

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Inițiat și coordonat de VASILE MUNTEANU (1966-2012),
Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei primește articolele dvs. în următoarele condiții:

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

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

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI
XIV

**Editura PALATUL CULTURII
IAȘI – 2014**

CONSULTANT ȘTIINȚIFIC
Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDAȚIA
Marcel Lutic
Angelica Olaru
Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE
Angelica Olaru

TRADUCERE
Ana-Maria Rață
Coralia Costaș

Adresa redacției:
Muzeul Etnografic al Moldovei
Piața Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 1, Iași, 700028
tel. 0232/275.979, 0232/213.324; int. 156, 157, 165
E-mail: etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@gmail.com

ISSN 1583-6819

SUMAR

RESTITUIRI

Ion H. CIUBOTARU, <i>Câteva lămuriri</i>	11
Petru CARAMAN, <i>Etnograful Cantemir și folclorul Orientului asiatic</i>	15

STUDII

Eugen BÂZGU, <i>Obiceiuri și datini privitoare la construcția casei la românii de la est de Prut</i>	59
Ion H. CIUBOTARU, <i>Rituri funerare străvechi: pomana de viu</i>	89
Marin CONSTANTIN, <i>Pentru o istorie socială a cultului moșilor în România</i>	115
Constantin ERETESCU, <i>Doliul alb. Culorile doliului</i>	135
Natalia GOLANT, <i>Obiceiuri de primăvară la vlahii (românii) din Valea Timocului</i>	147
Sanda GOLOPENȚIA, <i>Vocabular magic: amuletele</i>	167
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Prolegomene la jocurile cu măști</i>	191
Andrei PROHIN, <i>Personaje fantastice în eshatologia populară românească</i>	219

MATERIALE

Gabriela BOANGIU, <i>Expresivitatea limbajului oltenesc în lucrarea „La liliaci” de Marin Sorescu</i>	239
Arcadie M. BODALE, <i>Câteva observații asupra semnificațiilor magico-religioase ale graffiti-lor din Europa creștină</i>	245
Florentina BUZENSCHI, <i>Interferențe arhitecturale creștino-iudaice. Sinagoga din lemn Baal Şem Tov din Piatra-Neamț</i>	269
Oana CHELARU, <i>Deschideri ale basmului fantastic spre modernitate</i>	283
Vasile CHISELIȚĂ, <i>Festivalul de folclor și doina ca gen, tradiție și stil muzical</i>	303
Petruța POP, <i>Materii prime, instrumentar, tehnici și produse finite în industria casnică din Gârda de Sus – Alba</i>	317
Emil ȚÎRCOMNICU, <i>Obiceiuri de înmormântare la românii ungureni din Timoc (satul Vlaole, regiunea Bor)</i>	339

CORESPONDENȚĂ, DOCUMENTE

Virgiliu FLOREA, <i>M. Gaster și frații Densușianu</i>	349
Cosmina TIMOCE-MOCANU, <i>Pagini inedite din corespondența dintre Ion Mușlea și Petru Caraman</i>	363

ANIVERSĂRI

- Mihai URSU, *Muzeul Zemstvei – primul muzeu public din Basarabia, instituție care a parcurs 125 de ani*..... 413

REMEMBER

- Vasile Munteanu, așa cum l-am cunoscut* (Vasile CHIRICA) 425

IN MEMORIAM

- Emilia Pavel (1925-2014)* (Marcel LUTIC) 433

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

- Ioan GODEA, *Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă*, Timișoara, Editura de Vest, 2011, 162 p. (Ovidiu FOCȘA) 447
- Pamfil BILȚIU, *Studii de etnologie românească*, vol. III, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012, 296 p. (Ovidiu FOCȘA) 450
- Slavoljub GACOVIC, *Petrecătura (cântece de petrecut mortul) la românii ungureni din Serbia*, București, Editura Etnologică, 2012, 150 p. (Ion H. CIUBOTARU) 453
- Teofil BUGNARIU, *Bibliografia materialelor etnografico-folclorice românești din publicații maghiare*. Ediție îngrijită, introducere și indici de Maria Cuceu și Salat-Zakariás Erzsébet, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2013, 309 p. (Cosmina TIMOCE-MOCANU)..... 456
- Paun Es DURLIĆ, *Limba sfântă a colacilor românești. Album în patruzeci de imagini cu dicționar*, București, Editura Etnologică, 2013, 53 p. (Ion H. CIUBOTARU)..... 460
- Ioan GODEA, *Apa și arhitectura de odinioară*, Timișoara, Editura de Vest, 2013, 253 p. (Ovidiu FOCȘA)..... 465
- Feodosia ROTARU, *Meșteșuguri populare tradiționale din județul Bacău. Portrete de meșteri*, Bacău, Editura Ateneul Scriitorilor, 2013, 240 p. (Dimitrie-Ovidiu BOLDUR) 468
- Ion TALOȘ, *Omul și leul. Studiu de antropologie culturală*, București, Editura Academiei Române, 2013, 646 p. (Silvia CIUBOTARU)..... 471
- Vasile ADĂSCĂLIȚEI, *Soare, soare, frățioare! Restituiri etnografice. I. Jocul Caprei în Moldova; II. Culegere de folclor poetic din județul Vaslui*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Lucian-Valeriu Lefter. Prefață de Dan Ravaru, Iași, Editura PIM, 2014, 337 p. (Ana-Maria RAȚĂ) 476
- Anton GOLOPENȚIA, *Rapsodia epistolară. Scrisori primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950)*, vol. IV, București, Editura Enciclopedică, 2014, 700 p. + CVIII (Silvia CIUBOTARU)..... 480
- Richard KUNISCH, *București și Stambul. Schițe din Ungaria, România și Turcia*. Traducere din limba germană, prefață și note de Viorica Nișcov. Ediția a doua, revăzută, București, Editura Humanitas, 2014, 326 p. (Silvia CIUBOTARU) 486

- ABREVIERI** 491

TABLE OF CONTENTS

RESTITUTIONS

Ion H. CIUBOTARU, <i>A Few Explanations</i>	11
Petru CARAMAN, <i>Ethnographer Dimitrie Cantemir and the Folklore of the Asiatic Orient (Part I)</i>	15

STUDIES

Eugen BÂZGU, <i>Customs and Traditions Concerning the Building of the House by the Romanians from the East of Prut River</i>	59
Ion H. CIUBOTARU, <i>Ancient Funeral Rites: Alms While Alive</i>	89
Marin CONSTANTIN, <i>Towards a Social History of Ancestor Worship in Romania</i>	115
Constantin ERETESCU, <i>White Mourning. Mourning Colours</i>	135
Natalia GOLANT, <i>Spring Customs of Vlachs (Romanians) in Timoc Valley</i>	147
Sanda GOLOPENȚIA, <i>Magic Vocabulary: Amulets</i>	167
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Prolegomena To Mask Plays</i>	191
Andrei PROHIN, <i>Fantastic Creatures in Romanian Folk Eschatology</i>	219

MATERIALS

Gabriela BOANGIU, <i>Expressivity of the Romanian Language Spoken in Oltenia in the Work "La liliaci" by Marin Sorescu</i>	239
Arcadie M. BODALE, <i>A Few Observations Regarding Magical and Religious Significances of Graffiti in Christian Europe</i>	245
Florentina BUZENSCHI, <i>Christian and Judaic Architectural Interferences. Baal Şem Tov Wooden Synagogue in Piatra-Neamţ</i>	269
Oana CHELARU, <i>Perspectives of Fantastic Folktale Towards Modernity</i>	283
Vasile CHISELIȚĂ, <i>The Festival of Folklore and "Doina" As Genre, Tradition and Musical Style</i>	303
Petruța POP, <i>Raw Materials, Instruments, Techniques and Finished Products in the Household Industry in Gârda de Sus, Alba County</i>	317
Emil ȚÎRCOMNICU, <i>Funeral Customs Performed by "Ungureni" Romanians of Timoc (Vlaole Village, Bor County)</i>	339

CORRESPONDENCE, DOCUMENTS

Virgiliu FLOREA, <i>M. Gaster and Densușianu Brothers</i>	349
Cosmina TIMOCE-MOCANU, <i>Unpublished Pages of the Correspondance Between Ion Mușlea and Petru Caraman</i>	363

ANNIVERSARIES

Mihai URSU, *Zemstvo Museum – the First Public Museum
in Bessarabia, an Institution with a 125-year History*..... 413

REMEMBER

Vasile Munteanu, As I Knew Him (Vasile CHIRICA)..... 425

IN MEMORIAM

Emilia Pavel (1925-2014) (Marcel LUTIC) 433

REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES 447

ABBREVIATIONS..... 491

SOMMAIRE

RESTITUTIONS

Ion H. CIUBOTARU, <i>Quelques clarifications</i>	11
Petru CARAMAN, <i>L'Ethnographe Cantemir et le folklore de l'Orient asiatique</i>	15

ÉTUDES

Eugen BÂZGU, <i>Coutumes et traditions concernant la construction de la maison chez les Roumains de l'est du Prut</i>	59
Ion H. CIUBOTARU, <i>Rites funéraires anciens: la charité pendant la vie</i>	89
Marin CONSTANTIN, <i>Pour une histoire sociale du culte des ancêtres en Roumanie</i>	115
Constantin ERETESCU, <i>Le Deuil blanc. Les couleurs du deuil</i>	135
Natalia GOLANT, <i>Coutumes de printemps chez les Roumains de la Vallée du Timoc</i>	147
Sanda GOLOPENȚIA, <i>Vocabulaire magique: les amulettes</i>	167
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Prolégomènes aux jeux à masques</i>	191
Andrei PROHIN, <i>Personnages fantastiques dans l'eschatologie populaire roumaine</i>	219

MATÉRIAUX

Gabriela BOANGIU, <i>L'Expressivité du langage d'Olténie dans l'oeuvre «Chez les chauve-souris» de Marin Sorescu</i>	239
Arcadie M. BODALE, <i>Quelques observations concernant les significations magico-religieuses des graffiti dans l'Europe chrétienne</i>	245
Florentina BUZENSCHI, <i>Interférences architecturale chrétienne-judaïque. La synagogue en bois Baal Şem Tov de Piatra-Neamţ</i>	269
Oana CHELARU, <i>Ouvertures du conte de fées fantastique vers la modernité</i>	283
Vasile CHISELIȚĂ, <i>Le Festival de folklore et la «doina» comme genre, tradition et style musical</i>	303
Petruța POP, <i>Matières premières, instrumentaire, techniques et produits finis dans l'industrie domestique de Gârda de Sus – Alba</i>	317
Emil ȚIRCOMNICU, <i>Coutumes d'enterrements chez les Roumains appelés "Ungureni" de la région de Timoc (le village Vlaole, la région Bor)</i>	339

CORRESPONDANCE, DOCUMENTS

Virgiliu FLOREA, <i>M. Gaster et les frères Densușianu</i>	349
Cosmina TIMOCE-MOCANU, <i>Pages inédites de la correspondance entre Ion Mușlea et Petru Caraman</i>	336

ANNIVERSAIRES

Mihai URSU, *Le Musée Zemstvei – le premier musée public
de Bessarabie célèbre 125 années depuis sa fondation*..... 413

REMEMBER

Vasile Munteanu, tel que je l'ai connu (Vasile CHIRICA) 425

IN MEMORIAM

Emilia Pavel (1925-2014) (Marcel LUTIC) 433

COMPTE-RENDUS, PRESENTATIONS, NOTES

BIBLIOGRAPHIQUES 447

ABREVIATIONS 491

CÂTEVA LĂMURIRI

Studiul profesorului Petru Caraman, a cărui primă parte se publică în numărul de față al „Anuarului”, a fost elaborat pe la mijlocul anului 1973. Se împlineau atunci, mai precis în ziua celebrării Sfântului Dumitru, trei veacuri de la nașterea ilustrului învățat moldovean. Filiala din Iași a Academiei Române întâmpina evenimentul cu o amplă manifestare științifică, ce avea să aibă loc în ajunul faimosului tricentenar. O altă sărbătorire, la care fusese invitat și cărturarul ieșean, se pregătea la Universitatea din Freiburg im Breisgau, Republica Federală a Germaniei.

Petru Caraman scrisese o lucrare de mare interes științific, intitulată *L'ethnographie Cantemir et le folklore du Proche-Orient*. Nimeni nu mai vădise o asemenea perspectivă în abordarea prodigioasei opere a învățatului român. Era doar o latură a cercetărilor științifice (istorice, geografice, lingvistice, literare, etnologice, religioase, naturaliste) efectuate de acest savant autohton de factură renașcentistă. Lucrarea asupra căreia Caraman se aplecase în chip deosebit era *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae*. Și pentru că traducерile pe care le consultase nu erau pe măsura așteptărilor sale, a decis să-și extragă informațiile de care avea nevoie direct din manuscrisul studiului menționat, aflat la Biblioteca Academiei Române. A ținut cont de viziunea lui Cantemir asupra raportului dintre etnografie și istorie, pe care traducătorii îl restructuraseră, minimalizând semnificațiile documentelor folclorice, etnografice sau mitologice.

