte din epoca preistorică și romană, miniatura monumentului de la Adamclisi, harta arheologică a României, panouri cu desene și fotografii.

Arta bisericască s-a bucurat de sprijinul Comisiei Monumentelor Istorice, prezidată de profesorul Nicolae Iorga. A cuprins numeroase obiecte de cult, care au avut un succes deosebit și la expozițiile din Paris și Geneva.

Arta țărănească, coordonată de directorul Muzeului Etnografic „Carol I”, profesorul Al. Tzigara-Samurcaș, a uimit vizitatorii cu frumoasele costume femeiești și bărbătești din diferite zone ale țării, cu scoarțele oltenești și basarabene, cu creștături și cioplituri în lemn, cu produse de olărie și cu instrumente muzicale.

Secția de *Sculptură și pictură* a fost realizată de pictorul Gh. Petrașcu, în colaborare cu Comisia de artiști numită de Ministerul Artelor. Pentru prima dată, a fost prezentat în străinătate portretul, în costum oriental, al boierului Herăscu la Eforie. Alături de lucrările lui Nicolae Grigorescu se aflau cele ale lui Ion Andreescu, Theodor Aman, Ștefan Luchian, Francisc Șirato, Theodor Pallady, Teodorescu-Sion, Camil Ressu, Ion Steriadi, Nicolae Tonitza etc. Expoziția de la Barcelona prevedea pentru artă un palat special în care toate statele trebuiau să-și expună piesele, iar cele ce nu respectau această prevedere urmau să nu fie admise la medalieri. Ținând cont de valoarea exponatelor românești, juriul de specialitate le-a acordat numeroase distincții.

Arta decorativă, organizată de doamna Cristescu-Stork, s-a remarcat prin broderii, obiecte ceramice, de metal și de lemn, precum și prin frumoase bijuterii din chihlimbar.

I. M. Sadoveanu a realizat secția dedicată *teatrului*. S-au folosit, alături de obiecte din recuzita teatrului folcloric – paparude, capră, irozi – numeroase elemente moderne – machete, miniaturi iluminate (executate de dl. Feodorof de la Teatrul Național) din piesele *Don Quichote* (Mihail Sorbul), *Meșterul Manole* (Lucian Blaga) și *Hamlet*.

Spațiul rezervat *cărții*, amenajat de Em. Bucuță, avea, alături de o vitrină cu cărți vechi, și un pupitru cu cele mai recente apariții, un bogat material ilustrativ și statistic (hărți etnografice și diagrame despre starea învățământului, bisericii și instituțiilor culturale). Institutul Social Român expunea în cadrul acestei secții câteva publicații și un album de fotografii al Institutului de Etnografie și Sociologie – *Distribution ethnographique de la population par provinces, Distribution ethnographique de la population sur le territoire ancien de la Roumanie, Les écoles roumaines et minoritaires, Nombre et distribution géographique de publications périodiques roumaines et minoritaires*.

Profesorul Dimitrie Gusti, directorul Institutului Social Român și președintele comitetului de organizare a expoziției, s-a ocupat de crearea unei noi imagini a satului românesc. În cadrul secției de *etnografie și sociologie* s-au prezentat obiecte din colecția Seminarului de sociologie, achiziționate în urma cercetărilor monografice de teren întreprinse la Nerej și Fundu Moldovei.

Aripa stângă a pavilionului adăpostea *sectorul economic*, organizat de inginerul Cezar Popescu, director general în Ministerul de Industrie. Se pare că expunerea a fost afectată de lipsa de spațiu. Treizeci de întreprinderi din grupa industriilor alimentară, textilă și pielărie au ocupat o suprafață de 56 mp (aproximativ 2 mp pentru fiecare). De asemenea, concepția potrivit căreia pavilionul trebuia decorat unitar, a creat unele neajunsuri în acest domeniu – pereții fiind acoperiți cu pânză de culoarea și calitatea celei de sac, iar vitrinele nu erau mai înalte de 12 cm, nepermițând etalarea corectă a încălțăminte, articolelor de voiaj, textilelor sau alimentelor. Diagramele cu date statistice fie au fost prea mici, fie au fost ridicate destul de sus pentru a ieși din raza vizuală normală²⁷.

Dr. G. Zamfirescu a arătat lumii, prin secția rezervată *minelor și petrolului* bogățiile solului și subsolului românesc. S-au realizat miniaturile unei sonde în lucru și a șantierului petrolifer de la Moreni, precum și numeroase hărți luminoase și planșe. Au fost prezentate probe din toate extrasele petrolului românesc.

²⁷ *Ibidem*.

Spațiul afectat *silviculturii* a fost amenajat de C. Oproiu. Delegatul Ministerului Agriculturii, inginerul G. Sebastian a coordonat secția dedicată *agriculturii*. S-au expus produse agricole, probe de sol, hărți luminoase, diagrame, fotografii.

Uniunea Camerelor de Comerț și Industrie, prin C. Botez, a îndrumat reprezentarea *industriei* românești. S-a încercat prezentarea de mostre din toate produsele ce puteau interesa piața spaniolă și europeană. Trebuie remarcat faptul că exponatele erau însoțite de un bogat material documentar. Standul industriei textile a renunțat la expunerea în vitrine, realizând un etalaj modern, atât ca principii muzeo-tehnice, cât și ca linie artistică.

Ministerul de Instrucție, prin secretarul său general, profesorul I. Banciu, a organizat o secție pentru obiectele executate în *școlile profesionale de arte și meserii*.

În cula care încheia pavilionul spre sud se afla secția *industriei casnice*, supravegheată de doamnele S. Lahovary și Hortansa Cosma. În acest spațiu a funcționat și un stand cu vânzare.

Din declarația făcută presei de către profesorul Dimitri Gusti, la 16 mai 1929, aflăm că urma să fie amenajată și o secție de *propagandă*, în care se vor „împărți gratuit broșuri bogat ilustrate asupra României. Între acestea va fi și o lucrare pregătită de Societatea geografică [...]. Tot în direcția aceasta, în timpul expoziției va rula un film românesc la care se lucrează în prezent sub supravegherea direcției presei din Ministerul de Externe. În pavilion, precum și în alte săli se vor ține conferințe și se vor organiza cât mai multe manifestări de prietenie hispano-române”²⁸.

Prin acest mod de abordare a prezenței românești la Expoziția Internațională de la Barcelona, organizatorii doreau să arate lumii care era nota originală și specifică a produselor noastre în cultura universală dar și în economia mondială. Mijloacele financiare de care dispuneau erau însă destul de modeste.

Din același interviu al profesorului Dimitrie Gusti aflăm principalele surse de finanțare: „Guvernul dă 3 milioane lei, Camera de Comerț, 5 milioane lei, iar Uniunea Camerelor de Comerț și Industrie ne-a făgăduit 3 milioane lei. Până acum însă ni s-au vărsat efectiv numai jumătate din totalul de 11 milioane”²⁹. Bilanțul expoziției, prezentat în

²⁸ „Universul”, 17 mai 1929.

²⁹ *Ibidem*.

mai, 1930, de Al. Tzigara-Samurçaș, arată că s-au cheltuit 16 milioane, din care „3,5 milioane pentru pavilion și 4 milioane pentru transport. Jumătate din sumă a fost dată de la bugetul statului și jumătate de către Camerele de Comerț și Industrie, Uniunea Minelor și Asociația Industriașilor Petroliști”³⁰.

Arta țărănească: etnografie și sociologie

Pentru o lume ce se afla în pragul *marii crize*, atenția se concentra asupra propagandei economice, iar Expoziția Internațională de la Barcelona, din 1929, constituia un bun prilej de manifestare în această privință. Țările occidentale s-au străduit să-și realizeze o cât mai favorabilă atmosferă în jurul posibilităților lor industriale și comerciale, lăsându-le pe cele artistice pe planul al doilea.

Reprezentarea României s-a făcut, însă, într-o notă distinctă, evidențiindu-se produsele artistice. Raportul Uniunii Camerelor de Comerț și Industrie considera că nu a fost cea mai bună strategie, deoarece se simțea „nevoia de a imprima cercurilor financiare internaționale mare încredere în puterea noastră de producere și în disponibilitățile noastre naturale”³¹.

Marele public și specialiștii au fost impresionați de *arta țărănească* și *colecția de etnografie a Seminarului de sociologie*. „Scoarțele oltenesti au stârnit adevărata admirație, atât a pictorilor, cât și a norodului, care nu contenea să-și exprime mulțumirea. Costumele țărăncilor noastre, mult mai bogate și mai îngrijite în combinarea culorilor și a izvoadelor, au întrecut cu mult, chiar după părerea spaniolilor, produsele artei lor [...] Două vitrine cu olărie, precum și furcile și instrumentele muzicale, dintre care cimpoiul se regăsește și în Spania, au fost de asemenea mult admirate și de aproape cercetate de specialiști”³².

Secția de *artă țărănească* a fost organizată de profesorul Al. Tzigara-Samurçaș, directorul Muzeului de Etnografie „Carol I”, întrebuițându-se numai obiecte din veacurile XVIII și XIX. Din broșura Expoziției se putea afla care erau piesele expuse și modul lor de etalare³³.

³⁰ Al. Tzigara-Samurçaș, *România la Expoziția din Barcelona*, în „Convorbiri Literare”, an LXIII, mai 1930, p. 529.

³¹ ANR, Fond nr. 1404, ds. nr. 52, f. 5.

³² Al. Tzigara Samurçaș, *op. cit.*, p. 525.

³³ *La Roumanie...*, p. 20.

În acțiunea de cercetare și studiu social, îndrumată de profesorul Dimitrie Gusti, expoziția a avut un rol instructiv, sub două aspecte: informa atât intelectualitatea română despre metodele de lucru studentești, cât și opinia publică, în general, despre realitatea socială din satele studiate. „Privind standurile noastre, vizitatorul va trebui să înțeleagă deci satul în întregul lui, cu problemele lui și, în al doilea rând, cum trebuie anume să-l studiem ca să-l putem înțelege”³⁴.

Cele două concepții asupra realizării unei expoziții referitoare la lumea satului nu se exclud. De altfel, în declarația făcută de Dimitrie Gusti ziarului „Universul”, la 17 mai 1929, se arată clar că secțiile de *artă țărănească*, *etnografie și sociologie* nu sunt separate, așa cum reieșea din albumul oficial al pavilionului și din însemnările lui Al. Tzigara-Samurçaș. Profesorul Gusti le percepea într-un sistem unitar, pe care îl numea *cultură țărănească*. „*Cultura țărănească* va cuprinde obiecte de artă țărănească (scoarțe, cusături, creștături) completate cu bucăți originale din muzeul sociologic de la Universitatea din București”³⁵.

Prin expozițiile organizate de Seminarul sociologic se încerca reconstituirea principalelor aspecte ale cadrelor și manifestărilor vieții rurale. Obiectele aparținând universului tradițional românesc nu mai sunt expuse ca simple piese de artă populară, ci se reconstituie cu ele ansamblul vieții de zi cu zi. Numai într-o asemenea atmosferă ele puteau da măsura originalității și universalității culturii populare românești.

În 1928, echipele studentești au organizat, într-una din sălile de clasă ale școlii din Fundu Moldovei, o expoziție cu „obiecte valoroase”, strânse în urma cercetărilor monografice de teren. În toamna aceluiași an, la Seminarul de sociologie s-a amenajat, de către Mac Constantinescu, H. H. Stahl și I. Șulea-Firu, prima expoziție deschisă publicului cu colecțiile de la Nerej (1927) și Fundu Moldovei (1928). Cu această expoziție a realizat Dimitrie Gusti Secția de *etnografie și sociologie* a pavilionului românesc de la Expoziția Internațională de la Barcelona din 1929.

Cercetările de la Drăguș, din 1929, au determinat reproducerea unei camere complete într-o încăpere a Seminarului. Și această

³⁴ Dimitrie Gusti, *Despre cultură*, p. 183.

³⁵ „Universul”, 17 mai 1929.

expoziție a fost prezentată în străinătate, la Expoziția Internațională de Igienă din Dresda, 1930, unde a primit Medalia de onoare. La Expoziția de la Tokio din 1931, a fost trimisă colecția de la Runcu-Gorj. Cu acest prilej s-a desfășurat și Expoziția de demonstrare a foloaselor fotografiei aeriene, unde Seminarul de sociologie și-a putut înfățișa documentarele. Institutul Geografic al Armatei organiza, în 1932, o expoziție de aerofotograme. Acest procedeu inedit de cercetare a fost experimentat de Școala lui Gusti la Drăguș, în 1929, și la Cornova, în 1931.

Secția de *etnografie și sociologie* din cadrul Expoziției Internaționale de la Barcelona din 1929, asemenea celorlalte expoziții prezentate, nu arăta decât într-o mică măsură ceea ce își propunea Școala sociologică românească să realizeze în acest domeniu. Înaintea organizării pavilionului de la Expoziția europeană a locuinței rurale de la Paris, din 1937, Dimitrie Gusti a avut posibilitatea să prezinte, încă odată, străinătății metodologia de realizare a unei *expoziții sociologice*, bazată pe cercetări monografice.

Invitat să țină câteva prelegeri – despre activitatea secției sociologice a Institutului Social Român și a Seminarului de sociologie de la Universitatea din București – la Facultatea de Drept din Paris, Seminarul de etnologie juridică, profesorul Dimitrie Gusti și-a ilustrat conferințele cu o expoziție ce cuprindea:

1. „un plan metodologic de cercetare privind viața familiilor țărănești;
2. genealogii ale unor familii de țărani;
3. statistici asupra regimului alimentar al acestor familii;
4. fișe privind bugetul unor gospodării țărănești;
5. o colecție de reproduceri de icoane, însoțită de o bogată documentație statistică;
6. o colecție de reproduceri de tapiserie;
7. o serie de fotografii ale tipurilor de sate studiate;
8. o colecție de publicații ale Institutului Social Român, cuprinzând o parte din rezultatele obținute în cercetările efectuate.

Expoziția cuprindea și publicații de popularizare a rezultatelor marii opere de culturalizare a satelor, întreprinsă [...] de către Fundațiile culturale”³⁶.

³⁶ Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. I, București, Editura Academiei, 1968, p. 481.

Ecouri ale participării României la Expoziția Internațională de la Barcelona

Inaugurată la 17 mai 1929, Expoziția Internațională de la Barcelona a fost închisă la 15 ianuarie 1930.

Clădirea Pavilionului României a fost vândută, cu 15.000 de pesetas, Deputăției Catalane, care a reconstruit-o, ca adăpost pentru turiști, în Parcul Național de la Montseny, la 1.200 m altitudine. Membrilor familiei regale spaniole li s-au dăruit obiecte de industrie casnică; troița a fost donată Parcului Regal din Barcelona. Reproducerea monumentului de la Adamclisi și cele două metope au fost oferite Muzeului Național, iar Institutului Agricol și Școlii Politehnice din Barcelona li s-au dat probele de pământ și cereale, blocurile de sare și extrasele de petrol. Din colecția de cărți prezentate s-au dăruit familiei regale, bibliotecilor oficiale din Barcelona, Seminariilor universitare, membrilor presei, profesorilor universitari și unor particulari³⁷.

Solemnitatea finală a fost prezidată de M. S. Regele Alphonso al XIII-lea, care a înmănat comisarilor din mai multe țări diplomele și medaliile acordate de Juriul internațional. Comitetul de Organizare a Expoziției Internaționale de la Barcelona a clasat țările participante, în funcție de modul de expunere și de valoarea obiectelor etalate, în trei categorii. Impresionând prin „unitatea armonică” și prin „sobrietatea voită a felului de expunere a unor materiale atât de bogate și de interesante”³⁸, România a fost plasată în prima grupă valorică, alături de Franța, Germania și Ungaria. De asemenea, țara noastră a obținut 52 de Grand Prix-uri, 51 diplome de onoare, 49 medalii de aur, 14 de argint, 8 de bronz și 21 diplome de colaboratori.

Încercând să surprindem, din presa vremii, impactul pe care l-a avut pavilionul României la Expoziția Internațională de la Barcelona, trebuie să avem în vedere două dimensiuni: ceea ce s-a dorit să fie proiectat de la noi spre exterior și cum am fost percepuți în străinătate.

În primul caz, surprinde faptul că nu întotdeauna se dorea, sau, mai bine zis, nu exista interes pentru conturarea unei imagini bune în străinătate. În revista „Convorbiri Literare”, din mai 1930, se preciza că „s-a realizat o reală propagandă în favoarea țării”, scriindu-se astfel

³⁷ Al. Tzigara-Samurçaș, *Scrieri despre arta românească*, București, Editura Meridiane, 1987, p. 351.

³⁸ Idem, *România...*, p. 528.

„cartea cea mai elocventă și pe înțelesul tuturor acelor care au văzut-o”³⁹. Ziarul „Universul”, în schimb, afișa o atitudine contradictorie. Dacă la 17 mai 1929 scria elogios despre expoziție și organizatorii ei, la 18 octombrie 1929 aprecia că pavilionul „prezintă România într-un hal de sărăcie și de prost gust dureroase”⁴⁰.

În lunile septembrie-octombrie 1929, „Universul” publică o serie de articole care discreditează figura profesorului Al. Tzigara-Samurçaș, acuzându-l de „tiranie” și „fraudă”, de întârziere a deschiderii pavilionului și de micile nereușite. De ce proceda astfel ziarul „Universul”? Un răspuns avea să vină din partea lui Mihail Manoilescu: pentru că „ne-am obișnuit să ne prezentăm mai întotdeauna în ochii străinătății [...] cu o carte de vizită care rezultă din mocirla cancanurilor”⁴¹. Tot Mihail Manoilescu aprecia că expoziția „reușește să strângă în fața străinătății un ansamblu de obiecte de artă și de opere naționale menite să sintetizeze geniul nostru național”⁴².

Ludovic Mrazec nota: „Secțiunea artistică, și mai ales secțiunea artei țărănești a făcut o impresie profundă asupra tuturor celor care nu aveau decât o idee prea slabă despre existența artei românești, rămânând surprinși de tezaurele de artă ale țărănimii noastre”⁴³.

În cel de-al doilea caz, presa străină și institutele de specialitate spaniole au avut, în totalitate, o reacție foarte bună. În revista „Convorbiri Literare”, din mai 1930, se spunea că „prima expoziție, cu un caracter general a României după război a fost foarte elogios comentată de presa străină”⁴⁴.

O impresie foarte puternică a produs, după cum am mai amintit, clădirea proiectată de Duiliu Marcu. Mihai Tican Rumano preciza: „diferiți ziariști, diferite personalități din cele mai competente afirmă că, dacă s-ar deschide un concurs pentru desemnarea celui mai original și mai reprezentativ pavilion, premiul întâi l-ar câștiga, fără îndoială, pavilionul românesc”⁴⁵.

În raportul Comisiei Speciale a Expoziției Internaționale de la Barcelona din 1929 aflăm, de asemenea, mențiuni măgulitoare:

³⁹ „Convorbiri Literare”, mai 1930, p. 532.

⁴⁰ I. Ned., *Sub auspiciile scandalului... Organizarea participării României la expoziția internațională din Barcelona*, în „Universul”, an XLVII, nr. 241, 18 octombrie 1929.

⁴¹ „Buletinul Uniunii Camerelor de Comerț și Industrie”, an V, nr. 4, aprilie 1930, p. 364.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 366.

⁴⁴ „Convorbiri Literare”, mai 1930, p. 532.

⁴⁵ „Universul”, 14 septembrie 1929.

„Ce pavillon reflète amplement le caractère de l'architecture de pays. Les bois sculptés de sa façade interprètent des motifs originaux de l'architecture paysanne exposés à l'intérieur. Une des façades, sur laquelle se détachent des sculptures d'un caractère local, dégage une impression de charme rustique qui se répand sur l'ensemble du bâtiment.

L'intérieur donne une idée complète de l'histoire, de l'art et des richesses du pays, dans un cadre dont la conception unitaire s'accompagne du souci d'une présentation artistique⁴⁶.

Le journal des étrangers, ediția de seară din 23 septembrie 1929, publică câteva impresii despre secțiile de artă țărănească și etnografie și sociologie: „A droit, nous passons dans la section d'art paysan roumain organisée par le Prof. Tzigara-Samurcaș lui-même. Tous les objets exposés proviennent du Musée d'art national de Bucarest dont M. le Commissaire est le fondateur et organisateur. C'est indiscutablement la salle la plus intéressante car l'aspect de la beauté du pays se révèle conjointement avec le sentiment artistique de paysan roumain. Les splendides tapisseries qui ornent les murs de la section sont de véritables merveilles qu'on ne saurait comparer, qu'aux riches Gobelins de nos galeries royales. Il faut pourtant noter que ces tapis sont l'oeuvre exclusive de la paysanne roumaine, illettrée la plupart du temps et qui fait preuve cependant d'un sentiment artistique des plus remarquables. Une impression identique nous produisent également les flûtes et les colonnettes classique en bois sculpté – qui ont servi de modèle à l'architecte du pavillon – et les autres travaux du paysan roumain, laboureur peut-être – de son métier et artiste pendant ses brefs loisirs.

Les vitrines contenant la poterie paysane sont merveilleuses et aucune description ne saurait en donner la richesse et le charme. Une douzaine de plus beaux spécimens du costume féminin nous fait entrevoir la splendeur artistique de ce pays enchanteur. Une riche collection d'anciens instruments de musique – le double flûte antique, entre autres, et une seconde taillée dans le tibia d'un vautour – mérite une attention tout spéciale et nous proposons d'y revenir.

Les enquêtes sociales organisées par les élèves du Prof. Gusti d'après un système original de celui-ci, nous sont présentées dans cette riche et intéressante vitrine dont nous retrouverons les détails dans le catalogue que nous recommandons à tous les visiteurs désireux de nouveautés⁴⁷.

⁴⁶ Al. Tzigara-Samurcaș, *România...*, p. 528.

⁴⁷ ANR, Fond nr. 1849, ds. nr. 22, f. 31-39.

La Deputăția provincială a Cataloniei, pe data de 27 ianuarie 1930 a avut loc o Conferință asupra României vizând, în primul rând, relațiile artistice hispano-române. Nouă zile mai târziu, la Universitatea din Barcelona s-a organizat o amplă dezbateră privitoare la arta țăranului român, coordonată de decanul Facultății de Litere și Filosofie, Rubio y Lluch, care spunea: „es la primera vez que en la Universidad de Barcelona se oye la voz de un rumano, de un humano de oriente”⁴⁸.

Al. Tzigara-Samurcaș a primit o adresă semnată de profesorii de antropologie, de istoria artelor, de etică și de directorul Arhivei de Etnografie și Folclor din Catalonia, din care extragem un fragment: „La sincera admiración que a todos nos han causado las magnificas instalaciones exhibidas en el Pabellón de Rumania, que ha constituido una de las notas mas bellas e instructivas de la exposición internacional de Barcelona ... hemos encontrando en la presentación sistemática del arte popular y del folklore rumanos, tam ricos par muchos conceptos un alto motivo de estimulo e ilustración”⁴⁹.

La 30 aprilie 1930, profesorii T. de Aranzade, A. de Aproiz și T. Carreras y Artan, director la „Archivo de Ethnografía y Folklore de Catalonia, Facultad de Filosofie y Letros”, de la Universitatea din Barcelona, adresau Seminarului de sociologie din București, printr-o scrisoare pentru profesorul Dimitrie Gusti, „cele mai călduroase felicitări”⁵⁰.

Profitul moral al participării României la Expoziția Internațională de la Barcelona din 1929 a fost foarte mare. A permis stabilirea de legături economice și culturale cu Spania, a prezentat Occidentului bogățiile țării și posibilitățile ei de dezvoltare și mai ales a încercat să definească o nouă strategie culturală pentru străinătate. Expozițiile Internaționale din 1937, Paris, și 1939, New York, au demonstrat că *expoziția sociologică* fundamentată de Dimitrie Gusti la Barcelona în 1929, era cea mai bună metodă de prezentare a României în lume.

⁴⁸ „Convorbiri Literare”, mai 1930, p. 531.

⁴⁹ Al. Tzigara-Samurcaș, *Scrieri...*, p. 345.

⁵⁰ Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. I, p. 480.

Abstract

What meant and especially what means the participation of a country in an international exhibition? The answer could be a real compendium of problems pertaining to the relation national versus international, in times of great social-political unrest or of important renewal of thinking.

The present paper draws the attention to a frequent phenomenon during the inter-war period, the *Universal Exhibition*. At a first glimpse, this appears to be a trend, a *summum* of pleasures with fireworks, funfairs and fascinating gardens. But it is a social, spiritual and political expression of that epoch, becoming rather a specific institution.

The paper entitled *Romania at the International Exhibition of Barcelona, 1929*, taking into account the complex problems related to creating/changing the image of a country abroad.

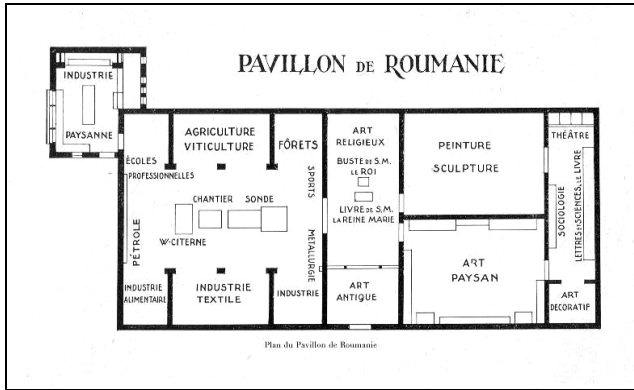
We can consider that the works related to the organization of the Romanian pavilion also influenced the discussions on the integration of the peasant culture into the cultural strategies in order to create a *new image* of Romania during the inter-war period.

Our research demonstrated the frequent use of such actions. Interdisciplinarity and the use of any scientific approach, facilitate the gathering of useful data for both ethnology and history. It is also a stimulus to use a new way of reading a text, trying to understand a historical or ethnological (ethnographical) document using its parahistorical significance, which exceeded the limits of the domain it belongs to. (Traducere: Dana Botoroagă).

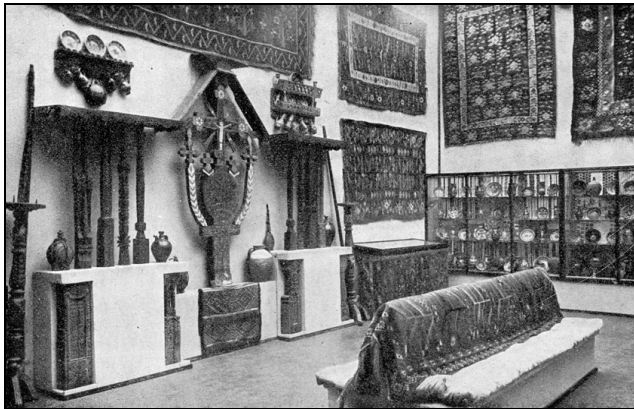
ILUSTRĂȚII



1. Pavilionul României la Expoziția Internațională de la Barcelona



2. Planul pavilionului



3. Secția Artă țărănească



4. Secția Artă țărănească

MELOSUL POPULAR ÎN CAIETELE ARHIVEI DE FOLCLOR

Florin BUCESCU, Viorel BÂRLEANU

Perspectiva celor trei decenii scurse de la publicarea primului volum din seria *Caietelor Arhivei de Folclor* a Moldovei și Bucovinei oferă prilejul de a formula rememorări, evaluări și concluzii privind bogata activitate de la Centrul de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor (astăzi Institutul de Filologie Română „A. Philippide”) al Academiei Române, Filiala Iași, unde am colaborat timp de aproape două decenii.

Nu ar fi avut justificare aceste rânduri dacă cercetările de la Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB) s-ar fi limitat numai la aspectele literare (folclorice, etnografice și etnologice), fără a se acorda atenția cuvenită și manifestărilor muzicale. Or se știe că sincretismul este una dintre cele mai importante caracteristici ale folclorului, care însă nu este obiectiv reflectată în majoritatea publicațiilor, așa cum recunosc mulți cercetători ai culturii populare.

În cadrul Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, întemeiată cu aproape 40 de ani în urmă de Ion H. Ciubotaru, au fost descoperite căile necesare unei înțelegeri superioare a cercetării limbajelor specifice diferitelor arte: literatură, plastică, muzică sau coregrafie, care participă și dau viață actului folcloric. Datorită acestei atitudini generoase și de largă deschidere, manifestările folclorice au putut fi prezentate, în veritabila lor corelație, fără a exclude sau minimaliza vreuna din formele artistice participante la actul sincretic. Astfel, s-a reușit să fie evitată prezentarea trunchiată a fenomenelor și a modului de manifestare a acestora, acordându-se importanța cuvenită fiecărui gen de artă, fiind înlăturată „imaginea deplorabilă” (Ion Cuceu) care este întâlnită în unele lucrări „pretins sincretice”. În situația relatată, colecțiile muzicale nu țin cont de specificitatea tematică și de funcții, iar cele literare și etnografice de configurațiile ritmico-melodice.

Ion H. Ciubotaru, mentorul celor ce și-au desfășurat activitatea în cadrul Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, a avut un rol

determinant în inițierea și dezvoltarea cercetării etnomuzicologice românești pentru întreg spațiul moldovenesc. Înfrâuirile sale teoretice și metodologice, în privința cercetărilor de teren, au fost determinante.

Urmare firească a noului mod de a aborda interrelația dintre folclorul poetic și cel muzical, pentru prima dată au apărut în publicațiile literare ale Institutului de lingvistică din Iași partituri muzical-folclorice și comentarii etnomuzicologice referitoare la diferite aspecte ale culturii populare românești. Între acestea, menționăm: vechea doină bucovineană cu melodiile specifice, structurile arhaice în muzica bocetului de pe Valea Șomuzului Mare sau particularitățile cântecului de priveghi din Moldova.

Preluând și dezvoltând ideile înaintașilor, mai ales ale Școlii monografiștilor (D. Gusti) și ale continuatorilor acesteia, Ion H. Ciubotaru a avut multă înțelegere și o reală deschidere nu numai pentru literatură, ci și pentru muzica populară. Dotat cu un auz muzical foarte bun și cu talent interpretativ, a ajuns la performanța de a conștientiza principiile și specificul manifestărilor muzicale, a unor aspecte ce țin de improvizăția ritmico-melodică, apoi cele ce se referă la structurile muzicale arhaice, sistemele ritmice, particularitățile genurilor muzicale, altfel spus, s-a aplecat și a pătruns în miezul limbajului cântecului popular românesc.