Pornind de la rezultatele minuțioasei documentări pe care o realizase, autorul intenționa să facă o primă expunere asupra temei în cadrul Simpozionului de la Iași. S-a prezentat din timp la Academie, a lăsat titlul comunicării – însoțit de un rezumat, pentru edificarea organizatorilor –, după care și-a văzut de treburile sale cotidiene. În preziua evenimentului avea să constate însă, cu surprindere, că lucrarea sa nu fusese inclusă în program. Zadarnic a încercat să afle de ce nu figura printre vorbitori și, mai ales, cine se făcea vinovat de acel tratament discriminatoriu. A participat la sesiunea festivă, unde, cu două-trei excepții, intervențiile au fost convenționale, dar nu a mai dorit să ia cuvântul la sfârșit, așa cum făcea în alte împrejurări asemănătoare. Nu a vrut ca reacția ostilă a celor din prezidiu să umbrească sărbătoarea lui Cantemir.

Nu era prea optimist nici în privința plecării în Germania. Formalitățile de tot felul – cele mai multe lipsite de noimă –, pe care le avea de îndeplinit pentru obținerea pașaportului îi transformaseră viața într-un adevărat coșmar. La Freiburg fusese invitat de profesorii Elsa Lüder și Paul Miron, care se aflau în fruntea Societății „Mihai Eminescu” și a Seminarului de Romanistică de la Universitatea din orașul situat la poalele Munților Pădurea Neagră. După multe peripeții, avea să ajungă, totuși, la *Colocviul internațional Cantemir*, care a avut loc în prima decadă a lunii decembrie din același an. Prezența profesorului Caraman la acea impunătoare festivitate de cinstire a marelui învățat român a fost socotită un adevărat eveniment. Câțiva cărturari de seamă din Europa, printre care se număra și faimosul Eugen Coșeriu, veniseră special pentru a-l întâlni.

La tribună, în fața unui amfiteatru neîncăpător, etnologul ieșean părea un *mag* ce coborâse parcă din panteonul înțelepților. A început prin proiectarea personalității omagiate pe fundalul civilizației omenirii. Pentru că Dimitrie Cantemir nu era doar un reprezentant proeminent al culturii române, ci unul dintre învățații de anvergură, care au dominat răsăpântia dintre veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea. Geniul său a depășit cu mult hotarele neamului care l-a zămislit, răsfrângându-se, generos și benefic, asupra umanității. Cu cât orizontul cercetărilor sale etnografice se lărgeste, cu atât notațiile pe care le face capătă consistență etnologică. Trebuie remarcată și valoarea documentară deosebită a faptelor menționate, indiferent dacă este vorba de folclorul românesc ori de cel străin, deoarece majoritatea reprezintă până astăzi cele dintâi atestări.

Expunerea liberă a profesorului Caraman a produs o impresie deosebită asupra ascultătorilor. A dat o adevărată probă de competență și virtuozitate. Mai bine de o oră, și-a purta auditoriul prin zonele cele mai dense în semnificații ale culturii populare orientale. Un trecut îndepărtat, exotic, era reînviat în mod inspirat. S-a referit mai întâi la unele previziuni astrologice, aflate adesea în conflict cu preceptele Coranului, și la implicațiile complexe ale *ominei*. A alocat apoi un spațiu ceva mai larg câtorva obiceiuri turco-arabe, precum și unor vestigii ale folclorului juridic, semnalate la mai multe popoare ale lumii.

Și nu o dată, acolo unde informațiile existente în opera lui Cantemir i se păreau insuficiente, le-a întregit cu multe alte exemple, menite să aducă toate deslușirile necesare în problematica abordată. S-a ocupat pe larg de sărbătoarea *Donanmà* și a analizat, în contexte

adecvate, termeni precum *aman*, *rai*, *bacșiș*, apoi procedeul juridic al cortegiului infamant ori cultul Sfântului Foca. Măreția operei lui Cantemir căpăta astfel o luxuriantă ramă sapiențială, care îmbogățește cunoașterea. Prestația vorbitorului, de-a dreptul excepțională, avea să fie elogiată ulterior de câțiva dintre participanții de marcă la acea prestigioasă manifestare: Eugen Coșeriu, Octavian Buhociu, Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Alexandru Zub, Mircea Anghelescu ș.a.

Cele mai multe dintre lucrările Colocviului de la Freiburg s-au publicat în revista *Dacoromania*. „Jahrbuch für östliche Latinität”, noua serie a cunoscutului anuar filologic și literar fiind condusă acum de Paul Miron. Studiul profesorului Caraman, tradus în limba franceză și dactilografiat în două exemplare, i-a fost trimis în timp util redactorului șef. Având însă dimensiuni ceva mai mari (peste șaptezeci de pagini dactilografiate), s-a convenit ca materialul să apară în trei numere consecutive (2, 3 și 4/1974) ale periodicului german. Prima parte a studiului, imprimată conform înțelegerii, i-a produs autorului o mare dezamăgire, întrucât cuprindea peste *șaizeci de erori tipografice*, unele dintre ele foarte grave. „Sunt îngrozit și revoltat!” îi spunea profesorul unui cunoscut, căruia îi oferea extrasul. Partea a doua a apărut ceva mai îngrijită, iar a treia nu s-a mai publicat, fără ca autorul să primească vreo explicație.

Printre manuscrisele rămase de la reputatul cărturar (câteva zeci de mii), am găsit două plicuri în care se afla versiunea în limba română a studiului în discuție. Este altfel organizat decât textul în limba franceză, însă nu încape nici o îndoială că reprezintă originalul după care s-a făcut traducerea. Mai mult decât atât, colaționările arată că manuscrisul cuprinde și alte capitole, ceea ce înseamnă că acestea ar putea alcătui partea a treia a lucrării, adică aceea care s-a pierdut. Restituirea de față pune la îndemâna cititorilor textul complet al acestei prețioase contribuții științifice, întregind totodată opera etnologică a marelui dispărut.

Ion H. CIUBOTARU

ETNOGRAFUL CANTEMIR ȘI FOLCLORUL ORIENTULUI ASIATIC (Partea întâi)

Petru CARAMAN*

Abstract

The present study emphasizes the remarkable value of the work of Prince Dimitrie Cantemir, a Renaissance autochthonous scholar. In the first part, the savant is presented as a predecessor of both Romantic movement and modern ethnomusicologists. His contributions in the field of Turkish music are absolutely original. The other chapters of the study present Ottoman Empire beliefs and customs, known by Cantemir either in a direct manner or by means of the ample bibliography he has consulted. Professor Caraman's main source is *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othomanicae*, the fundamental yet little known work of the scholar. The eulogy to Cantemir is enhanced as the ethnological and mythological importance of the reported facts is identified. Each section of the work becomes a small scale study of linguistics, ethnography and folk philosophy. Therefore, the grandness of Cantemir work takes the shape of a luxuriant sapiential frame that enriches our knowledge.

Keywords: Cantemir, musicology, *omina*, Sfântul Foca, *Donanmà*, tip, *aman*, heaven.

Cuvinte-cheie: Cantemir, muzicologie, *omina*, Sfântul Foca, *Donanmà*, bacșiș, aman, rai.

Între multiplele preocupări științifice ale ilustrului savant român de factură renescentistă, care a fost Dimitrie Cantemir – și anume între preocupările sale istorice, geografice, lingvistice, literare, filosofice, religioase, muzicologice și (cine-ar fi crezut?) chiar și naturaliste¹ – una deosebit de proeminentă a fost aceea de etnograf, în sensul cel mai cuprinzător, și ținem să adăugăm, foarte adesea în sensul cel mai modern totodată al acestui termen. Dar, când se vorbește despre etnograful Cantemir, totdeauna ne limităm a ne gândi exclusiv la acea operă – de capitală importanță pentru români, ce-i drept, dar care se

* Universitatea „Alexandru I. Cuza”, Iași – România (1898-1980).

¹ Al. Filipașcu, *Relații despre fauna Moldovei din sec. XVII-XVIII în Istoria ieroglică de Cantemir*. Cf. „Revista Muzeelor” (1969), 6, p. 485-492.

raportă numai la acest popor – anume la *Descriptio Moldaviae*, unde în adevăr paginile etnografice, cu deosebire din ramura datinilor și credințelor, abundă, constituind pentru etnografia română o veche mărturie de specific etnic, la care diferiți cercetători fac deseori apel și pe care nimic nu le-ar putea înlocui, dată fiind perfecta autenticitate a materialelor prezentate. Astfel, de exemplu, capitolul referitor la datina nunții este impresionant prin bogăția și varietatea momentelor rituale înregistrate, precum și prin relatarea a ceea ce au ele mai caracteristic.

Și totuși, dacă avem în vedere întreaga moștenire științifică lăsată de Cantemir, la o examinare mai atentă, ne vom da seama că *interesul său pentru etnografie transpare tot așa de clar și în alte opere ale lui. Iar proporțiile acestui interes se dovedesc a fi chiar mult mai impunătoare și de un mult mai larg orizont decât se știe, luând nu o dată dimensiuni etnologice*, precum sperăm a putea arăta prin ceea ce urmează mai departe.

I. Preocupări muzicologice

Pentru a ilustra aceasta, vom începe prin a ne opri mai întâi un moment la activitatea muzicală a lui Cantemir, pe care ne-a făcut-o cunoscută – printr-un studiu foarte documentat, deosebit de prețios – eminentul muzicolog și în același timp valorosul etnograf modern, Teodor Burada², moldovean și el ca și Cantemir.

Din lucrarea lui Burada reiese, în toată claritatea, rolul lui Cantemir ca artist creator de prim rang, pe care acesta l-a avut în domeniul muzicii turcești, pe de-o parte fiindcă el a scris numeroase compoziții, foarte apreciate de turcii contemporani lui, ca și de posteritate; iar pe de-alta, fiindcă era totodată și un excelent interpret al ariilor turcești³, în special la instrumentul de coarde cunoscut sub numele de *tambura* și la cel de vânt numit *nay*. Dar în aceeași măsură, dacă nu chiar mai mult, s-a afirmat prințul Cantemir și ca om de știință, care a studiat cu o rară competență arta muzicii la turci. În adevăr, ceea ce-i conferă locul cel mai de frunte între muzicologii Turciei este faptul că el a scris două tratate despre muzica turcească: unul chiar în limba turcă, pentru turci; iar altul în limba română⁴. Și, ca

² Cf. *Scrierile muzicale ale lui Dimitrie Cantemir, domnul Moldovei*, în „Analele Academiei Române”. Seria II – tom. XXXII (Memoriile Secției Literare), București, 1911.

³ *Ibidem*.

⁴ Acesta din urmă pare a se fi pierdut. În zadar s-a trudit Burada să-l descopere prin bibliotecile și arhivele rusești, el nu i-a putut da de urmă.

o culminație a activității sale pe acest teren, apare faptul că el este cel ce-a inventat un sistem de notație – bazat pe literele cu valoare numerică ale alfabetului arab – pentru înregistrarea melodiilor turcești. Dar ceea ce voim noi cu deosebire a pune în lumină e că principele Cantemir nu a fost numai un eminent artist cult al muzicii turcești, și un distins teoretician al ei, ci a fost în același timp și un pasionat folclorist muzicolog.

Pe Burada nu l-a preocupat în mod special acest aspect al activității muzicianului Cantemir, ci în genere opera muzicală rămasă de la el; însă credem că-l vom putea scoate în relief sprijinindu-ne chiar pe o seamă de informații date de muzicologul ieșean, precum și pe unele din ariile turcești publicate în lucrarea sa. Cantemir, care – așa cum ne-o probează amplu cartea sa *Descriptio Moldaviae* – avea adevărată vocație de folclorist de la natură, devine și mai pregătit pentru această misiune în ramura folclorico-muzicală, în urma solidei culturi, pe care și-a format-o timp de 15 ani, după cum el însuși ne-o mărturisește, la cei mai buni dascăli de muzică din capitala Turciei⁵, ceea ce l-a dus la *acel grad de desăvârșire ca artist și ca muzicolog*, precum s-a văzut mai sus. Dar tocmai aceasta a făcut ca el să fie deosebit de sensibil la ceea ce muzica turcească avea în ea mai specific și să fie atras cu predilecție de ariile care reprezentau într-o măsură mai mare autohtonismul oriental, prețuindu-le în mod cu totul special și înregistrându-le.

După mărturia lui Burada, unele dintre compozițiile lui D. Cantemir circulau, la turci, până pe vremea sa sub numele de formă patronimică „Cantemiroglu” sau cum am spune în românește „Cantemirescu”. Referitor la o parte din acestea, el ne precizează: *„le-am adunat de pe la lăutarii turci, în călătoriile ce am făcut în mai multe rânduri, atât în Constantinopole, cât și în vilaietele Khodavendikiar și Kodgialî din Asia”*⁶. E cât se poate de clar deci că ariile compuse de Cantemir au devenit creații folclorice autentice.

Burada ne relatează că ariile turcești publicate de dânsul, ca anexă la studiul său, au fost compuse de Cantemir unele pentru voce, iar altele – care sunt de altfel cele mai numeroase – pentru instrumentele „*nay și tambura*”⁷. Cu privire la melodia unui *semai*, el ne relatează că *a copiat-o în Asia-Mică, în orașelul Beylerbey „din colecția de cântece*

⁵ Cf. D. Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman, creșterea și scăderea lui*. Traducere de Dr. Iosif Hodoșiu, I, cartea III, cap. III, § VIII, București, 1876-1878, p. 217, nota 17.

⁶ T. T. Burada, *loc. cit.*, p. 2.

⁷ *Ibidem*.

populare turcești a domnului Rauf Yektâ⁸. Apoi, tot Burada ne spune despre *peșrevurile* lui D. Cantemir în număr de șapte, pe care le publică în menționata anexă⁹, că au fost aflate de dansul „în colecția de cântece populare” a domnului Subhi Zuhdi Bey¹⁰, un ilustru muzician turc, contemporanul lui Burada. Iar muzicologul francez Charles Fonton, care a trăit la Constantinopol pe la jumătatea secolului XVIII, ne informează că, pe acea vreme, turcii se entuziasmau „la cântarea unei arii a faimosului Cantemir”. Ba mai mult: între cele 6 melodii, prin care Fonton își ilustrează studiul său teoretic despre muzica turcească, sub numărul 3 figurează așa-numita „air de Cantemir”, care e reprodusă de Burada așa cum a fost notată, după sistemul linear, în manuscrisul muzicologului francez¹¹.

Pe de-altă parte, Cantemir care, precum am relatat deja, era totodată și un neîntrecut interpret al muzicii turcești, un adevărat virtuoz al tamburei, era foarte adesea invitat de reprezentanți ai înaltei societăți turcești din Stambul, pe la petrecerile lor și solicitat să le cânte din acest instrument arii de dans sau cântece lirice de iubire, la executarea cărora, nu odată, el va fi contribuit concomitent și cu vocea sa.

Cronicarul moldovean Nicolae Costin, contemporan mai tânăr al lui Cantemir, raportându-se la lunga perioadă petrecută de acesta la Constantinople, ne spune că „se vestise în tot Țarigradul numele lui, de îl chemau agii la ospetele lor cele turcești, pentru prieteșug ce avea cu dânșii...” Iar mai departe, același cronicar ne revelează și motivul pentru care, mai ales, era invitat Cantemir de către nobilimea turcă: „Știind bine în tambur, îl chemau agii pentru zicăături...”¹²

De vreme ce ariile compuse de prințul muzician erau așa de preferate în masele largi ale poporului turc, încât erau răspândite de tarafurile de lăutari nu numai în capitala imperiului și în regiunile din raza ei, ci până departe pe meleagurile Asiei Mici, înseamnă că D. Cantemir reușise să prindă ceea ce era mai autentic turcesc, mai cu adânci rădăcini în tradiția muzicală a acestui popor, atât de exotic pentru europeni, că el stabilise în creația sa personală un contact intim cu vâna folclorică turcească. Popularitatea de care s-au bucurat atât pestadele lui Cantemir – cântece din lirica erotică turcească – cât și

⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁹ *Ibidem*, p. 62 sqq.

¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹¹ *Ibidem*, p. 99-103.

¹² N. Costin, *Letopiseșul*, 1942.

peşrev-urile și *semai*-elele create de el pentru instrumente, fiind destinate mai ales dansului, nu-și poate afla explicație decât în faptul că ele au fost compuse în cel mai neaoș spirit turcesc și în gustul acestui popor. Ele au fost inspirate desigur din folclorul muzical al turcilor sau în tot cazul au avut intime aderențe cu el. Numai așa se explică cum au putut aceste arii deveni creații populare, fiind absorbite în marea matcă a folclorului turcesc și cum s-au răspândit în lumea rurală până departe de Stambul, unde au fost create.

Burada ne asigură că a văzut el însuși, la muzicologul turc Rauf Yektá din Constantinopol, un tratat despre muzica turcească în manuscris, care pare să fi fost *o copie după manuscrisul original al lui Cantemir*, de vreme ce era intitulat la fel. În afară de partea teoretică, manuscrisul acela cuprindea și o însemnată colecție de cântece turcești, redactate în notația inventată de Cantemir. Printre acestea figura și un *peşrev* compus de Cantemir. Dar ceea ce credem mai interesant de relatat este faptul că, în menționatul manuscris, *sunt desenate și o serie de figuri, care reprezintă unele instrumente muzicale de uz tradițional la turci*, precum *ney*-ul, *sine-kemani* și *tambura*¹³.

Dar Cantemir are prilejul să vorbească despre unele instrumente muzicale populare ale turcilor și în *Istoria imperiului otoman*, dând și o scurtă descriere a lor, în care relatează ceea ce au acestea mai caracteristic. Astfel, despre *ney* sau *nay*, el ne spune că este instrumentul predilect al dervișilor, care fac cel mai frecvent uz de el în dansurile lor amețitoare. Și anume *ney*-ul, scrie Cantemir, este „un fluier făcut din trestie de India, care dă un sunet atât de dulce, cum nu dă nici un alt instrument muzical”¹⁴. În alt loc, în aceeași operă, Cantemir – povestind scena emoționantă cum un foarte talentat muzicant persan, captiv de război la turci, a fost salvat de la decapitare datorită măiestriei sale de cântăreț vocal și instrumental totodată – ne vorbește despre un alt instrument oriental de origine persană. Este așa-numitul *siesdar*, „în arăbește *zabur*, în grecește *ψαλτήριον*”. El spune că acest instrument cu coarde „seamănă foarte mult cu *harpa* și de aceea se și numește *siesdar* sau gr. *εξαχόρδιανον*”. Și adaugă apoi admirativ: „Este cel mai excelent instrument de muzică și se crede că însuși David l-a inventat...”¹⁵

Descrierea instrumentelor muzicale turcești și chiar reprezentarea lor prin schițe desenate pune și mai mult în lumină

¹³ T. T. Burada, *loc. cit.*, p. 17.

¹⁴ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 51, nota 15.

¹⁵ *Ibidem*, p. 374-375.

caracterul etnografic prin excelență al însemnărilor lui Cantemir. Astăzi, este inconceptibil a trata despre muzica instrumentală tradițională a unui popor fără a prezenta și figurile instrumentelor – fie prin *desenuri*¹⁶, fie prin fotografii – și fără a le descrie. Fenomenul Cantemir – cum ar putea fi numit mai sus-relatatul proces de adaptare perfectă la domeniul folcloric a unor creații muzicale, care inițial sunt compoziții strict personale, emanând de la un muzician cult – apare ca o ilustrare peremptorie a teoriei unor etnografi germani, în special a lui Hoffmann – Krayner, care a susținut că o mare parte din tezaurul folcloric al popoarelor nu e altceva decât „un bun cultural scăpătat”¹⁷. În sprijinul acestei teze vine și părerea eruditului muzicolog folclorist din vremea noastră, Béla Bartók, care, referindu-se cu deosebire la Europa răsăriteană, spune: „Muzica populară se compune din două feluri de materiale. Unul din elementele sale componente este muzica cultă în stil popular, cu alte cuvinte, muzica populară orășenească; celălalt element component e muzica populară sătească, adică muzica țărănească”¹⁸. Și același autor afirmă mai departe că, înainte de secolul XX, „nu se făcea deloc distincție între muzica cultă de stil popular și muzica țărănească propriu-zisă...”¹⁹

Ceea ce a făcut Cantemir la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, au făcut-o muzicienii mult mai târziu, odată cu secolul al XIX-lea, când – ca ecou al romantismului, care a afectat profund toate artele – se manifestă pe terenul muzical un interes din ce în ce mai prominent pentru muzica populară. Mari talente ca Chopin, Liszt, Musorgski, Dvořak, Sibelius... sunt excelenți cunoscători ai folclorului popoarelor lor și, deși nu au întreprins culegeri de arii folclorice, ei se inspiră copios în opera lor din muzica populară, fiind totodată unii dintre aceștia și străluciți interpreți ai ei. Amintim în special mazurcile, polonezele și baladele lui Chopin, care au la bază teme de dans sau din lirica poporului său; apoi rapsodiile maghiare ale lui Liszt, care prelucrează aici teme și motive din cântecele populare ale Ungariei. Însuși marele Beethoven, în Simfonia sa pastorală, a utilizat „o arie de dans sud-slavică, pe care se pare c-a auzit-o executată din cimpoi...”²⁰

¹⁶ *Desenuri*. Formă de plural cu sufixul -uri, specifică locului de obârșie al autorului (sudul Moldovei), precum și altor regiuni ale țării.

¹⁷ „Gesunkenes Kulturgut”.

¹⁸ Béla Bartók, „Ce este muzica populară”, în *Însemnări asupra cântecului popular*, București, 1956, p. 17.

¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

²⁰ *Ibidem*, p. 20-21.

Dintre muzicienii contemporani, îl putem cita în primul rând pe Enescu, a cărui Rapsodie Română este profund impregnată de motive populare românești din cele mai variate. Măcar că el nu a fost un folclorist muzicolog, totuși era un entuziast admirator al folclorului muzical românesc și în același timp un neîntrecut interpret al lui. Ne gândim apoi la unii muzicieni, care au fost deopotrivă compozitori pe terenul muzicii culte, ca și muzicologi folcloriști, care au meritul de a fi realizat valoroase colecții de folclor muzical, precum au fost de exemplu, la români, Sabin Drăgoi și Tiberiu Brediceanu.

Dar muzicianul contemporan a cărui operă prezintă cea mai frapantă analogie cu activitatea pe care a desfășurat-o Cantemir pe terenul muzicii turcești, ni se pare a fi ilustrul compozitor și savantul muzicolog maghiar Béla Bartók, care e în același timp și unul dintre cei mai prodigioși culegători de folclor muzical. El a adunat, cu o rară competență, materiale prețioase nu numai pe teren național, ci a dat de asemenea la lumină monumentale colecții de arii populare și de la alte popoare vecine sau chiar conviețuitoare cu maghiarii, cum sunt colecțiile sale de colinde și doine românești, colecția de cântece slovace, precum și o foarte prețioasă colecție de la un popor exotic: cea de cântece arabe din Algeria. Activitatea sa de folclorist muzicolog îl situează în cadrul larg etnologic. Cantemir, ca și dânsul – deși într-o măsură mai modestă, precum era de așteptat la vremea aceea – pune în paralel, cu aceeași exemplară obiectivitate, creațiile muzicale nu numai ale unor popoare diferite, ci ale unor lumi diferite și anume, muzica turcească cu muzica popoarelor Europei. Iată propriile cuvinte ale lui Cantemir, din care se vede ce pasionat admirator al muzicii turcești era el de vreme ce, sub anumite aspecte, o prefera muzicii europenilor: „Lectorilor europeni poate să li se pară curios că eu laud, pentru deprinderea într-o artă atât de nobilă, pe un popor pe care toată creștinătatea îl ține de barbar. Eu conced că barbar a fost acest popor pe la începutul său, cum se zice în copilăria poporului otoman, când sultanii nu cugetau la alta decât a-și extinde hotarele dominației lor. Dar cu progresul timpului, când încetarea războaielor a permis ca oamenii să se ocupe cu artele păcii, atunci au lăsat și ei din sălbăticia lor de mai înainte și s-au cultivat și civilizat în așa măsură, încât azi de-abia se mai pot observa la ei urmele barbariei lor antice. Și pe temeiul adevărului pot afirma că muzica turcească, în ce privește ritmele și proporția cuvintelor, este cu mult mai perfectă decât multe

din cele europene; cu toate acestea trebuie să mărturisesc că ea e foarte greu de înțeles...”²¹

Lăsând pe seama specialiștilor muzicologi, români și străini, aprofundarea acestui interesant capitol etnografic – în ce privește obiectivul principal, care este însuși studiul ariilor turcești compuse de prințul moldovean – noi îl încheiem aici cu convingerea că, după cele mai sus relatate, *Cantemir* poate fi considerat ca *un foarte timpuriu precursor al curentului folclorico-muzical, care ia naștere abia cu un secol mai târziu, odată cu apariția romantismului.*

II. Credințe turcești

Dar nu numai muzica populară l-a interesat pe Cantemir, ci tot ceea ce se circumscrie sferei etnografice. Remarcăm la el o așa de mare vocație pentru studiul etnografiei, încât suntem îndreptățiți a spune că el nu putea scrie vreo lucrare cu caracter istoric sau geografic ori chiar din altă specialitate, fără ca simultan să facă și operă de etnograf. Iar în acest domeniu, principele român manifestă o așa de mare curiozitate de a ști, încât nu credem să existe vreo ramură a etnografiei pe care să n-o abordeze, așa de variate sunt preocupările sale, în special pe terenul folclorului. Astfel în diferite opere ale lui – ca într-un miraculos caleidoscop, care schimbă mereu imaginile nespuse de atrăgătoare, atât prin farmecul originalității, cât și prin diversitatea lor – el ne înfățișează obiceiuri, datini, credințe, meșteșuguri rurale, creații populare cu caracter artistic, ca legende, anecdote, proverbe...