Colaborarea dintre Ion H. Ciubotaru și specialiștii din alte domenii, inclusiv cu etnomuzicologii, s-a desfășurat sistematic, permanent și intenționat, nicidecum la întâmplare. Schimbul de informații, studierea în comun a documentelor culturii populare au produs o benefică stimulare reciprocă, spre autoperfecționare și rigoare științifică. Acestea au condus la obținerea unor performanțe deosebite, atât în privința cercetărilor de teren, cât și teoretice, calitatea rezultatelor fiind apreciată de către specialiști, precum Petru Caraman, Ion Taloș, Nicolae Bot, Gheorghe Ciobanu, Emilia Comișel, Mariana Kahane, Speranța Rădulescu ș.a.

Cercetările etnomuzicologice oglindite în Caietele Arhivei de Folclor reprezintă, pentru spațiul moldovenesc, un nou mod de abordare a problemelor pe care le relevă creația populară. Acum, sunt utilizate metode, tehnici și mijloace obiective de investigare, datorită cărora rezultatele obținute s-au ridicat la nivelul cercetărilor naționale. Am acordat o importanță deosebită *principiului variației*, ca mod fundamental de existență a artei folclorice. Astfel, am avut șansa de a descoperi stilul muzical *Bătrâneasca*, reprezentativ pentru spațiul bucovinean de la poalele Obcinii Mici, mai ales în depresiunea Rădăuților, cu iradierii ce trec dincolo de fruntarii.

Cercetarea s-a bazat pe analiza documentelor sonore culese de pe teren. Materialele provenite din satele Moldovei au oferit etnomuzicologiei o bază obiectivă pentru formularea unor concluzii certe asupra modalităților de existență a muzicii populare într-un spațiu atent delimitat și într-o perioadă istorică bine precizată. La documentarea pe teren și-au adus contribuția, în primul rând, cercetătorii Sectorului de folclor (Lucia Berdan, Lucia Cireș, Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru), etnomuzicologii Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, cărora li s-au alăturat și alți colaboratori.

De asemenea, publicațiile și cercetările de folclor muzical, provenite din Moldova celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, au susținut demersul etnomuzicologic din cadrul Caietelor Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei. Dacă ariile lui Franz Ruzsistski (*Musique orientale*, Iași, 1834) sau Carol Miculi (*Douze airs nationaux roumains*, caietele I-IV, 1848-1854), prezentau melodii orășenești rediate numai instrumental și cu acompaniament tonal de pian, Gavriil Musicescu propune o nouă viziune evidențiind necesitatea culegerii cântecelor de la sate și armonizării lor respectându-se structura modală, așa cum reiese din *Melodii naționale*, culese și armonizate de, în Supliment la „Arta”, an 2, nr. 7 și 13, Iași, 1885.

Teodor T. Burada, cunoscutul cărturar și folclorist, realizează o abordare multilaterală a culturii populare din provinciile istorice și din afara lor, numeroasele și adeseori curajoasele sale investigații de teren contribuind la interpretarea fenomenelor folclorice dintr-o multiplă perspectivă: istorică, geografică, etnografică, etnologică, literară, organologică, dramatică etc. În acest sens, cităm doar câteva contribuții ale acestui cărturar: *Despre întrebuințarea muzicii în unele obiceiuri vechi ale poporului român*, 1876; *Cercetări asupra danțurilor și instrumentelor din practica folclorică*, 1877; *Instrumente muzicale (19 instrumente muzicale din practica folclorică)*; *Cântecul cununii, Caloianul*; *O călătorie în Dobrogea*, *O călătorie în satele românești din Istria*, 1891. În opera sa, „sfera culegerilor de folclor muzical se lărgește la aproape toate genurile creației populare, se sesizează legătura muzicii cu manifestarea populară respectivă, încep preocupările organologice” (Gh. Ciobanu, *Dezvoltarea folcloristicii muzicale românești*, în vol. *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, III, București, Editura Muzicală, 1992, p. 159).

Colecția *Cântece, urături și bocete de-ale poporului*, adunate de Alexandru Vasiliu-Tătăruși, însoțite de 43 de arii notate de Sofia

Teodoreanu (București, Institutul de Arte Grafice, 1909) se înscrie pe linia celor afirmate anterior. Această culegere are meritul de a include, pentru prima dată, într-o publicație din Moldova, atât *versul*, cât și *viersul*, pentru ca astfel fenomenul folcloric să fie redat cât mai complet. Fiica lui Gavriil Musicescu, Sofia Teodoreanu, continuă astfel unele din preocupările tatălui său, cu trimitere la folclor.

În 1996, Pavel Delion preia cele 43 de melodii din volumul amintit și le publică în lucrarea *Contribuție la monografia muzicală a comunei Tătăruși* (Iași, Editura Cronica, 1996), împreună cu o serie de culegeri pe care le-a făcut personal după aproximativ opt decenii. Tot în rândul învățătorilor preocupați de cercetarea folclorului, se înscrie și Alexandru Voevidca. Acesta a cules și notat aproximativ 3.000 de melodii, între care numeroase cântece propriu-zise, jocuri și doine vocale, din care, într-o primă etapă, au fost publicate 380 de melodii în *Rumänische Volkslieder aus der Bukovina: Liebeslieder*, Band I (Würzburg, Konrad Triellisch Verlag, 1940, XLIII + 528 + 6 p. + o hartă), coordonată de M. Friedwagner. Ulterior, peste 50 de ani, Cristina Rădulescu-Pășcu și Vasile D. Nicolescu au publicat colecția lui Voevidca, *Cântece populare din Bucovina*, București, Editura Muzicală, 1990. Volumul cuprinde o colecție de 275 melodii culese și notate de Alexandru Voevidca (doini vocale și cântece propriu-zise).

Prima jumătate a secolului al XX-lea relevă mai puține contribuții în ceea ce privește studierea muzicii populare din Moldova. Principalii reprezentanți ai acestei perioade sunt: D. G. Kiriac, Constantin Brăiloiu, George Breazul, Gavriil Galinescu. D. G. Kiriac a cules folclor din toată țara, inclusiv din Moldova, înaintea Primului Război Mondial, dar acesta a fost publicat abia în 1960, în volumul *Cântece populare românești*. Ediție îngrijită și prefațată de Vasile Popovici, București, Editura Muzicală.

Constantin Brăiloiu a cercetat și folclorul din Basarabia și Bucovina. O parte din materialele culese au fost publicate în *Cântece bătrânești din Oltenia, Muntenia, Moldova și Bucovina*, București, Editura Societății Compozitorilor din România, 1932. George Breazul s-a impus în folcloristica muzicală prin studii importante mai ales privind sistemele sonore (oligocordii, stenohorii, sistemul prepentatonic, sistemul pentatonic), circulația melodiilor și aspectele diverse ale psihologiei folclorului. Pentru spațiul folcloric moldovenesc, George Breazul mai este important și pentru că a introdus un număr însemnat de colinde culese din Moldova, Bucovina și Basarabia în volumul *Colinde*.

Cartea satului, București, 1938, și cântece populare de diferite genuri în *Patrium Carmen. Contribuții la studiul muzicii românești*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1941.

Gavriil Galinescu a realizat culegeri numeroase, dar nu a publicat nici o colecție muzicală, mulțumindu-se cu studiul *Muzica în Moldova*, care a apărut în volumul *Muzica românească de azi. Cartea Sindicatului artiștilor instrumentiști din România*, scoasă de prof. P. Nițescu, București, 1939, p. 671-728.

Așadar, este lesne de observat că, în prima jumătate a secolului al XX-lea, preocupările pentru cercetarea și cunoașterea științifică a folclorului muzical sunt modeste. Chiar și după înființarea la București a Institutului de Folclor, în 1949, nivelul cercetărilor nu s-a schimbat prea mult pentru Moldova, cu toate că s-au editat numeroase colecții la Centrele județene ale creației populare. Unii dintre cercetătorii din cadrul Institutului de Folclor din București au avut preocupări constante pentru Moldova, materializate în colecții și studii: Constantin Gh. Prichici, *125 melodii de jocuri din Moldova* (București, Editura de Stat Pentru Literatură și Artă, 1955) și Constantin Gh. Prichici și Vasile D. Nicolescu, *Cântece și jocuri populare din Moldova*, București, Editura Muzicală, 1963.

În trecere, au cules folclor sau au abordat unele probleme de specialitate Gh. Ciobanu, Emilia Comișel, Eugenia Cernea, Ilona Szenik, Speranța Rădulescu, Gheorghe Oprea, Domokos Pál Péter, János Jagamas, József Farago, Zoltan Kallós, István Almási ș.a. Muzicologii maghiari au fost preocupați de creația populară a ceangăilor din Moldova (vezi Florin Bucescu, *Folclorul muzical*, în vol. Ion H. Ciobotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, III, Iași, Editura Presa Bună, 2005, p. 441).

Între cercetătorii menționați trebuie pomenit și numele ieșencei Larisa Agapie, elevă a profesorului Gh. Ciobanu. Larisa Agapie a publicat un important studiu despre doina amplă bucovineană, descoperită de Constantin Brăiloiu în zona Câmpulungului Moldovenesc (1928) și regăsită de aceasta peste 40 de ani la Botoșana – Suceava și în satele învecinate. În scurta sa existență pământeană, colaborând cu Gh. Oprea, a publicat un important curs universitar de folclor muzical, în care, pentru a exemplifica aspectele diferitelor probleme teoretice, a introdus materiale culese de ea pe teren, dar și din *Caietele Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei*. Majoritatea culegerilor sale au rămas însă nefructificate.

Succinta prezentare a realizărilor și neîmplinirilor privitoare la folcloristica muzicală din spațiul moldovenesc, demonstrează că până la apariția Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, interesul pentru cercetarea etnomuzicologică a fost destul de redus și nu s-a ridicat la nivelul cuvenit. Situația s-a îmbunătățit simțitor după înființarea instituției menționate.

Directorul Centrului de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor are meritul de a fi orientat cercetările spre domeniul culturii populare românești. Primii care au format nucleul unui asemenea colectiv au fost Ion H. Ciubotaru și Lucia Berdan, cărora ulterior li s-au adăugat Lucia Cireș și Silvia Ciubotaru. Alături de cercetătorii permanenți ai AFMB, au participat și etnomuzicologii Viorel Bârleanu și Florin Bucescu, în calitate de colaboratori externi.

Coordonatorul și mentorul sectorului nou înființat a fost, timp de peste trei decenii, Ion H. Ciubotaru. Datorită acestuia, întreaga activitate de cercetare s-a ridicat la cote valorice superioare, dobândind, de la un an la altul, o tot mai largă recunoaștere națională, consemnată de publicațiile vremii. Cercetările inițiate nu s-au desfășurat întâmplător, ci pe baza unor proiecte judicios întocmite de Ion H. Ciubotaru, care a fundamentat teoretic și metodologic alcătuirea acestei arhive.

Culegerea, clasificarea și sistematizarea unui număr impresionant de documente etnologice, de mare autenticitate, la Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, au determinat formarea unui adevărat tezaur folcloric, care a stat la baza cercetărilor pentru cunoașterea creației populare din toate județele Moldovei. În acest sens, propunem un citat dintr-un interviu realizat cu întemeietorul Arhivei: „Un bogat fond documentar ce se adresează, deopotrivă, cercetătorilor din domeniul folclorului, al etnografiei, artei populare, sociologiei, etnolingvisticii, istoriei și chiar al literaturii. Un fond documentar ce se bucură de prețuirea maximă a specialiștilor; atât a aceloră din țară, cât și a unor străini veniți din Belgia, Bulgaria, Franța, R.F.G., Scoția, S.U.A., Ungaria și URSS” („Scânteia Tineretului”. *Supliment literar-artistic*, anul VII, nr. 19, 1987).

Diversitatea preocupărilor de aici a contribuit nu numai la dezvoltarea cunoașterii etnofolclorice, ci și la formarea unei ambianțe specifice, în care cercetătorii din diferite domenii s-au stimulat reciproc, folosind materiale din Arhivă, schimbând informații, comunicându-și date interesante apărute în cercetările de teren. Ca etnomuzicologi, am simțit interesul deosebit al lui Ion H. Ciubotaru

pentru investigarea muzicii populare pe criterii științifice, pentru ca aceasta să fie corect culeasă, cercetată și valorificată. De aceea, între noi și folcloriștii literari s-au stabilit relații de colaborare, ale căror rezultate nu au întârziat să apară, vădindu-se atât în studii muzicologice, cât și în cele ce însoțesc volumele din seria *Caietelor Arhivei de Folclor*.

Asemenea lui Ion H. Ciubotaru, care a beneficiat, de la începutul carierei sale, de competența îndrumare a marelui profesor Petru Caraman, și noi, colaboratorii etnomuzicologi, ne-am bucurat de îndrumarea unui specialist de marcă, etnomuzicologul bucureștean Gheorghe Ciobanu, care ne-a predat cursul de folclor muzical la Conservatorul „George Enescu” din Iași. Audiind culegerile efectuate de noi în timpul studenției, la îndemnul său, ne-a convins să continuăm investigarea creației muzicale din Bucovina, mai ales a doinelor, atrăgându-ne atenția că nu este vorba de o simplă melodie, ci de un stil melodic unitar, care domină principalele genuri muzicale din ținutul Rădăuților.

Prezentând volumul întâi din seria *Caietele Arhivei de Folclor*, cercetătorul clujean Ion Cuceu are cuvinte de apreciere pentru împărțirea corpusului de texte în două secțiuni: muzicală și literară, considerând-o avantajoasă pentru că „ea oferă posibilitatea unei optime clasificări, atât etnomuzicologilor, cât și folcloristului literar, ferindu-ne de imaginea deplorabilă pe care o oferă unii folcloriști muzicali în colecțiile pretins sincretice, în care nu se mai ține seama nici de funcțiile, nici de specificitatea tematică a unor categorii literare” („Anuarul de Folclor”, III-IV, Cluj-Napoca, 1983, p. 344). Asemenea aprecieri au fost formulate, în anii următori, și pentru volumele IV, V, VI, VII și X, care prezintă aspecte etnomuzicologice și antologii muzicale reprezentative.

Apariția volumului „*Bătrâneasca*”. *Doine, bocete, cântece și jocuri din ținutul Rădăuților* a constituit un adevărat eveniment editorial. Etnomuzicologii nu au întârziat să-și spună cuvântul. Dintre aceștia îl amintim pe Gh. Ciobanu, care a salutat inaugurarea Caietelor cu acest volum, considerând că „valoarea materialului, atât ca realizare artistică cât și din punct de vedere științific, este indiscutabilă”. De asemenea, aprecia că „textele poetice sunt redată în pronunția locală, iar melodiile au fost transcrise cu multă atenție, reținându-se până și fluctuațiile de intonație care dovedesc clar că în zona respectivă se mai practică încă intens intonația netemperată” (revista „Muzica”, martie 1980, p. 33).

Profesorul Ciobanu considera că volumul respectiv era important pentru că prezenta, în premieră, doina bucovineană arhaică din depresiunea Rădăuților, dar și pentru că această melodică de doină reprezintă un stil muzical unitar, care se infiltrează în aproape întreg repertoriul din zonă: cântecul propriu-zis, cântecul epic, cântecul de leagăn, cântecul de joc, jocul și bocetul. „Cele constatate în zona Rădăuților întrec însă tot ce se cunoaște concret până acum, deoarece *melodia bătrâneștei* îndeplinește funcții și mai variate”.

Profesorul bucureștean se referă și la colecția de melodii, insistând asupra valorii materialului și descriind-o concis astfel: „Antologia propriu-zisă numără 103 melodii și 292 texte, plus traducerea în limba română a două cântece huțule. Genurile muzicale prezente în colecție sunt: «Doina propriu-zisă» vocală – pe care se cântă texte lirice diferite: de dor și dragoste, de înstrăinare, de nuntă, de leagăn, haiducești, precum și texte epice – și instrumentale (printre care se află și două piese care aparțin repertoriului păstoresc), bocetul, cântecul propriu-zis și dansul (vocal și instrumental). Totul se încheie cu harta în care figurează cele 51 comune și sate în care s-au făcut cercetări între anii 1966-1979” (*ibidem*).

Dacă în primul volum a fost analizat un gen important și, mai mult decât atât, chiar un stil melodic unitar-arhaic, cel de-al IV-lea Caiet abordează modul de manifestare a *strigăturii*, care, în procesul interpretării, primește și trăsături muzicale. Această specie, cu pondere considerabilă în folclorul românesc, nu s-a bucurat de o atenție prea mare. Afirmam atunci că până în anul apariției volumului alcătuit de Silvia Ciubotaru, în 1984, nu se publicase nici un studiu etnomuzicologic privind limbajul muzical al strigăturii din Moldova.

Universul acestei categorii folclorice, studiat de Silvia Ciubotaru, în *Strigături din Moldova. Cercetare monografică*, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, IV, 1984, ne-a oferit ocazia

abordării aspectelor complexe ale modalităților de interpretare pe care le-am prezentat în studiul *Stiluri de strigat în Moldova*. Pe lângă



studiu, sunt note și comentarii (p. 405-424), precum și 24 de exemplificări (p. 425-455).

Concluziile noastre au ca punct de plecare cunoașterea realităților de pe teren și consultarea bogatului fond de documente înregistrat în colecțiile Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei. Ne-am străduit să evidențiem aspectele ritmico-melodice, cercetând comparativ un mare număr de piese, dintre care cele mai reprezentative au fost introduse într-o colecție de mici proporții. În selectarea acestora am avut în vedere criteriile geografice și de morfologie muzicală.

În transcrierile muzicale din Colecție am urmărit redarea conturului intonațional al versurilor parlate sau ușor melodizate, problemele ritmice și polifonia frustă apărută în timpul interpretării. Pe lângă acestea, nu am neglijat evidențierea relației strigăturii parlate cu ritmul pașilor de dans, cu ritmul bățăilor din palme ori al tobei. Interesant ar fi fost ca alături de aspectele de limbaj menționate anterior să apară consemnat și ritmul coregrafic, întrucât acestea constituie un „tot sintetizant, trăit global” în poliritmie, trăsătură caracteristică generală a jocului românesc (Traian Mârza, *Ritmul orchestric (de dans)*, în „Studii de muzicologie”, VIII, 1972, p. 245). Analizând raporturile ce se stabilesc între diferitele aspecte ale strigăturii (ritm, vers și melodie uneori), am constatat (cu surprindere) că întregul demers metric al versului octosilabic provine din seria de opt optimi constituite din două dipodii pirice.

Am reliefat și principalele prilejuri în care se produc strigăturile, mai ales la hora satului și la nunta tradițională, și diferitele modalități de execuție, evidențiind elementele ce țin de stilul parlat, corelația dintre frazele de strigătură și melodia de joc, aspectele metro-ritmice și melodice ale strigăturilor de joc și de nuntă etc. Modalitățile de realizare a poliritmiei – deosebit de variate și interesante – dovedesc existența improvizației nu numai în privința versurilor, ci și în cea a corelării diferitelor elemente ritmice care participă la actul sincretic.

În repetate rânduri, s-a afirmat că în Moldova colinda este slab reprezentată, manifestându-se mai ales prin variante cu tematică religioasă, de origine mai nouă. *Chestionarul* redactat de Ion H. Ciubotaru în 1970, care a primit răspunsuri din aproape 700 de localități din Moldova, demonstrează contrariul afirmației anterioare, aceasta dovedindu-se a fi fără bază documentară reală, așa cum reiese din cel de al V-lea Caiet al Arhivei de Folclor, semnat de Lucia Cireș, *Colinde din Moldova. Cercetare monografică*, Iași, 1984.

Anchetele pe teren, efectuate de către cercetătorii Institutului și colaboratori, desfășurate după principiile care au stat la baza alcătuirii Chestionarului, au permis înregistrarea pe bandă magnetică a unui număr impresionant de colinde (text și melodie). Bogatul material cules a fost analizat din mai multe puncte de vedere: după funcție, tematică, trăsături muzicale. Un eșantion de tipuri tematice de colindă (peste 250 de piese) a fost selectat de autoarea Lucia Cireș, textele fiind ordonate după *tipologia* alcătuită de Monica Brătulescu și comentate în *Studiul introductiv*.

Trăsăturile muzicale ale colindelor dovedesc încă o dată că se poate vorbi de o mare bogăție a melosului acestei categorii folclorice în Moldova. Din dorința autoarei de a ilustra modul de existență a muzicii acestui gen de origine străveche, noi am transcris linia melodică a colindelor din Arhivă, iar dintre acestea am selectat, pe criterii etnomuzicologice (scară muzicală și forma arhitectonică), un număr de 72 de tipuri melodice reprezentative pentru Moldova și Bucovina. Partiturile muzicale ale acestora se află în colecția muzicală de la sfârșitul lucrării. Tabelul scărilor muzicale și cel al formei arhitectonice (p. 331-333) pun în lumină anumite aspecte privind evoluția de la formele și structurile melodice mai simple, apropiate de folclorul copiilor, până la tipurile strofice, mai ample, cu scară extinsă, uneori cu elemente cromatice. Descoperirea și publicarea tipurilor melodice ale colindei din Moldova reprezintă o premieră pentru spațiul din această parte a țării, iar acest fapt dă posibilitatea corelării cu colinde din alte zone folclorice românești, demonstrând încă o dată eficiența activității de cercetare de la Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei.

Concluzii similare pot fi formulate și pentru un alt gen folcloric investigat în cadrul Arhivei: *cântecul bătrânesc* sau *balada*. Balada populară românească a stat în atenția cercetătorilor în primul rând din punct de vedere literar și mai puțin sub aspect muzical. Cercetările noastre demonstrează existența baladei în Moldova într-o diversitate melodică remarcabilă, cu suficiente variante muzicale. Clasificarea baladei pe criterii literare nu poate fi aplicată în studierea variantelor muzicale, întrucât un tip melodic sau o simplă melodică poate vehicula mai multe teme ori motive literare, tot așa cum un text poetic de baladă poate fi cântat cu o melodică variată, aparținând uneori genului propriu, dar și altor genuri muzicale: doină, cântec propriu-zis, colindă, cântec de copii.

Raportând cercetările asupra baladei din Moldova la realizările ce privesc întregul spațiu folcloric românesc, rezultă că pentru ținuturile moldovenești acestea însumează doar vreo patru-cinci pagini, exceptând considerațiile Emiliei Comișel despre *Miorița* (Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie. Circulație. Geneză. Texte*, București, Editura Academiei, 1964, p. 398) și ale lui Constantin Prichici despre Pinteza Viteazul (în *Haiducul Pinteza Viteazul în tradiția poporului nostru*, București, Editura Muzicală, 1979).

În privința publicării melodiilor de baladă din Moldova, situația este ceva mai bună, primele exemple aflându-se în volumul lui Al. Vasiliu-Tătăruși. D. G. Kiriac a cules cântece bătrânești după 1900 din Bogdănești – Bacău (*Cântece populare românești*, București, Editura Muzicală, 1960, colecție publicată postum). În calitate de colaboratori permanenți ai Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, am cules împreună cu cercetătorii Sectorului și am studiat cântecul bătrânesc sub aspect muzical, publicând concluziile noastre în cel de-al VI-lea Caiet din serie, volum care are ca autor pe regretata folcloristă Lucia Berdan, *Balade din Moldova. Cercetare monografică*, Iași, 1986.

Culegerile au fost realizate într-o perioadă de 15 ani și au acoperit întregul spațiu moldovenesc. Din bogatul material documentar a fost selectat un număr important de piese, cincizeci dintre acestea fiind incluse în antologia muzicală. Prezența baladei în Moldova este mai bogată decât au arătat-o studiile de specialitate și cursurile universitare, această specie relevând o unitate stilistică și funcțională pe întreg spațiul amintit și conservând o serie de particularități care se armonizează cu întregul context al baladei românești. Aspectele muzicale ale baladei evidențiază existența diversității și a varietății.

În cercetările de la Arhivă, am constatat că în Moldova există două mari grupe ale baladei: de formă liber-improvizatorică și de formă strofică. Baladele cu formă liber-improvizatorică, interpretate în anumite zone numai de lăutari și având o circulație restrânsă au fost numite și balade lăutărești, „clasice”. Pentru a ilustra această categorie au fost incluse în colecție baladele nr. 1 (*La temnița lui Opriș*, Bogza – Vrancea), nr. 2 (*Ș-am să-m spun doina cu foc*, Poieni – Neamț), nr. 3 (*Pe sub deal, pe sub coliață*, Pietrosu – Iași), nr. 5 (*Pi sub poală de codru verde*, Miroslavești – Iași).

Baladele cu formă strofică, întâlnite în general în practica muzicală țărănească, și de aceea numite balade țărănești (Gh. Oprea, Larisa Agapie, *Folclor muzical românesc*, București, Editura Didactică

și Pedagogică, 1983, p. 428-435 ș.a.), circulă în toată Moldova, aparținând altor genuri muzicale: doină, cântec propriu-zis, cântec de copii: nr. 27 (*În mijlocul târgului*, Stulpicani – Suceava), nr. 29 (*Sus la dealul-nant*, C. Negri – Galați), nr. 35 (*Valenil când s-a sculat*, Bradu – Neamț), nr. 47 (*Dragu mamei Volinaș*, Valea Poienei – Suceava).

Investigarea baladei în cadrul Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei demonstrează nu numai bogăția și unitatea acestui gen, ci atrage atenția asupra unor concluzii și generalizări pripite, extrase nu prin cunoașterea nemijlocită a faptelor, ci mai ales datorită unor rațiuni de ordin subiectiv. Considerăm necesară continuarea investigațiilor, întrucât faptele demonstrează că acolo unde se socotea totul cunoscut, s-au ivit lucruri noi, dintre cele mai interesante.

Cercetarea muzicii din cadrul unui singur obicei arhaic – ritualul de înmormântare – de pe întreg spațiul moldovenesc constituie subiectul studiului etnomuzicologic din Caietul al VII-lea al Arhivei de Folclor, Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea Trecere)*, Iași, 1986.

Tema ritualului funebru a beneficiat încă de timpuriu de preocupări pentru cunoașterea diferitelor aspecte pe care le relevă, preocupări semnate de Dimitrie Cantemir, Teodor T. Burada, Simeon Florea Marian, Tudor Pamfile ș.a. În ritualul de înmormântare un loc bine definit revine manifestărilor însoțite de muzică. Obiceiul de a se cânta pentru cel dispărut este viabil și azi în toate cele opt județe ale Moldovei. Dar consemnarea melodiilor începe târziu (abia la începutul secolului al XX-lea), cu D. G. Kiriac, care, în 1913, a cules bocete de la Mălini – Fălticeni. George Breazul (în vol. *Patrium Carmen*, p. 183) a publicat o melodie din Hangu, județul Neamț, iar Gavriil Galinescu a cules bocete, dar nu le-a publicat în timpul vieții.

Fondul de documente cuprinse în colecțiile Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei cuprinde valori care contribuie la corectarea unor afirmații încetățenite la noi și la elaborarea unor studii de înaltă ținută științifică, ce privesc zone mai puțin investigate sau chiar ignorate de cercetările anterioare, reflectând fenomenul urmărit în întreaga sa complexitate.

În diferitele momente ale ritualului de înmormântare se practică melodii specifice: bocete, cântece de priveghi și verșuri. Între acestea, predomină bocetul. În consecință, melodia cea mai răspândită în cadrul repertoriului funerar din Moldova este cea a *bocetului*, urmând, în ordinea frecvenței, *cântecul de priveghi* și *verșul funebru*. Observațiile

care reies din studierea materialului AFMB se sprijină pe un număr mare de piese transcrise. Dintre acestea, 106 bocete, cântece de priveghi și verșuri au fost incluse în Colecția muzicală a volumului al VII-lea pe care se sprijină studiul de etnomuzicologie. Selecția a avut în vedere reprezentarea geografică, cuprinderea cât mai completă a tipurilor, ca și valoarea estetică a pieselor.

Analiza modului de exprimare a bocetului aduce unele elemente inedite, între care se evidențiază existența prozei cântate pe melodie de bocet. Bocetul folosește consecvent, atunci când este versificat, versul octosilabic. Alteori, acesta este extins prin diferite tipuri de amplificări făcute pentru a sublinia sensul expresiv. Destul de rar se folosește versificația hexasilabică, dar mai ales în combinație cu cea octosilabică (județul Vrancea). Pot fi întâlnite melodii în care își fac apariția rânduri melodice în proză de dimensiuni variabile sau chiar texte întregi în proză, în zonele centrală și sudică ale Moldovei.

Sub aspect melodic, se disting trei categorii de bocete: cu scări de factură majoră, cu structură pendulatorie și structuri consecvent minore. În Vrancea, am descoperit numeroase similitudini între melodia unor bocete și cea a Mioriței, date de comunitatea de scară (hexacord doric), de formulele ritmico-melodice și recitative, la care se adaugă folosirea frecventă a versului hexasilabic.

Sub aspect ritmic, există structuri liber-improvizatorice și bocete strofice. Acest fapt influențează configurarea formei arhitectonice, a strofelor melodice. Melodiile bocetelor din Moldova își află asemănarea cu cele din alte regiuni ale țării, cu care formează o familie de mare unitate melodică.

Cântecul de priveghi și verșul funebru au anumite trăsături muzicale care le clasifică în două grupe: a) cu melodică proprie; b) cu melodică de verș sau înrudite cu alte genuri. Pentru cea de a doua grupă este reprezentativ cântecul *Mereoarele*, atestat și în folclorul copiilor, având vers hexasilabic, material sonor redus, valori scurte și egale. Melodica *Mereoarelor* prezintă asemănări cu *Lioara* din zona Bihorului, obicei cercetat de etnomuzicologul Traian Mârza (*Folclor muzical din Bihor*, București, Editura Muzicală, 1974, p. 203).

Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei deține în colecțiile sale încă multe materiale înregistrate și transcrise pe fonograme care așteaptă să fie valorificate. Mai mult decât atât, Mariana Kahane și Lucilia Georgescu-Stănculeanu, în lucrarea lor *Cântecul Zorilor și bradului. Tipologie muzicală* (București, Editura Muzicală, 1988),

referindu-se la cel de al VII-lea Caiet al Arhivei îl consideră o „lucrare amplă și prețioasă, al cărei conținut se înrudește cu conținutul nostru. Materialul poetic și muzical, precum și studiile însoțitoare pun în lumină extinderea, răspândirea speciei noastre ceremoniale (cântecul de priveghi, n.n.) în zonele moldovenești, ca și îmbogățirea tipologiei sale. Urmărind deocamdată să integrăm sintetic informațiile *Caietului* ieșean în perspectiva volumului nostru, considerăm că acestei valoroase lucrări i se cuvine un comentariu mai amplu decât ne-a fost posibil până acum” (*ibidem*, p. 89).