Noi ne-am propus să punem în lumină, din acest vast domeniu, materialele folclorice, exotice pentru europeni, pe care le-a consemnat Cantemir și care, în cea mai mare parte, nu aparțin Europei orientale, deși au trecut de mult și pe teritoriul acestui continent; ci prin originea lor aparțin integral Orientului asiatic. Nimeni nu era mai autorizat decât Cantemir – acest erudit orientalist al epocii sale, căruia îi erau familiare limbile turcă, tătară, arabă și persană – să ne deschidă cripta, care ascundea tezaurul folcloric al menționatei populații și în special pe cel al turcilor. Cel mai bogat material din acest tezaur ne-a fost revelat de el în monumentală sa lucrare scrisă în limba latină: *Historia incrementorum atque decrementorum Aulæ Othomanicæ*, unde opera istorică ne apare dublată de una etnografică. Autorul, foarte conștient de aceasta, dar în același timp dându-și perfect seama de caracterul cu totul diferit al celor

²¹ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 218.

două discipline, în pofida unor aspecte tangente sau chiar comune amândurora, n-a cutezat să le suprapună, identificându-le; ci le-a separat în modul cel mai distinct, dar totuși prezentându-le împreună. Astfel, el a expus istoria propriu-zisă – cu înșirarea cronologică a evenimentelor și a personajelor marcante care le-au determinat, precum și cu comentariile necesare în legătură cu ele – în textul însuși al lucrării; iar datele etnografice le-a înregistrat la note, de cele mai multe ori singure, însă câteodată împreună cu date din variate alte domenii. Cu chipul acesta, Cantemir a atribuit etnografiei un rol subaltern față de istorie, utilizând-o ca un simplu auxiliar al acesteia din urmă și făcând-o oarecum un fel de „ancilla historiae”. Faptul nu e de mirare la vremea aceea, când etnografia era foarte departe de a fi ajuns o știință recunoscută, cu existență de sine stătătoare. Uneori totuși, atât de puternică era la Cantemir vâna etnografică, încât el nu se poate opri de a prezenta date din acest domeniu chiar în textul pe care l-a destinat istoriei pure. Aceasta o face mai ales atunci când între evenimentul istoric și faptul etnografic există prea intime relații, spre a le putea separa.

1. *Astrologie*. În Istoria imperiului otoman, aflăm numeroase locuri de unde putem cunoaște o întreagă serie de variate superstiții, care dominau odinioară sufletul poporului turc. Vom relata câteva mai frapante din ele. Cantemir ne spune că în ciuda faptului că orice fel de divinație și în special astrologia este oprită prin Coran, în care stă scris: „toți astrologii sunt niște mincinoși”²², totuși credința că viața omului este în strânsă legătură cu mersul stelelor și că, după poziția lor, se poate prezice viitorul era adânc înrădăcinată și foarte răspândită la turci. Aceasta a făcut ca astrologia să devină o profesie nespuse de rentabilă, iar astrologii, doritori de a se îmbogăți pe căi ușoare, să prolifereze într-un chip îngrijorător. În adevăr, nu numai oamenii din popor apelau la pretinsa lor putere de a prooroci ceea ce se va întâmpla, ci și cei din înalta societate. Aflăm de la Cantemir că „în curțile vizirilor sunt o mulțime de profeți de aceștia...”²³ Despre dânsii, el afirmă, cu caustică ironie, că „niciodată nu proorocesc vreun eveniment rău, ci pentru a-și menține reputația la care au ajuns cu minciunile lor, ei nu profetesc alta decât victorii, onoruri mari, viață îndelungată și lungă durată a veziratului”²⁴. Tot aici este menționată și divinația așa-numită în turcește *remel*²⁵

²² „Kuillii mun eig gimun kiezabun”, în *Ibid.*, II, p. 602, nota 22.

²³ *Ibidem*, op. cit., II, p. 603, nota 22.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cf. Youssouf, DTF, II, p. 978.

[< *remi* (= nisip)], sinonimul lui *kum*, care se săvârșește cu ajutorul nisipului. Cu spiritul său raționalist, care nu putea tolera înșelătoria, Cantemir îl laudă pe un mare vizir, fiindcă a luat măsuri împotriva unor astfel de impostori. „Unicul Ciorluli Pașa avu curajul de a disprețui pe aceste canalii de oameni...”²⁶ Cantemir povestește cum acest vizir a arestat, ținând în închisoare timp de peste 3 luni pe un astrolog, care prezisese căderea lui Ciorluli din demnitatea de vizir până-n 3 luni. El a făcut aceasta ca să-i demonstreze că profeția lui era mincinoasă. Apoi, după trecerea aceluia interval de timp, marele vizir l-a trimis pe falsul profet la muncă silnică²⁷.

Și totuși, Cantemir aduce elogiul superlative, atribuindu-i epitetul de profet, savantului turc Nefi-Oglu, pentru darul lui de a prevedea viitorul, datorită înțelepciunii sale puțin comune și culturii foarte solide pe care și-o dobândise. Cantemir, care-l cunoscuse de-aproape, având cu el cordiale relații prietenești, spune despre dânsul că „a fost, pe timpul său, cel mai învățat om între turci”²⁸. Atât de mare încredere avea principele moldovean în forța miraculoasă a rațiunii, încât el vedea în Nefi-Oglu pe adevăratul profet, despre ale cărui previziuni politice afirmă că toate „s-au îndeplinit cu atâta exactitate, ca și când le-ar fi citit cineva din *Leuh*”²⁹.

Desigur, și mai semnificativ pentru marea încredere ce aveau turcii în profețiile astrologilor, este faptul că înșiși sultanii recurgeau la pretinsa știință a acestora, cerându-le părerea în privința unor fenomene cerești neobișnuite, care păreau a fi semne prevestitoare despre destinul imperiului. Astfel, după cum povestește Cantemir, sub anul 1620, în timpul domniei lui Osman I, „s-a arătat pe cer o sabie încovoiată, de cinci ori mai lungă decât o lance și lată de trei picioare. Ea se-ntindea de la răsărit la apus și s-a văzut timp de-o lună întregă, totdeauna după sfințitul soarelui, strălucind foarte luminos...”³⁰ Astrologii au văzut, în acest nemaipomenit fenomen, „semnul victoriei și lățirii imperiului otomanilor”. Aceiași astrologi au interpretat însă ca fiind de rău augur gerul cumplit din iarna anului următor (1621), „când a înghețat Bosforul atât de tare, încât se putea trece pe gheață din Europa în Asia și invers”³¹.

²⁶ D. Cantemir, *op. cit.*, II, p. 603, nota 22.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 603.

²⁹ *Cartea sorții* în care, după credința turcilor, sunt scrise de către îngeri faptele oamenilor. Confer *Ibid.*, p. 604, nota 22.

³⁰ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 362.

³¹ *Ibidem*.

2. *Omina*. Precum s-a văzut deja într-o apreciabilă măsură și din paragraful precedent, turcii credeau că acea putere supranaturală – care cârmuiește destinele lumii și pe care ei au divinizat-o sub numele de Allah – face ca viitorul să fie dezvăluit oamenilor prin anumite semne, manifestate sub cele mai diferite aspecte. Numai că aceștia trebuie să știe să le descifreze și să le înțeleagă just. De obicei, aceste semne prevestitoare se arată înainte de începerea unei acțiuni importante din viața unui individ ori a unui popor. Sub anul 1682 (anul *Hegirei* 1093), Cantemir povestește că, în urma războiului victorios contra germanilor, aceștia respingând condițiile umiltoare de pace puse de turci, sultanul Mahomed IV ordonă îndată o nouă expediție, cu o oaste mult mai numeroasă decât întâia oară. Marele vizir Kara Mustafa, după ce a plecat cu pompă fastuoasă din Constantinopol, și-a stabilit tabăra într-un șes nu departe de capitală. Dar semne nespuse de rele pentru turci nu întârzie de a se ivi. „Chiar în noaptea aceea se stârnește o furtună violentă și un vânt teribil amestecat cu ploaie și gheață, încât nimeni nu cuteza în toată tabăra să se miște din loc. Corturile pașilor și pavilionul sultanului, al marelui vizir și al muftiului fură trântite și sfărâmate în bucăți. Cinci zile după aceea, fiind așezați aproape de Silebria, sub o culme, pe țărmul mării, iarăși se porni un uragan și de pe munți se revărsă un torent așa de mare, încât nu numai corturile, ci și carele cu bagaje, cai, vite, ba și soldați au fost inundați sau târați de șuvoaie în mare”³². Și istoricul român își încheie descrierea acestor atât de neprielnice intemperii cu următoarea judicioasă remarcă: „Aceste două accidente, petrecute mai sub zidurile Constantinopolei, i-au adus în mare groază pe turci, care, prin superstițiile lor, sunt învățați a judeca succesul întreprinderilor lor, după modul cum acestea își iau începutul”³³. Și în adevăr, s-au auzit îndată în oastea turcească murmurele ostașilor, precum și ale multor căpetenii, împotriva proiectatului război, pe care-l socoteau nedrept; iar „după aceste calamități, strigau în public că ele nu sunt decât *semne vizibile ale răzbumării divine* și ale mâniei lui Dumnezeu asupra armelor musulmane”³⁴. Războiul care a urmat, cu catastrofalul asediu al Vienei, și care a însemnat unul din cele mai mari dezastre suferite de turci, nu a făcut decât să întărească superstiția semnelor prevestitoare și totodată regretul adânc că sultanul și marele vizir le nesocotiseră.

³² *Ibidem*, II, p. 462.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

Dar iată și un *omen* de bun augur, care a preludat o bătălie a turcilor cu perșii și pe care ni-l face cunoscut Cantemir în culori de legendă. În anul 1516, pe când cele două oști rivale se aflau față-n față gata să-nceapă lupta – cea turcească sub comanda beglerbegului Mehmed, din ordinul sultanului Selim I; iar cea persană avându-l în frunte pe vestitul general Karachan – „apare în văzduh un nour mare de fluturi și zboară asupra câmpului între cele două armate. Aici, se împart în două stoluri, [unul de fluturi albi, iar altul de roșii]. Și cei albi merg spre turci, pe când cei roșii spre perși. Îndată după aceea, albi atacă pe cei roșii și după o luptă înverșunată îi bat și-i risipesc în toate părțile... Turcii capătă curaj văzând acest semn bun și-i atacă cu însuflețire pe perșii cuprinși de panică. Fără multă greutate, ei bat și pun pe fugă o armată, care, dintr-o superstiție își pierduse tot curajul”³⁵. În această legendă cu iz folcloric, fluturii albi îi simbolizează pe turci, ca unii care purtau turbane albe, iar fluturii roșii îi simbolizează pe perși, la care erau în uz turbanele roșii. Astfel, chiar în clipa când erau pe punctul de a începe bătălia, fiecare din cele două armate își văzuse pecetluită definitiv soarta, după cele întâmplare simbolurilor respective, ceea ce a insuflat uneia un curaj extraordinar, iar celeilalte, prin contrast, o descurajare totală, care a dus-o la derută.

Orientarea turcilor după semnele prevestitoare din faza inițială a domniei sultanilor sau chiar după semne premergătoare acestei faze, ne este de asemenea ilustrată de Cantemir. Dat fiind că ei sunt personajele cele mai importante și mai sus situate, iar faptele lor au cele mai puternice repercusiuni asupra vieții publice, „turcii observă cu o atenție superstițioasă ce zic, ce întreabă sau ce comandă și cu ce acțiune își încep sultanii domnia lor și aici vor a trage concluzii despre înclinările, faptele și guvernarea lor în viitor. Și se-ntâmplă că de multe ori se-mplinesc conjecturile”. Apoi, referindu-se în special la sultanul Soliman II, ne face cunoscut că „din semnul că și-a pus degetul la gură și le-a impus tăcere [supușilor care-l aclamau, la solemnitatea urcării lui pe tron], ei au pronosticat că nu va face nici-un lucru de seamă”. Și Cantemir adaugă în final, nu fără o nuanță de ironie, că superstiția n-a dat totuși greș, căci „de fapt, așa s-a și întâmplat”³⁶.

3. *Persoana sacră a sultanului și venerația culturală datorată lui.*
Pentru supușii săi, sultanul este reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ.

³⁵ *Ibidem*, I, p. 223.

³⁶ *Ibidem*, II, p. 581, nota 2.

În consecință, ei se comportă față de dânsul ca niște umili adoratori față de un mare sfânt. În multe privințe, persoana sa e *tabu*, nefiind permis a o atinge. Cantemir ne face cunoscut că „între titulaturile cele mai înalte ale sultanului, pe locul prim este aceea de *ssillullah*, adică «umbra lui Dumnezeu», ceea ce înseamnă că toți sunt datori a se supune edictelor sale întocmai ca și când ar veni de la Dumnezeu. Nimănu-i este iertat a i se opune³⁷. După credința turcilor, „orice zice sau face un sultan ... se consideră atât de sfânt, încât nu se mai poate retracta sub nici un pretext omenesc³⁸”.

Cantemir ilustrează faptul printr-un exemplu puizat din întâmplările trăite de dânsul, precum face de altfel adeseori. El povestește că în timpul domniei lui Constantin Cantemir, tatăl său, a trecut în cursul lunii mai prin Moldova cu oastea turcească Mahomed IV, mergând să asedieze cetatea Kamenietz. Sultanul, la ospățul oferit de către domnitorul Moldovei, văzând că pe masă nu sunt cireșe, cum avea el de obicei în Sтамbul la vremea aceea, ceru marelui vizir să-i aducă. Acesta trimise pe un kapuği bași³⁹ la domn cu porunca să dea imediat cireșe pentru sultan. Domnul, scuzându-se în fața sultanului, căută să-i explice că pe timpul acela, în Moldova, încă nu sunt coapte cireșele. Kapuği bașà însă i-a atras atenția în chip muștrător domnitorului Moldovei: „– O principe, când împăratul poruncește ceva, nu se cade a zice că cutare lucru nu este sau că nu se poate face”. Cantemir-Vodă, dându-și atunci seama de gravitatea situației, a recurs la mijlocul cel mai potrivit cu putință pentru a ieși din impas: el a trimis sultanului câteva ramuri de cireș, care erau abia înflorite. Cică Mahomed văzându-le ar fi exclamat: „«Ghiaur vilaieti sovùk imiș!»”⁴⁰, ceea ce se putea interpreta în două sensuri: și propriu și figurat.

Numai dacă avem în vedere această atmosferă mistică în care era învăluită persoana sultanului, considerată ca sacră, ne putem explica de ce lui îi era îngăduit totul, având drept de viață și de moarte asupra supușilor săi și de ce putea înfăptui tiranic oricând orice, până la cele mai abominabile crime, fără a avea de dat seama în fața nimănu pe pământ. După credința poporului, actele sale, fiind de inspirație divină, depășeau

³⁷ *Ibidem*, I, p. 196, nota 51.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Șeful portarilor de la curtea sultanului: kapùgi < kapù (= poartă) + suf. -ğï + bași < baș (= cap). Cf. Youssouf, *op. cit.*, I, p. 536; Hony, TED, p. 182, s. v. *kapi, kapù*.

⁴⁰ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 196, nota 51.

puterea de înțelegere a celorlalți muritori. De aceea, nimeni n-ar fi cutezat să exprime vreo îndoială asupra calității lor sau măcar să le comenteze.

4. *Cultul Sfântului Foca la turci și originea lui românească.* Cantemir – vorbind despre urmărirea de către turci a unei bande de hoți cu o căpetenie care-și dădea numele fals de Sultanul Mustafa și care prăda fără milă Dobrogea toată, precum și ținuturile învecinate – nu pierde prilejul de a ne da unele prețioase știri despre această provincie, sub stăpânire turcească pe atunci, și despre turcii care locuiau acolo. El i-a cunoscut bine pe acești turci, numiți *čitaki*, întrucât a străbătut frecvent Dobrogea, deoarece, după cum ne-o spune el însuși: „Pe aici îmi era drumul din Moldova la Constantinopol”⁴¹. Cantemir povestește amplu despre proverbiala lor ospitalitate și totodată el le descrie locuințele, dându-ne un tablou etnografic foarte evocativ al vieții lor.

Dar ceea ce ne frapează într-un mod cu totul special, în legătură cu călătoriile sale prin Dobrogea, este un fapt folcloric de o neobișnuită importanță, pe care el ni-l dezvăluie cu lux de amănunte. Episodul în chestiune merită să fie reprodus integral. Iată-l: „Trăgeam totdeauna la un locuitor din satul Alibeg, un om foarte cu vază și pe lângă aceasta și bogat. Am ajuns odată la el chiar la data de 22 iulie, ziua Sfântului Foca, și am văzut că toți lucrătorii lui – avea peste 100 de creștini la lucru peste an – șed idilic fără să lucreze, ca în zi de sărbătoare. Atunci, l-am întrebat cum de acești oameni nu sunt azi la lucru? El îmi răspunse: «– Sunt mahomedan adevărat, dar niciodată nu voi suferi ca oamenii mei să lucreze în ziua aceasta!» M-a prins mirarea de aceste cuvinte ale lui și l-am întrebat mai departe: «– Ce? Poate este azi zi de sărbătoare la voi?» El a surâs și apoi îmi zise: «– Mă mir că voi, creștinii, nu știți că azi e ziua Sfântului Foca!» «– Și ce aveți voi», îi zisei, «cu ziua Sfântului Foca?» «– O, prietene» – îmi ripostă el – «cum de vorbești dumneata așa?» Acest sfânt, prin minunile sale, a dat îndeajuns dovadă între noi despre puterea lui. Ascultă! Încă de la străbunii noștri a rămas la noi această știre, că oamenii noștri care nu cunoșteau nimic despre sărbătoarea Sfântului Foca au trimis în ziua asta pe lucrătorii creștini la recoltarea bucatelor de pe câmp. Și cu toate că aceștia au protestat, spunând că este ziua Sfântului Foca, ei totuși i-au silit prin bătaie să facă ce le-au poruncit. Creștinii bieții n-au avut ce face decât a se supune chiar și în contra voinței lor. Și au mers de-au încărcat carele cu grânele domnilor. Dar ce se-ntâmplă întorcându-se

⁴¹ *Ibidem*, p. 310, nota 123.

spre casă? *Un om bătrân, respectabil prin vârsta sa, le-a ieșit înaintea cu o făclie aprinsă în mână și înfruntându-i pe lucrătorii creștini că i-au profanat sărbătoarea, a dat foc la carele cu grâu.* Flacăra s-a întins ca fulgerul peste tot ținutul și a prefăcut în cenușă nu numai bucatele ce erau încă pe câmp, dar și pe acelea pe care le căraseră deja acasă. Așa, părinții noștri, învățându-se minte din această pagubă, s-au hotărât să țină această sărbătoare, chiar cu aceeași evlavie cu care o țin și creștinii și să se abțină în aceea zi de la orice muncă. De când ținem și noi la această juruință a strămoșilor noștri, nu ne aducem aminte, ca să se fi mai întâmplat un asemenea foc»⁴².

Un vechi cult a dobândit forme creștine, Sfântul Foca apărând în ipostaza unei divinități a focului. Dacă cultul acestei stihii nu ar fi prezentat aspectul creștin relatat, s-ar fi putut conjectura că ei l-au împrumutat – încă înainte de strămutarea lor din Asia – de la perși, la care acest cult era în mare cinste în antichitate. Ba, Cantemir ne informează, după izvoare turcești moderne, că chiar și în secolul al XVI-lea ar fi existat printre perși, care în covârșitoarea lor majoritate sunt musulmani schismatici, adică șiiți, o sectă așa-numită *otêș pèrêst*⁴³, care adora focul⁴⁴. Dar evident nu de la unii ca aceștia au putut lua turcii amintiți, înainte de venirea lor în Dobrogea, credința în puterea sfântului creștin, care personifica focul. De altfel, pe acești perși turcii îi priveau ca pe niște mari eretici și-și băteau joc de dânsii fără menajamente, ca și de cei care adorau câinii („kielb perest”) sau taurii („ghiav perest”)⁴⁵. Cultul lui Foca, al acestui sfânt creștin, nu a putut fi, evident, receptat de turci decât de la o națiune creștină din Dobrogea.

Însă de la care anume popor creștin au împrumutat turcii acest cult? Nu există decât un singur răspuns, clar și categoric: *de la românii aflători în Dobrogea la venirea lor.* Căci, din moment ce Sfântul Foca era venerat ca patron al focului, iar ziua sa era prăznuită cu mare grijă ferindu-se toți de la orice muncă de teamă ca nu cumva sfântul să se răzbune cu foc împotriva celor care-l nesocoteau, un asemenea cult nu a putut lua naștere decât la români, care, prin etimologie populară, au

⁴² *Ibidem*, p. 310-311, nota 123.

⁴³ Cf. Youssouf, *op. cit.*, I, p. 51, s. v. *atêș pèrêst* = „adrateur du feu, guèbre, mage”; Hony, *op. cit.*, p. 22 s. v. *Fire worshipper* sau *otêșè tapàn*. Cf. Youssouf, *op. cit.*, II, p. 1115 s. v. *tapenğè* = „adrateur”, vb. *Tapanmag, tapmag* = „adorer”; Hony, *op. cit.*, p. 345 s. v.

⁴⁴ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 222, nota 27.

⁴⁵ *Ibidem*.

asociat numele Foca (< φωκάς⁴⁶), al sfântului cu focul, imaginându-și că această temută stihie este principalul său atribut. Hasdeu are meritul de a fi remarcat această etimologie populară⁴⁷. Ea este cea care a determinat, la români, nașterea cultului Sfântului Foca, făcându-i să vadă în el pe însuși patronul focului, adică pe cel ce are în puterea și stăpânirea sa focul, cea mai teribilă stihie a naturii. La nici o altă națiune din Orientul Europei nu a putut fi creat un asemenea mit pe baza etimologiei populare. O dovadă în plus care vine să confirme originea românească a cultului lui Foca, înregistrat de Cantemir la turcii din Dobrogea la sfârșitul secolului al XVII-lea, o constituie însuși faptul că, din vechi timpuri și până în zilele noastre, poporul român – în special lumea rurală – sărbătorește cu multă strictețe ziua acestui sfânt, măcar că biserica oficială nu-i acordă nici o atenție, decât doar aceea de a fi fixat o anumită dată în calendarul bisericesc, însă fără oficierea vreunei slujbe în cinstea lui. Cu toate acestea, nimeni nu cutează să săvârșească nici cea mai neînsemnată muncă, în special în domeniul agriculturii, de frica focului, cu care sfântul nu ar întârzia de a-i pedepsi pentru impietatea lor față de dânsul. Documente folclorice, care să probeze aceasta putem aduce numeroase de pe tot teritoriul grupului dialectal dacoromân. Astfel, iată mai întâi câteva credințe, în legătură cu Sfântul Foca, înregistrate din Muntenia. Țăranii din județul Prahova „pe mucenicul Foca îl zic că-i rău de foc”⁴⁸. Din județul Buzău aflăm că „în ziua de Sf. Foca (22 iulie) nu se lucrează, fiind rău de arsuri corporale și de foc pentru case”⁴⁹. În fostul județ Râmnicul Sărat [satul Balta-Albă] se crede că „Foca ț-apără casa de foc”⁵⁰, dacă cinstești ziua lui. În același județ (comuna Grădiștea), circulă credința „că nu-i ghini să lucrezi omu’ n ziua di Foca, că-i rău di foc”⁵¹. La fel și pentru același motiv este prăznuită cu grijă ziua Sfântului Foca și în județul Muscel, mai ales de femei, care adesea cred că Foca n-a fost un sfânt, ci o sfântă și anume o martiră⁵².

⁴⁶ Cf. Pape, *Wörterb. Der griech. Eigennamen*, II, col. 1656 s.v.

⁴⁷ B. P. Hasdeu, *Etym. Magn. Rom.*, II (1887), col. 1154 s. v. Ana-Foca.

⁴⁸ Cf. „Rev. ist., arh. și filol.”, an II, nr. III (1884), p. 388.

⁴⁹ S. Ioneanu, *Mica colecțiune de superstiții ale poporului român*, Buzău, 1888, p. 56.

⁵⁰ I. A. Candrea, *Ov. Densusianu și Th. D. Speranția, Graiul nostru*. Texte alese din toate părțile locuite de români, vol. I, București, Socec, 1906, p. 271.

⁵¹ *Ibidem*, p. 272.