Cercetarea tuturor aspectelor culturii populare dintr-un spațiu precis delimitat constituie tema dezvoltată în cel de-al X-lea volum al Caietelor, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, Iași, 1991, semnat de Ion H. Ciubotaru, coordonatorul întregii serii a Caietelor Arhivei de Folclor (1979-1991). Considerăm că *studiul monografic* constituie un model greu de depășit în cercetarea folclorică, prin larga deschidere spre toate domeniile vieții materiale și spirituale și prin ampla susținere documentară, atât în ceea ce privește situația de pe teren, cât și în bibliografie. Capitolului de etnomuzicologie, intitulat *Folclorul muzical*, i-a fost acordată o importanță deosebită, fiindu-i repartizate 121 pagini (p. 233-354), un spațiu suficient pentru abordarea cât mai completă a problemelor specifice pe care le relevă cercetările efectuate în cele 33 de localități din peste 50 de așezări ce alcătuiesc perimetrul luat în discuție: Valea Șomuzului Mare, din zona Fălticenilor.

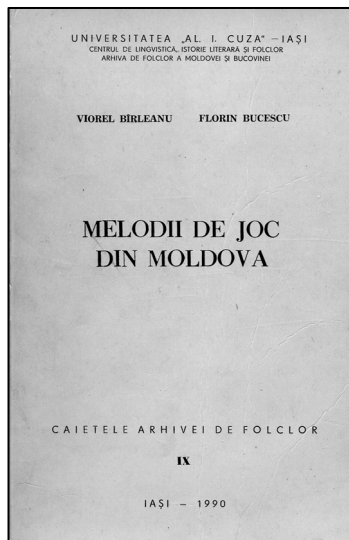
Acest „capitol de etnomuzicologie” constituie de fapt o micromonografie muzicală zonală. Contribuția noastră este alcătuită din studiul *Folclorul muzical* (p. 233-274) și *Colecția muzicală* (p. 275-354), care cuprinde 153 partituri reprezentative pentru principalele genuri. Melodiile pentru *Sărbătorile de iarnă* sunt repartizate astfel: *Colinde* (nr. 1-20), doine și jocuri la obiceiurile de Anul Nou (nr. 21-30); *Repertoriul familial* e reprezentat prin cântece de leagăn (nr. 31-35), de nuntă (nr. 36-50) și bocete, cântece de priveghi și verșuri (nr. 51-71); *Repertoriul păstoresc* e ilustrat de doina *Ciobanul care și-a pierdut oile* și de jocuri păstorești (nr. 72-77); *Folclorul neocazional* are două componente: vocală și instrumentală. Componenta vocală predomină, fiind formată din doine (nr. 78-89), cântece propriu-zise cu text liric (nr. 90-130) și cu text epic (nr. 131-138). Componenta instrumentală cuprinde 14 jocuri populare locale, începând cu *Bătrâneasca* și terminând cu *Rusasca* și *Triilișești* (nr. 139-153).

Studiul introductiv *Folclorul muzical* din volumul X₁ realizează, în premieră, o privire de ansamblu asupra categoriilor muzical-coregrafice din acest spațiu etnofolcloric.

Al IX-lea volum din seria *Caietelor Arhivei de Folclor*, intitulat *Melodii de joc din Moldova*, Iași, 1990, este o lucrare de etnomuzicologie a cărei bază documentară se află, ca și în cazul celorlalte Caiete, în Arhiva ieșeană. Melodiile au fost adunate pe parcursul a două decenii, în cadrul unor sistematice investigații de teren, realizate de următorii cercetători și colaboratori: Larisa Agapie și Lucia Berdan, Viorel Bârleanu, Constantin Bostan, Florin Bucescu, Silvia Chiper, Lucia Cireș, Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Mircea Fotea și Ștefan Popa.

Apariția acestui volum a produs o bună impresie asupra specialiștilor, care i-au dedicat comentarii elogioase. Între acestea, se remarcă recenzia publicată în revista „Muzica” (nr. 3/1990, p. 15-16) de cercetătoarea Speranța Rădulescu: „Impresionantă prin întindere (500 de pagini) și reconfortantă prin conținut, ea se structurează în jurul unui corpus de aproape 800 de piese muzicale, transcrise, după toate aparențele vizuale, corect și cu minuție. Dependent de dispersia teritorială și frecvența lor relativă, piesele sunt grupate în trei categorii – melodii cu circulație generală (subînțele moldovenească), zonală și locală. Ordonarea de amănunt este operată pe criteriul apartenenței la una din categoriile muzical-coregrafice definite în *Introducere* (bătută, horă, rusască, sârbă etc.). Corpusul este precedat de *Introducere*, *Notă asupra ediției* și *Bibliografie*, și succedat de un index de numiri ale melodiilor de dans, puse în dublă corelație cu corpusul volumului și cu documentele AFMB care conțin versiunile lor sonore”.

După descrierea concisă, dar minuțioasă a arhitecturii și a modului de construcție a cărții, autoarea recenziei formulează judecăți de valoare privind *Introducerea* (p. 1-54) și *Antologia* (p. 67-502). Cercetătoarea se arată plăcut surprinsă de descoperirea unei bune rezolvări a tipologizării jocului popular din Moldova. „Prezentarea «tipurilor» de jocuri constituie, după părerea mea, contribuția teoretică



cea mai consistentă a domnilor Viorel Bârleanu și Florin Bucescu. Sprijinindu-se pe o excelentă cunoaștere a folclorului moldovenesc, cei doi autori conexează denumirile, particularitățile muzicale și particularitățile coregrafice și relevează congruențe și dispariții dintre planuri. Din mănunchiul de congruențe indubitabile, ei stabilesc parametri și în același timp criteriile de departajare a categoriilor de jocuri. Cu prudență, ei depășesc cadrul strict provincial și se lansează în comparații cu dansurile cu denumiri sau caracteristici muzicale și coregrafice similare din restul țării”.

Aniversarea a trei decenii de la apariția primului volum din seria *Caietele Arhivei de Folclor* se conjugă, în mod fericit, cu sărbătorirea a 70 de ani de viață ai profesorului universitar doctor Ion H. Ciubotaru, căruia îi dorim multă sănătate și realizări dintre cele mai frumoase.

O IMAGINE CULTURALĂ EMBLEMATICĂ: PETRU CARAMAN

Livia COTORCEA

Există imagini pe care timpul, în loc să le estompeze, le dăltuiește în linii nobile și clare, așezându-le în lumină și făcându-le tot mai vizibile. O astfel de imagine este personalitatea savantului și omului Petru Caraman, de la a cărui moarte se împlinesc anul acesta treizeci de ani.

În deceniul al șaselea al secolului trecut, în timpul studenției mele la Iași, doi oameni vorbeau altfel decât toți ceilalți care se manifestau public. Pe unul din ei mi-era dat să-l ascult cum, uneori, în sălile de cinematograf, în timpul filmului sau la terminarea acestuia, ne atrăgea atenția asupra minciunilor care se spuneau acolo despre țara noastră și despre istoria ei recentă. Era un om frumos, înalt și subțire ca o săgeată, cu ochi de foc și cu verbul plin de revoltă și de patosul adevărului. Am aflat de la un prieten de la Arte Plastice că această ființă de o mare noblețe fizică și spirituală era pictorul Eugen Ștefan Boușcă pe care, apoi, l-am urmărit cu admirație și cu dorința de a-i înțelege mesajul la toate expozițiile de pictură la care i se îngăduia să participe.

Celălalt bărbat, tot atât de curajos și cu un verb la fel de incendiar, era Petru Caraman. Când apărea majestuos, neinvitat, în amfiteatre, la sesiuni științifice ale Facultății de Filologie sau în aula „Mihai Eminescu”, umplea spațiul cu statura lui impunătoare, cu frumusețea leonină a chipului său. Când, spre spaima autorităților, se ridica în picioare și începea să vorbească, confisca admirația noastră, a tinerilor, prin fraza clară, prin erudiția fenomenală și prin neînfricarea cu care sfida persecuția celor care îl alungaseră din universitate. Retorica lui, substanțială, venind din ilustra școală interbelică, era pentru noi emblema unei autentice regalități spirituale și pedagogice care spulbera fără greutate discursul bicisnic și găunos al celor care erau invitați să vorbească și care ne erau impuși ca modele. Când, în decembrie 1968, a vorbit în aula „Mihai Eminescu” la mitingul de doliu al profesorului Theofil Simenschy, a creionat atât de viu portretul marelui clasicist și indo-europenist, a fixat cu atâta exactitate fundalul spiritual pe care a proiectat acest portret, încât am simțit clar că nu

ne aflam în fața unui așa-zis specialist de care începuse să fie plină universitatea, ci că ne bucură cu prezența lui un adevărat spirit universal.

În studenție, i-am aflat numele de la colegii din anii mai mari, și tot de la ei am aflat că minunea aceasta de om era nevoit să descarce vagoane de marfă în gara Socola, pentru a-și putea întreține familia. Profesorii mei care lucrau la Catedra de Slavistică, de unde Petru Caraman fusese alungat în 1947, unii dintre ei foști asistenți ai marelui cărturar după angajarea lui la universitate în 1938, nici măcar nu ne spuneau că acest extraordinar om fusese profesor acolo. Cum să ne mai spună că era unul din marii slaviști ai lumii, publicat de Academia poloneză și apreciat deja în străinătate încă din deceniul al patrulea pentru monumentală sa monografie de folclor comparat (*Obrzęd kołędowania u Słowian i u Rumunów. Studjum porównawcze*, w Krakowie, 1933, VIII + 630 p.), ori pentru tema inedită a „descolindatului”? Cine să ne spună atunci sau să consemneze cumva că lui Petru Caraman i se datora extraordinara bibliotecă de slavistică, adunată de el, cu însemnate sacrificii, o bibliotecă de care ne bucuram noi, studenții, e drept cu destule restricții și după ce mare parte din cărțile, achiziționate de Profesor în timpul războiului pentru Seminarul de Slavistică, dispăruseră într-o direcție necunoscută? Și cine să-și mai amintească cum același profesor de slavistică, în timpul refugiului, salvase fondul de carte al marilor biblioteci din Iași, expunându-se pericolelor războiului și pierzând o ladă cu fișe și cu propriile manuscrise, pe care a trebuit să le refacă mai târziu printr-un efort incredibil? În fața acestei neștiințe, spre norocul nostru, se ridica, mândră, figura unui om care se vedea că este cu totul liber de orice spaime și de orice ambiții de afirmare facilă. Căci Profesorul, neangajat nicăieri conform capacităților și studiilor sale, ne mai oferea o lecție de mare profunzime. Cine putea să vadă își dădea seama că pentru el nu era important să fie publicat și recunoscut imediat, că îi era de-ajuns să lucreze neștiut la proiecte care angajau descifrarea spiritualității noastre naționale și situarea noastră cu tot cu aceste cuceriri spirituale între popoarele Europei, într-o cultură străveche, care definește nu doar un specific național și continental, dar și universalii ale spiritului uman. O răbdare de benedictin, o dragoste profundă de neam, dar și conștiința excelenței sale, atestate de mari specialiști europeni ai domeniilor în care investiga, îi asigurau, într-o lume a dezechilibrelor sau a falselor echilibre, calmul, demnitatea și siguranța cu care se mișca între oameni și între cărți.

O șansă a studenției mele și apoi a anilor când mă formam ca universitar și cercetător a fost și faptul că, totuși, mereu îl puteam vedea pe marele savant la sala de lectură sau de documentare a Bibliotecii „Mihai Eminescu”, lucrând metodic și fără urme de oboseală, după nopți de eforturi fizice istovitoare. Imaginea acestui om, care înfrunta vremurile printr-o muncă îndârjită, era pentru noi un miracol în cenușiul unei vieți universitare, pe care îl lumina entuziasmul tinereții noastre și pe care îl colorau doar câteva figuri de profesori, ca Al. Dima, Constantin Ciopraga, Valeriu Stoleriu sau Ariton Vraciu. Nu puteam să nu observăm că, în timp ce noi și profesorii noștri aveam acces oricând la fondurile „permise” ale tuturor bibliotecilor sau puteam participa la congrese și simpozioane internaționale, Profesorul, ignorat și persecutat, trebuia să lupte pentru acest drept, mai ales, pentru accesul la arhive și pentru participarea la întruniri științifice naționale și internaționale, care i s-au refuzat în nenumărate rânduri, deși avea nevoie de ele ca de aer.

În aceste condiții și fără ca noi să știm, se elaborau marile sale contribuții de etnografie, etnologie, de folclor românesc și comparat sau de literatură română veche, de mitologie și de poetică folclorică. Toate aceste lucrări erau bazate pe studii la sursă sau pe cercetarea de teren, în mare parte, finanțată din surse proprii, pe un teritoriu vast al Europei de sud-est, precum și pe spațiul locuit de slavii vestic. Puține dintre aceste lucrări au fost publicate în timpul vieții autorului lor, dar calitatea și anvergura interpretativă și de metodă a lucrărilor editate îl impunea deja ca pe o autoritate în domeniu. E suficient să amintim aici, alături de volumul semnalat mai sus, singurul studiu în format de carte pe care Profesorul l-a putut vedea tipărit, studii apărute în reviste din țară și din străinătate, începând cu anul 1929 și terminând cu anul 1980: *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, *Contribuții la studiul mitologiei creștine din orientul Europei*, 1931; *Românitatea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică*, 1940; *Les bases mystiques de l'Anthroponymie. Prolégomènes à l'étude des noms personnels roumains*, 1943; *Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă*, 1969; *L'ethnographe Cantemir et le folklore du Proche-Orient*, 1974; *Funcția nupțială a unei balade populare românești de origine sârbă*, 1974; *Reflexul mării în folclorul românesc*, 1976; *Fantaisie et réalité dans les poèmes épiques populaires du Sud-Est Européen*, 1978 etc.

Cea mai mare parte din creația științifică a marelui cărturar a văzut lumina tiparului după dispariția lui, în 1980, prin grija unor specialiști și discipoli fideli, ca Ion H. Ciubotaru, Ovidiu Bârlea și Iordan Datcu. Arhiva savantului i-a pus pe editorii săi în fața unui material imens de inedite care se cereau descifrate, îngrijite și comentate. Întreprinderea de recuperare a moștenirii caramaniene n-a fost și nu este deloc un lucru la îndemână, în primul rând, datorită imensei bibliografii cu care operează lucrările Profesorului dar, mai ales, din cauza faptului că, în majoritatea acestora, autorul lor se mișcă în spațiul a cel puțin zece limbi și graiuri slave, romanice, balcanice sau balto-slave.

E suficient să consultăm secțiunea *Bibliografie* din cartea lui Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, 2008, pentru a



realiza ce efort considerabil îi aștepta pe cei trei specialiști care au consimțit să consacre un timp însemnat din elaborarea propriilor lucrări pentru realizarea unui act de demnitate și de dreptate în știința nu numai românească, dar și universală. În exclusivitate, lor li se datorează, pentru publicul tânăr care nu l-a cunoscut pe savant, fenomenul de limpezire și de vizibilitate a imaginii unui cărturar de mare noblețe, fenomen de care vorbeam la începutul acestui articol. Astfel, sub îngrijirea lor au apărut, după 1980, zece volume semnate Petru Caraman și un

număr apreciabil de studii publicate în reviste de specialitate.

De o amploare nemaivăzută în știința etnologică, etnografică și folclorică românească și universală, aceste lucrări acoperă o plajă tematică impresionantă. Constatând aceste aspecte, realizezi că savantul urmărea să completeze niște goluri în cercetarea românească de profil și, totodată, să ofere sugestii și certitudini pentru metode noi de investigare care, pe de o parte, să scoată în evidență lipsa de

eficacitate a improvizațiilor de tot felul cu pretenții de știință, pe de altă parte, să demonstreze că metoda este bună doar atunci când se pliază pe fenomenul pe care-l țintește. A ambiționat Petru Caraman să-și impună cu orice preț propriul mod de a cerceta fenomenele? Nu credem. Cu toată energia lui debordantă și cu întreaga lui autoritate, întemeiată pe o neîntrecută stăpânire a problemelor de care se apropia, savantul nu a dorit decât să elibereze știința românească de servituțile superficialității și de lucrul făcut la întâmplare. Această intenție se vede din tot ce a întreprins, mai ales din uimitoarele lui cărți tratând teme de o noutate absolută în domeniu, uneori cu metode care devansează cu mult epoca. Să amintim, în acest sens, cărțile *Pământ și apă. Contribuții la studiul simbolicei eminesciene*, 1984, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă. Reflecții asupra conceptului despre specificul etnic în literatură, ca emanație a sursei folclorice*, 1994, *Kochanowski - Dosoftei. Psaltirea în versuri. Influența lui Kochanowski asupra lui Dosoftei și considerații critico-axiologice*, 2005 sau studiile *Blestemul, ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, 2003 și *Porțile monumentale ale României*, 2006, în care perspectiva antropologiei culturale este proiectată asupra obiectului, bine slujită de cercetări poetice, textuale și semiotice de o ținută impecabilă.

Deși este slavist de mare anvergură, consultând cărți cum sunt *Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat*, 1983 sau cele trei volume de *Studii de folclor*, apărute în 1987, 1988 și 1995, îți dai seama că Petru Caraman a dobândit această anvergură tocmai pentru că era și un romanist și un balcanist de prima mână. Când refaci traseul pe care s-a mișcat interesul lui științific nu poți să nu fii uluit de îndrăzneala călătoriei cercetătorului și de ușurința cu care a putut pătrunde în intimitatea atâtor culturi examinate în devenirea lor istorică, precum și în actualitatea lor. A avut pentru aceasta nu doar temeiul unei școli serioase cu care România interbelică se putea mândri, nu doar o voință și o putere de muncă ieșite din comun, dar cred că și o capacitate genială de a imagina deveniri de culturi, de limbi și de creativitate pe care, la noi, au avut-o doar Dimitrie Cantemir, Bogdan Petriceicu Hasdeu și Mircea Eliade. Ca și aceștia, a fost hărăzit cu o fire curată și cu un caracter puternic, ce l-au susținut neabătut în fața atâtor vicisitudini și nedreptăți ale vieții și

i-au păstrat limpede calea pe care, cum o arată primele lui încercări, și-a întrezărit-o foarte devreme. Conștiința propriei valori, deloc umbrită de orgolii, precum și un clar sentiment al datoriei față de neam, l-au însoțit constant, hotărând conturul unei alese efigii de savant pe care publicarea întregii lui moșteniri științifice, datorate unor contemporani de-ai noștri cărora trebuie să le fim recunoscători, o recuperează astăzi în toată claritatea și lumina ei. În acest proces de limpezire, masiva lucrare monografică a profesorului ieșean Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, apărută în anul 2008 la Iași, are un rol esențial.

O CONTRIBUȚIE DE REALĂ VALOARE ȘTIINȚIFICĂ

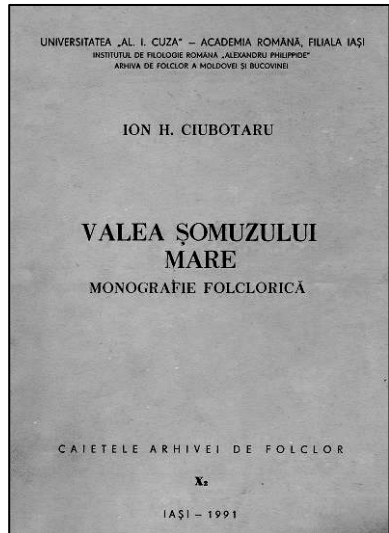
Ion H. CIUBOTARU, *Valea Șomuzului Mare.*

***Monografie folclorică*, vol. I, 395 p.; vol. II, 443 p., Iași, 1991**

Acest volum jubiliar (al X-lea), dublu, apare în seria Caietelor Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei și este alcătuit de inimosul organizator și conducător al acestei pilduitoare instituții. Este primul din seria cercetărilor monografice zonale „care permite adâncirea fenomenelor luate în discuție [...]. O justă apreciere a bogăției culturii noastre populare, a trăsăturilor sale definitorii”. Volumele anterioare au fost dedicate unor segmente ale culturii tradiționale sătești, precum genuri, specii și categorii folclorice literare și muzicale, fenomene de artă plastică populară.

Monografia Văii Șomuzului Mare este rezultatul unor cercetări neîntrerupte timp de peste două decenii, realizate fie direct, cu cele mai moderne mijloace, de către cercetătorii Arhivei, dar mai ales de autor, fie prin intermediul chestionarelor. S-a ajuns, în felul acesta, la o foarte bună cunoaștere a culturii populare tradiționale în totalitatea ei și nu numai a folclorului, cum ar presupune subtitlul lucrării. Căci tendința tuturor volumelor editate până acum este de a cuprinde, în totalitatea lor, fenomenele studiate, cu toate intercondiționările și legăturile care ar putea oferi imaginea holistică a faptelor vizate în cercetările contemporane.

Primul volum (X₁) cuprinde un foarte doct studiu monografic, realizat în spiritul celei mai bune tradiții și ordonat în două părți. În prima parte sunt tratate „aspectele geografice de interes etnografic”, „precizări istorice cu implicații demografice” și „stadiul actual al cercetărilor”, iar în cea de a doua, care constituie substanța monografiei, sunt tratate *coordonate etnografice* (așezările și arhitectura, portul popular, îndeletnicirile), *folclorul obiceiurilor* (calendaristice și familiale), *folclorul literar* (lirica, descântecul, epica în versuri, proza



populară epică), completate cu note, concluzii, bibliografie, cu un amplu capitol dedicat folclorului muzical și cu un rezumat în limba franceză. În anexă sunt imprimate 80 de fotografii ilustrând diferite aspecte ale culturii tradiționale: tipuri de case, scene din obiceiurile calendaristice, aspecte ale portului popular. Numeroase desene reușite, reproducând construcții, instalații tehnice, motive ornamentale etc. sunt răspândite în paginile volumului.

Cel de al doilea volum (X_2) este o antologie de texte reprezentative, care ilustrează toate genurile literaturii orale: colinde, plugușoare, semănatul și sorcova, cântece de leagăn, orații de nuntă, cântecele miresei, strigături de nuntă, bocete, cântece de priveghi și verșuri funebre, descântece, balade, cântece propriu-zise, strigături de joc, proverbe și zicători, ghicitori și basme. Aparatul critic al volumelor este realizat cu rigoare științifică: bibliografia generală, note, indice de informatori, de localități și un glosar; la fiecare text din antologie se indică sursele: localitatea, informatorul, culegătorul. Textele transcrise după înregistrări sunt redactate în graiul specific zonei. Multe fapte de cultură orală, precum cunoștințele meteorologice și practicile referitoare la ploaie, de etnobotanică, de medicină magică etc. se găsesc diseminate în paginile monografiei.

În studiul obiceiurilor calendaristice acordă atenția cuvenită diverselor practici și credințe pe care oamenii societăților tradiționale le respectau la ciclul sărbătorilor de iarnă, precum cele referitoare la interdicția torsului sau practicile de ursită etc. Comentariile autorului sunt pline de sugestii. Astfel, analiza obiceiului și a textului de plugușor, mai viguros în zonă decât colindatul, scoate în lumină prezența personajului Baba, pe care autorul îl interpretează plauzibil ca o posibilă ipostază a *mamei grâului*, dar ar putea fi și ipostaza unei zeități feminine a rodniciei holdelor. Am remarca o anumită simetrie între acest personaj și fetele care îndeplinesc anumite rituri în obiceiurile de seceriș din Transilvania, întrucât toate au condiția purității rituale. Pentru temele vechi din repertoriul de colinde, ca și pentru unele secvențe ale obiceiurilor de iarnă din zona cercetată, autorul presupune influențe transilvănene datorate migrației populației. Spre a se convinge de veridicitatea ipotezei, autorul a făcut cercetări în zone transilvănene limitrofe Moldovei.

La fel de minuțios sunt studiate și obiceiurile de Paști. Cu insistență asupra tehnicii încondeierii ouălor și asupra motivelor decorative, cu sublinierea virtuților lor simbolice. Extrem de interesantă

și întru totul plauzibilă ni se pare ipoteza că altădată oamenii mâncau aceste ouă cu coajă cu tot, beneficiind astfel nu numai de calitățile magico-ritualice ale ouălor, ci și de cele ale motivelor decorative și ale culorii. Pe bună dreptate se face analogia între ouăle încondeiate de la Paști și colacii de la Crăciun și Anul Nou, pe baza valorii lor simbolice. Cu obiceiurile de Paști se încheie considerațiile despre obiceiurile calendaristice, nefiind, probabil, altele în zonă.

Volumul oferă cititorului o imagine la fel de coerentă și asupra obiceiurilor vieții de familie, în cadrul cărora se reliefează unele credințe, precum cele despre copilul schimbat, din obiceiurile de naștere, sau practicile magice premaritale ale fetelor, deosebit de interesante prin vechime, funcție și recuzită. Multe dintre ele sunt generale nu numai la români. Situația aceasta, alături de altele similare conduce la constatarea că fondul cel mai vechi al acestei culturi este și cel mai unitar, fapt ce poate sugera anumite învățăminte pentru istorie și etnologie. Pe de altă parte, anumite realități sugerează un transfer de funcții de la un gen folcloric la altul sau că o sărbătoare oarecare are anumite funcții și că ele trebuie să fie realizate prin genurile folclorice și prin obiceiurile specifice care se performează cu ocazia ei.

Adesea, perspectiva teoretică este completată cu una metodologică, precum în abordarea obiceiurilor funerare: după ce subliniază marea unitate pe întreg teritoriul românesc, trasează direcțiile de urmat în cercetarea lor: „... cercetările de acest gen își propun, înainte de toate, cunoașterea amănunțită a faptelor, încadrarea lor într-un context etnofolcloric mai larg, stabilirea tuturor relațiilor posibile și abia în ultimă instanță, dacă este cazul, sublinierea unor elemente particulare”. Pornind de aici se face observația că „bogăția riturilor [...] și complexitatea problemelor pe care le ridică” obiceiurile funerare de pe Valea Șomuzului Mare, unele ca urmare a influenței zonelor învecinate și, în special, a celei transilvănene. Capitolul dedicat funebrelor este cel mai amplu și faptul se explică prin bogăția obiceiului și prin varietatea și frumusețea textelor, dar și printr-o specială aplecare a autorului pentru acest domeniu.

Studiul monografic pune în lumină, de numeroase ori, mutațiile pe care le-a suferit creația orală în contemporaneitate, fapt ce-i conferă suplețea unei cercetări cuprinzătoare. Așa, bunăoară, modificările suferite de plugușor care, pe de o parte, face loc tot mai mult poeziei satirice în detrimentul textului tradițional, iar pe de altă parte suferă un proces de istoricizare (apar dacii și romanii, Dragoș-Vodă, domnitorul Cuza) datorită intervenției în texte a unor făcători de poezie pentru ocazii festive.

În capitolul închinat folclorului literar analiza textelor urmează taxonomiile devenite deja clasice și pune în lumină relațiile unor texte și imagini cu fondul de credințe și de rituri, cu poezia de ritual și ceremonial, dar și cu fenomene social-istorice care au colorat într-un anume fel creația poetică. Tot în acest capitol este integrat descântecul, un gen folcloric cu totul aparte, care nu poate intra decât forțat într-un asemenea context. Un dens capitol, datorat acelorași harnici cercetători, Florin Bucescu și Viorel Bârleanu, este dedicat folclorului muzical.

Volumul antologic cuprinde texte de o rară frumusețe și valoare documentară; selectarea lor dovedește gust pentru frumosul folcloric și o bună orientare în literatura orală. În totalitatea ei, monografia este o contribuție de reală valoare la cunoașterea culturii populare românești.

(„Anuarul Arhivei de Folclor”, XII-XIV, 1991-1993, Cluj-Napoca, 1993, p. 501-503)

Nicolae BOT

O LUCRARE IMPUNĂTOARE

Ion H. CIUBOTARU, *Catolicii din Moldova.*

Universul culturii populare, vol. III, *Poezia obiceiurilor tradiționale.*

Literatura populară. Folclorul muzical. Transcrierea, selecția și comentarea pieselor muzicale: Florin BUCESCU, Iași, Editura Presa Bună, 2005, 624 p. + Anexă (Ilustrații)

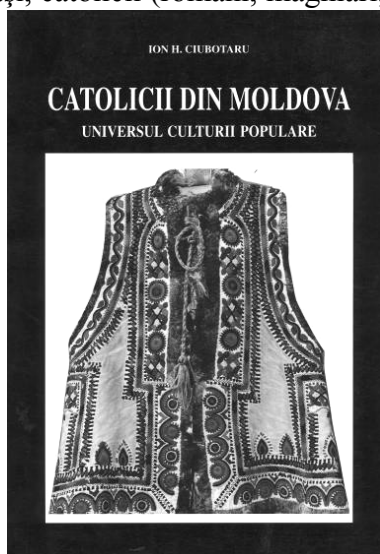
Pentru a avea o imagine mai cuprinzătoare a întregii lucrări elaborate de autor, reproducem, întâi, prezentarea primelor două volume, pe care am publicat-o în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, tom XLII-XLIII, Iași, 2002-2003, p. 247-252: Ion H. CIUBOTARU, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I. *Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura Presa Bună, 1998, 280 p.; vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, 500 p.

Apariția primului volum din această amplă lucrare, publicată sub egida Episcopiei Romano-Catolice din Iași, a constituit un veritabil eveniment editorial. Oportunitatea cercetării, temeinicia investigației metodice a surselor celor mai autentice, capacitatea de analiză și sinteză

dovedită de autor, care a utilizat cu discernământ și competență atât bogatele informații de teren, cât și bibliografia existentă cu privire la tematica studiului, fotografiile de o excepțională valoare documentară și artistică, realizate de Cristian Lisacovschi (și Ion H. Ciubotaru, în cel de al doilea volum), precum și ținuta grafică desăvârșită, asigurată de Tipografia Vaticanului, sunt tot atâtea motivații pentru interesul deosebit cu care a fost primit primul volum și așteptat cel de al doilea.