⁵² *Măcinica Foca*, prăznuită la 22 septembrie. Cf. T. Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului*. Studiu etnografic, București, Librăriile Socec & Comp. și Sfetea, 1914, p. 56.

Nu mai puțin însă e păzită cu teamă sărbătoarea Sfântului Foca în Moldova. Așa, de exemplu, din fostul județ Tecuci (comuna Țepu), aflăm că ziua lui Foca se sărbătorește „fiindcă e rău de foc”⁵³. Din fostul județ Tutova (comuna Bogdana), preotul Antonovici, mai târziu episcop de Huși, relatează că „între sărbătorile superstițioase respectate de popor este și Foca, a treia zi de Sfântul Ilie”. Totodată, autorul ne informează că această zi se sărbătorește „pentru ca să fie ferite de foc recoltele și casele”⁵⁴. În județul Neamț, „poporul ține Foca [de] mare sărbătoare ... și cine îndrăznește a lucra în acea zi, nu i se mai alege nimic de starea lui, fiind și de cea mai mare primejdie pentru foc”⁵⁵. Cu privire la Moldova, eminentul etnograf moldovean Tudor Pamfile relatează și el credința poporului că Sfântul Foca „este rău de foc, căci arde casele și toate ale omului, lăsându-l sărac lipit pământului. Pentru aceasta Foca se mai numește și Cur-golea”⁵⁶. Această ireverențioasă poreclă i s-a tras sfântului de la faptul că pagubele produse de el sunt atât de pustiitoare, încât bietul om, care a fost victima lui, ajunsă atât de sărac, că nu mai e în stare nici măcar să-și acopere decent corpul cu veșmintele necesare⁵⁷.

De la românii din Basarabia, aflăm de asemenea, la sfârșitul secolului al XIX-lea, că – conform credințelor populare – „ziua Sfântului Foca trebuie cinstită de frica focului”⁵⁸. În Bucovina, credințele despre Sfântul Foca în rolul de patron al focului sunt foarte răspândite. Între sfinții creștini, care în mitologia populară română au strânse aderențe cu focul – fiind cultivați de țărani spre a fi protejați contra acestei stihii – folclorista Elena Niculiță-Voronca îl enumeră și pe Foca: „Ilie, Pălie, Frocopie [în loc de Procopie], Foca, se țin de foc”. Apoi, ea continuă: „Zilele acestor sfinți trebuiesc tare păzite, căci dacă te pui împotriva, sunt primejdioase vieții. Ian lucrează de Foca, și-i vedea!”⁵⁹ Aceași autoare ne informează că tot în Bucovina, lumea

⁵³ Idem, *Sărbătorile de vară la români*. Studiu etnografic, București, Librăriile Socec & Comp. și Sfetea, 1910, p. 213, nota 2.

⁵⁴ Pr. Antonovici, *Ist. com. Bogdana*, p. CLXXV.

⁵⁵ Constantin D. Gheorghiu, *Calendarul femeilor superstițioase*. Credințe, superstiții și obiceiuri din țară adunate de, Piatra Neamț, 1892, p. 87.

⁵⁶ T. Pamfile, *Sărbătorile de vară*, p. 213.

⁵⁷ Cf. pentru Moldova și A. Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Academia Română, 1915, p. 121, nr. 1739 și 439 s. v. Foca.

⁵⁸ Zamfir C. Arbure, *Basarabia în secolul al XIX-lea*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1898, p. 173.

⁵⁹ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, Mihalcea lângă Cernăuți, Editură proprie, 1903, p. 1200.

rurală crede că „Ilie-Pălie aprinde focul și Foca suflă”⁶⁰. În Transilvania, Foca se serbează în general din teama primejdiei de foc⁶¹. Tot în această provincie, în comuna Cugir, se crede că la întâi iulie, „în ziua de Ana-Foca”⁶², cine lucră la vie, i se uscă via”⁶³, deoarece îi este arsă de Sfântul Foca drept pedeapsă. În Banat există în popor credința că, la sărbătoarea lui Foca „arde piatra în apă” sau că „gioacă soarele-n apă”⁶⁴. Hasdeu a opinat că aceste credințe ale românilor bănățeni au rezultat din „amalgamarea mitologiei neogrece cu mitologia română, în sensul că credința neogrecilor despre Foca, patron al apei, s-a întâlnit cu cea românească despre Foca, patronul focului, și în urma acestei încrucișări a lor, s-a realizat contaminarea, care a dat o nouă creație folclorică cu caracter mixt”⁶⁵.

Noi considerăm inacceptabilă această ipoteză. Nu era nicidecum nevoie de o influență grecească asupra mitului românesc, ca să se nască asemenea credințe. Ele au putut apărea în mod cu totul independent de vreo influență străină. Deși Hasdeu, foarte satisfăcut de această interpretare a sa, vede în credința bănățenilor „unul din cele mai frumoase exemple de formația miturilor”, noi nu vedem în ea decât o simplă asociație, pe bază de contrast, a focului cu apa. Era foarte logic ca țăranul român, în luna iulie, numită în graiul popular *cuptor*, când căldura solară devine arzătoare în gradul cel mai înalt, să-și imagineze că „arde piatra în apă” și că „gioacă soarele în apă”, exprimând astfel plastic o culminație a căldurii, foarte caracteristică pentru ziua Sfântului Foca. A admite aici o influență grecească în legătură cu rolul lui Foca de sfânt al apei, înseamnă a complica absolut inutil fenomenul folcloric.

Vom releva acum și o anecdotă populară, plină de haz, de la români din Bucovina (comuna Roșa), care are calitatea de a pune într-o lumină surprinzător de vie rolul Sfântului Foca de patron al focului, precum și atotputernicia lui în mânăuirea acestei stihii. Iat-o: „Odată, un șvab din Roșa a făcut căpiți spre Foca și în ziua de Foca s-a dus să strângă ce-a mai rămas. Deodată, vede că s-a aprins fânul! Atunci

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ T. Pamfile, *Sărbătorile de vară*, p. 214.

⁶² Nume rezultat din fuziunea a două sărbători în una singură: a Sfintei Ana și a Sfântului Foca.

⁶³ Cf. B. P. Hasdeu, *op. cit.*, col. 1154.

⁶⁴ Simeon Manguica, *Călimdarius iulian, gregorian și popular român...* Cu un comentariu pe anul 1882, Oravița – Brașov, 1881, p. 98.

⁶⁵ B. P. Hasdeu, *op. cit.*, col. 1155.

șvabul, iute ia căciula-n mâni și începe a face cruce în jurul căpițelor: «– Domnule Foca, domnule Foca, acele nu le arde, că-s de ieri, numai acestea îs de azi!» Și așa a fost. Numai căpițele din ziua ceia au ars; cele pe care le-a făcut înainte, nu!⁶⁶ Din această umoristică narațiune rezultă în mod clar că superstiția, care formează subiectul ei, a trecut de la români la coloniștii germani din Bucovina, printr-un proces analog celui care a avut loc și aiurea.

După cele expuse pân-aici, nu mai poate încăpea nici o îndoială că mitul turcesc al Sfântului Foca – al acestui personaj supranatural, care reprezintă incarnația focului – este de proveniență românească. Prin urmare, lucrătorii creștini de pe moșia unuia dintre strămoșii turcilor dobrogeni din epoca lui Cantemir, acei lucrători despre care gazda prințului moldovean i-a povestit că nu voiau cu nici un preț să iasă la muncă în ziua de Sfântul Foca și numai prin silă, fiind bătuți de stăpân, au fost constrânși să meargă, aceia nu puteau fi decât români de naționalitatea, fiindcă numai la ei exista tradiția sărbătoririi Sfântului Foca din motivele mai sus arătate. Dar un fapt demn de relevat, care apare în mai multe din atestările folclorice ale credinței discutate, este că poporul român – și ne gândim la marile mase ale lumii rurale – se dovedește a fi conștient de existența acestei credințe la turci. Astfel, Pamfile ne face cunoscut că „prin unele părți din Moldova [fără să precizeze pe unde anume], se crede că mai înainte Foca era un sfânt creștinesc; dar de când, la ziua lui, au ars șapte sate, îl serbează și păgânii, cum bunăoară ar fi turcii”⁶⁷. După o altă mărturie, locuitorii unui alt sat din sudul aceleiași provincii (din comuna Bogdana – fostul județ al Tutovei), care sărbătoresc ziua de 22 iulie consacrată Sfântului Foca, zic că „și turcii ar fi sărbătorind această zi”⁶⁸. Apoi, tot din Moldova (din județul Neamț), aflăm că poporul celebrează ziua lui Foca ca pe o „mare sărbătoare, pentru că e ținută și de turci, nu numai de creștini”⁶⁹. De asemenea, după o atestare din Bucovina, „pe Foca și turcii îl țin”⁷⁰. În fine, românii din Muntenia (comuna Grădiștea din fostul județ Râmnicul Sărat) știu și ei că ziua Sfântului Foca „o țin și turcii, că-i cu primejdie”⁷¹ de foc.

⁶⁶ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1200.

⁶⁷ T. Pamfile, *Sărbătorile de vară*, p. 213.

⁶⁸ Pr. Antonovici, *op. cit.*, p. CLXXV.

⁶⁹ Constantin D. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1200.

⁷¹ I. A. Candrea, Ov. Densusianu și Th. D. Speranția, *op. cit.*, p. 272.

Cum de s-a răspândit în popor, la români, vestea că turcii prăznuiesc și ei ziua Sfântului Foca de teama focului? Nu cumva sursa din care s-a aflat acesta este Hasdeu? Cu neputință, fiindcă el nu face decât o simplă mențiune despre cultul lui Foca la turci, numai așa în treacăt. Apoi ar fi aproape absurd să credem că oamenii din popor, de la care provin mărturiile citate anterior, au citit *Etymologicum Magnum Romaniae* al lui Hasdeu. Pe de altă parte, nici una din mărturiile folclorice de pe teren pe care le-am relatat, nu se referă la turcii din Dobrogea. E ceea ce ne-ar putea face să ne întrebăm dacă nu cumva sfera etnografică turcească asupra căreia s-a exercitat influența românească în chestiune a fost mai largă decât aria Dobrogei. Această ipoteză mi se pare mai puțin probabilă. Noi credem foarte natural ca, pe cale pur orală, să se fi difuzat din Dobrogea în celelalte provincii române – ca un *curiosum* din cele mai paradoxale – vestea că și păgânii turci îl venerau pe Sfântul Foca întocmai ca și românii. E un fenomen care ni se pare nu numai normal, ci chiar banal, dacă ne raportăm la timpul când contactul românilor cu turcii era deosebit de strâns.

O altă întrebare, nu de mică importanță, care se pune acum este următoarea: când au împrumutat turcii această credință de la români? În principiu, se poate presupune că nu mult după ce acei coloni musulmani aduși din Asia Mică s-au stabilit în Dobrogea, după cucerirea ei de către turci; căci pentru o influență ca aceea mai sus discutată, nu se cerea un contact mai lung cu românii autohtoni decât al unei singure generații. Dar aproximativ când se vor fi așezat colonii turci în Dobrogea? Desigur, nu mai târziu de secolul al XV-lea. Acesta e momentul istoric al colonizării turcești în Dobrogea, unde locuitori dislocați din Asia Mică puteau fi aduși și pe mare și pe uscat. Cum că turcii asiatici așezați aici ca stăpâni și împrumătăriți pe seama autohtonilor, au aflat în Dobrogea o compactă populație românească, nu poate fi nici cea mai mică îndoială. Încă de la începutul secolului al XV-lea există documente în limba slavă, emise de cancelaria domnească a Țării Românești, care atestă că Dobrogea era pe atunci o provincie care aparținea acestui principat. Ne limităm a cita începutul unui singur document din anul 1406 (23 – XI) al lui Mircea cel Mare, care face o serie de dării Mănăstirii Tismana, spre a se vedea cu toată claritatea, din însăși titulatura domnitorului, că întreaga Dobroge, precum și regiunea Bugeacului de la nordul gurilor Dunării, făceau parte din teritoriul Țării Românești: „Io Mircea mare voievod și domn autocrat a toată țara

Ungrovlahiei și a părților de peste munți, încă și spre părțile tătarăști⁷² și herțeg al Amlașului și Făgărașului și domn al Banatului Severin și *al ambelor jumătăți de pe toată Podunavia, chiar până la marea cea mare și autocrat al cetății Dârstor, dă Domnia mea această poruncă*⁷³. Documente valahe cu aceeași titulatură domnească se succed în serie neîntreruptă până la sfârșitul vieții lui Mircea⁷⁴ și continuă și sub domnia următorii⁷⁵. Deci nu poate exista nici o controversă asupra existenței elementului românesc în Dobrogea încă mult înainte de începerea colonizării acestei provincii cu populație turcească.