După un scurt, dar bine documentat, excurs istoric asupra „fenomenului ceangău”, se conchide că nu este vorba de un grup etnic, ci de o minoritate religioasă. În cele peste 150 de sate investigate, majoritatea din județele Bacău, Neamț și Iași, catolicii (români, maghiari, sași, polonezi) au conviețuit „având aceleași drepturi și îndatoriri, fără ca cei ce se aflau în postura de gazde să încerce să-și impună supremația în vreun fel” (I, p. 10). Cu deplină probitate profesională, autorul subliniază: „Atât graiul ceangăiesc, cât și cel secuiesc sunt cunoscute astăzi într-un număr restrâns de sate. Vorbitorii acestor idiomuri sunt, de regulă, oamenii în vârstă, dar și ei apelează la acest mijloc de comunicare tot mai rar. În rest, majoritatea covârșitoare a catolicilor din Dieceza de Iași vorbesc limba română, singura în care s-au exprimat din moși-strămoși. O parte dintre ei păstrează și astăzi o seamă de particularități fonetice sau elemente lexicale ce trimit la unele zone transilvănene” (I, p. 10-11). Afirmarea este susținută de numeroase mărturii ale celor ce se simt ofenși atunci când nu sunt considerați români.

Conștient că, pentru a putea defini global identitatea acestei comunități, este necesară o cercetare complexă interdisciplinară (istorică, lingvistică, etnologică, demografică, antropologică, sociologică), Ion H. Ciubotaru este, totuși, de părere că „prezentate obiectiv, materialele etno-folclorice luate în discuție devin mărturii incontestabile că *populația catolică din Moldova este românească* [s.n.]. Cultura lor materială și spirituală se integrează atât de firesc în patrimoniul civilizației noastre rurale, încât adevărul este greu de escamotat, deși tentativele de acest gen nu lipsesc” (I, p. 13).



Secțiunile primului volum cuprind compartimentele civilizației rurale selectate ca fiind cele mai reprezentative pentru „semnele arhaicității și ale duratei” din satele care „continuă să îmbătrânească și să se deprecieze, izolându-se tot mai mult în nepăsarea generală ce le înconjoară”, dar care păstrează un „univers structurat după orânduilei tainice, statornicite de înaintași” (I, p. 7-8).

Cercetarea minuțioasă a arhitecturii tradiționale dezvăluie, dincolo de tendințele de modernizare, numeroase elemente ale concepției magice asupra spațiului de locuit, imaginat în cercuri concentrice (vatra și pragul casei, gardul curții, hotarul satului), „consacrate” prin diverse rituri, între care brazda de plug apărătoare împotriva spiritelor malefice sau profilactică, în cazuri de molime. Perene sunt, de asemenea, credințele despre „jertfa zidirii”, despre locurile „bune” și „rele”, despre funcția originală, magică, a unor ornamente la case și la porți, cum ar fi pomul vieții, arborele cosmic, șarpele ca semn al strămoșilor protectori, caii „afrontați”, numeroasele variante ale simbolului solar, stâlpii antropomorfi. Ca o amprentă a specificului confesional se remarcă „răstignirile” și bisericile în stil gotic modern, apărute mai recent, alături de vechile bisericuțe din lemn, paiantă sau vălătuci, cu diferențe minime față de aspectul caselor sau al bisericilor ortodoxe mai vechi.

Textilele de interior și numeroasele piese de port popular conservate în aceste sate sunt, fără îndoială, dovezile cele mai evidente și mai palpabile ale unei vechi tradiții de industrie casnică și, în consecință, sunt analizate atent și detaliat. *Ștergarele, scoarțele, lăicerele și păretarele*, care „umanizează” spațiul intim, sunt inventariate și descrise în toată diversitatea lor funcțională: ritualică, utilitară și estetică. Este păstrată, de pildă, destinația diferențiată a ștergarelor (*de doliu, de dar, de pomană*), iar mesajul șervetului prins de fete la *bârneață* este fără echivoc: intrarea în categoria tinerelor „de măritat”. Sunt comentate, de asemenea, cu sensibilitate și subtilitate, compoziția, cromatică și simbolistica ornamentelor de pe țesături și broderii, care vădesc un rafinat simț artistic. De fiecare dată se pun în evidență elementele semnificative, cum ar fi asemănarea unor țesături cu cele din zonele Năsăud sau Bihor, omniprezența cusăturii în „punct românesc” și *absența* punctului „scris” (*iras*) specific broderiilor maghiare.

Un argument peremptoriu privind originea și identitatea catolicilor din Moldova îl constituie portul popular, căci, așa cum

sesizează autorul, „pentru mentalitatea arhaică, schimbarea straielor echivala cu pierderea identității” (I, p. 166). În acest sens se poate interpreta și faptul că la comunitatea catolică s-a păstrat îmbrăcămintea tradițională cu mai mare grijă decât la vecinii din satele ortodoxe. Prin simpla raportare la vestimentația maghiarilor sau a secuilor, este mai mult decât evident faptul că portul catolicilor din Moldova este românesc. Analizate amănunțit și sistematic, pe categorii de sex, de vârstă, atât piesele purtate la sărbători, cât și cele din zilele de lucru, sunt identificate în diferite zone mai conservatoare ale teritoriului daco-român. Pieptănătura cu *conci* și capul acoperit cu *cârpă* se întâlnesc încă la bătrânele din Gorj sau Bucovina; cămașa cu *altiță*, general răspândită în România, motivele florale dispuse pe piept, numite *ciupag*, ca în Transilvania, *catrința*, dar și *peștemanul* sau *androcucul*, se regăsesc în portul femeilor vârstnice din Moldova și din alte zone ale spațiului românesc. Pălăria mică din pâslă și pieptarul „înfundat” ca în Transilvania, *bundița* elegantă cu ornamente arhaice, *truparul*, *șpențărul*, *minteanul*, *genuncherul*, toate întâlnite, sub un nume sau altul, în Moldova și Bucovina, sumanul moldovenesc, purtat pe umeri ca în Transilvania, sunt probe incontestabile pentru specificul arhaic, românesc, al acestor aspecte de port.

Funcția socială a unor detalii, atât de anevoie de sesizat uneori, este de fiecare dată remarcată și interpretată: de exemplu, traista, purtată încă, dă indicii despre satul din care provine cel ce o poartă; pieptănătura unei fete pe care „a prins-o mă-sa-n găță”, comunică celor inițiați în codul comunității că aceasta nu mai este copilă, că „a ieșit la joc”, sau „dacî leaga fota, însamna cî de-amu-i domnișoari” (I, p. 175).

Volumul al doilea, mai amplu decât primul, cuprinde fondul cel mai bine conservat din cultura populară, obiceiurile, cum se remarcă în *Cuvânt înainte*: „Pentru că mai ales aici pot fi întâlnite acele *arhetipuri* [s.a.] inconfundabile, ce condensează experiența umană a unei populații trăitoare în aceleași locuri secole și milenii în șir. Elementele ce țin de mentalitate sunt definitorii, pentru că acestea nu se pot dobândi printr-un proces de *aculturație* [s.a.]. Ele se cristalizează în succesiunea generațiilor și se transmit din tată în fiu. Sunt modele de relații rituale, juridice, socio-culturale, afective, principii de conduită, simboluri esențiale ce au jalonat, de-a lungul vremurilor, existența ruralului tradițional” (II, p. VIII).

Chiar din primul capitol, *Rituri de început: nașterea*, se poate constata existența unor practici ancestrale mai rar întâlnite, expresii ale

gândirii magice, printre care aceea de a „tăia buricu pe fus”, la fete, și „pe mâneru de la coasă”, la băieți, pentru a îndrăgi, în viață, îndeletnicirile reprezentate de obiectele utilizate. Tot de o mentalitate străveche ține și cununia „la pom” a fetei care a născut copil „din flori” sau încununarea ei cu o coroană de urzici, ca semn al oprobriului public. Interesant este, de asemenea, faptul că, la botezul grăbit și sumar pe care îl face moașa, pentru a-i creștina pe cei ce-ar putea muri nebotezați, numele puse sunt biblice, *Adam* sau *Eva*, spre deosebire de numele pe care le dau, în situații similare, moașele ortodoxe din Moldova: *Ion* sau *Ioana*. Arhaică pare a fi și forma antropomorfă, de copil înfășat, a colacului numit *pupăză*, destinat moașei, la petrecerea de *cumetrie* (la Mogoșești-Siret). În fine, un alt act magic, explicit prin formula rostită, este și închinarea de către femei a paharelor cu băutură pentru sănătatea lehuzei: „Să ridicăm păhărelele, / Să-i treacă durerile, / Cum le ridicăm de ușor, / Așa să se scoale de repejor!”

Nunta, evenimentul central din existența umană, ocupă și cel mai întins spațiu în al doilea volum, fiind descrisă cu lux de amănunte, în toată stufozitatea scenariului, care include rituri, ceremonialuri, solemnități și, nu în ultimul rând, elemente de spectacol. Un capitol aparte este rezervat obiceiurilor *premaritale*, polarizate de *Șezătoare*, *Hora satului* și *Practici de divinație*.

Nunta propriu-zisă este prezentată în subcapitole care urmăresc principalele aspecte și semnificațiile acestora: *Peșitul*, *Logodna*, *Tipuri de nuntă*, *Chemătorii*, *Lăutarii*, *Înhobotatul miresei*, *Bărbieritul mirelui*, *Luatul miresei*, *Alaiul nunții și drumul mirilor*, *Luatul zestrei*, *Primirea mirilor la casa socrilor mari*, *Masa de cununie*, *Masa de primizie*, *Masa cea mare*, *Mireasa greșită*, *Travestirile nupțiale*, *Rudenia prin încuscrire*, *Nașii și nunii*, *Druștele și vorniceii*, *Stolnicul sau vornicul*, *Obiecte rituale* și *Festine postliminare*. Din simpla înșiruire a acestor titluri se poate deduce cât de amănunțit este tratat subiectul, dar și cât de important și fastuos este acest complex ritualic „de trecere” a tinerilor în celula socială a familiei sub cele mai bune auspicii.

Cu toată dificultatea întâmpinată în a selecta din mulțimea de fapte pe cele defînitorii sau inedite, remarcăm petrecerea *La sarmale*, din ajunul nunții (cunoscută și sub numele de *Vedre*), la care se împodobește *toiagul* (de observat și multiplele funcții ale acestuia) și se făcea *sarmala nașei*, „cu puiții” – nouă sarmale mici învelite într-o foaie mare, legată cu fir din beteala miresei – care era „strigată”, „cinstită”, „chiuită” sau „descântată”. Destinată miresei sau ambilor miri, alteori nașei sau

nunului, semnificația ei era aceeași: fertilitate prolifică. O atenție specială s-a dat, pe bună dreptate, cântecului femeilor care vin la *înhotat* ca „să lădoiască mireasa” la despărțirea de familie. Verbul *a lădoi* provine din refrenul acestui cântec: *Lado, Lado*, sau, în unele variante, *La doi laț*. Citat în diferite zone ale ariei românești și la unele popoare slave, acest cântec este, în realitatea actuală, o piesă rarisimă, care atestă, o dată în plus, caracterul arhaic al culturii populare din comunitatea catolicilor moldoveni. În aceeași ordine de idei, se pot cita conotațiile mai puțin cunoscute ale înrudirilor cu *nașii* și cu *cuscrii* sau cele privitoare la prezența *nunilor* în contextul nunții tradiționale. Referințele dese din discipline conexe, ca lexicologia, istoria limbii sau geografia lingvistică sunt de natură să întrească și să susțină informația antro-po-sociologică cu privire la căsătorie.

Riturile funerare, ale „marii treceri”, sunt, de asemenea, foarte numeroase și păstrate cu grijă, nu numai din respect pentru tradiție, ci și dintr-o firească teamă a omului de necunoscutul misterios de *dincolo* de existența materială. Printre credințele mai puțin răspândite sunt cele despre *sufletul* ipostaziat în *albină* și despre *măsurătorii strigoi*, ale căror suflete nu-și află odihna pentru că au măsurat măsurătorile de pământ. Atrag atenția și diferențierile între crucile din cimitir, cum sunt cele din satele Trebeș și Mărgineni, județul Bacău: ale femeilor erau „cu ștergar” și „cu corn în vârf, adică așa cum legau fimeili celi bătrâni *cârpa*” – brațele crucii erau acoperite cu două scândurele prinse în formă de unghi, una fiind ceva mai lungă la capătul de sus, tăiată în formă semicirculară; ale bărbaților erau „cu căciulă” sau „cu pălărie” – neacoperite, având deasupra brațului central doar două mici scândurele care figurează acoperământul bărbătesc al capului (II, p. 176). O suită de obiceiuri arhaice s-au înregistrat și la *moartea-nuntă* a tinerilor „nelumiți”, printre care *dublul-vegetal* reprezentat de *toiagul mortului*, asemănător cu *toiagul* de la nuntă, dar ornat cu panglici de doliu și cu lumânări, având un corespondent în *sulița* din Țara Hațegului, care se înfinge lângă cruce. Și *coliba* sau *cortul* mortului necăsătorit pare a fi substitutul arcadei pe sub care trec mirii, a cărei funcție primară a fost apotropaică. Ca o concluzie se impune observația că „obiceiurile funebre din spațiul moldovenesc formează un tot unitar, indiferent de apartenența confesională a populației” (II, p. 169).

Dintre obiceiurile de iarnă, o frecvență mai mare decât la ortodocși o au formele de colindat la Crăciun, cu scenete ca *Ieslea* sau

Pruncușorul și cu piese de teatru (*Irozii*, *Betleemul*) inspirate de Nașterea lui Iisus. O atenție specială s-a acordat colindatului din a patra zi de Crăciun, sărbătoarea *Pruncilor nevinovați*, numită și *Sfinți mărunți* sau *Opru sentek*, obicei care constă în lovirea celor colindați cu bețe de alun sau de măr pentru a le transmite sănătate, rodnicie și bunăstare peste an, prin investirea formulelor și a gesturilor cu potențe magice. Originea romanică a acestei practici, în sărbătoarea *Streniilor*, este confirmată și de atestarea sa în Franța, Belgia și Luxemburg. Mai menționăm rostirea ultimei orății agrare de Anul Nou la un *stâlp* din hotar, la un *pod* sau la o *răchită* pentru a nu expune la primejdii *ultima* gospodărie colindată și pentru ca *ultimele* daruri să fie de sufletul morților, obicei care își are echivalentul în „urătura la fântână” întâlnită la ortodocșii din județul Botoșani.

Jocurile dramatice cu măști (*Capra*, *Cerbul*, *Urșii*, *Căiușii*), alaiurile de *Moșnegi*, *Urâți*, *Artiști*, *Arnăuți*, *Matahale*, teatrul folcloric cu subiecte haiducești de la Anul Nou cunosc, în satele cercetate, aceeași mare răspândire ca în toată Moldova și se dovedesc a fi forme de cultură tradițională dintre cele mai agreate de lumea satului, rezistente și adaptabile la noi contexte culturale. Deosebit de spectaculoase, prin bogăția ornamentelor, sunt măștile de *Capră* de la Butea și Fărcășeni, județul Iași, care amintesc întrucâtva de *Turca* transilvăneană și care cer performerului o mare rezistență și o dexteritate specială în joc.

Între sărbătorile prepascale, o notă distinctivă prezintă *Miercurea Cenușii*. Dacă la ortodocși *Postul Mare* începe *luni*, când are loc așa numita *Spolocanie*, în lumea catolică postul începe *miercuri*, după manifestările carnavalești de *Lăsatul Secului* și oștețele din *Marțea Grasă*. În *Miercurea Cenușii*, preotul face pe fruntea tuturor credincioșilor o cruce cu cenușă din ramurile de *salcie de la Florii* sau din *crucile căzute* din cimitir, amintind astfel efemeritatea ființei umane, prin simbolul biblic al cenușii. Tehnica încondeierii ouălor înregistrează, de asemenea, forme arhaice cum ar fi aceea de a trasa motivul cu ceară pe oul deja vopsit, care, prin introducerea într-o substanță acidă, se decolorează, păstrând culoare numai pe locurile de pe care se îndepărtează ceara, sau ornamentarea *în relief* cu ceară colorată care nu se mai înlătură de pe ou. Cele obținute prin ultimul procedeu se fac mai ales la *Duminica Albă* (la ortodocși *Duminica Tomii*) pentru *Albi* – sinonim cu *Blajini* sau *Rohmani* – adică cei din lumea *de dincolo*, iar motivele reprezintă obiecte considerate apotropaice ca: *furca de fier*,

țăpoiul, colțul porcului ș.a. Compararea ouălor încondeiate de catolicii din Moldova cu cele întâlnite la maghiari, care preferă motivele florale nestilizate, pune mai clar în evidență apartenența lor la unitatea ornamentală românești, prin frecvența motivelor *astrale*, *zoomorfe*, *skeomorfe*, de regulă *geometrizate*.

La *Paști* sau în *Duminica Albă* mai există, aici, ca și în alte zone românești, obiceiul numit *Mătcuțare*, adică prinderea fraților și surorilor „de cruce”, o formă de înrudire moral-spirituală având o valoare tradițională asemănătoare cu cea „de sânge”, care implică un întreg cortegiu de rituri inițiatice, atent descrise și comentate de autor. De regulă, se *înfrățesc* băieții unici sau cei care nu au frați, iar *suroratul* îl practică, de asemenea, fetele unice sau fără surori, această relație socială, recunoscută odinioară de dreptul cutumiar, devenind una de solidaritate umană. Tot la *Duminica Albă*, este consemnată *Primonda*, o procesiune cu ofrande (miei, ouă roșii și încondeiate, caș) duse la preot, considerat mediatorul divinității, pentru a avea belșug din produsele „jertfite”.

Un pronunțat cult vegetațional se dezvăluie cu prilejul celor mai multe sărbători calendaristice și în obiceiurile agrare. De pildă, la Adjudeeni – Neamț, la capătul ogorului se săpa o cruce pe care se semăna busuioc pentru a ocroti cerealele de grindină; pentru a asigura puterea germinativă a semințelor, în brazdă se puneau și colăceii de la Crăciun, numiți *Crăciunel* („opt închis”) și *Crăciunița* („opt deschis”) – elementul masculin și cel feminin; în același scop se semănau și boabele de la *cununa* sau *crucea* care se făcea din ultimele spice ale recoltei precedente; aceste împletituri, numite și *barbă*, *buzdugan* sau *pieptene*, ca și legăturile care rămâneau în lan după seceriș, numite *ciuhă*, *momâie* sau *babă*, reprezentau spiritul venerat al grâului. În ceea ce privește *spiritul holdei* întruchipat în *iepure*, atestat în Europa la toate popoarele de agricultori, din Grecia până în Norvegia, se constată că *nu există* [s.n.] la maghiari, aceștia având ca reprezentări similare *ursul*, *lupul* sau *cocoșul*. Tot în ansamblul obiceiurilor agrare se cunosc ritualuri de secetă mai general răspândite, ca *Paparuda* sau *Caloianul*, cu variate denumiri locale, dar și procesiuni (*Rogațiune*, *Bâlci* sau *Bolci de ploaie*) ori „praznice de strânsură” pentru *Mort de ploaie*. La Răchiteni – Iași se făcea, la o fântână, *Praznicul uitaților*, o masă de pomană, întinsă pe o pânză lungă (*punte*), pentru a îmbuna spiritele morților uitați.

În capitolul intitulat *Rusaliile și cultul înălțimilor*, aflăm adevărate micromonografii ale credințelor despre *Iele*, despre sfinții

taumaturgi anarghiri *Cosma și Damian*, despre motivul mitico-narativ al *Mănăstirii de tămâie*, al *Mănăstirii dintr-un os*. Aceste ample digresiuni sunt prilejuite de relatarea lui Marco Bandini despre pelerinajul care se făcea cu ocazia *Rusaliilor* pe muntele din Stănești, la bisericuța închinată celor doi sfinți vindecători, unde, printre alte miracole, s-ar fi produs și rotirea lăcașului sfânt. Obiceiul pelerinajelor la locuri sfinte, prilejuite de marile sărbători, este încă viu și dovedește credința puternică în caracterul sacru al locurilor înalte.

Deși numeroase, la prima vedere, aspectele pe care le-am spicuit din această lucrare laborioasă nu pot sugera dimensiunile în profunzime și în amploare ale demersului științific, cvasiexhaustiv, în care nu a fost omis nimic esențial, ci, dimpotrivă, s-au descoperit, uneori, semnificații surprinzătoare ale celor mai mărunte detalii.

Mai trebuie subliniat că pentru realizarea acestui proiect de cercetare nu exista un autor mai potrivit decât Ion H. Ciubotaru. Inițiator al cercetărilor intensive de teren în Moldova și întemeietor al Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide” din Iași, el a elaborat și principalul instrument de lucru: *Chestionar folcloric și etnografic general*, 1970 (peste o mie de întrebări). Răspunsurile primite prin anchetă indirectă la acest chestionar difuzat în toate comunele din județele moldovene au fost punctul de pornire al anchetelor directe efectuate de cei patru cercetători din colectivul care a pornit această ambițioasă activitate, valorificată parțial în zece masive cercetări monografice publicate în seria îngrijită de același neobosit Ion H. Ciubotaru: „Caietele Arhivei de Folclor” (1979-1991). Experiența autorului, dobândită în mai bine de 30 de ani de investigare pasionată a sute (nu este nici o exagerare!) de sate a fost dublată de un asiduu efort de documentare teoretică și de publicare a numeroase lucrări temeinice privind cultura populară (*Vânătorii. Monografie folclorică*, Iași, 1971 – în colaborare cu Silvia Ionescu-Ciubotaru); *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor*, Botoșani, 1982 – în colaborare cu Silvia Ciubotaru; *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova. (Marea trecere)*, Iași, 1986; *Ornamente populare tradiționale din Moldova*, Iași, 1988 – în colaborare cu Silvia Ciubotaru; *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, vol. I-II, Iași, 1991; *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, 1999). De la acest nivel de profundă cunoaștere a domeniului a pornit cercetarea la comunitatea catolică. Dar dificultățile de explorare creșteau cu timpul, odată cu efectele „tranziției” din societatea rurală.

Aproape toate faptele trebuiau actualizate din fondul pasiv al memoriei colective, dintr-o stare latentă, iar bunii cunoscători ai tradiției erau tot mai greu de reperat. S-a săvârșit, de fapt, o lucrare de arheologie culturală și numai un efort susținut de tenacitate și o abilitate, pe care am numi-o, fără rezerve, talent, au putut dezvălui complexitatea și bogăția acestui univers cultural arhaic, a cărui enigmatică frumusețe se va revela deplin la apariția celui de al treilea volum.

Lucrarea nu este, cum s-ar putea crede, una pur și simplu descriptivă. Comentarii pertinente stabilesc corelații cu fenomene culturale din alte arii românești și, când este cazul, din alte comunități și epoci. Perspectiva este panoramică, diacronică și sincronică, etno-, socio- și antropologică, pătrunzând adeseori în domeniile altor etno-științe. Calitatea deosebită a lucrării este conferită și de ilustrațiile de excepție, de aparatul critic impresionant prin acribie, de o bibliografie atotcuprinzătoare, de indicele subiecților chestionați (peste 500) și de rezumatele în limbile franceză, engleză, italiană și germană. În mod cert, studiile de sinteză viitoare asupra catolicilor din Moldova trebuie să pornească, obligatoriu, de la această fundamentală sursă de informații, a cărei valoare documentară și științifică este de netăgăduit.

*

Cu apariția celui de al III-lea volum din cercetarea monografică a lui Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, lucrarea se împlinește și ceea ce anticipam, în prezentarea primelor două volume, cu privire la acest „univers cultural arhaic, a cărui enigmatică frumusețe se va revela deplin la apariția celui de al treilea volum” se adevărește acum.

Primele două volume au fost extrem de favorabil apreciate de specialiști, nu numai de cei români, ci și din alte țări, în special din lumea catolică. După apariția volumului al treilea, valoarea lucrării a fost confirmată prin decernarea, în anul 2007, a celei mai înalte distincții internaționale, *Premio Internazionale di Studi Demoetnoantropologici „Giuseppe Pitre – Salvatore S. Marino”* (pentru anul 2005) din Palermo, premiu numit de specialiști „Nobelul în domeniu”. Între argumentele care susțin acordarea premiului, cu unanimitate de voturi, de către un juriu prestigios, condus de profesorul Francesco Sicilia din Roma; profesorul universitar dr. Aurelio Rigoli, directorul *Centrului Internațional de Studii Etnoistorice* din Palermo, sublinia în *LAUDATIO*: „În primul volum este tratată, mai întâi, arhitectura populară, atât sub aspect funcțional, cât și ca spațiu consacrat

vetrei domestice. Urmează apoi o bogată secțiune care se ocupă de țesăturile, cusăturile și broderiile tradiționale, surprinzătoare prin eleganța lor și prin profunzimea semnelor și simbolurilor străvechi (*Weltanschauung*), în care se recunoaște substratul traco-daco-iliric.

Cel de al doilea volum consemnează – pe calea metodologică a *riturilor de trecere*, identificate de Arnold van Gennep – *mores*-urile catolicilor moldoveni, care ritmează *ciclul omului* și *ciclul anului*, perioade ale ritualității și ceremonialului, legate în mod constant de categoria corespondențelor magice.

Cel de al treilea volum, mărturie a migăloasei acribii documentare a autorului, este o mare colecție de poezii lirice și narative, o enciclopedie complexă, rezultată dintr-o vastă cercetare în toate localitățile catolicilor din Moldova. Sunt incluse și partituri etnomuzicale, transcrise de Florin Bucescu de la Universitatea de Arte „George Enescu” din Iași. Unele dintre piese (prețiosul florilegiu de colinde sau cântecele mirilor) trimit spre îndepărtate origini precreștine.

Dialogul susținut de autor cu sute și sute de interlocutori oferă un orizont de un interes deosebit asupra valorilor etnografice ale minorității catolice din Moldova. Este propria lor cultură, în formă tradițională, care nu se deosebește însă de cea a comunității ortodoxe majoritare. Relevă, totuși, unele particularități ce indică o amprentă specifică, de sorginte romană”. În încheiere se precizează că acest premiu îl înscrie pe autor „printre cei mai importanți protagoniști ai celei mai prestigioase antropologii culturale europene”¹.

Recent și Academia Română a acordat lucrării semnate de Ion H. Ciubotaru premiul „Simeon Florea Marian”, la secția Etnografie și Folclor.

Cercetarea, inițiată de Monseniorul Petru Gherghel, Episcop de Iași, desfășurată deopotrivă sub egida Episcopiei Romano-Catolice Iași și sub cea a Academiei Române, Filiala Iași, realizată de profesorul universitar dr. Ion H. Ciubotaru, șeful Departamentului de Etnografie și Folclor din cadrul Institutului de Filologie Română „A. Phillippide” din Iași, a avut în vedere întreaga civilizație populară tradițională a acestei comunități (determinată confesional și nu etnic): etnografie, artă populară și folclor, din perspectivă comparatistă și interdisciplinară.

Cel de al treilea volum conține un documentat „excurs bibliografic”, în care sunt analizate critic opiniile autorilor și sunt

¹ Cf. „Revista Română”, nr. 2 (48), Iași, 2007.

reținute contribuțiile științifice privitoare la cultura populară a comunității cercetate, decelate judicios de amatorism și subiectivism. Remarcabil este efortul autorului de a consulta (în traducere) și de a aprecia obiectiv opiniile cercetătorilor unguri referitoare la fenomenul „ceangăiesc”.

Amplul studiu realizat asupra materialului cuprins în antologia literară (p. 45-212) are trei secțiuni: *Poezia obiceiurilor calendaristice*, *Poezia obiceiurilor familiale* și *Literatura populară* (descânțece, cântece propriu-zise, balade, basme). Urmează apoi *Antologia literară* (p. 213-414) și *Concluzii*, formulate de autor la finalizarea întregii cercetări. Lucrarea mai cuprinde o vastă bibliografie, rezumate în limbile franceză, engleză, italiană și germană, indici de *jocuri populare*, de *subiecți chestionați*, de *autori*, de *reprezentări mitologice*, de *nume* din „Panteonul creștin” și de *cuvinte* (formula de *glosar* înlesnea accesul cititorilor la sensurile regionalismelor și arhaismelor), precum și *Ilustrații*, deosebit de valoroase din punct de vedere documentar.

Cu privire la repertoriul de colinde din satele catolice, Ion H. Ciubotaru comentează întâi motivele provenite din substratul romano-dacic, apoi cele de sorginte creștină, conchizând că textele augurale din satele cercetate sunt identice cu cele prezente la moldovenii ortodocși. Cu totul sporadic apar texte cu caracter liturgic; în schimb, sunt semnalate colinde specifice Transilvaniei, cum ar fi cea din Ciucani, care dezvoltă *motivul mioritic*.

Poezia Plugușorului, atât de îndrăgit în Moldova, este prezentă în toate satele din Dieceză, indiferent dacă locuitorii sunt bilingvi sau vorbesc numai românește. Textele în forma tradițională, cu conținut agrar, de o remarcabilă valoare, sunt bine conservate, lucru firesc la o populație ce se îndeletnicește preponderent cu agricultura. Ion H. Ciubotaru susține afirmația profesorului Dumitru Pop potrivit căreia este vorba de „un obicei în exclusivitate românesc, neîntâlnindu-se la nici unul dintre popoarele înconjurătoare sau mai îndepărtate”, combătând convingător opinia despre o variantă maghiară a *Plugușorului*. Textele invocate de cercetătorii maghiari se dovedesc a fi, la origine, ori colindă de doliu, ori traduceri ale textelor românești despre *povestea pâinii* care se rostește la *Plugușor*.

Poezia Plugușorului este analizată ca scenariu mitico-ritualic, dar este comentată și valoarea sa excepțională, pe de o parte, de document, și, pe de altă parte, de creație artistică. Este remarcată structura textelor și principala lor funcție, augurală, prin prisma căreia

sunt revelate sensurile mai absconse ale unor episoade în contextul cultural actual. Autorul, specialist recunoscut în etnografie, înregistrează toate etapele muncilor agricole și credințele ancestrale legate de această îndeletnicire principală a românilor prezente în aceste texte poetice. Nici contextele socio-istorice nu sunt trecute cu vederea, toate aspectele fiind raportate la realități din alte zone românești și chiar la practici ale altor popoare. Ca model de analiză complexă a poeziei în context amplu antropologic poate fi citat episodul *colacilor*, din care se desprind semnificații, funcții, forme, rituri de coacere a lor, asociate cu alte obiceiuri agrare.

În fine, sunt comentate și alte forme de colindat, cum ar fi *Semănatul* și *Sorcova*, toate fiind corelate cu alte genuri și specii folclorice, cum ar fi descântecul, jocurile de copii și cântecul propriu-zis.

Un loc aparte în poezia obiceiurilor de iarnă ocupă *jocurile cu măști*, care „vădesc o mare vigoare și prospețime”, știut fiind că Moldova „conservă cel mai bogat repertoriu al jocurilor cu măști animaliere și umane” (p. 71). Pentru alaiurile de *doboșeri*, menite să țină la distanță spiritele malefice, Ion H. Ciubotaru descoperă stranii corespondențe în provincia Aragón din Spania: *Tobele din Calanda*, considerând aceste „convergențe” ca fiind un argument pentru „vechimea considerabilă” a obiceiurilor. Izvorâte, unele, chiar din civilizația preagrară, cumulând valențe totemice, vegetaționale, sacre și de cult al morților, jocurile și-au estompat, treptat, sensul magic în favoarea spectaculosului. Jocurile cu măști sunt, de altfel, o manifestare supusă permanent inovațiilor și actualizărilor.

Și în cercetarea folclorului legat de obiceiurile familiale (naștere, nuntă, înmormântare) autorul propune perspective inedite. În cadrul obiceiurilor de naștere constată, în pofida opiniei generale, că există creații specifice acestui complex ritualic, precum *cântecul de leagăn*, urările rostite de *moașă*, de *nași*, *închinarea la botez*, orații rostite la *scăldușcă* și la *cumetrie*. Ingenios și logic, aici sunt plasate și o serie de *descânțece* pentru copiii mici, cum ar fi *de deochi* și *de răul copiilor*.

Folclorul nupțial se remarcă, în mod deosebit, prin *cânțelele mirilor*, între care cele cântate la despărțirea miresei de familie au un parfum arhaic atât în poezie, cât și în melodie. Motivul *scrierii numelui* miresei, într-o neuitare, pe obiectele casnice, este semnalat și în lirica „de cătănie” sau „de înstrăinare”. Jalea provocată de despărțirea ireversibilă a miresei de familia sa este potențată de refrene în care sunt pomenite vechile zeități *Lado* și *Mano*, semnalate încă de Dimitrie Cantemir în

Descriptio Moldaviae. Dacă refrenul *Mano-Mano* este atestat numai în aria românească, despre *Lado-Lado*, zeitate feminină a destinului, autorul constată că este atestat într-o arie vastă, de la Marea Baltică și până la Mediterană, din Urali până la Carpați.

Orațiile de nuntă – *Chemarea*, *Schimbările*, *Iertăciunea*, *Conăcăriia*, *Dezlegarea mesei* și *Închinarea darurilor* – sunt analizate minuțios, identificându-se, uneori, modele transilvănene, alteori prototipuri cu largă circulație în Moldova. O contribuție deosebită are autorul în identificarea și comentarea surselor biblice și apocrife ale *Iertăciunii*, precum și a funcției educative a acesteia. Sunt aprofundate, de asemenea, valorile simbolice ale gesturilor și textelor, secvențele comico-umoristice și caracteristicile stilului oratoric popular.

Strigăturile de nuntă, mult agreate de comunitățile cercetate, ilustrate prin 452 de texte, selecționate din peste 1.000 de variante, se dovedesc a fi, în mare parte, identice cu cele culese de la moldovenii ortodocși și de la populația nord-transilvăneană, atât din punct de vedere tematic, cât și al stilului interpretativ, chiar dacă în colectivitățile bilingve ele sunt transpuse în graiul „csangó” sau secuiesc.

Cu subtilitate și sensibilitate sunt comentate funcția *bocetelor*, maniera de intonare, conținutul diferențiat după gradul de rudenie cu defunctul. Este de reținut categoria bocetelor de tip *jurnal-oral*, pe care o identifică autorul, o formă tranzitorie de la bocetul versificat la cel improvizat, practică și la *pomenirile* morților. Cu privire la *bocetele-parodie* se face precizarea importantă că nu sunt proprii ceremonialului funebru, ci au o funcție satirică, vizând lipsa de talent în interpretare, falsitatea sentimentelor afișate și, de obicei, sunt interpretate pentru a stârni hazul la diferite petreceri. Se mai întâlnesc, la populația catolică din Moldova, *cântece de priveghi*, *cântece de înmormântare*, *versuri funebre*, pe care autorul le definește stabilind diferențele specifice, funcția și aria lor de răspândire.

Literatura populară reprezentată prin *descântece*, *epică în versuri*, *cântece propriu-zise* și *proza populară epică* este analizată, permanent prin raportare la culegerile făcute de specialiștii maghiari, corectând, de câte ori a fost cazul, concluziile eronate ale unora și subliniind aspectele eludate.

Aspectele muzicale, neglijate adesea de etnologi, sunt analizate cu profesionalism de preotul conferențiar doctor Florin Bucescu, vechi și statornic colaborator al colectivului de etnografie și folclor de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide”. Din cele 300 de piese muzicale

studiate (pe lângă cele înregistrate de Ion H. Ciubotaru, a avut în vedere și culegeri făcute de Emilia Comișel, Domokos Pál Péter, Jagamas János, Constantin Prichici, Ilarion Cocișiu, Ilona Szenik, Lucia Cireș, Lucia Berdan, Florin Bucescu, Viorel Bârleanu, Larisa Agapie ș.a.), a selectat 100 de partituri vocale și instrumentale din repertoriul ocazional și neocazional, pentru publicare. Și din punct de vedere muzical se remarcă arhaismul repertoriilor nuptiale funebre și păstorești. Interesantă este constatarea cu privire la balada *Păcurarul*, din Fundu Răcăciuni, județul Bacău: „Textul acestuia este în grai ceangăiesc, iar melodia este o variantă a unei cunoscute colinde transilvănene, care apare în colecții mai ales cu textul *Mă lui, lui*”. Concluziile studiului de etnomuzicologie concordă, cum era și de așteptat, cu cele ale lui Ion H. Ciubotaru: catolicii din Moldova, în majoritate „covârșitoare” sunt „păstrători nedezmințiți ai culturii populare tradiționale românești, iar o foarte mică parte adaugă și piese de o altă proveniență”. Mai trebuie spus că profesorii Florin Bucescu și Viorel Bârleanu au transcris piesele muzicale și au redactat toate studiile de etnomuzicologie din cercetările monografice publicate în prestigioasa colecție *Caietele Arhivei de Folclor*, coordonată de Ion H. Ciubotaru.

Lucrarea lui Ion H. Ciubotaru, „scrisă în spiritul respectului pentru adevăr, fără abateri de la rigorile și exigențele științei” – cum declară autorul la p. 415 – are și meritul de a fi selectat și publicat texte în marea lor majoritate inedite, dar și din toate sursele bibliografice și din fondurile de arhivă existente în țară, selectând tot ce i s-a părut mai valoros.

În concluziile celui de al treilea volum, Ion H. Ciubotaru, întemeiat pe cercetarea asiduă, de-a lungul unui deceniu, a comunității catolice din Moldova, dar și pe cunoașterea domeniului, dobândită într-o viață de etnolog, susține ferm: „Folosirea în titlul lucrării a cuvântului *catolici*, în loc de *ceangăi*, s-a impus de la sine. După ce am străbătut toate așezările Diecezei de Iași, unde am stat de vorbă cu mai multe mii de oameni, a fost simplu să constatăm că satele de ceangăi sunt foarte puține la număr. Acestea alcătuiesc (împreună cu cele secuiești) un procent de cel mult 10 % din întreaga comunitate a romano-catolicilor moldoveni. Prin urmare, factorul unificator îl constituie apartenența confesională și nu termenul *ceangău*, care, așa cum se știe, nu este etnonim. Altfel spus, ceangăii sunt toți catolici, dar catolicii nu sunt ceangăi decât într-o proporție foarte restrânsă” (p. 416). Și încheie considerând că trilogia sa despre universul culturii populare din satele catolicilor moldoveni stă „mărturie pentru identitatea românească a celor mai mulți dintre credincioșii Diecezei de Iași” (p. 437).

Cu această lucrare impunătoare, cum o dovedesc și premiile pe care le-a dobândit, autorul se poate considera demn urmaș al profesorului Petru Caraman pe care l-a avut neconținut drept model.

(„Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, VII, 2007, p. 403-418)

Lucia CIREȘ

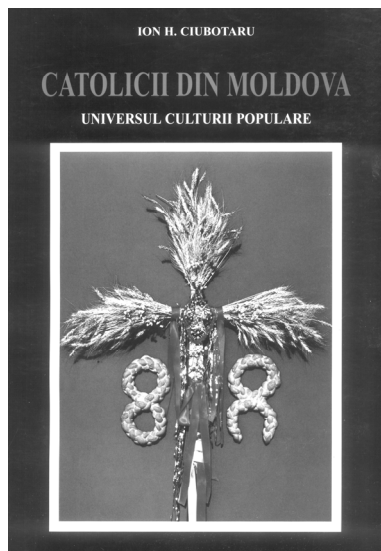
O CARTE EVENIMENT

Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, 500 p.

În anul 2002 a apărut la Editura Presa Bună din Iași, în condiții grafice cu totul deosebite, o carte eveniment. Este vorba de volumul II al trilogiei *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Autor: universitarul și cercetătorul ieșean Ion H. Ciubotaru.

Specialist de excepție, etnologul Ion H. Ciubotaru a fost onorat, în anul 1981, cu Premiul Academiei Române pentru colaborarea la *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. A publicat *Chestionar folcloric și etnografic general* (1970), *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova* (1986), *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, vol. I-II (1991), *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova* (1999). Este „coautor al mai multor volume de studii și monografii folclorice, între care *Războieni – Valea Albă* (1979), *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor* (1982), *Ornamente populare tradiționale din Moldova* (1988)” (Nicolae Busuioc, *Scriitori și publiciști ieșeni contemporani. Dicționar*, Iași, Editura Vasiliana 89, 2002, p. 111).

În 1998, Ion H Ciubotaru publică prima parte a cercetării despre *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Aici are în atenție arhitectura tradițională, textilele de interior și portul popular de



sărbătoare specifice catolicilor din satele Diecezei de Iași. Cel de-al doilea volum (apărut în 2002) are ca subiect universul obiceiurilor familiale și calendaristice, proprii catolicilor rurali din Moldova. Urmează, foarte probabil în 2005, volumul al treilea, despre literatura și muzica populară din spațiul catolic moldovenesc.

Referindu-ne exclusiv la cel de-al doilea volum, remarcăm dintru început solida fundamentare teoretică și practică a textului. În joc este o cercetare temeinică, exemplar coordonată de profesorul Ion H. Ciubotaru, și realizată „în aproape toate așezările Diecezei de Iași” (p. VII). Avem de-a face cu o cercetare complexă, fără precedent în România, în care au fost chestionați 609 subiecți, în perioada 1995-2002. Cifra cuprinde și „numele celor de la care s-au cules diverse informații de interes etnologic pe parcursul ultimelor decenii” (p. 455).

Rezultatul este (și) acest volum de referință (500 de pagini, format mare), cu 195 de ilustrații color de cea mai bună calitate (felicitări Tipografiei Vaticana!) și cu 325 de lucrări menționate în cuprinsul bibliografiei. În final, lucrarea cuprinde un foarte sugestiv rezumat, special publicat în limbile franceză, engleză, italiană și germană, pentru a provoca interesul intelectualului occidental față de miracolul încă viu al culturii populare românești.

Lucrarea este structurată în două părți. Prima tratează *obiceiurile familiale*, iar cea de-a doua pe cele *calendaristice*. Cum este și firesc, primele obiceiuri familiale analizate sunt cele specifice nașterii. Ele sunt interpretate în grila clasică de „ritual al începutului vieții”, insistându-se, motivat, asupra unor secvențe cum ar fi: mersul cu rodini și botezul creștin; scaldă rituală și vânzarea simbolică a copilului; ursitoarele și moașele de neam. Un loc special îl ocupă în carte datinile premaritale, cercetate în contextul amplu și tradițional al șezătorii, hramului și horei satului. M-au reținut în mod deosebit admirabilele pagini consacrate unui subiect complex și delicat, încă insuficient explorat în literatura etnologică și antropologică românească: *practicile divinatorii*. Despre ele, profesorul Ion H. Ciubotaru scrie că apar „doar în zonele cele mai conservatoare, acolo unde istoria locală se confundă cu civilizația arhaică autohtonă” (p. 33).

Tot din acele zone provin și combinațiile de drept cutumiar, practici ceremoniale, elemente economice și structuri arhaice ce au supraviețuit modernității. Ele marchează (poate definitiv) specificul nunții la catolicii rurali din Moldova. „Căsătoriile au fost întotdeauna exogame și nu s-au abătut de la rânduielile păstrate prin tradiție:

obligativitatea vârstei mai mari a mirelui față de mireasă, respectarea ordinii la măritiş în casele cu mai multe fete, privilegiile și îndatoririle ultimului născut etc. Familia este *patrilocală* și *patriliniară*, ceea ce înseamnă că soția poartă numele soțului și locuiește la domiciliul acestuia, iar descendența se stabilește după numele tatălui. Puține la număr, situațiile în care, după căsătorie, tinerii locuiau împreună cu părinții fetei nu au generat forme *matrilocale* excesive, așa cum se întâmplă, de pildă, în unele regiuni ale sud-estului european” (p. 41). Nu lipsesc nici formele de *rudenie spirituală* (suroratul, frăția de cruce etc.).

Acest tip de nuntă tradițională este analizat de etnologul Ciubotaru clar și ordonat, insistându-se asupra petrecerii nupțială în două locuri și a mesei de primire (cu a sa magie a darului), asupra obiectelor rituale și a simbolisticii lor. Nu în ultimul rând, sunt relevate datele esențiale ale unor personaje-cheie, cum ar fi nunii și nașii (vezi în special p. 102-106), socrii (mari și mici), stolnicul și druștele. Concluzia este că nunta comunităților catolice din Moldova „păstrează și astăzi funcția și intenționalitatea rituală, chiar dacă o seamă de secvențe acordă o atenție sporită laturii spectaculare” (p. 120). În fond, „destinul fiecăruia se împlinește în această trecere ceremonială prin gesturi apotropaice, propitiatoare, fertilizatoare și augurale” (p. 120).

Or, excursul existențial al nunții se continuă cu semnele destinului lăsate de „marea trecere”. Moartea este una și aceeași pentru toți, dar obiceiurile funerare sunt diverse, uneori complementare. Este și cazul celor din satele catolice și ortodoxe ale Moldovei. Ele se constituie într-un filon „viguros și unitar” (p. 143). S-au păstrat mai bine, rezistând cu un remarcabil succes disoluției temporale.

Analiza profesorului Ion H. Ciubotaru asupra obiceiurilor funerare din Moldova rurală preia clasică schemă tripartită a lui Arnold van Gennep: *rituri preliminare* (de „separație” față de vechea stare ontologică); *rituri liminare* (de „așezare”); *rituri postliminare* (de integrare în universul tainic și nevăzut al lumii de dincolo). Astfel, *riturile preliminare* ale catolicilor rurali din Dieceza de Iași cuprind: semnele morții, presimțirile sfârșitului, visele funeste, practicile de ușurare a morții, pregătirea sufletului și priveghiul. La rândul lor, scrie Ion H. Ciubotaru, *riturile liminare* au în atenție implicațiile ritual-ceremoniale specifice ultimului drum (vezi p. 166-182). În sfârșit, *riturile de integrare* se referă la praznicul „de țărână”, la pomana celor 40 de zile și la diferitele aspecte ale cultului strămoșilor etc.

Așa cum am menționat, cea de-a doua parte a lucrării prezintă *obiceiurile calendaristice* specifice catolicilor din satele moldovenești. Ion H. Ciubotaru ne oferă un model exemplar de analiză, îmbinând cercetarea practică cu teoretizarea pertinentă. Evită astfel cele două păcate de limită ce caracterizează o parte a literaturii etnologice românești și universale: delirul abstracționismului și excesiva factologizare.

Se începe cu obiceiurile Sfântului Andrei, apoi se continuă cu cele specifice intervalului sacru dintre Crăciun și Bobotează. Referindu-se la colindatul din comunitățile rurale catolice, autorul remarcă lipsa de vigoare a obiceiului (vezi p. 229 ș.u.), singularitatea și conținutul preponderent religios al colindelor, respectiv vârsta mică a protagoniștilor. Nu se trece cu vederea nici devierea ritualului spre convențional și spectaculos, fapt argumentat și de obiceiul colindării „notabilităților satului” de tinerii liberați din armată și chiar de proaspeții însurăței.

Dincolo de aceste excepții, specificul colindului catolic din satele Moldovei rămâne neschimbat. El constă în „organizarea grupurilor de colindători în *cete*, împărțirea acestora pe categorii de vârstă, absența totală a fetelor din rândul actanților, folosirea obiectelor rituale cu implicații magice, urările pozitive cu valoare de *omen* și, nu în ultimul rând, prezența *descolindătorilor*; toate aceste elemente pledează pentru vechimea considerabilă a datinii și, în unele privințe, pentru autohtonismul acesteia” (p. 237).

Urmează, în ordine, analizele subtile consacrate focurilor solstițiale, practicilor magice și divinatorii, măștilor (animaliere și umane), respectiv ceremoniilor de tip carnavalesc. Toate acestea sunt puse, convingător, „în relație cu obiceiurile asemănătoare existente pe întreg cuprinsul țării, precum și în unele zone europene” (p. IX). Rețin atenția în mod deosebit ritualul *Miercurea Cenușii*, practicat în satele Diecezei de Iași. Acesta are loc în prima zi a Postului Mare (precedat de *Marțea Grasă*), zi „cu semnificații aparte, rezervată smereniei și rugăciunii, o zi ce se bucură de o aleasă cinstire” (p. 259). Catolicii practicanți „o celebrează prin abținerea totală (*post negru*), în amintirea vremurilor de demult, când presărarea cenușii peste capetele credincioșilor reprezenta un semn de tristețe și reculegere, simbolizând lacrimile pocăinței” (p. 259). În mod inspirat, Ion H. Ciubotaru plasează ritualul în context veterotestamentar, relevându-i profunde semnificații (vezi p. 259).

Secțiunile ultime ale cărții au în atenție perioada pascală, detaliindu-i-se practicile specifice (*vălăritul*, încondeierea ouălor, *udatul*, *legănatul ritual*, *înfrățirea*, *suroratul*, *măcușirea*). Urmează o analiză minuțioasă a obiceiurilor agrare (cununa secerișului, spiritul grâului și bâlciurile).

Finalul celui de-al doilea volum din trilogia *Catolicii din Moldova* este realmente interesant. Sunt prezentate aici patru mari teme: Armindenul, Sânzâienele, Rusaliile și Cultul înălțimilor. Cu privire la Rusalii sunt analizate credințele și practicile magico-religioase vechi și noi ale catolicilor moldoveni. Un loc special îl ocupă procesiunea pe vârful unui munte din apropierea localității Stănești, jud. Bacău. Acolo era o bisericuță de lemn „consacrată Sfinților Cosma și Damian” (p. 354). Veneau credincioși din întreaga țară, în speranța unor vindecări miraculoase. Insolitul situației nu se oprește însă aici: uluitoare este credința vie că în ziua de Rusalii bisericuța de lângă Stănești „se învârtea în jurul axei sale” (p. 358). Cu inteligență și luciditate, autorul disecă în profunzime această stranie mitologie locală, făcând uz de cele mai reprezentative texte etnologice și antropologice.

În concluzie, volumul al doilea *Catolicii din Moldova* este o lucrare de referință a etnologiei românești. Avem toate motivele să sperăm că traducerea ei într-o limbă de largă circulație îi va aduce autorului recunoașterea și prețuirea internațională pe care le merită din plin. Ion H. Ciubotaru a reușit încă o dată să ne facă cunoscute pagini alese din „arhiva nescrisă a poporului român” (p. VII). Domnia Sa a demonstrat, pe baza cercetărilor profesioniste de teren, apartenența românească a catolicilor din Moldova, contribuția lor la crearea și transmiterea culturii populare, element esențial al identității etnice românești. Pentru o operă asemănătoare, Simeon Florea Marian era onorat cu titlul de membru al Academiei Române. Îi doresc profesorului Ion H. Ciubotaru ca istoria să se repete. Acest cârturar, marca Petru Caraman, merită toate onorurile supremului for științific din România.

(„Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, II, 2002, p. 338-341)

Nicu GAVRILUȚĂ

O PROBLEMĂ LĂMURITĂ DEFINITIV: CATOLICII DIN MOLDOVA ȘI IDENTITATEA LOR ETNICĂ

Publicarea monumentalei lucrări a profesorului Ion H. Ciubotaru – reprezentant strălucit al școlii ieșene de etnologie – *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* (proiectată în trei volume, primele două deja apărute, în 1998 și 2002, în condiții grafice de excepție, grație Tipografiei Vaticana, la Editura Presa Bună, Iași) constituie un eveniment cultural major semnalat, ca atare, de forurile academice.

Adunând un material etnografic extrem de interesant și necercetat anterior, autorul demonstrează că datinile, obiceiurile familiale și cele calendaristice, portul popular de sărbătoare, arhitectura comunităților catolice din Moldova, fiind identice sau foarte asemănătoare cu cele de același fel de pe tot teritoriul național, pledează pentru identitatea românească a acestor oameni, considerați adesea (din motive lesne de presupus, din rea credință sau pur și simplu din neștiință) străini, ceangăi sau maghiari etc. Catolicii moldoveni – argumentează, documentat, Ion H. Ciubotaru – n-au fost „venetici” strămutați în satele din zonă de valuri istorice târzii, ci sunt urmașii autohtonilor creștinați după ritul catolic într-un moment anterior pătrunderii masive în teritoriu a ortodoxiei de sorginte slavă. Mentalitatea și specificul etnic nu se pot simula sau imita: creștinii catolici din Moldova sunt tot atât de „români” ca și ortodocșii. Lucrarea de față e prima monografie dedicată acestei comunități (volumul al treilea urmînd să aibă ca subiect folclorul literar, muzical etc.), scrisă cu obiectivitate, în spiritul adevărului, fiindcă a pornit de la o cercetare de teren exhaustivă (în sensul epuizării spațiului geo-cultural la care se raportează), încadrînd rezultatele, prin permanente trimiteri și referințe bibliografice, într-un context mai larg, românesc și european, neocolind controversatele surse de specialitate maghiare.

Dacă primul volum fusese dedicat arhitecturii tradiționale, textilelor de interior și portului popular de sărbătoare, centrul de greutate al studiului îl constituie volumul al doilea, care prezintă obiceiurile familiale și calendaristice. Importanța fundamentală a acestor obiceiuri este evidentă, căci ele nu se împrumută, ci se moștensesc, conservând și unele fapte de cultură populară ce s-au pierdut la ortodocși (unele rituri nuptiale, ca nunta în două părți, masa de primizie, deosebirea dintre nași și nuni; obiceiuri de înmormântare, ca înmormântarea tinerilor necăsătoriți; obiceiuri calendaristice, precum colindatul în ziua a patra de Crăciun, obiceiuri de „Lăsata Secului” etc.),

iar riturile agrare conservate de catolicii moldoveni sunt inexistente la unguri, dar se regăsesc la toți românii.

Autorul oferă descrieri detaliate ale unor ceremonialuri relevante pentru profunzimea metafizică a culturii noastre populare. Așa, de pildă, practica arhaică de a se așeza nou-născutul direct pe pământ, de unde tatăl îl ridica și îl ducea mamei, gest simbolizând, așadar, rolul țărânei ca „terra mater”; ori ceremonialul de botez prin care moașa, închinând pruncul la icoane, îl numea fie Adam, fie Eva, integrându-l astfel, încă de la naștere, în nesfârșitul lanț al moșilor și strămoșilor, pe de o parte, și, pe de altă parte, realizând în felul acesta prelungirea magică a lumii începuturilor, reprezentată de cuplul primordial, până în prezent.

Motivul de circulație universală al zânelor destinului este prezent și în folclorul românesc, la catolicii moldoveni: așteptate cu mese întinse, cele trei divinități ale destinului prevestesc binele, cumpenele și traiul, după unele versiuni, sau ursita, soarta și moartea, după altele. Echivalente ale Moirelor și Parcelor, ursitoarele dețin un loc privilegiat în mitologia poporului nostru, cum remarcă Ion H. Ciubotaru. Astfel, „rodinii” (darurile tradiționale) și botezul, scalda pruncului, cumetria, vânzarea rituală a copilului constituie elemente consacrate ale riturilor nașterii la români, prezente și în moștenirea tradițională a catolicilor din Moldova.

Trecând într-o nouă treaptă de vârstă după depășirea copilăriei, adolescentul intră în ceata flăcăilor sau a fetelor și participă la manifestări socio-folclorice cum ar fi șezătorile, hramurile sau hora satului. Prilejuri de socializare și de cultivare, dar și de însușire a unor deprinderi de ordin practic, șezătorile – având ca scop mai ales prelucrarea cânepii – dezvăluiau ierarhia informală a comunității fetelor: în jurul mesei din centrul camerei ședeau cele dintâi pretendente la măritat, mai în spate, cele de 14-15 ani, iar cele mai mici prin colțuri, pe pat și pe vatră. Torsul cânepii era prezidat de prezența nevăzută a Joimăriței, zeiță-demon care ocrotea și căsătoriile.

Deosebit de bogate ca repertoriu, obiceiurile nupțiale din satele catolice moldovenești conservă fapte de cultură populară care, așa cum subliniază Ion H. Ciubotaru (și cum am menționat anterior), s-au pierdut la ortodocși, cum ar fi: nunta în două părți, masa de primizie, distincția dintre nași și nuni, rudenia prin încuscrire ș.a. Familia este patriarhală, patriliniară, căsătoriile sunt exogame și, spre a fi evitate, înrudirile consangvine se urmăresc pînă la a șaptea spiță de neam. Ritualul nunții este spectaculos. Peșitul se încheia prin unirea mâinilor viitorilor soți –

gest (observă autorul) cu o largă circulație indo-europeană – și prin dăruirea inelului de argint și a batistei de credință, elemente atestate pe tot teritoriul românesc. Apoi se făceau cele două logodne, una laică, la casa părinților fetei, și una religioasă. În majoritatea satelor catolice din Moldova se organizau două nunți, închinându-se darurile în două părți și, uneori, alegându-se două perechi de nași. Aceasta este o formă de ceremonial specifică mediilor arhaice românești și, cum se arată în paginile lucrării de față, se mai practică în Maramureș, pe Târnave, în Basarabia și în alte, nu multe, zone ale țării. Chemarea nuntașilor, „jocul vedrelor” (rit al despărțirii de familie, dar și de grupul tinerilor), înhobotatul miresei, luatul miresei, cu obligațiile dificultăți pricinuite de substituirea ei, dificultăți depășite de mire prin recunoașterea celei numite „Zâna zânelor, / Floarea florilor, / Doamna zilei acesteia”, iertăciunea care se cere de la părinți în versuri adesea tulburătoare, alaiul nunții, drumul mirilor, primirea lor la casa socrilor mari, masa de cununie și cea de primizie (a darurilor, din care jumătate se dădeau înapoi aducătorilor), masa cea mare („bănitul”), deshobotarea miresei – iată doar câteva dintre elementele originale, arhaic tradiționale ale ritualului nupțial românesc. Cât privește organizarea nunții, un rol esențial, deși nu de prim plan, îl au nunii. În cazul catolicilor moldoveni, nunii – arată semnatarul studiului de față – nu trebuie confundați cu nașii („părinții spirituali” ai mirilor, mediatori în relația acestora cu biserica și cu rânduiețile divine, cărora le revine și cinstea cea mai mare). Nunii sunt rude ale mirelui, de obicei fratele mai mare și soția lui, sau un verișor ori unchi, care se ocupă de servirea mesenilor, țin evidența mâncărilor și băuturilor, fiind, într-un cuvânt, „gospodarii nunții”.

A treia parte a capitolului dedicat obiceiurilor familiale, după cele referitoare la naștere și nuntă, prezintă riturile funebre. Cercetătorul evidențiază faptul că practici străvechi se bucură de o surprinzătoare continuitate în satele catolice din Moldova. Aceste ritualuri au nu doar menirea de a consola familia celui decedat, ci, mai ales, de a favoriza desprinderea de „lumea albă” și integrarea lui în „cealaltă jumătate a neamului”, reunită, după sfârșitul existenței pământești, în „satul fără nume”, „de dincolo”. Sufletul – „dalbul călător” – pornește, sub formă de abur, porumbel sau fluture, pe „marele drum”, fără cale de întoarcere, ajutat de toiagul funebru, lumânări, rozariu, colacul mortului, jumătate din năframa de încredințare, giulgiu, obrăzar, banul podarului și de alte asemenea obiecte cu funcție simbolică. Priveghiul era urmat

de înmormântare, ritualul podurilor (punților) și pomenilor respectându-se, cu oarecare strictețe, până astăzi. Praznicele, plasate la intervale destinate să corespundă trecerii sufletului prin „vămi”, consfințeau integrarea definitivă a „pribeagului” în „celălalt tărâm”.

În a doua parte a studiului, autorul se oprește asupra obiceiurilor calendaristice. Având un pronunțat caracter colectiv și o „strictă periodicitate de performare”, aceste acte ritual-ceremoniale stimulează fertilitatea pământului și a turmelor și integrează agricultura și păstoritul într-o lume arhetipală, acordându-le pecetea sacralității. „Sântandreiul” („Cap de iarnă”, pe 30 noiembrie), noapte a duhurilor rele și sabat al strigoilor, lupilor etc. era timpul cel mai favorabil farmecelor de dragoste și actelor de divinație erotică, anticipând unele ritualuri de Anul Nou, cum ar fi descolindatul (despre care Petru Caraman a scris un studiu strălucit), practică arhaică, păstrată și de catolicii din Moldova. Între obiceiurile de Crăciun și de Anul Nou, colindatul este cel mai spectaculos și profund ca semnificații. Ion H. Ciubotaru surprinde, printr-un demers comparativ, și obiceiurile similare dinn alte arii culturale, relevând arhaicitatea și răspândirea anterioară cu mult mai extinsă a datinii.