Este interesant ceea ce-i spune lui Cantemir acel moșier turc, gazda sa: că el și ceilalți turci dobrogeni au apucat de la străbunii lor tradiția cultului lui Foca. Și ca o dovadă concretă despre cauza care i-a determinat pe aceștia să adopte cultul respectiv de la creștinii autohtoni din Dobrogea, gazda lui Cantemir i-a povestit imaginara întâmplare cu răzbuarea sfântului, care avusese loc odinioară, de mult de tot. Frecvențele călătorii ale lui Cantemir din Moldova la Constantinopol și înapoi se situează cronologic către sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Prin urmare, turcul care-i vorbea principelui moldovean despre împrejurările în care tradiția creștină a fost receptată de conașionalii săi, se referea vag la o epocă ce poate fi plasată cu circa două secole mai înainte. Localitatea dobrogeană de unde și-a cules Cantemir prețioasele sale date folclorice a fost notată de el cu precizie: este satul cu nume turcesc – de origine antroponimică – Alibeg, care credem că ar putea fi lesne identificat pe baza hărților vechi ale Dobrogei, dacă asemenea hărți mai există.

III. Obiceiuri turcești

Foarte adesea, clasificările sunt riscante în multe domenii de investigație, dar mai ales în cel al etnografiei; fiindcă nu o dată există elemente comune la grupurile de fapte sau fenomene, pe care le separăm, deși prin ceea ce ele au comun, s-ar cuveni să le integrăm aceluiași capitol. Și totuși, în asemenea împrejurări, separarea în grupe distincte se impune pentru motivul că ceea ce apare pregnant la prima vedere nu este

⁷² Adică sudul Basarabiei actuale.

⁷³ Cf. P. P. Panaitescu, *Documentele Țării Românești*, București, 1938, p. 68, nr. 15.

⁷⁴ *Ibidem*. Cf. documentele: nr. 20, p. 81; nr. 24, p. 91; nr. 30, p. 104; nr. 32, p. 110.

⁷⁵ *Ibidem*. Cf., de ex., doc. din anul 1419, de la Mihail Vodă, nr. 39, p. 119-120; doc. din anul 1421, de la Radu-Vodă, nr. 42, p. 126.

elementul comun, ci acela care le face să difere. În cazuri ca acestea, cercetătorul se simte deci obligat, atunci când clasifică, să țină seamă de ceea ce îl frapează mai mult, de ceea ce i se înfățișează a fi predominant sau chiar numai pare a fi. Acesta este cazul cu obiceiurile, pe care foarte logic ar fi să le grupăm la un loc cu credințele, fiindcă nu există obicei care să nu aibă la baza lui o anumită credință sau chiar mai multe. Dacă, în ciuda acestei considerații, constituim un capitol separat al obiceiurilor – și încă unul având o neobișnuită bogăție de conținut – o facem [deoarece] credințele care le-au dat naștere au fost de la o vreme uitate în bună parte, iar uneori s-au eclipsat complet, rămânând să fie vehiculate mai departe, în virtutea purei obișnuințe, adică a unei oarbe tradiții, numai rezultatele practice, vrem să spunem perceptibile, ale credințelor de la origine. Cu alte cuvinte, aici uzul este cel ce se impune cu pregnanță atenției noastre, iar nu credințele care l-au creat.

1. *Festivitatea «Donanmà»*. Cantemir ne face cunoscut un obicei specific turcesc, acela de a sărbători, cu mare fast și cu participarea largă a întregului popor, o victorie importantă repurtată pe câmpul de bătaie sau cucerirea vreunei cetăți puternic fortificată. Este în adevăr acesta un fenomen deosebit de caracteristic pentru un popor așa de războinic, cum au fost odinioară turcii. Această serbare populară, așa-numită *Donanmà*, constă în tot felul de petreceri publice cu muzică, cu dansuri și cu ospete copioase, la care luau parte, într-o exuberantă veselie, oameni din cele mai diferite straturi sociale. Totul avea loc într-un cadru festiv, frumos pregătit, mai ales în centrele urbane mai de frunte: cu ornamente de tot felul care încântau ochiul și în special cu iluminatăii⁷⁶. La această mare sărbătoare, spre deosebire de altele, „negustorii erau obligați să țină prăvăliile deschise zi și noapte și să fie încărcate cu mărfurile cele mai de preț”⁷⁷. Se poate spune despre *Donanmà* că era sărbătoarea bucuriei generale. Ea se caracteriza printr-o libertate fără frâu, împinsă până la libertinaj, dat fiind că atunci participanților le era permis orice. Dar să-l lăsăm pe Cantemir însuși să ne vorbească despre ea: „La aceste ocazii, nu este interzis nici-un joc sau petrecere. Ba, mai mult: poporul are

⁷⁶ Turc. *donanmà* are la origine chiar sensul de „iluminatăie”. Cf. Youssouf, *op. cit.*, I, p. 217 s. v.; iar *donanmà kandili* era lampionul de uz general la sărbătoarea respectivă. Cf. *Ibidem*. Pe de altă parte, verbul *donanmàg*, din aceeași familie, înseamnă „a fi împodobit, a fi înfrumusețat”, dar mai cu seamă „a fi iluminat” (vezi vb. *donadelmag*, cu sens identic); iar vb. activ *donatmàg* înseamnă și el: „a decora, a împodobi, a ilumina, a înfrumuseța” (vezi și vb. *donattermàg*, *Ibidem*. Cf. și Hony, *op. cit.*, p. 87, s. v.).

⁷⁷ D. Cantemir, *op. cit.*, II, p. 655, nota 17.

permisiunea de a putea bea vin în public; iar acei care îl beau și care în alt timp ar fi pedepsiți de către aga ienicerilor, la această sărbătoare ei nu au a se teme că vor fi pedepsiți și nici că vor fi trași la răspundere după aceea”. Era deci ceva în genul anticelor Saturnalii romane. Cantemir, la finele descrierii sale, adaugă că patrulă polițienești umblau totuși prin mulțimea care sărbătorea, „dar nu pentru altceva decât numai pentru a preveni ca să nu se întâmple vreo ceartă, răscoală, omor sau furt; iar în ceea ce privește petrecerile sau plăcerile poporului, patrula nu are a se amesteca întru nimic”⁷⁸.

Deși *Donanmâ* reprezenta pe plan etnic reperculsiunea de natură afectivă a marilor succese războinice ale turcilor, totuși în unele cazuri, foarte rare este drept, această sărbătoare s-a întâmplat să fie extinsă, din porunca sultanului și asupra altor fericite ocazii din viața poporului turc. Astfel a fost cazul, relatat anterior, cu nașterea celor doi băieți gemeni ai lui Ahmed II⁷⁹. Faptul că evenimentul fusese considerat de toată lumea turcă drept extraordinar de favorabil pentru destinele imperiului otoman, l-a determinat pe sultan să ordone „a se celebra *Donanmâ* opt zile, zi și noapte, cu petreceri și jocuri uzitate la asemenea ocazii”⁸⁰.

2. *Sărbătorirea circumciziunii fiilor de sultani*. Ritualul cu caracter religios, foarte solemn, al circumciziunii era, la turci, totodată prilej de sărbătoare în cadrul oricărei familii, independent de categoria socială căreia aparținea. Această sărbătoare este într-o mare măsură comparabilă cu aceea care are loc la români și la alte popoare creștine cu ocazia botezului. Ca și la *cumetria* românească, fiecare familie turcească petrece, cu rude și prieteni, pregătind după puterile sale ospete și distracții, constând de obicei în muzică și dansuri. Evident, cu cât o familie se afla situată pe o treaptă mai înaltă în ierarhia socială, cu atât sărbătoarea circumciziunii se desfășura în condiții mai fastuoase, cu ospete mai îmbelșugate, cu petreceri mai răsunătoare. Dacă însă ea avea loc chiar în familia sultanului, somptuozitatea ei căpăta proporții uimitoare și o strălucire feerică de basm. Pe de altă parte, ea nu mai era o simplă sărbătoare de familie, ci devenea o solemnitate de stat, la care erau invitați marii demnitari ai imperiului otoman, precum și reprezentanți diplomatici ai țărilor străine. Cantemir tocmai despre festivitatea circumciziunii la curtea sultanilor ne vorbește. Astfel, aflăm de la el cum sultanul Soliman I, la anul 1524 – după ce s-a-ntors de la asediul nereușit al Vienei – „a celebrat cu mare pompă” la

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Confer, mai sus.

⁸⁰ D. Cantemir, *op. cit.*, II, p. 655.

Stambul circumciziunea a trei fii. El povestește că „la această solemnitate, au fost prezenți nu numai toți vizirii și pașii imperiului, ci și ambasadorii principilor creștini și cel al Persiei, care mai de care cu daruri mai mari și mai prețioase, încât ți se părea că toată lumea a venit să-l felicite cu acest prilej pe Sultan”⁸¹. Apoi, Cantemir spune că după terminarea ceremoniei religioase, „a urmat un splendid ospăț pentru toți cei prezenți”⁸². Odată cu ospățul începeau și petrecerile, care, firește, erau la nivelul exigențelor imperiale. Între acestea, erau și unele spectacole originale, menite a-i distra pe distinșii musafiri. Cantemir ne face cunoscut un astfel de spectacol, reproducând descrierea lui după istoricul Philip Loncier (care și el o citase în cartea sa după scrisoarea unui literat aflător la Stambul, către un prieten al lui): „Erau... și lupte de animale. Între altele, un porc, adus din curtea ambasadorului german, s-a luptat cu trei lei unul după altul, așa încât nu numai c-a susținut atacurile într-un chip admirabil, dar dacă nu era legat de un picior, poate că i-ar fi învins mai bine și i-ar fi pus pe fugă. Mai ales pe cel din urmă l-a apucat cu râțul său și l-a trântit așa de tare că s-a dus tot tăvălindu-se și a fugit cu rușine. Aceasta le-a pricinuit mare tulburare turcilor, fiindcă ei se asemănau pe sine cu leii, iar pe creștini, și în special pe germani, cu porcii”⁸³.

Un uz foarte caracteristic din cadrul acestei festivități constă în aducerea de daruri de către musafiri; iar darurile aduse sultanului cu această ocazie erau din cele mai scumpe. Era o adevărată emulație între musafiri în privința darurilor. Cantemir ne mai vorbește de acest uz, foarte agreat de sultani, și în legătură cu circumciziunea fiilor lui Mahomed IV. El afirmă că atunci acest sultan „a strâns mai mult tezaur decât ar face jumătate din veniturile întregului imperiu”⁸⁴. Sultanii au transformat obiceiul popular al aducerii de daruri la solemnitatea circumciziunii într-o obligație împovărătoare pentru dregătorii lor. Iată ce spune Cantemir în această privință: „Sultanii, când vor a serba circumciziunea fiilor lor, trimit poruncă la toți vizirii, pașii, sanğakii, voievozii și la toți câți au vreo dregătorie înaltă în imperiu, precum și marilor demnitari de la curte, să se prezinte la ceremonie și s-aducă cu ei darurile cele mai alese. Nimeni nu se poate sustrage de la aceasta. Iar cei ce păzesc hotarele imperiului și nu pot merge, trimit darurile prin subalternii lor”⁸⁵. Ambasadorii diferitelor țări aduceau de asemenea

⁸¹ *Ibidem*, I, p. 282.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 283, nota 51.

⁸⁴ *Ibidem*, II, p. 426.

⁸⁵ *Ibidem*, nota 14.

sultanului daruri foarte scumpe. Cantemir, spre a dovedi ce bogăție imensă aduna sultanul cu chipul acesta, arată numai ceea ce dădea țara sa, Moldova, într-o asemenea împrejurare: „Că nu m-am înșelat când am zis că Sultanul și-a strâns cu această ocazie un tezaur mai mare decât face jumătatea tributului anual din tot imperiul său, servească cititorilor de exemplu următoarea faptă: numai din principatul Moldovei i s-au trimis, ca daruri, 20.000 de taleri în argint, două piei de râs, 100 de coți de acea materie cu aur și argint, pe care turcii o numesc *shah meran* (adică *darul regelui*), două coroane de aur ornate tot cu diamante, dintre care fiecare a costat câte 15.000 de taleri imperiali și alte lucruri”⁸⁶. Este în adevăr o ilustrare clasică a pervertirii unui inocent obicei, pur folcloric la origine, de către sultani, care – în lăcomia lor nesățioasă după bani – l-au transformat într-un mijloc sigur de îmbogățire rapidă.