Vestigii ale trecutului imemorial, când agricultura prezenta o structură magică, Plugușorul și practicile rituale legate de semănat au rolul de a asigura rodnicia ogoarelor în noul an. Manifestările folclorice care marchează începutul primăverii atrag în mod deosebit atenția asupra tradițiilor autohtone corespunzătoare. Spre exemplu, de Lăsatul Secului de Postul Mare, serbările carnavalesci din satele catolice păstrează rezonanțe ale Saturnaliilor romane: excesele alimentare și bahice din „Marțea Grasă” ce precede „Miercurea Cenușii” și „Joiă Morților” (Lăsatul Secului), alaiurile mascaților și ale *Matahalelor*, aprinderea rugurilor și roțile în flăcări rostogolite de pe dealuri etc. Un alt merit al lucrării de față e și acela de a prezenta, în detaliile cele mai relevante, asemenea practici cu caracter ritualic, dintre care se cuvin menționate și altele, ca încondeierea ouălor, *înfrățirea* și *suroratul*, colindatul din prima zi de Paști, *legănatul* ș.a.

Obiceiurile agrare înregistrate în comunitățile catolicilor moldoveni consacră numeroase elemente inexistente în folclorul unguresc, dar care se regăsesc la toți românii: Păparuda, Caloianul, Armindenul, Sânzienele, Rusaliile, în structura cărora se împletesc simboluri legate de străvechi zeități telurice, demoni casnici, spirite ale apei, focului și aerului. Regenerarea specifică debutului primăverii se transferă asupra omului tradițional printr-un ritual impresionant, datorită

aspectului său de îmbrățișare hieratică a gliei: înainte de răsăritul soarelui, în deplină singurătate, oamenii se rostogoleau fără veșminte prin roua semănăturilor, pentru a se purifica și pentru a fi apărați de boli. O formă derivată este aceea a stropitului cu apă, care amintește de Paliile romane celebrate la 21 aprilie.

Cercetătorul consacră pagini însemnate sfinților taumaturgi Cosma și Damian, sfinți anarghiri invocați pentru lecuirea bolilor fizice și psihice. Rezidente ale peșterilor și platourilor înalte, acestor divinități tămăduitoare le datorează tradiția folclorică românească atât de misteriosul cult al înălțimilor. Autorul descrie procesiunile de Rusalii ținute pe vârful unui munte din preajma Târgului Trotuș, la o bisericuță a Sfinților Cosma și Damian, săvârșirea unor vindecări miraculoase și, în fine, motivul „Mănăstirii de tămâie” care, se spune, se rotește în jurul axei sale, funcționând ca un pivot între cele două lumi.

Nașterea, datinile premaritale și cele nupțiale, cultul morților, sărbătorile de iarnă și cele agrare, toate acestea fac obiectul unui studiu aprofundat, bogat documentat, cu o structură și cu argumente juste și sintetice, într-un volum a cărui condiție grafică se ridică la nivelul valorosului material pe care-l prezintă și îl recomandă și ca o lucrare ce ar delecta orice bibliofil. *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* marchează un moment de o însemnătate deosebită în etnologia românească, înlăturând prejudecăți și acoperind de ridicol pe cei cărora adevărul nu le este, mai presus de orice, prieten.

(„Cronica”, anul XXXVII, nr. 12, Iași, decembrie 2002, p. 190-193)

Antonio PATRAȘ

UN ADEVĂRAT OM DE ȘTIINȚĂ

Ion H. Ciubotaru se numără printre reprezentanții de seamă care s-au impus în ultimele decenii în domeniul etnologiei și folclorului. Născut pe plaiurile Moldovei, care a dat atâtea nume strălucite științei românești, profesorul Ciubotaru se impune ca un adevărat om de știință, la care pasiunea pentru cercetare și priceperea se întovărășesc în chip fericit.

Într-o vreme în care se înmulțeau studiile din aceste doua discipline, care uitau că trebuie să se întemeieze pe cercetări de teren, și care se mulțumeau să comenteze materialele culese de alții sau să

prezintă deformat cele văzute pe teren, el întemeiază (împreună cu echipa pe care o conduce) atât *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei*, cât și seria de publicații clasate sub titlul de *Monografii folclorice*; le adaugă apoi *Caietele Arhivei de Folclor*. Laolaltă, aceste publicații grupează, fără îndoială, o însemnată parte din principalele studii de teren făcute în Moldova în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea. Civilizația materială și cea spirituală își găsesc în chip egal loc în publicațiile semnate de el, singur sau alături de colaboratori. Rigoarea prezentării, atenția cu care semnalează caracteristicile principale, ca și elementele de variație, conferă culegerilor lui un caracter veridic. Condițiile în care a realizat aceste publicații nu au fost ușoare, dar el a avut răbdarea să insiste pentru a da la lumină rezultatele studiilor de teren.

Formația sa în domeniul lingvisticii și al istoriei literare se întrevăde în studiul culturii populare românești, cu precădere moldovenești. Această formație, cu caracteristici multidisciplinare, își pune amprenta pe scrierile pe care le semnează. Încă o dată, el se distinge, de cei mai mulți din cei care cercetează viața satelor noastre, prin aspectele pe care le evocă și mai ales prin erudiția cu care răspunde la întrebările pe care le suscită studiile de teren. Omul de știință are astfel acea formație fericită care îmbină talentul culegerii cu situarea culegerilor în domeniul de ansamblu al științelor sociale, cu interpretările judicioase, cu implicarea teoriilor celor mai potrivite pentru a înțelege un fapt social. Deși formația sa nu este cea a unui sociolog, îmi permit să o apropii de ceea ce Școala sociologică de la București, cea mai renumită școală românească, pune pe primul plan pentru a da la lumină o adevărată cercetare socială.

Tocmai această formație, cu mai multe fațete, i-a permis să aprecieze mai întâi și apoi să publice prețioasele studii semnate de Petru Caraman, rămase de prea multă vreme în manuscris. Dacă numele (aș spune renumele) lui Caraman ajunsese la urechile specialiștilor, el nu s-a impus cu adevărat decât în anii din urmă. Doritori să publice manuscrisele vor fi fost poate mulți, dar cel care, având cunoștințele necesare, și-a dat osteneala să o facă este profesorul Ciubotaru. Punerea în valoare a celor care în trecut au desfășurat o activitate strălucită, pe care nu au putut să o facă cunoscută prin publicații, este o obligație pentru un adevărat om de știință. Astfel, el publică trei volume datorate lui Caraman, la care adaugă în prezent alte două aflate sub tipar.

La lunga listă de publicații pe care le semnează, trebuie să menționăm cele trei volume ale monografiei consacrate *Catolicilor din Moldova*, două apărute, unul sub tipar. Problema acestei populații a dat naștere la dezbateri, adesea contradictorii și pasionale, din cauza aspectelor fie politice, fie religioase, pe care le implică. Profesorul Ciubotaru prezintă ansamblul culturii populare al acestei populații, cu o știință și o obiectivitate nedezmințită și, în același timp, cu liniște și cu evitarea tratărilor pasionale, calități pe care le apreciez deosebit, și care se adaugă la meritele activității sale semnalate mai sus. Descrierea este totdeauna atentă, minuțioasă; ea conduce în chip firesc la integrarea elementelor esențiale ale culturii populare locale în cea românească în general. Demonstrația o fac faptele citate în lucrare, apropierea nu pot fi contestate, iar argumentele pasionale lipsesc. Fără îndoială că autorul ne oferă astfel o monografie de bază pentru cunoașterea satelor moldovenești, ce se adaugă astfel la lucrarea în trei volume alcătuită de Școala sociologică românească asupra Țării Vrancei. Religia, care adesea a fost un factor de unire, a fost uneori unul de dezbinare; catolicii Moldovei, ca și uniții transilvăneni, sunt tot atât de legați de cultura românească pe cât sunt ortodocșii. Studiile asupra vieții lor, la care se adaugă cele trei volume monumentale semnate de Ion H. Ciubotaru, o dovedesc fără putință de tăgadă.

Este evident că numele lui Ion H. Ciubotaru trebuie adăugat numelor strălucite care s-au aplecat asupra tradițiilor populare ale satelor din regiunile românești. (*Text inedit*).

Paul H. STAHL

UN UNICAT ÎN LITERATURA ETNOGRAFICĂ

Ion H. CIUBOTARU, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I. *Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura Presa Bună, 1998

Lucrarea domnului I. H. Ciubotaru, intitulată *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, apărută în Editura Presa Bună, Iași, 1998 și realizată la Tipografia Vaticană, face parte dintr-o trilogie, constituind un studiu inedit în configurația lucrărilor de etnografie din ultimii zece ani.

Acest prim volum, prin intermediul căruia se aduc multe date noi, cuprinde: *Arhitectura tradițională*; *Textilele de interior*; *Portul popular de sărbătoare*. Următoarele volume se vor referi la tradiții, obiceiuri și alte aspecte ale vieții țăranilor romano-catolici din toată Moldova.

De ce o lucrare privind creația populară a populației romano-catolice din Moldova? De ce nu a fost inclusă aceasta de alți autori în contextul artei populare din această parte a țării? Evident, datorită discuțiilor mai mult sau mai puțin științifice, cu privire la originea etnică a acestui grup de populație. Mulți autori, în dorința de a căuta tot felul de argumente în sprijinul unei teorii care să demonstreze dacă acești locuitori sunt români sau nu, au omis, uneori cu intenție, alteori din necunoaștere, să facă apel la argumentul etnografic. Au existat desigur și autori care au subliniat identitatea dintre portul popular românesc și al populației respective, dar nu au extins studiul asupra locuitorilor de rit romano-catolic de pe tot teritoriul Moldovei.

Din acest punct de vedere, lucrarea la care ne referim este un unicat în literatura etnografică. I. H. Ciubotaru a efectuat cercetări în toate satele cu populație romano-catolică sau mixtă din Moldova timp de mai mulți ani. Nu putem să nu amintim aici că toată cercetarea de teren a fost posibilă datorită susținerii generoase a Episcopiei Romano-Catolice din Iași.

Această investigare – extrem de dificilă astăzi, în condițiile satului contemporan, care se prezintă ca un spațiu compozit – a fost desfășurată cu profesionalism, încercând să treacă de zgura depusă în cei 50 de ani de comunism peste viața tradițională și valorile acesteia. Deși s-a distrus mult, cu pasiune și răbdare, autorul a reușit să descopere elemente care definesc viața populației romano-catolice din Moldova, fără să neglijeze însă transformările care au avut loc. Discutând cu numeroși săteni, descoperind în lăzile de zestre adevărate comori, cercetând documente și o bibliografie bogată, I. H. Ciubotaru reușește să contureze, prin text și imagini, dimensiunile fundamentale ale unui mod de viață specific. Și, chiar dacă primul volum se referă în principal la aspecte materiale – locuință, interior, țesături, îmbrăcăminte – nu au fost neglijate nici practicile ritual-ceremoniale, datinile, credințele etc.

Prin cercetările efectuate și prin apariția acestei cărți se demonstrează că în universul rural continuă să se păstreze valori tradiționale inestimabile, care trebuie cercetate, publicate și înțelese, fără a fi învelite într-o aură paseistă.

Mai presus de orice însă, lucrarea domnului I. H. Ciubotaru aduce o contribuție importantă, care sperăm că va contribui la stingerea acestei vechi dispute privind originea etnică a populației romano-catolice din Moldova. Deși autorul nu și-a propus elucidarea acestei probleme controversate, prin argumentele pe care le aduce, prin documentele cercetate, prin mărturiile sutelor de subiecți cu care a discutat, prin imaginile pe care le prezintă, cititorul poate trage singur concluziile care se desprind și anume similitudinea artei populare respective cu restul creației românești și încadrarea ei în specificul diferitelor zone etnografice.

Lucrarea retrasează epopeea populației romano-catolice din satele moldovenești, făcând un bilanț prin text și imagine. Excelent cercetător, realizator a numeroase și fructuoase anchete pe teren, publicate în studii de referință, domnul I. H. Ciubotaru și-a ales și un admirabil colaborator, în persoana domnului Cristian Lisacovschi, care a realizat cele 429 de ilustrații color ce însoțesc textul.

Prin text și imagine, autorul subliniază că toate aceste obiecte, au animat în felul lor istoria satelor. El explică lungul drum al tradiției, cu toate schimbările intervenite, cu deschiderile sale curentelor culturale ale epocii. *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* este un martor care lipsea până acum din ansamblul cercetărilor etnografice.

Scrisă într-un stil alert, însoțită de o ilustrație originală, realizată în totalitate în sate, cartea a fost tipărită în condiții grafice excepționale. Pentru originalitatea și noutate ei, cartea domnului I. H. Ciubotaru merită să fie propusă pentru a fi premiată de Academia Română. (*Text inedit*).

Georgeta STOICA

O IMPRESIONANTĂ MONOGRAFIE

Ion H. CIUBOTARU, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I, Iași, 1998; vol. II, Iași, 2002; vol. III, Iași, 2005

Tradiția monografiilor e destul de îndelungată la noi, dar multe dintre cele realizate până acum accentuează doar unele dintre laturile culturii populare: O. Densusianu și elevii lui alcătuiesc monografiile filologice, dar nu neglijează folclorul; Ion Mușlea și colaboratorii lui întocmesc monografiile folclorice, fără a neglija însă latura etnografică; D. Gusti și școala lui pregăteau monografiile sociologice, care aveau să

includă și cultura populară; C. Brăiloiu a realizat o monografie de folclor muzical, orientată după principii sociologice. Multe încercări s-au soldat însă cu eșecuri sau ambițiile monografice s-au concretizat doar în colecții reprezentative (Hunedoara, Năsăudul) ori, într-un caz și mai puțin fericit, în material de arhivă.

Într-o vreme în care ideea monografiilor părea să fi fost abandonată, Ion H. Ciubotaru a dovedit contrariul, dăruind culturii române impresionanta lucrare în trei volume, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Monografia e rezultatul unei activități desfășurate de autor timp de un deceniu în cadrul unui proiect al Episcopiei Romano-Catolice din Iași (trei ani au durat cercetările de teren, șapte redactarea și tipărirea). Ea face dovada că elaborarea unor monografii e posibilă dacă cei care-și propun asemenea opere lucrează cu pasiune, dacă știu mână metoda de lucru și dispun de cunoștințele și de tenacitatea necesară ducerii până la capăt a proiectelor lor. Autorul celei mai importante monografii de antropologie culturală din ultima vreme cercetează „peste o sută cincizeci” de localități din Moldova, sub raport etnografic și folcloric, asociindu-și pe muzicologul Florin Bucescu, care a transcris, selectat și comentat piesele muzicale, ca și pe fotografii Cristian Lisacovschi, care a eternizat imaginile incluse în primele două volume ale lucrării. Avem astfel – așa mi se pare – prima monografie cu adevărat complexă, în care e cercetată cultura populară în toate articulațiile ei.

Presupun că unii și-au pus întrebarea dacă abordarea unei asemenea teme de cercetare e justificată, deoarece eram obișnuiți să vedem doar monografii sătești sau ale unor zone restrânse, adică ale unor entități culturale determinate geografic și mai ales etnic, respectiv lingvistic, în orice caz, mai puțin ale unor comunități ecleziastice. Într-adevăr, înaintea lui Ciubotaru mulți cercetători au investigat doar părți ale catolicilor moldoveni, cu deosebire pe ceangăi sau unele regiuni mai mici, dar abordarea a fost făcută aproape exclusiv în spiritul și cu metodele unei discipline învechite, orientate spre trecut, după principiul etno-centrismului cultural. Ion H. Ciubotaru a lărgit sfera de cercetare la toți catolicii moldoveni, indiferent de etnie și limbă maternă, însușindu-și viziunea antropologiei culturale, care refuză prejudecățile și sechelele naționaliste.

Catolicii din Moldova sunt o comunitate ecleziastică atestată încă din secolul al XIII-lea și formată prin așezarea la est de Carpați, de-a lungul secolelor, a unor „băjenari” ardeleni de diferite etnii, vorbitori ai limbii române, ca și ai dialectului ceangău, ai celui săsesc

transilvănean ori chiar ai limbii polone. O bună parte dintre vorbitorii moldoveni ai idiomurilor menționate sunt bilingvi, fapt care a contribuit la realizarea unității culturale a acestora. Ciubotaru precizează: indiferent de „descendența lor etnică”, azi, moldovenii catolici, „prin felul lor de a fi și a gândi, se circumscriu în totalitate spiritualității românești” și păstrează unele aspecte culturale în forme mai arhaice decât ortodocșii.

Cercetarea întreprinsă de Ion H. Ciubotaru are proporții neobișnuite – peste 150 de localități – dar punctul ei de greutate cade pe județele în care populația catolică e mai numeroasă (Bacău, Neamț și Iași), fără a neglija nici județele în care numărul catolicilor e mai redus. Fiecare din cele trei volume e precedat de un studiu introductiv, care schițează tema, atât din punct de vedere istoric, cât și etnografic, pregătindu-ne pentru înțelegerea documentelor fotografice și a textelor care urmează.

Primul volum e dedicat arhitecturii, textilelor de interior și portului de sărbătoare. Aflăm aici informații valoroase, cum sunt cele cu privire la marcarea vetrelor de sat printr-o brazdă despărțitoare, trasă de „un tânăr neprihănit, îmbrăcat în straie albe, brăzdarul plugului era de asemenea alb și tot aceeași culoare aveau și boii și vacile ce trăgeau la jug”. Ritualul are o paralelă în domeniul apotropaic, dar „brazda care urma să stăvilească molimele grozave se trăgea în întunericul adânc al nopții” (p. 24). Rolul cercului e bine pus în evidență când se vorbește despre construirea bisericilor, inspirate probabil de la sanctuarele dacice și de la rotundele romane, Domul Sfintei Fecioare din Iași fiind o ilustrare a evoluției acestui fenomen.

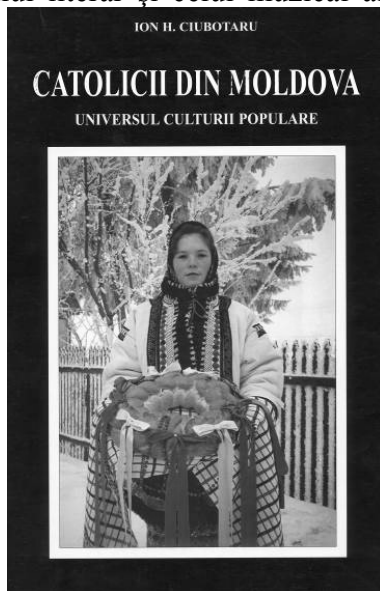
Volumul al doilea cercetează riturile de trecere (nașterea, nunta, înmormântarea) și obiceiurile calendaristice. Până la Ciubotaru se credea că „în comunitățile romano-catolice tradițiile ar fi sărace ori mai puțin interesante” (p. VII). Lucrarea demonstrează însă contrariul, în mai toate compartimentele ei. Sunt de reținut în această privință unele rituri de la naștere, cum e „mersul cu rodini” sau „vânzarea simbolică” a copilului; între cele nuptiale se remarcă petrecerea în două locuri, alaiurile de mascați, deosebiriile dintre atribuțiile nunilor și ale nașilor, ori dintre socrii mari și cei mici (numiți și *pochinzeri*), ca și numeroasele rituri de inițiere pe care trebuie să le absolute mirele (p. 104-106); moartea și înmormântarea conțin practici străvechi, cum sunt cultul morților, pomana apei, cupolele ridicate din crengi și flori pe sicriele și mormintele morților nelumiți. Cercetarea obiceiurilor calendaristice începe firesc cu cele din anotimpul rece, unele dintre ele

păstrând „rezonanțe ale Saturnaliilor romane”; se trece apoi la obiceiurile de primăvară și vară, în rândul cărora ne reține atenția „datina colindatului (Vălăritul)”, înfrățirea rituală între băieți ori între fete, unele rituri agrare și sărbători arhaice, în care apar „ecouri ale dendrolatriei și totemismului carpatic, simboluri legate de uitate divinități telurice, demoni casnici, spirite ale apei, focului și aerului”.

Al treilea volum, dedicat folclorului literar și celui muzical al catolicilor moldoveni, cuprinde un masiv excurs bibliografic, în care autorul analizează, prin prisma rezultatelor obținute de dânsul, bogata literatură privitoare la obiectul cercetării sale, multe apărute sau reeditate în ultimele decenii (Iosif Petru M. Pal, D. Mărtinaș, M. Ciubotaru și P. Zară, A. Coșa, F. Pozsony, F. Doboș, L. Pilat, F. și D. Ichim, D. Doboș ș.a.). Unele dintre lucrările discutate de Ciubotaru sunt volume colective, ceea ce arată că numărul cercetătorilor preocupați de catolicii din Moldova în ultima vreme e mult mai mare. Ion H. Ciubotaru discută aceste studii uneori liniștit, alteori aprins, ori chiar polemic, ceea ce va da naștere la noi discuții și va duce cu siguranță la clarificarea aspectelor controversate în literatura cunoscută până acum.

Restul volumului al treilea (aproape 600 de pagini) conține texte (uneori numai fragmente de text) ale folclorului obiceiurilor, împreună cu analizele autorului, ca și texte de literatură populară propriu-zisă. Textele publicate integral sunt numerotate de la 1 la 670; prin acest număr mare de texte, lucrarea devine una dintre cele mai bogate colecții de folclor moldovenesc din ultima vreme. Multe texte ar merita să fie comentate, dar spațiul nu-mi permite decât să fac observația că unele teme narative (*Tănislav*) sunt realizate în plugușor (ca „baladă urată”), și că două texte epice tratează teme noi, sporind numărul tipurilor cunoscute ale baladei populare românești.

Cele trei volume ale lui Ion H. Ciubotaru se constituie într-o lucrare monumentală, atât prin imensa arie de investigație, cât și prin rezultatele obținute. Autorul se scufundă adânc în trecutul cultural



moldovenesc, dar dovedește în același timp un acut spirit de observare a fenomenelor de cultură populară în funcție de evoluția vieții sociale, respectiv de mutațiile care au avut loc în ultimele decenii în zona cercetată, și ne oferă în acest fel un document de epocă, pe care cercetările viitoare nu-l vor putea în nici un caz ignora. Totodată, bogatele cunoștințe de specialitate de care dispune autorul i-au permis să explice corect obiceiuri, rituri etc. înțelese sau interpretate greșit de înaintași (un singur exemplu: semnificația lovirii cu biciul a miresei, II, p. 65) și să stabilească paralele ale fenomenelor studiate, atât în peisaj românesc, cât și în folclorul universal. Lucrarea e demnă de un premiu academic.

(„Steaua”. Revistă de literatură, cultură și spiritualitate românească, anul LVII, nr. 12, Cluj-Napoca, decembrie 2006, p. 56-57)

Ion TALOȘ

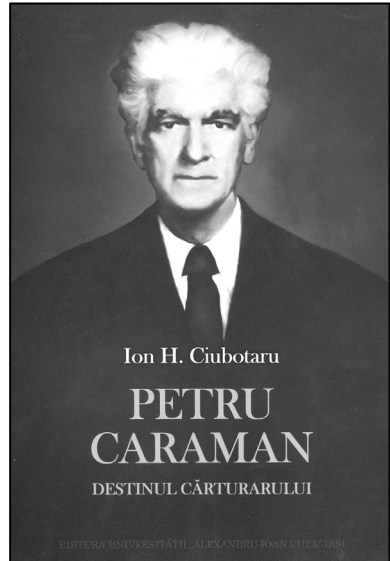
PETRU CARAMAN – UN MODEL ÎNCĂ VIU

Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2008, 657 p.

Anul acesta, 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 și ipocrit, 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.

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 îngrinerii inteligenței de către o mediocritate agresivă, nici privarea ei de dreptul de a participa la dialogul științific pentru care era chemată, nici dificultățile materiale de neconceput. 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 Caraman, editate, adnotate și comentate de acesta, 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 probleme lingvistico-etnografice aferente*, 2005, 378 p. La acestea, se adaugă o listă de studii caramaniene, pregătite pentru tipar și publicate în reviste de specialitate de Ion H. Ciubotaru, între care: *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, 2003, 66 p., *Reflexul meșteșugurilor și al negoșului în folclor și în etnografie la români*, 2005, 45 p., *Porțile monumentale ale României. Considerații asupra genezei și semnificațiilor lor*, 2006, 55 p. sau *Românitătea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică*, 2007, 25 p. și așa mai departe.



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 bună 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 și al limbilor europene, 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 asupra căruia lucrează. 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, 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, care s-a ocupat ani la rând de aducerea la lumina tiparului a unei opere esențiale pentru nivelul ei valoric 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 colab.), 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 „G. Pitre – Salvatore S. 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 formare 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. 86-126) 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 Krakovia, 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, alături de șansa 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 care i-a conferit titlul, de a nu miza doar pe cariera didactică pe care i-o garantează pregătirea sa de atâția ani, ci și de a se consacra unui domeniu de cercetare prea timid abordat la noi, domeniu care, pentru a fi cercetat la nivelul cerut de tânărul aspirant, îi va solicita o dedicare totală și nu mai puțin, eforturi financiare personale. 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 Roman 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 preludiul unei profesii de credință care va sta la temelia 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 domenii în care el reprezenta excelența, Profesorul nu conține 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. 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 zarafi din templul sacru al științei”.

Capitolele VII. *Anii ostracizării* și VIII. *Sub teroarea Securității* (p. 251-425) oferă destule materiale convingătoare 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 la modul absolut de Petru Caraman, să-l considere pe acesta, așa cum propune Ion H. Ciubotaru, „un exemplar de frunte din elita neamului românesc” (p. 396). Capitolul IX. *Portret în*

filigran întregește imaginea 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 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. 526-604). 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 înnobilare 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 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 mulți 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 clare și pline de rigoare, 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 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 o poveste grăitoare pentru identitatea dintre biografia umană și spirituală a maestrului său, invocând unele lucrări, ca

Descolindatul în orientul și sud-estul Europei, Vechiul cântec 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, 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, pe sute de pagini uneori, a unor lucrări de referință apărute în Europa, precum 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. 537-553), *Bagheta magică* (p. 553-560), *Universul cântecelor bătrânești* (p. 560-580), *Reflexe ale sacralității* (p. 580-585), *Geneză și etnogeneză* (p. 585-591), *Pământ și apă* (p. 591-604). Subliniind aria atât de largă a interesului științific al 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 caramaniană făcând apel 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 aceste afirmații ale autorului ei, cu valoare accentuat axiomatică: „A căutat și a reușit să rezolve probleme esențiale pentru etnologia românească și cea europeană”. Demonstrând 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 e 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 anunța în titlul ei.

(„Convorbiri Literare”, anul CXLII, nr. 11, Iași, noiembrie 2008, p. 67-70)

Livia COTORCEA

O MONOGRAFIE EXEMPLARĂ

Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2008, 657 p.

Am scris, în câteva rânduri, despre Petru Caraman, evocându-i, atât cât am putut să o cunosc, personalitatea, și prezentându-i, atât cât m-am priceput, opera. Cam de prin anii '70, despre Petru Caraman începuseră specialiștii și, în genere, ceea ce numim „lumea”, să

vorbească fără teamă, deoarece devenise clar un fapt: nimeni nu îl contesta pe *specialistul* Caraman; neclar era un alt fapt, anume pentru care motive specialistul Caraman nu trebuia să re-devină *profesor universitar*. Nu era singurul caz de segregare politică: studenții trebuiau „protejați” contra virusării ideologice. În consecință, cei suspecți erau – unii dintre ei – încadrați în institutele academice proaspăt înființate. Lui Caraman i s-a refuzat însă și această oportunitate.

Într-o vreme când slavistica era la mai mare căutare decât romanistica, slavistul Caraman nu își putea împărtăși studenților temeinicele lui cunoștințe. În mod cert, îngrijora tocmai temeinicia acestora. În aceeași vreme când folcloristica era chemată să „descopere” presupus covârșitoarele influențe slavo-ruse, lui Caraman (autorul unei exegeze fundamentale de folclor comparat slavo-român) i se refuza tipărirea cărților. Tocmai pentru că temeinicia lor nu concorda cu politica sovieto-filă.

Ce-i mai rămânea lui Petru Caraman să facă?! Memorii. Rămase fără rezultat. Neștiindu-se vinovat de ceva, s-a îndârjit, s-a închis într-o izolare socială orgolioasă, întreruptă, din când în când, de izbucniri impetuoase, ce puteau să pară ale unui proscris refulat, când erau, de fapt, ale unui profesionist de bun simț. Studia zi-lumină la biblioteca universității, apostrofând îndată pe câte un cititor a cărui șoaptă mai apăsată i se părea o nelegiuire. Acasă, scria neîncetat, cu speranța unei recunoașteri viitoare: „Eu nu mai scriu ca să public, precum am făcut cândva. Nu scriu pentru actualitate, ci pentru o vreme viitoare, când oamenii se vor trezi, în sfârșit, din nebunia furibundă, distrugătoare de valori, care-i bântuie de atâția ani de zile. Eu nu scriu, după cum n-am scris niciodată, pentru nici un partid și pentru nici un regim. Eu scriu pentru România eternă!” Rânduri așternute în 1958, când Petru Caraman împlinea șaiszeci de ani. S-a stins în 1980, după ce fusese repus, cumva, în, puține, drepturi. În principal, a putut călători peste hotare, la felurite simpozioane de specialitate. Familia a încredințat Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide”, al Academiei Române, ceea ce ar putea fi considerată arhiva savantului, custode fiind profesorul universitar dr. Ion H. Ciubotaru, șeful Departamentului de Etnologie și Folclor al acestui institut. Îndată, au început să apară câteva din scrierile redactate după 1950 și rămase în sertar, în ediții îngrijite de Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Iordan Datcu, Viorica Săvulescu, Gheorghe Drăgan. Cadența volumelor postume întărea imaginea unui studios benedictin, a unui polemist argumentat de măsura faptelor,

extrase deopotrivă din slavistică și din etnologie. În absența unei priviri monografice, imaginea de ansamblu rămânea însă dominată de un fragmentarism caleidoscopic. O monografie pe potriva amplorii subiectului a dat recent Ion H. Ciubotaru: *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2008, 657 p.

Dat fiind caracterul de recuperare, pe multiple planuri, Ion H. Ciubotaru și-a alcătuit lucrarea după structura tradițională viață/operă. Fiecare din cele două capitole fiind, la rândul-i, amănunțit compartimentat. Etnofolclorist reputat, cu o bogată activitate, distinsă cu premii academice românești și străine, îmbinând echilibrat teoria cu cercetarea de teren, Ion H. Ciubotaru nu putea să ignore tocmai acum aceste principii. Drept urmare, cercetarea se întemeiază pe o covârșitoare informație, în cea mai mare parte, inedită.

Fonduri arhivistice diverse, informații oferite de familie, de presa vremii, de istoria orală – toate acestea se întrunesc pentru reconstituirea a ceea ce monografistul numește „destinul cărturarului”. Nimic nu este lăsat la voia întâmplării, toate datele fiind controlate cu strictețe, pentru a fi înlăturate, pe cât posibil, inadvertențele. Spre exemplu, în cercetarea rădăcinilor familiei Caraman, sunt înregistrate informațiile cunoscute până acum despre antecesori, dar opinia finală rămâne una prudentă, care evită romanțiozitățile și se întemeiază doar pe relaționări inatacabile. Dificilă misiune, dacă avem în vedere că oficiul de stare civilă a început să funcționeze, la noi, de-ajuns de târziu și pe apucate, abia din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Concluzia: „strămoșii lui Petru Caraman nu erau *mazili*, ci *răzeși*”. Cu alte cuvinte, nu ar fi fost boiernași de strânsură, ci țărani liberi și avuți. Sfera se restrânge și Ion H. Ciubotaru se oprește asupra părinților și a familiei întemeiate de aceștia, pentru a insista asupra datei de naștere a pruncului Petru.

Și o face în maniera specifică viitorului savant, adică în note de subsol care mai că depășesc textul de deasupra. Pentru cine cunoaște, iarăși, puținul respect autohton față de corectitudinea informației, înlocuită, adesea, de aproximațiile zglobii ale foiletonismului, procedeul monografistului este de salutat. Cum la fel de apreciată se cuvine și așezarea în prim-plan a concepției de „acasă”, Elena și Neculai Caraman, părinții, înțelegând să conserve tradiționalismul acestui loc aproape sacru, care îi reunea pe toți membrii familiei. Cine a cunoscut atmosfera din casa profesorului Petru Caraman, fie și numai din auzite nu poate să nu recunoască prelungirea căldurii țărănescului „acasă” și în locuința din Fundacul Codrescu. Este motivul pentru care în monografie

se insistă îndelung asupra atmosferei lui „acasă” din Vârlezi, care va inculca viitorului etnolog respectul față de rostul profund al tradiției în modelarea individului și a societății. „Am învățat direct de la tatăl meu școala severă a muncii și a răspunderii” – își amintea el în 1955. A învățat, totodată, și respectul față de universul rural, ale cărui particularități îl vor fi impresionat profund, mai ales după ce a devenit elev al Liceului Internat. Ion H. Ciubotaru detaliază formarea din anii de școlar într-o unitate de elită a învățământului românesc, a cărui atmosferă de riguroasă formare l-a impulsionat să scrie o ambițioasă lucrare despre „importanța morilor de apă în trecutul neamului nostru”. Pe deasupra, îi mărturisea el unui coleg, are, gata culese, și peste trei sute de producții folclorice. Se întâmplau acestea în 1916, an în care a și fost mobilizat.

Odată ajunși la acest episod, constatăm că monografia lui Ion H. Ciubotaru respectă cu sfințenie scopul propus în subtitlu, acela de a surprinde „destinul cărturarului”. Este unul din motivele pentru care cercetătorul urmărește câteva elemente determinante, precum mediul familial, cel social, școlar și universitar, pentru a desprinde adecvarea sau inadecvarea răspunsurilor lui Petru Caraman în stabilirea, pe cont propriu, a unui traseu de viață. La acestea se adaugă numeroase amănunte revelatoare, precum acelea despre drumul de la Iași la Galați al tânărului recrut. Portretul lui Caraman se conturează cu și mai mare limpezime, deoarece este întărit de amănuntele din care monografistul știe să extragă ceea ce va deveni esența „destinului”, anume pasiunea pentru lumea tradițiilor rurale. Oriunde întâlnea un „zicător” de folclor, Caraman îl înregistra pentru colecția proprie. Cum a făcut cu mulți soldați din Regimentul 73 infanterie, cantonat la Berești.

Procedeul este respectat în continuare, când este urmărită biografia studentului și licențiatului Petru Caraman, raportată la nume deja invocate în paginile anterioare, precum ale profesorilor (totuși, prenumele profesorului Gheorghiu, de latină, celebru sub porecla de „Codiță”, era nu Xantipa, ci Xenofon) și colegilor. Încă de pe băncile amfiteatrelor ieșene, Caraman s-a remarcat printr-o erudiție care o amintea pe aceea a lui Hasdeu, de care îl apropia și iuțeala conexiunilor. Ineditele din Arhiva Caraman l-au ajutat substanțial pe Ion H. Ciubotaru să urmărească traseul interesului manifestat de student. Cu deosebire pentru că, pe de o parte, exegetul cunoaște perfect stadiul de atunci al folcloristicii noastre și pentru că, pe de altă parte, are mereu în vedere viitoarele preocupări ale lui Caraman.

Se pare că Petru Caraman era decis să își construiască singur destinul. De om și de profesionist. Nu mă îndoiesc de acest lucru, dacă am în vedere chiar puținele cunoștințe pe care le am despre el, ca om. Dar care au fost întărite de numeroase din paginile scrise, acum, de Ion H. Ciubotaru. Nu am bănuțit însă defel cât de adâncă a rămas legătura cu satul de baștină, subliniată apăsat în monografie. Astfel, exegetul susține că, de câte ori se afla în fața unei decizii importante, Petru Caraman se refugia, fie și pentru scurt timp, la Vârlezi: „revenirea printre ai săi îl reconforta”. Chiar l-a și apărat, așa cum s-a întâmplat după 1945. Înțeleg acum mult mai bine că, în adâncul lui, profesorul a optat, de timpuriu, pentru un mod de viață specific țărănesc, în care sprijinul spiritual al obștii este esențial pentru supraviețuire. Își va construi, în consecință, o familie-cetate, care să o înlocuiască pe aceea, tot mai îndepărtată, din ținutul Covurluiului. Este una din caracteristicile extrem de importante ale „destinului” urmărit în monografie. Nici pasiunea culegerii și, mai ales, a studierii folclorului nu se îndepărtează de la traseul fundamental al acestuia. Un traseu care ar putea lămuri și o altă dimensiune, aceea a lărgirii succesive a sferelor de interes: de la folclorul din regiunea de baștină, la folclorul românesc în întregul lui, apoi la încadrarea acestuia în *sit*-ul geografic corespunzător. Care, vrem nu vrem, era, și este, predominant slav. De unde și interesul lui Caraman pentru slavistică. Ion H. Ciubotaru se oprește îndelung și asupra studiilor făcute de Caraman în Polonia, asupra planurilor sale de abordare a folclorului românesc în comparație cu acela al popoarelor slave înconjurătoare. În principal, al polonezilor, ucrainenilor, sârbilor și bulgarilor.

Pe de altă parte, dacă ar fi să urmez cronologia din monografie, cred că la Sofia, unde va fi directorul Institutului Român timp de trei ani, s-a manifestat pentru întâia oară în mod vizibil spiritul de independență al lui Petru Caraman. Nu era un recalitrant, nici un asocial. Dar preluase de la bunii și străbunii Covurluiului bătoșenia răzășească, dispusă oricând să îl înfrunte și pe Vodă însuși.

Din păcate, istoria nu va întârzia să îl pună față în față cu un „Vodă”, care însă se numea „Tătucul”. Studiind dosarul de la Securitate al lui Petru Caraman, Ion H. Ciubotaru vine cu precizări de o importanță deosebită nu numai pentru biografia acestuia, ci și pentru biografia vieții universitaro-academice ieșene de după 1945. Prin adevărul lor brutal și incontestabil, aceste precizări sunt printre cele mai zguduitoare mărturii asupra dramelor trăite sub bolșevism și, apoi, sub comunism de un intelectual român. Ticăloșia lui Otto Schechter, atunci șeful *Siguranței* locale, își va prelungi efectele timp de mai bine

de trei decenii, determinându-l pe Caraman să se închidă și mai mult în sine, să refuze orice fel de comunicare cu oamenii puterii. Își va fi dat seama că, de fapt, îndărătul așa-zisei apărări a siguranței statului se va fi ascuns cauza adevărată a ostracizării și care se afla în chiar Universitatea pe care o slujise cu abnegația-i caracteristică. Citind amplul capitol în care Ion H. Ciubotaru analizează filele dosarului, această ipoteză se confirmă prin două constatări. Rămas pe drumuri, fără nici un venit, slavistul solicită un post de traducător de limbă rusă și bulgară. Cerere respinsă pe motivul, de un cinism sfruntat, că petentul ar fi... incompetent! A doua confirmare este oferită de așa-numita reabilitare, survenită exact după împlinirea vârstei de pensionare, când, oricum, „incompetentul” nu mai avea nici un drept. Deci, slavă Domnului, nu mai putea concura pe nimeni.

A fost acesta și cazul lui Theofil Simenschy, pe care, deși pentru scurt timp, l-am avut profesor: „comprimat” la fel, în 1950, de aceiași feroși bolșevici care își simțeau amenințată cariera, Simenschy s-a refugiat, și el, într-o glacialitate scorțoasă, care încerca să ascundă vulnerabilitatea deprimantă a onestității.

Împiedicat mereu să ia parte, în vreun fel oarecare, la viața științifică, Petru Caraman a găsit în scris singurul mijloc de apărare a profesionalității: a redactat mii de pagini de etnofolcloristică, de folclor comparat, de slavistică, descrie, catalogate și studiate amănunțit de Ion H. Ciubotaru. Vigil profesionist al impresionantei arhive, monografistul este și unul din cei care au valorificat-o competent. Operație în curs de desfășurare.

Să fie acesta „destinul cărturarului”, anume unul postum profesional? Ion H. Ciubotaru nuanțează lucrurile, într-un *Portret în filigran*, unde, la fel de documentat și de riguros, definește liniile de forță ale unei personalități excepționale, de la comportamentul în intimitatea familiei, la acela social și profesional. Poartă, totodată, un război dur cu aceia care îl consideră pe Caraman altfel decât *etnolog*, minimalizându-i contribuțiile de etnograf, folclorist, filolog, lingvist, istoric, slavist, antropolog ori sociolog. Sunt însă încredințat că, atât prin bogăția argumentelor din monografia de față, cât și prin continuarea publicării ineditelor, imaginea lui Petru Caraman se va modifica substanțial.

(„Convorbiri Literare”, anul CXLII, nr. 12, Iași, decembrie 2008, p. 69-71)

MONUMENTUL PETRU CARAMAN

Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2008, 657 p.

Citind monografia publicată recent de Ion H. Ciubotaru sub titlul: *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, din Iași (657 p.), e destul de greu să te decizi dacă trebuie să relevi precumpănitor suferințele îndurate de Caraman ori felul în care autorul admirabilei monografii a reușit să le scoată în evidență. De altfel, lucrarea dovedește că cei doi, Caraman și Ciubotaru, sunt de nedespărțit. Niciodată nu se va putea vorbi despre unul fără să fie măcar amintit și celălalt. Mi se pare că între ei a existat (și continuă să existe) o legătură mai mult decât spirituală. Genele lor comune se trag de undeva din străfundurile Moldovei, ale acelei Moldove rurale, care ne-a dat un Eminescu, un Creangă, un Sadoveanu și atâția alții.

Nici un folclorist român nu s-a bucurat de atâta interes postum din partea specialiștilor ca Petru Caraman. Postum..., dar în timpul vieții...? În timpul vieții, Caraman a muncit ca nimeni altul, a realizat lucrări după lucrări, în timp ce o mână nevăzută, care nu poate fi azi identificată, a împiedicat publicarea lor. Mai precis, în perioada 1926-1944, Caraman a publicat, în țară, 23 de studii și recenzii, iar în străinătate, o monografie (Colindatul la slavi și la români, 1933), care, scrisă în limba polonă, a rămas necunoscută cercetătorilor români, timp de o jumătate de veac. Între 1944 și 1969, Caraman lipsește cu totul din publicistica românească – nu din vina lui – iar începând din 1969 până în anul morții (1980) revine firav în viața științifică a țării cu opt studii și recenzii, jumătate dintre ele apărute în volume ale unor congrese ori în publicații din străinătate. Nu numai că acestea nu reflectau nici pe departe creația caramaniană, dar ele rămâneau destul de inaccesibile publicului.

A fost nevoie ca fostul profesor de slavistică al Universității din Iași să părăsească această lume, pentru ca românii să-și manifeste prețuirea față de el, iar opera lui, inedită, să înceapă a fi publicată. Așadar, nu i-a fost dat să se bucure de cele 11 volume și 12 studii de proporții mai mici, tipărite până acum, care au sporit motivele de admirație față de un om pe care societatea în care a trăit l-a asupra într-o măsură greu de imaginat.

De-a lungul lecturii acestei monografii te însoțește mereu aceeași întrebare: cine poartă vina pentru suferințele lui Petru Caraman

și pentru că influența lui asupra tinerelor generații de cercetători a fost diminuată și întârziată? Destinul? Societatea? El însuși?

Răspunsurile vin oarecum de la sine și sunt la fel de amare, precum a fost și destinul cărturarului de la Iași. Căci, înzestrat cu calități excepționale și după un început deosebit de promițător în cercetarea științifică, P. Caraman a fost pus la index. De cine? De contemporanii lui, mai ales a celor din Iași. E de neînțeles cum acest om a putut fi împiedicat la fiecare pas să pledeze în favoarea românilor și a României. Desigur, Caraman n-a fost singurul intelectual al vremii care a avut acest insuportabil destin. O istorie a culturii române din perioada 1947-1989 va consemna multe cazuri asemănătoare, poate nu toate la fel de eclatante, dar acest lucru nu poate diminua suferința și regretele noastre pentru fiecare în parte.

Prezența lui P. Caraman în publicistica românească, din perioada 1926-1944, arăta că tânărul de atunci dispunea de o cultură temeinică, nu numai în specialitate, de o inteligență și o capacitate de muncă ieșite din comun, la care se adăuga stăpânirea limbilor europene de mare circulație, a tuturor limbilor slave, ca și a limbii grecești moderne. Aceste însușiri ar fi putut să-i asigure un viitor strălucit nu numai în etnografia românească, ci și în cea internațională. Dacă viața lui ar fi evoluat conform așteptărilor, Caraman s-ar fi numărat azi printre marii etnologi europeni ai vremii, P. Bogatyrev, V. I. Propp, Marcel Mauss, Antonin Václavik, Lutz Röhrich, Bronislaw Malinowski și mulți alții, făcând cinste neamului românesc. N-a fost să fie așa. Dimpotrivă, un regim totalitar nu l-a lăsat să fie cunoscut, l-a izolat și l-a ținut ca într-o închisoare, dorindu-se probabil, dacă nu moartea lui fizică, cel puțin cea intelectuală. Numai că nici planul regimului n-a reușit, Caraman dejucându-l prin forțe proprii: el a trăit, împlinindu-și destinul, în izolare, aproape patru decenii, muncind cu îndărătnicie și creând o operă fără egal.

Pe de altă parte, toate încercările lui Caraman de a-și redobândi locul în lumea științifică și universitară au eșuat: memoriile adresate autorităților au rămas fără ecou, iar încercările lui Alexandru Rosetti, Ilie Murgulescu ori Cristofor Simionescu de a-i înlesni reintrarea în „câmpul muncii” n-au avut nici ele succes. Faptul miră cu atât mai mult, cu cât cuvântul acestora conta în fața tuturor autorităților academice și de partid. Se vede însă că ieșenii l-au lucrat într-atât pe Caraman, încât nimeni nu-i mai putea veni în ajutor. Nici chiar românii din străinătate: Paul Miron l-a invitat la Freiburg și i-a publicat, *până la un timp*, unele lucrări; Eugeniu Coșeriu, de la Tübingen, și-a manifestat recunoștința și prietenia, dar n-a

putut să-i acorde ajutorul de care ar fi avut nevoie. Altfel spus, aceste încercări n-au avut decât efectul stropului de apă căzut pe o piatră fierbinte.

Lista insucceselor avute de Caraman este imensă. Iată câteva: el a fost „comprimat” de la Universitatea din Iași, fără drept de apel; a concurat, fără succes, pentru un post de profesor la Universitatea din Timișoara; a fost propus să conducă Sectorul de etnografie și folclor al Filialei Iași a Academiei, dar dosarul a fost „pierdut”; a pregătit pentru tipar mai multe lucrări, dar mai toate, chiar și unele dintre cele care urmau să fie publicate în străinătate, s-au împiedicat de dorința editurilor ori a redacțiilor de a modifica textul pregătit de autor. O singură favoare a dorit regimul să-i facă, aceea de a-i acorda titlul de profesor consultant, adică să-i ofere un salariu de profesor, dar fără să lucreze cu studenții, un fel de sinecură, lucru pe care un om de intransigența lui Caraman nu-l putea accepta.

Așadar, insuccesele și persecuțiile la care a fost supus Caraman s-au ținut lanț, ceea ce l-a făcut să-și pună întrebări privitoare la cauzele care le-au determinat, ca și asupra destinului lui. Mi se pare că cel mai concentrat și mai sincer răspuns la aceste întrebări ni-l oferă Caraman însuși, într-o scrisoare trimisă lui Alexandru Rosetti în 1976: „Păcatul meu capital constă în faptul că maica natură mi-a dat prea mult spirit critic și un prea dezvoltat sentiment al demnității umane. Dar mie îmi e cu neputință să mă comport altfel. Cine se poate glorifica, în mod serios, că e în stare să-și schimbe, fundamental, natura lui psihică?” O mărturisire cutremurătoare, care reflectă o filosofie a vieții demnă de geniu lui Petru Caraman.

Ion H. Ciubotaru a înțeles natura părintelui său spiritual și i-a sculptat în marmură monumentul cel mai autentic, mai precis și mai frumos. El deplânge, în repetate rânduri, absența de la catedră a profesorului, și are perfectă dreptate s-o facă. Dar, mă întreb, dacă era preferabil să ai un profesor lipsit de elevi, cum s-a întâmplat în multe cazuri în acea vreme, sau să ai un elev – unul singur – ca Ion H. Ciubotaru, prin care Caraman trăiește și activează în continuare.

(„Vatra”, anul XXXV, nr. 452-453, serie nouă, Târgu Mureș,
noiembrie-decembrie 2008, p. 175-176)

BIBLIOGRAFIA
„ANUARULUI MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI”*
(2001-2010)**

Angelica OLARU

ETNOGRAFIE, FOLCLOR

ADĂSCĂLIȚEI, Vasile, *Un străvechi joc dramatic cu mască zoomorfă: capra*, III (2003), 75-80. Cu rezumat în limba franceză.

AGRIGOROAIEI, Eugen, *Modele de selecție și ameliorare folosite în stupăritul tradițional*, I (2001), 213-228. Cu rezumat în limba franceză.

ALAIBA, Ruxandra, *Lingurile de lut cucuteniene, ustensile și recuzite rituale*, III (2003), 81-94. Cu rezumat în limba engleză.

* Publicația Muzeului Etnografic al Moldovei împlinește un deceniu de existență. A apărut la cumpăna dintre milenii, ca o încununare a năzuințelor vechii generații de specialiști, care, dintr-un motiv sau altul, nu au putut birui și în această privință. Cei ce contribuiseră decisiv la ctitorirea uneia dintre cele mai valoroase instituții de profil din țară, cu un patrimoniu etnografic inestimabil, se bucurau că urmașii lor – tineri, înzestrați și entuziaști – vor face cunoscute, și pe această cale, moștenirile străbune din cea mai veche provincie a țării.

O vreme, numele celor două generații de muzeografi au coexistat în coloanele revistei. Li s-au alăturat, încă de la început, specialiști din învățământul superior, din instituțiile academice ieșene, precum și din spațiul basarabean. Aceștia din urmă au rămas colaboratori constanți ai *Anuarului*, contribuind substanțial la mai buna cunoaștere a culturii populare tradiționale de pe întreg cuprinsul Moldovei.

Cum era și firesc, paginile publicației au fost puse, cu generozitate, și la dispoziția specialiștilor din domeniile înrudite (arheologie, lingvistică, folclor, sociologie, antropologie, restaurare-conservare), nuanțându-se, astfel, caracterul de interdisciplinaritate al studiilor respective. Ni s-a oferit, de asemenea, șansa de a găzdui un număr important din lucrările inedite ale ilustrului etnolog Petru Caraman, ceea ce a sporit considerabil interesul pentru această revistă.

Astăzi, „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” reunește, număr de număr, specialiști de prestigiu din întreaga țară. Este și motivul pentru care supunem atenției cititorilor numele colaboratorilor și ale contribuțiilor științifice pe care le semnează, menite să îmbogățească bibliografia de specialitate. (Redacția).

** Nu s-au inclus studiile, articolele și recenziile publicate în numărul de față. Lucrările aceluiași autor sunt menționate în ordinea apariției lor în paginile „Anuarului”.

- ANDREESCU, Magdalena, *Aspecte de viață cotidiană și spiritualitate buciunăneană. Târguri, sărbători, ceremoniale*, IV (2004), 97-122. Cu rezumat în limba engleză.
- BÂTCĂ, Maria, Ligia Fulga, *Cercetări preliminare privind vestimentația tradițională a românilor din Torac – Voivodina (Serbia)*, VI (2006), 131-145. Cu rezumat în limba franceză.
- BILAVSCHI, George, *Terminologia românească referitoare la practicile agricole și pastorale tradiționale*, VIII (2008), 33-68. Cu rezumat în limba engleză.
- BOTEZATU, Grigore, Alexandru Furtună, *La izvoarele unui cântec*, II (2002), 9-26. Cu rezumat în limba franceză.
- CHELARU, Oana, *Fantastic și miraculos în basmul popular*, IX (2009), 165-181. Cu rezumat în limba engleză.
- CHISELIȚĂ, Vasile, *Cu privire la cântecul popular pascal. Unele reflecții asupra istoriei și stadiului actual al problemei*, II (2002), 27-35. Cu rezumat în limba franceză.
- CIOCANU, Maria, *Alimentația din satul Boldurești – Nisporeni. Contribuții etnografice la monografia satului*, VI (2006), 235-266. Cu rezumat în limba franceză.
- CIREȘ, Lucia, *Poezia etnografiei. Rituri funerare în ciclul „La liliaci” de Marin Sorescu*, V (2005), 103-130. Cu rezumat în limba engleză.
- CIUBOTARU, Ion H., *Considerații asupra arhitecturii populare din satul Gherăiești, județul Neamț*, III (2003), 125-140. Cu rezumat în limba franceză.
- CONSTANTIN, Marin, *Meșteșugurile țărănești și arta populară în România (2002-2007)*, IX (2009), 257-278. Cu rezumat în limba engleză.
- COȘA, Anton, *Comunitatea catolică din Horgești – Bacău. Coordonate etnografice*, VI (2006), 267-304. Cu rezumat în limba franceză.
– *Comunitatea catolică din Arini – Găiceana (județul Bacău). Istorie și etnografie*, VII (2007), 233-250. Cu rezumat în limba franceză.
– *Comunitatea catolică din Mărgineni – Bacău. Coordonate etnografice*, IX (2009), 279-314. Cu rezumat în limba franceză.
- DRĂGOI, Marius Dan, *Sărbătorile anului în tradiția satului Agrieș, zona Năsăud*, II (2002), 67-93. Cu rezumat în limba franceză.
– *Ritualuri funebre la Târlișua*, III (2003), 159-176. Cu rezumat în limba franceză.
– *Ritualul nupțial la Târlișua*, IV (2004), 185-208. Cu rezumat în limba engleză.

- *Șezătoarea la Spermezeu*, V (2005), 167-190. Cu rezumat în limba franceză.
- FOCȘA, Ovidiu, *Centrul de ceramică Dumești, în contextul olăritului tradițional din Moldova*, II (2002), 155-164. Cu rezumat în limba engleză.
- *Zgura – o vatră de olari*, VI (2006), 305-313. Cu rezumat în limba engleză.
- *Ioan Bud, meșter drănițar de pe Valea Cosăului, Budești – Maramureș*, VIII (2008), 211-220. Cu rezumat în limba engleză.
- *Moșoacicele” de Poiana – Deleni, județul Iași. Trecut și prezent*, IX (2009), 315-321. Cu rezumat în limba engleză.
- FOTEA, Mircea, *Considerații privind contribuția lui Grigore Bostan la cercetarea folclorului din spațiul carpato-nistean*, VIII (2008), 221-225. Cu rezumat în limba engleză.
- GIOSANU, Eva, *Contribuții la studiul teascului de ulei de la Ruginoasa*, I (2001), 229-241. Cu rezumat în limba franceză.
- *Diete tradiționale. Prepararea și conservarea alimentelor*, II (2002), 165-200. Cu rezumat în limba franceză.
- *Veșminte sacerdotale și îmbrăcămintă monastică în biserica ortodoxă*, III (2003), 233-260. Cu rezumat în limba franceză.
- *Contribuții la studiul textilelor de interior și a portului popular dintr-un sat de pe Valea Bistriței*, VII (2007), 257-288. Cu rezumat în limba franceză.
- HANDRABURA, Loretta, *Reflecții pe marginea unui studiu de folclor („Ouăle de Paști” de Artur Gorovei)*, II (2002), 95-114. Cu rezumat în limba franceză.
- IFTIMI, Sorin, *Un cântar „pe oci” cu stema Iașilor (cca. 1850)*, I (2001), 283-287. Cu rezumat în limba franceză.
- *Emblemele sigiliilor sătești ca izvor pentru elaborarea stemelor comunale*, III (2003), 177-202. Cu rezumat în limba franceză.
- IONIȚĂ (ANGHEL), Eutasia, *Plante de leac întrebuințate în Moldova*, II (2002), 137-153. Cu rezumat în limba franceză.
- *Dranița, o alternativă „veche” a materialelor moderne*, VII (2007), 289-298. Cu rezumat în limba franceză.
- LEFTER, Lucian-Valeriu, *Aspecte ale ritualului funerar. Practici arhaice, în secolul al XIX-lea, la Zăpodeni (jud. Vaslui)*, III (2003), 203-216. Cu rezumat în limba engleză.
- LUTIC, Marcel, *Creșterea vitelor în Țara Vrancei – tradiție și actualitate*, I (2001), 243-257. Cu rezumat în limba franceză.

- *Câteva considerații privitoare la adăposturile pentru vite din Moldova*, II (2002), 207-220. Cu rezumat în limba franceză.
- *Credințe și practici rituale privitoare la creșterea vitelor*, III (2003), 261-272. Cu rezumat în limba engleză.
- MUNTEANU, Vasile, *Piuăritul pe valea Moldovei*, I (2001), 257-269. Cu rezumat în limba franceză.
- *Pietrăritul tradițional în Moldova*, II (2002), 221-248. Cu rezumat în limba engleză.
- MUNTEANU, Victor, *Bâte ciobănești în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei*, II (2002), 249-255. Cu rezumat în limba franceză.
- PAVEL, Emilia, *Confluente și sinteze cu privire la portul popular românesc de la est de Carpați*, II (2002), 115-135. Cu rezumat în limba franceză.
- *Măști populare moldovenești*, III (2003), 273-290. Cu rezumat în limba engleză.
- *Descânțete și strigături în jocurile cu măști de Anul Nou*, V (2005), 211-230. Cu rezumat în limba franceză.
- ROPOT, Rodica, *Considerații privind croiul hainelor din suman*, I (2001), 271-281. Cu rezumat în limba franceză.
- SEMENDEAEV, Victoria, *O colecție de ceramică donată Muzeului Etnografic al Moldovei (însemnări)*, I (2001), 289-304. Cu rezumat în limba franceză.
- ZIDARU, Claudia Elena, *Considerații asupra unor obiceiuri de toamnă ale sașilor din sudul Transilvaniei*, IX (2009), 323-330. Cu rezumat în limba engleză.

ETNOLOGIE, ANTROPOLOGIE SOCIALĂ ȘI CULTURALĂ

- BÂTCĂ, Maria, *Conceptele tradiție – inovație în viziunea unor mari personalități ale vieții culturale românești*, VI (2006), 117-130. Cu rezumat în limba franceză.
- BÂZGU, Eugen, *Hurdughia, casa cetei de feciori din Basarabia*, I (2001), 155-167. Cu rezumat în limba franceză.
- *Arhetipul întreg-parte*, III (2003), 95-116. Cu rezumat în limba franceză.
- BÂZGU, Eugen, Varvara Buzilă, *„Coliba mortului” în contextul imaginarului tradițional*, IX (2009), 113-125. Cu rezumat în limba engleză.
- BÂZGU, Eugen, Mihai Ursu, *Cultul fântânii și al izvoarelor în Basarabia*, VII (2007), 41-74. Cu rezumat în limba franceză.

- BUȘILĂ, Angela, „*Pomul pomenilor*”, *element al comunicării simbolice în cadrul riturilor funerare*, IX (2009), 127-138. Cu rezumat în limba engleză.
- BUZILĂ, Varvara, *Pâinea și nașterea*, I (2001), 45-71. Cu rezumat în limba franceză.
- *Frunzarzii verzi utilizați în obiceiurile de la începutul verii*, IV (2004), 123-163. Cu rezumat în limba engleză.
 - *Hotarul și semnele de hotar în satul tradițional*, V (2005), 57-88. Cu rezumat în limba engleză.
 - *Batista în contextul comunicării juvenile*, VIII (2008), 69-92. Cu rezumat în limba engleză.
- CĂINAP, Nicoleta, *Text, imagine, imaginar: satul românesc în viziunea călătorilor străini (secolul al XVIII-lea)*, V (2005), 89-102. Cu rezumat în limba franceză.
- CHERCUIU, Ion, „*Per viam Varancha...*” – *însemne și popasuri*, VII (2007), 75-100. Cu rezumat în limba franceză.
- CHIABURU, Elena, *Însemnările cu blestem – formă de protejare spirituală a cărții vechi și sursă de informații istorice*, VIII (2008), 93-118. Cu rezumat în limba engleză.
- CIREȘ, Lucia, *Magia laptelui matern*, I (2001), 73-79. Cu rezumat în limba franceză.
- *Aspecte ale vieții pastorale în folclorul obiceiurilor din Moldova*, III (2003), 117-80. Cu rezumat în limba engleză.
- CIUBOTARU, Ion H., *Rudenia prin încuscrire la catolicii din Moldova*, II (2002), 37-49. Cu rezumat în limba franceză.
- CIUBOTARU, Silvia, *Elemente de mitologie solară în colindele române*, II (2002), 51-65. Cu rezumat în limba italiană.
- *Cultul mătrăgunei în Moldova*, III (2003), 141-158. Cu rezumat în limba italiană.
 - *Agenți terapeutici în folclorul medical din Moldova*, IV (2004), 165-184. Cu rezumat în limba franceză.
 - *Scrânciobul și implicațiile sale rituale*, VI (2006), 147-175. Cu rezumat în limba franceză.
- COLAC, Tudor, *Grupurile familiale – tradiție și valorificare. Abordare sociologică*, I (2001), 169-184. Cu rezumat în limba engleză.
- COMANICI, Germina, *Constelația de roluri din obiceiurile populare performate la pragul anului*, VI (2006), 177-189. Cu rezumat în limba engleză.

- CONSTANTIN, Marin, *Anonimat și paternitate în artizanatul țăranesc din România*, VII (2007), 217-232. Cu rezumat în limba engleză.
- COTORCEA, Livia, *Modelul Petru Caraman*, VIII (2008), 23-31.
- CVILINCOVA, Elizaveta, *Moștenirea – în cadrul relațiilor familiale – la găgăuzii din Moldova și Bulgaria*, VIII (2008), 201-210. Cu rezumat în limba engleză.
- DECA, Roxana, *Considerații privind împărțirea pe sexe și pe vârste în societatea tradițională românească. Pendularea de roluri femeie vs. bărbat în ritualul de înmormântare*, IX (2009), 183-204. Cu rezumat în limba engleză.
- DUMISTRĂCEL, Stelian, *Supraviețuiri din vechi cutume matrimoniale: târguri „de fete” și „de sărutat”. Observații privind unele exorcisme culturale*, I (2001), 81-90. Cu rezumat în limba franceză.
- *Sentimentul de a fi acasă*, VII (2007), 101-108. Cu rezumat în limba franceză.
- GAVRILUȚĂ, Cristina, *Focul – imagine a vieții și a morții*, IV (2004), 209-222. Cu rezumat în limba franceză.
- *Tradiție și modernitate – două paradigme ale dezvoltării sociale*, VII (2007), 251-255. Cu rezumat în limba franceză.
- GEHL, Katerina, *Die Diktatur der Čalga-Kultur. Zur Neubesinnung auf das „Balkanische” im gegenwärtigen bulgarischen EU-isierungsprozess (Dictatura culturii Čalga. Spre o nouă idee de „balcanism” în cadrul actualului proces de EU-izare a Bulgariei)*, IX (2009), 205-228. Cu rezumat în limba română.
- GORGOI, Mihail-Ion, *Antropologia spațiului*, I (2001), 185-212. Cu rezumat în limba franceză.
- *Feminin și masculin în organizarea spațiului locuinței și gospodăriei*, V (2005), 191-202. Cu rezumat în limba franceză.
- HULUBAȘ, Adina, *De la Pegas la calul feciorului*, V (2005), 203-210. Cu rezumat în limba engleză.
- *Ipostaze ale drumului inițiativ în folclorul literar românesc*, VI (2006), 191-208. Cu rezumat în limba engleză.
 - *Implicații mitice ale inițierii feminine*, VII (2007), 109-136. Cu rezumat în limba engleză.
 - *Recluziunea inițiativă a fetei de măritat din folclorul literar românesc*, VIII (2008), 119-136. Cu rezumat în limba engleză.
 - *Mânecele moașei*, IX (2009), 229-244. Cu rezumat în limba engleză.

- LEFTER, Lucian-Valeriu, *Ipostaze ale reprezentării simbolice a calului în unele sate vasluiene*, VII (2007), 299-309. Cu rezumat în limba engleză.
- LUNG (POPESCU), Cristina, *Roluri feminine în riturile asociate nașterii și botezului în societatea tradițională românească*, VIII (2008), 137-151. Cu rezumat în limba franceză.
- MIHĂESCU, Corina, *Ulcioarele de nuntă și plastica figurativă*, VI (2006), 209-218. Cu rezumat în limba franceză.
- PAVEL, Emilia, *Pasărea, motiv decorativ pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna*, IV (2004), 223-234. Cu rezumat în limba franceză.
- PĂDURARU, Mircea, *Schiță pentru o istorie a ideii de diavol în mentalul românesc*, VIII (2008), 153-168. Cu rezumat în limba engleză.
- POPESCU-SIRETEANU, Ion, *Originea cuvântului străgheată*, III (2003), 217-232. Cu rezumat în limba franceză.
– *Termeni păstorești în limba română: stâna*, IV (2004), 235-266. Cu rezumat în limba franceză.
– *Cuvântul nămaie, „oaie” și familia lui*, V (2005), 231-252. Cu rezumat în limba franceză.
- PROHIN, Andrei, *De ce Călin era nebun? Motive și credințe populare în opera lui Mihai Eminescu*, IX (2009), 245-256. Cu rezumat în limba engleză.
- REPCIUC, Ioana, *La Lilieci în „canonul” culturii populare*, VII (2007), 137-154. Cu rezumat în limba franceză.
– *Poetica spațiului în descântecelor românești*, VIII (2008), 169-199. Cu rezumat în limba franceză.
- ȘTIUCĂ, Narcisa, *Raportul descriptiv-narativ în cercetarea obiceiurilor*, VI (2006), 219-234. Cu rezumat în limba franceză.
- URSACHE, Petru, *Legenda, cealaltă față a mitului*, I (2001), 133-154. Cu rezumat în limba franceză.
- VEREȘ, Cristian, *Lupul în mentalul popular*, VII (2007), 311-316. Cu rezumat în limba engleză.

PATRIMONIU, MUZEOGRAFIE

- ANĂSTĂSOAEI, Doina, *Restaurarea unei piese textile etnografice din zona Moldovei*, II (2002), 309-313. Cu rezumat în limba engleză.
- CHELCEA, Ion, *Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei*, I (2001), 11-18. Cu rezumat în limba franceză.

- CHIRIȚĂ, Lenuța, Vasile Munteanu, *Un instrument muzical din patrimoniul Muzeului Tehnic: viola*, III (2003), 299-306. Cu rezumat în limba engleză.
- FOCȘA, Ovidiu, *Ceramică ardelenască în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei*, III (2003), 307-314. Cu rezumat în limba engleză.
– *Un meșteșug dispărut. Olăritul la Curteni – Huși*, IV (2004), 267-275. Cu rezumat în limba engleză.
- GUGEANU, Mariana, *Problematika restaurării unui covor din patrimoniul etnografic al județului Iași*, I (2001), 305-308. Cu rezumat în limba franceză.
- GUGEANU, Mariana, Carmen Marian, Doina Anăstăsoaei, *Problematika conservării unor cămăși din patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei Iași*, II (2002), 315-319. Cu rezumat în limba engleză.
- IONIȚĂ (ANGHEL), Eutasia, *Încuietori din lemn la gospodăriile tradiționale moldovenești. Câteva considerații*, III (2003), 291-298. Cu rezumat în limba engleză.
- IONIUC, Adriana, *Date de arhivă privitoare la Muzeul Satului din București (I)*, I (2001), 101-131. Cu rezumat în limba franceză.
– *Date de arhivă privitoare la Muzeul Satului din București (II)*, II (2002), 201-206. Cu rezumat în limba engleză.
- LUTIC, Marcel, *Expunerea instalațiilor tehnice populare în Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași. Realități și perspective*, IV (2004), 277-292. Cu rezumat în limba engleză.
- LUTIC, Marcel, Paul Iancu, Ovidiu Focșa, *Un muzeu european la Hârlău – Iași: Muzeul Viei și Vinului*, VII (2007), 317-362. Cu rezumat în limba franceză.
- MUNTEANU, Victor, *Adăposturi temporare în Podișul Moldovei*, IV (2004), 293-301. Cu rezumat în limba franceză.
– *Obiecte folosite în practicarea vânătorii tradiționale aflate în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei*, VII (2007), 363-372. Cu rezumat în limba franceză.
- OLARU, Angelica, *Soluții de depozitare a patrimoniului la Muzeul Etnografic al Moldovei*, I (2001), 309-316. Cu rezumat în limba franceză.
- OLARU, Angelica, Rodica Ropot, *Preocupări țărănești pentru conservarea obiectelor din fibre textile (I)*, II (2002), 321-334.

- PANAIT-PÎRĂU, Elena, *Restaurarea unei tipărituri din patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei Iași*, II (2002), 335-338. Cu rezumat în limba engleză.
- PAVEL, Emilia, *Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei*, I (2001), 19-36. Cu rezumat în limba franceză.
- POP, Ioan, *Particularități în restaurarea unui obiect etnografic numit „meredeu” din colecția Muzeului Etnografic al Moldovei*, I (2001), 317-329. Cu rezumat în limba franceză.
- POP, Ioan, Mircea Gheorghiu, *Restaurarea unui scaun domnesc cu motive populare tradiționale*, II (2002), 339-344. Cu rezumat în limba engleză.
- ROPOT, Rodica, *Oportunități și premize pentru organizarea secției în aer liber a Muzeului Etnografic al Moldovei*, I (2001), 37-43. Cu rezumat în limba franceză.
- ROPOT, Rodica, Marcel Lutic, *Sisteme manuale de producere a făinii existente în colecțiile Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași*, V (2005), 271-279.
- ROTARU, Feodosia, Iulian Bucur, *Secția de Etnografie a Complexului Muzeal „Iulian Antonescu” Bacău*, VII (2007), 373-386. Cu rezumat în limba franceză.
- SEMENDEAEV, Victoria, *Valori ale culturii populare din zona Botoșani aflate în patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei*, III (2003), 315-320. Cu rezumat în limba engleză.

ANIVERSĂRI, COMEMORĂRI

- CIUBOTARU, Silvia, *Riturile nupțiale în viziunea lui Simeon Florea Marian*, VII (2007), 185-194. Cu rezumat în limba franceză.
- CONSTANTINESCU, Nicolae, *La centenarul nașterii profesorului Mihai Pop*, VII (2007), 163-170. Cu rezumat în limba franceză.
- FOTEA, Mircea, *Simeon Florea Marian la Academia Română*, VII (2007), 195-202. Cu rezumat în limba engleză.
- GAVRILUȚĂ, Nicu, *Hermeneutica sacrului și profanului la Mircea Eliade*, VII (2007), 171-184. Cu rezumat în limba franceză.
- HULUBAȘ, Adina, *Credințe și practici magice din ciclul obiceiurilor de naștere cercetate de Simeon Florea Marian și continuitatea lor*, VII (2007), 203-210. Cu rezumat în limba engleză.
- LUTIC, Marcel, *Jumătate de veac de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Mărturii, acte și documente (I)*, VIII (2008), 227-300. Cu rezumat în limba franceză.

– *Jumătate de veac de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Mărturii, acte și documente (II)*, IX (2009), 331-380. Cu rezumat în limba engleză.

MUNTEANU, Simona, Ioan Toșa, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei (1958-2008)*, VIII (2008), 301-316. Cu rezumat în limba franceză.

PĂDURARU, Mircea, *Ipostaze ale demonologiei folclorice în opera lui Simeon Florea Marian*, VII (2007), 211-216. Cu rezumat în limba engleză.

REPCIUC, Ioana, *Silvia Ciubotaru la 60 de ani*, VII (2007), 155-162. Cu rezumat în limba franceză.

SEMENDEAEV, Victoria, *Meșterul olar Ion Diaconu din Tansa – Iași*, II (2002), 347-351.

RESTITUIRI

CARAMAN, Petru, *Observații critice, urmate de discuția câtorva probleme etnografice și etnologice – cu privire specială asupra artei populare* (îngr. Ion H. Ciubotaru), II (2002), 257-307.

– *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ* (îngr. Ion H. Ciubotaru), III (2003), 11-74. Cu rezumat în limba franceză.

– *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente* (fragment) (îngr. Ion H. Ciubotaru), IV (2004), 11-95.

– *Reflexul meșteșugurilor și al negoțului în folclor și în etnografie la români* (îngr. Ion H. Ciubotaru), V (2005), 11-56.

– *Porțile monumentale ale României* (îngr. Ion H. Ciubotaru), VI (2006), 11-76. Cu rezumat în limba franceză.

– *Românitătea Basarabiei văzută de știința oficială sovietică* (îngr. Ion H. Ciubotaru), VII (2007), 11-40. Cu rezumat în limba franceză.

– *Asupra modalității de a studia balada populară. Metoda estetizantă* (îngr. Ion H. Ciubotaru), VIII (2008), 11-22. Cu rezumat în limba franceză.

– *Identificarea episodului despre Cupidon și Psyche, din romanul „Metamorphoses” al lui Apuleius, cu un basm autentic popular* (îngr. Ioana Repciuc, Ion H. Ciubotaru), IX (2009), 11-85. Cu rezumat în limba franceză.

- CHELCEA, Ion, *Acțiunea de colectare a obiectelor etnografice de muzeu și problemele legate de aceasta* (îngr. Ion H. Ciubotaru), VI (2006), 77-88. Cu rezumat în limba franceză.
- FOTEA, Mircea, *Simeon Florea Marian, contemporanul nostru*, I (2001), 91-100. Cu rezumat în limba franceză.
- NECULAU, Eugen D., *Viața economică în Ungureni – Botoșani* (îngr. Marcel Lutic), VI (2006), 89-115. Cu rezumat în limba franceză.
– *Civilizația satelor din regiunea Ungureni – Botoșani. Considerațiuni sociologice* (îngr. Marcel Lutic), IX (2009), 87-111. Cu rezumat în limba franceză.

CORESPONDENȚE, DOCUMENTE

- BUZILĂ, Varvara, *Manuscrise inedite din secolul al XIX-lea privind eticheta vestimentară populară*, IX (2009), 139-164. Cu rezumat în limba engleză.
- CIUBOTARU, Ion H., *Momente din istoria folcloristicii. Mihai Lupescu: scrisori primite de la Artur Gorovei, Simeon Florea Marian și Tudor Pamfile*, VI (2006), 315-342.
- COȘA, Anton, *Un izvor inedit privind catolicii din Moldova: „Ziarul Parohiei Faraoni”*, V (2005), 131-166. Cu rezumat în limba engleză.
- DATCU, Iordan, *Scrisori de la Octavian Buhociu*, VIII (2008), 317-346.
– *Scrisori de la Paul H. Stahl*, IX (2009), 381-401.
- GOROVEI, Ștefan S., *Artur Gorovei: Scrisori către Ion Chelcea*, IV (2004), 303-306.
– *Corespondență cu Teodor Bălășel și Gheorghe N. Dumitrescu-Bistrița*, V (2005), 281-306.
- LEFTER, Lucian-Valeriu, *Izvoade funerare* (I), IV (2004), 307-322. Cu rezumat în limba engleză.
– *Izvoade funerare* (II), V (2005), 307-334. Cu rezumat în limba engleză.
- MUNTEANU, Vasile, *Documentele Atlantidei. Arhiva etnografică a satelor dispărute sub lacul Bicaz*, IV (2004), 323-328. Cu rezumat în limba engleză.
- TABUICĂ, Raisa, Alexandru Magola, *Condici de cercetare prenușțială în colecțiile Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău*, V (2005), 253-270. Cu rezumat în limba franceză.

IN MEMORIAM

Gheoghe Bodor, o viață închinată muzeului (Marcel Lutic), II (2002), 345-346.

Fulgerătoarea dispariție a Luciei Berdan (Nicu Gavriluță), III (2003), 349-351.

Rodica Ropot (Georgeta Podoleanu), IV (2004), 329-332.

Prof. univ. dr. Vasile Adăscăliței (1929-2007) (Lucian Lefter), VII (2007), 393-395.

Paul H. Stahl (1925-2008) (Ion H. Ciubotaru), VIII (2008), 347-353.

MEMORII, JURNALE

HÂRGĂU, Costică, *Amintiri din copilărie* (îngr. Vasile Munteanu), III (2003), 321-347.

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE**A. Volume**

ADĂSCĂLIȚEI, Vasile, *Un pol de contribuții etnografico-folcloristice privind realitățile vasluiene*, Vaslui, 2005 (Ana Maria Cașcaval), V (2005), 350-352.

BALOTĂ, Anton, *Izvoarele baladei populare românești*, București, Editura Saeculum I.O., 2005 (Adina Hulubaș), VI (2006), 369-371.

BĂZGU, Eugen, Mihai Ursu, *Arhitectura vernaculară în piatră*, Chișinău, Editura Știința, 2009 (Ion H. Ciubotaru), IX (2009), 408-410.

BĂLTEANU, Valeriu, *Terminologia magică populară românească*, București, Editura Paideia, 2000 (Silvia Ciubotaru), II (2002), 364-366.

BERNEA, Ernest, *Sociologie și etnografie românească. Ordinea spirituală*. Text îngrijit și stabilit de Rodica Pandele, București, Editura Vremea, 2009 (Ioana Repciuc), IX (2009), 411-416.

BILȚIU, Pamfil, *Studii de etnologie românească*; „Memoria ethnologica”; Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos*; Ion Ghinoiu, *Comoara satelor*; At. M. Marienescu, *Cultul păgân și creștin*; Camelia Burghel, *Repere de cultură tradițională sălăjeană*; I. Opreșan, *La hotarul dintre lumi*; Octavian Simu, *Dragonul în imaginarul mitologic*; *** *Scrieri țărănești*; Philippe Walter, *Mitologie creștină* (Marcel Lutic), VI, (2006), 393-399.

- BUCUR, Corneliu Ioan, *Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „ASTRA” (Dumbrava Sibiului). Catalog*, Sibiu, Editura „Astra Museum”, 2007 (Ioana Repciuc), VIII (2008), 365-369.
- BULGĂR, Gh., Gh. Constantinescu-Dobridor, *Dicționar de arhaisme și regionalisme*, București, Editura Saeculum I.O., 2000 (Daniela Butnaru), II (2002), 362-364.
- BURAC, Gheorghe, *Comuna Vlăsinești. Dăinuiri etno-folclorice*, Botoșani, Editura Agata, 2007 (Ioana Repciuc), VII (2007), 434-436.
- BURGHELE, Camelia, *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Editura Limes, 2000 (Silvia Ciubotaru), II (2002), 360-361.
- CAMUS, Dominique, *Puteri și practici vrăjitorești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*. Traducere de Muguraș Constantinescu. Prefață de Louis-Vincent Thomas, Iași, Polirom, 2003 (Silvia Ciubotaru), IV (2004), 345-346.
- CARAMAN, Petru, *Kochanowski - Dosoftei. Psaltirea în versuri. Influența lui Kochanowski asupra lui Dosoftei și considerații critico-axiologice*. Ediție îngrijită și tabel cronologic de Ion H. Ciubotaru. Prefață de Al. Andriescu, Iași, Editura Trinitas, 2005 (Ioana Repciuc), V (2005), 353-357.
- *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005 (Livia Cotorcea), V (2005), 358-363.
- CHERCUIU, Ion, *Arta populară din Țara Vrancei*, București, Editura Enciclopedică, 2004 (Ovidiu Focșa), VI (2006), 351-353.
- *Costumul popular din Țara Vrancei*, București, Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2008 (Maria Bâtcă), VIII (2008), 384-388.
- CIUBOTARU, Ion H., *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002 (Nicu Gavriluță), IV (2004), 338-341.
- *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. III. *Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical*, Iași, Editura Presa Bună, 2005 (Lucia Cireș), VII (2007), 403-418.
- CIUBOTARU, Nicolae Gr., *Comuna Vulturești*, vol. III. *Amurgul culturii tradiționale*. Text stabilit, introducere și note de Mircea Ciubotaru, Iași, Editura Kolos, 2009 (Lucian-Valeriu Lefter), IX (2009), 417-420.

- COCCHIARA, Giuseppe, *Istoria folcloristicii europene. Europa în căutare de sine*. Traducere din limba italiană de Michaela Șchiopu. Cu o prefață la noua ediție de Giuseppe Bonomo, București, Editura Saeculum I.O., 2004 (Silvia Ciubotaru), IV (2004), 354-356.
- CORDUN, Val, *Timpul în răspăr. Încercare asupra anamnezei în basm*, București, Editura Saeculum I.O., 2005 (Adina Hulubaș), VI (2006), 372-375.
- COSTAFORU, Xenia, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Maria Voinea, București, Editura Tritonic, 2004 (Silvia Ciubotaru), V (2005), 342-344.
- CUCEU, Maria, *Ritualul agrar al cununii la seceriș. Studiu etnologic*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2003 (Ion H. Ciubotaru), IV (2004), 346-348.
- DATCU, Iordan, *Dicționarul etnologilor români*, București, Editura Saeculum I.O., 2006 (Emilia Pavel), VII (2007), 428-431.
- DELIÈGE, Robert, *O istorie a antropologiei. Școli, autori, teorii*, Chișinău, Editura Cartier, 2007 (Ioana Repciuc), VIII (2008), 369-377.
- DRĂGOI, Marius Dan, *Folclor muzical din Spermezeu. Schiță monografică*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005; idem, *Folclor poetic din Spermezeu. Texte rituale, epice, lirice et varia*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2005; Macarie Marius-Dan Drăgoi, *Ler Sfântă Mărie. Colinde de pe văile Țibleșului*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005 (Viorel Bârleanu, Florin Bucescu), VII (2007), 424-428.
- GHINOIU, Ion (coord.), *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la Chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I-IV, București, Editura Enciclopedică, 2001-2004 (Lucian-Valeriu Lefter), IV (2004), 333-335.
– *Atlasul Etnografic Român*, vol. I. *Habitatul*, București, Editura Academiei Române, 2003; vol. II. *Ocupațiile*, București, Editura Academiei Române, 2005 (Lucian-Valeriu Lefter), V (2005), 335-338.
- GHINOIU, Ion *Călușul, istorie și documente (Le Căluș, histoire et documents)*, Slatina, Editura Fundației „Universitatea pentru toți”, 2003 (Emilia Pavel), IV (2004), 348-350.
- GODEA, Ioan, *Dicționar etnologic român*, București, Editura Etnologică, 2007 (Maria Bâtcă), VIII (2008), 377-380.

- GOLOPENȚIA, Sanda, *Intermemoria. Studii de pragmatică și antropologie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001 (Silvia Ciubotaru), II (2002), 374-376.
- HAPLEA, Doina, Ioan Haplea, Ion H. Ciubotaru, *Folclor muzical din Ținutul Neamțului*, Cluj-Napoca, Editura Arpeggione, 2008 (Adina Hulubaș), IX (2009), 403-407.
- HERȚEA, Iosif, *Colinde românești. Antologie și tipologie muzicală*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2004 (Silvia Ciubotaru), VII (2007), 400-403.
- ICHIM, Florica, Dorinel Ichim, *Catolicii moldoveni (Studiu de etnologie)*, Bacău, Editura Diagonal, 2002 (Ion H. Ciubotaru), IV (2004), 341-344.
- ISPAS, Sabina, *Cultură orală și informație transculturală*, București, Editura Academiei Române, 2003 (Ion H. Ciubotaru), VI (2006), 343-347.
- *Siminoc și Busuioc. Basme românești*. Antologie și postfață de, București, Editura Etnologică, 2005 (Silvia Ciubotaru), VI (2006), 390-392.
- IȘFĂNONI, Rusalin, *Pădurenii Hunedoarei. O viziune etnologică*, București, Editura Mirabilis, 2004 (Ioana Repciuc), VI (2006), 353-357.
- LEFTER, Lucian-Valeriu, *Zăpodenii*, vol. I. Cu o prefață de Mircea Ciubotaru, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2004 (Dan Ravaru), IV (2004), 356-359.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2003 (Adina Hulubaș), VII (2007), 397-400.
- LUTIC, Marcel, *Timpul sacru. Sărbătorile de altădată*, Iași, Editura Fundației Academice AXIS, 2006 (Lucia Cireș), VIII (2008), 362-364.
- MARIAN, Simeon Florea, *Trilogiile* (Ion H. Ciubotaru), II (2002), 353-355.
- MIHĂESCU, Corina, *Ceramica de Hurez. Lutul – miracol și devenire*, București, Editura Contrast, 2005 (Ion H. Ciubotaru), VI (2006), 375-379.
- MUNTEANU, Marian, *Folclorul detenției. Formele privării de libertate în literatura poporană*. Studiu, tipologie, antologie de texte și glosar, București, Editura Valachia, 2008 (Camelia Burghel), VIII (2008), 388-390.

- MURGOCI, Agnes, Helen Beveridge Murgoci, *Pagini engleze despre folclorul românesc*, București, Editura Viitorul Românesc, 2005 (Ioana Repciuc), VI (2006), 380-385.
- MUȘLEA, Ion, *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), VIII (2008), 355-359.
- NECULAU, Eugen D., *Sate pe Jijia de Sus*, vol. I. *Așezările*, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2003; vol. II. *Boierii*, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2005 (Lucian-Valeriu Lefter), V (2005), 338-341.
- PĂLTĂNEA, Paul, *Însemnări despre „arcaci”*, VII (2007), 387-391. Cu rezumat în limba franceză.
- POP, Dumitru, *Coordonate ale culturii populare românești în perspectivă etnologică*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2002 (Ion H. Ciubotaru), IV (2004), 335-337.
- RICKETTS, Mac Linscott, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, vol. I. *Copilăria și tinerețea (1907-1933)*; vol. II. *De la București la Lisabona (1934-1945)*, București, Criterion Publishing, 2004 (Silvia Ciubotaru), VI (2006), 358-363.
- ROMILA, Adrian G., *Imaginea Raiului în cultura populară. Eseu de antropologie*, Iași, Editura Timpul, 2009 (Ioana Repciuc), IX (2009), 420-425.
- ROTARU, Feodosia, Dorinel Ichim, *Olăritul – meșteșug de tradiție în județul Bacău*, Bacău, Editura Egal, 2006 (Ovidiu Focșa), VII (2007), 431-434.
- STAHL, Henri H., *Istoria socială a satului românesc. O culegere de texte*. Selecția și îngrijirea textelor de Viorica Nicolau, București, Editura Paideia, 2003 (Lucian-Valeriu Lefter), IV (2004), 351-354.
- STAHL, Paul H. (sous la rédaction), *Études Roumaines et Aroumaines. Studii românești și aromânești*, IX, Paris-Bucarest, 2005 (Silvia Ciubotaru), V (2005), 364-367.
- STAHL, Paul H., Marin Constantin, *Meșterii țărani români*, București, Editura Tritonic, 2004 (Adina Hulubaș), V (2005), 345-347.
- STAHL, Paul H., *Triburi și sate din sud-estul Europei. Structuri sociale, structuri magice și religioase*, București, Editura Paideia, 2000 (Ion H. Ciubotaru), II (2002), 355-357.

- ȘOIMARU, Vasile (coord.), *Cornova*, Chișinău, Editura Museum, 2000 (Marcel Lutic), II (2002), 366-369.
- TALOȘ, Ion, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001 (Ion H. Ciubotaru), II (2002), 371-374.
- TOȘA, Ioan, Simona Munteanu, *Muzeul Etnografic al Transilvaniei, 1922-2002, opt decenii de activitate în serviciul etnografiei românești*, Cluj-Napoca, Editura Mediamira, 2001 (Emilia Pavel), II (2002), 369-371.
- VALIÈRE, Michel, *Povestea populară. O perspectivă socio-antropologică*. Traducere de Doina-Nicoleta Mitroiu, Iași, Editura Institutul European, 2009 (Ioana Repciuc), IX (2009), 425-430.
- VICOL, Sterian (coord.), *Studii de folclor*, vol. II, Galați, Editura Pentru Literatură și Artă „Geneze”, 2000 (Ion H. Ciubotaru), II (2002), 358-360.
- VUIA, Romulus, *Folclor românesc din Transilvania și Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2005 (Adina Hulubaș), VIII (2008), 359-362.
- ZANE, Rodica, *Codul poetic al colindelor. Principii de codificare*, București, Editura Universității București, 2004 (Adina Hulubaș), V (2005), 348-350.

B. Periodice

- „ANUARUL Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, serie nouă, tom 16, București, Editura Academiei, 2005 (Lucian-Valeriu Lefter), VI (2006), 363-369.
- „BULETIN ȘTIINȚIFIC”, serie nouă, vol. 1 (14), Chișinău, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, 2004 (Marcel Lutic), VI (2006), 347-350.
- „ION CREANGĂ”. Revistă de limbă, literatură și artă populară. Ediție anastatică, Vaslui, 2004 (Ana Maria Cașcaval), IV (2004), 359-360.
- „ION CREANGĂ”. Revistă de limbă, literatură și artă populară, vol. III (1911). Ediție anastatică, Vaslui, 2005 (Lucian-Valeriu Lefter), V (2005), 368-369.
- „IZVORUL” – revistă de etnografie și folclor, Giula, Editura NOI, 1989-2005 (Ioana Repciuc), VII (2007), 418-423.
- „LARES”. Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici diretta da Pietro Clemente, Anno LXXIII, nr. 2, Firenze, Maggio-Agosto, 2007 (Silvia Ciubotaru), VIII (2008), 380-384.

„REVISTA DE ETNOGRAFIE”, I, Chişinău, Institutul de Arheologie
şi Etnografie, 2005 (Lucian-Valeriu Lefter), VI (2006), 385-390.

CRONICA

II (2002), 377-382; III (2003), 353-358; VI (2006), 401-404.

ABREVIERI

II (2002), 383; III (2003), 359-363; IV (2004), 361; V (2005), 371;
VI (2006), 405; VII (2007), 437; VIII (2008), 391; IX (2009), 431.

ABREVIERI

AAER	–	Arhiva Atlasului Etnografic Român
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
ANR	–	Arhivele Naționale ale României
ANRM	–	Arhiva Națională a Republicii Moldova
ArhGen	–	Arhiva Genealogică, Iași
ASB	–	Arhivele Statului București
ASI	–	Arhivele Statului Iași
BAR	–	Biblioteca Academiei Române
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
IEF	–	Institutului de Etnografie și Folclor
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