3. *Uzul bacșișului la turci*. În legătură cu darurile în bani sau în obiecte atât de frecvent întâlnite la turci în cele mai diferite împrejurări și din cele mai vechi timpuri, Cantemir nu uită nici *bacșișul*. El face constatarea, foarte justă de altfel, că acest termen „înseamnă un dar absolut gratuit, însă un dar consacrat prin uz, care prin urmare nu poate avea numirea de pomană”⁸⁷. Este evident că și în cazul *bacșișului* avem a face cu un produs folcloric din cele mai autentice, care a luat naștere în mod foarte natural ca un act compensativ pentru un serviciu primit de la cineva sau adesea chiar ca un act de pură generozitate, pentru a răsplăti ori încuraja comportamentul exemplar al cuiva, în anumite situații. Trăsătura caracteristică a *bacșișului* era că el se dădea mai totdeauna de la superior la inferior, niciodată în sens invers și rareori de la egal la egal. Sub aspectul acesta nu există popor pe lume care să nu-l cunoască: francezii îi zic „pourboire”, germanii „Trinkgeld”, englezii „drink-money”, cehii „spropitne”, polonii „napiwek”, sârbii „napojnica”, rușii „na vodku” (sau „na čaj”), neogrecii „διά το κρασί” etc.

Totuși, și acest uz folcloric atât de natural, care se dovedește a fi general omenesc, turcii n-au întârziat de a-l perverti. Iar pervertirea lui se pare c-a început de sus de tot, chiar de la sultani, căci iată ce informații ne dă Cantemir în această privință: „Sultanii, când – după moartea ori destituirea predecesorilor lor – se urcă pe tron, ei totdeauna dau un *bacșiș* tuturor trupelor alese, care pe acel timp sunt staționate în Constantinopol, cu excepția acelor soldați care aparțin pașilor. Și acest

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 582, nota 4 s. v.

baçşiş se numește *đjulus akčesi*⁸⁸, adică banul noului sau reînnoitului regim. Fiecărui ienicer se dau câte 20 de lei și fiecărui spahî câte 25. Și dacă li s-ar refuza acești bani sau ar întârzia cu distribuirea lor, ei pot să-i pretindă ca pură datorie, dar nicicând nu s-a auzit ca ei să fi renunțat vreodată la *đgiulus baçşiş*⁸⁹. Se-nțelege de la sine că, în felul acesta, îndată după suirea pe tron a noului sultan, visteria imperiului rămânea goală și ca să fie umplută iarăși se măreau birurile și se inventau în plus altele, storcându-se vloga supușilor și în special a popoarelor străine de sub dominația otomană. Cantemir spune că baçşișul ar fi fost introdus la turci de sultanul Soliman I, supranumit Kanunî, adică Legislatorul. Credem că această afirmație a lui trebuie interpretată în sensul că Soliman I a legiferat baçşișul, dar nu că el este cel care l-a inventat spre a-l introduce în imperiul otoman; căci, precum s-a văzut, acest gen de recompensare există de când lumea și se întâlnește pretutindeni.

Dar ceea ce apare bizar în însemnările lui Cantemir, este că el caută nu numai să justifice baçşișul ca obligație a oricărui nou sultan față de armată, a cărei simpatie o cumpăra pe calea aceasta, dar el ni-l înfățișează ca pe o măsură providențială, aducând elogii superlative menționatului sultan, pentru înțelepciunea și clarviziunea lui de a-l fi instaurat. Argumentele lui Cantemir însă nu sunt deloc convingătoare. El însuși, ținând seamă în mod obiectiv de realitatea istorică, ne vorbește despre numeroase tulburări, care au avut loc în Turcia din cauză că ienicerii, vizând baçşișul, răsturnau sultanii de pe tron după bunul lor plac și aduceau alții, spre a putea încasa astfel cât mai des tot alte sume de bani. Cantemir încearcă totuși să atenueze răul, considerându-l mai mult iluzoriu decât real, spunând: „La prima vedere, s-ar părea că acest uz [al baçşișului] ar fi un lucru periculos pentru imperiu; căci speranța de a căpăta baçşiș este un stimul perpetuu la soldații doritori de a se revolta. Și-ntr-adevăr, experiența a arătat că cele mai multe revolte și destituirii de sultani prin nimic nu s-au ațâțat și susținut atâta ca prin aceea că ienicerii, avizi și altminterea de a schimba cât mai deseori regimul, în nădejdea baçşișului, se uneau cu dușmanii sultanilor și se răsculau contra acestora. Dar dacă privim mai de-aproape scopul acestei legi și intenția legislatorului nu putem să admirăm deajuns prudența divină și profundul simț politic al lui Soliman”⁹⁰.

⁸⁸ Ğulüs = „suirea pe tron” – cf. Youssouf, *op. cit.*, I, p. 358 s. v.; akče = „bani”, *Ibid.*, p. 22.

⁸⁹ D. Cantemir, *op. cit.*, II, p. 582, nota 4.

⁹⁰ *Ibidem.*

Adevărul însă este că exemplul dat de sultani, cu distribuirea bacșișului la armată pentru a-i câștiga atașamentul, a contribuit mult la alterarea uzului tradițional, care, de la o vreme, a început să se identifice din ce în ce mai tare, în popor, cu ceea ce românii numesc *mită*, francezii *pot-de-vin* (sau și mai clar „*graisser la patte à quelqu' un*”), germanii *Bestechungsgeld*, englezii *bribe*, polonii *lapówka*, italienii *sbruffo* (sau *ungere le carrucole*) etc. Demn de remarcat este faptul că uzul bacșișului a invadat odată cu turcii toată Peninsula Balcanică, precum ne-o dovedește existența termenului turcesc însuși la mai multe popoare din această regiune, la care îl aflăm atât cu sensul său folcloric de la origine⁹¹, cât și cu sensul compromis de mai târziu. În afară de români, el este atestat frecvent la bulgari⁹² și la sârbo-croați⁹³.

4. *Turcescul Aman și arăbescul Rai – ca mijloace supreme pentru salvarea vieții umane.* În anul 1413, la începutul domniei lui Mahomed I, pe când acesta era ocupat în Europa, Karaman Oglu a profitat de acest prilej favorabil pentru el spre a trece prin foc și sabie întreaga Bithynie, prădând-o și asediind cetatea Brusa, capitala ei. Atunci noul sultan a trecut îndată în Asia împotriva lui, în fruntea unei mari armate. Karaman Oglu, speriat de venirea atât de promptă a lui Mahomed, a părăsit fără întârziere asediul Brusei și „*legându-și gâtul cu o batistă, s-a dus în tabăra sultanului unde, aruncându-se la picioarele lui și recunoscându-și vina, s-a rugat de iertare*”⁹⁴. În urma acestui act de supunere și de umilință, sultanul l-a iertat. Dar Cantemir nu se limitează numai să menționeze modul cum rebelul Karaman a obținut iertarea. Dându-și seama că procedeul folosit de acesta e un obicei specific turcesc – practicat în variate împrejurări, însă cel mai frecvent în cursul războaielor – istoricul român caută să-l și explice. În comentariul său, el ne face cunoscut că obiceiul în chestiune s-a reflectat într-o expresie stereotipă, devenită dicton la turci: *Bogazine*⁹⁵ *makramâ*⁹⁶ *tachtî*⁹⁷, adică „și-a pus batista la gât”, ceea ce în sens figurat înseamnă „s-a supus”, după cum actul însuși de a veni înaintea învingătorului cu batista atârnată la gât are semnificație simbolică a supunerii necondiționate, a

⁹¹ Acest apelativ reprezintă la turci o veche influență persană. Cf. J. Th. Zenker, DTAP, I, p. 167 s. v. *bagşyş*.

⁹² *Bakşişj*. Cf. Gherov, RBJ, I, p. 23; Weigand, BDWb, p. 8 s. v.

⁹³ *Bakşiş*. Cf. Vuk Karadžić, SRj, p. 13 s. v.

⁹⁴ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 95-96.

⁹⁵ < *Bogáz* = „gât” (cf. Hony, *op. cit.*, p. 44; Youssouf, *op. cit.*, I, p. 111).

⁹⁶ „Batistă” (cf. Hony, *op. cit.*, p. 227 s. v. *makramâ*).

⁹⁷ < Vb. *takmâk* = „a ataşa”, „a lega”, „a agăţa”, „a spânzura” (cf. *Ibid.*, p. 343 s. v.; Youssouf, *op. cit.*, II, p. 1109).

capitulării totale. Dar la aceasta, trebuie să mai adăugăm că acel marcat cu simbolul umilinței – vrem să spunem, cel cu batista la gât – striga totodată rugător: *aman!*, adică „iertare!”, „îndurare!”⁹⁸

Conform tradiției turcești, învingătorul, în fața unei asemenea comportări din partea celui învins, se simțea obligat să-i acorde iertare, adică să-i cruce viața. Cantemir totuși, deosebit de sceptic în această privință, spune mai departe: „Excepție de la această regulă se face numai în cazul când numărul captivilor atât este de mare încât ar putea deveni periculoși, sau dușmanul atât de aproape încât nu li s-ar putea da o strajă suficientă pentru a fi transportați în loc sigur. Într-un caz, ca și în celălalt, este permis a-i ucide fără temere de pedeapsă; cu atât mai vârtos că – zic ei – prin aceasta se împruțina numărul creștinilor, dușmani ai Coranului”⁹⁹. De unde se vede că fanatismul religios al turcilor îi făcea foarte adesea să nesocotească unele obiceiuri de aspect umanitar. Un exemplu foarte elocvent despre inconsecvența lor, în ce privește caracterul obligator al datinilor de a-i ierta pe cei ce strigă „aman!”, îl constituie porunca inumană, pe care vizirul Kara Mustafa a dat-o, în anul 1683 la asediul Vienei, de a fi uciși „toți captivii prinși de tătari în expedițiile lor și al căror număr se urca la aproape 30.000!”¹⁰⁰

Cum în timpul dominației otomane în Peninsula Balcanică erau extrem de frecvente împrejurările în care victimele se vedeau nevoite a cere îndurare de la tiranicii ocupanți și cum, în acest scop, ele făceau uz chiar de propria datină a acestora, spre a-i îndupleca într-un mod mai sigur, nu este deloc de mirare că obiceiul turcesc mai sus relatat a lăsat urme adânci în limba popoarelor din regiunea respectivă. Astfel, la români este atestat nu numai termenul *aman*, cu sensul exclamativ de interjecție¹⁰¹, sau fixat în diferite expresii cu sens figurat, arătând o culminație a nenorocirii¹⁰², dar chiar și într-o expresie care evocă foarte fidel sfâșietoarea implorare a victimei, care venea la învingător cu

⁹⁸ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 96, nota 4.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, II, p. 486.

¹⁰¹ „Iertare!”, „îndurare!” Cf. DLM, p. 23 s. v.

¹⁰² *A fi (sau a ajunge) la aman* = „a fi (sau a ajunge) la mare strâmtoare”; *a lăsa (pe cineva) la aman* = „a părăsi (pe cineva) când e la mare nevoie” (cf. DLRM, p. 23; Tiktin, DRG, p. 55 s. v.), *a aduce (pe cineva) la aman* = „jdn. Dazu bringen, dass er um Gnade bittet, dass er zu kreuze krieht”. Cf. Tiktin, *op. cit.*, p. 55 s. v.; cf. și L. Șăineanu, DULR, p. 20 s. v.

batista legată la gât: *a striga aman!*¹⁰³ Iată un exemplu din cronică lui Neculce: „Nu mai avea nici o putere, ce striga aman!”¹⁰⁴ Iar în *Cronograful* lui Dionisie Eclisiarhul aflăm: „Și așa se sparge ordia turcilor, caii se duc în lume zbierând și turcii căzuți țipând: aman, aman!”¹⁰⁵ De asemenea, o altă expresie, „a cădea cu aman (la cineva)”, ne trezește-n imaginație momentul umilitor când victima cădea la picioarele învingătorului cerând iertare; de exemplu: „Aron Vodă *au căzut la Vezirul cu aman*, să nu-l scoată din scaun”¹⁰⁶.

Dar influența obiceiului turcesc în chestiune, la poporul român, nu se limitează numai la vestigiile acestea, pe care le-am relevat pe teritoriul grupului dialectal dacoromân. Ea i-a afectat de asemenea pe românii din sudul Dunării, și anume pe aromâni și pe meglenoromâni, la care termenul folcloric turcesc *aman* este atestat ca interjecție cu semnificația de „iertare”¹⁰⁷. Într-un basm aromân (din Călive-Badraxi), când pisica cea năzdrăvană a eroului l-a prins în apa mării pe împăratul peștilor, acesta i-a implorat îndurare astfel: „*Aman!... nu-mi mâcă, ascapă-mi*, că va-ți fac ș-îoă vârnă bun”¹⁰⁸. Iar în alt basm, din Avela-Epir, regele, care furase unchișului blidul de argint – văzând că maiul cel miraculos îl bătea de moarte – îi strigă rugător: „– Aman! că ț-ul dau!”¹⁰⁹ La megleniți, într-un basm, după ce eroul reușește a-l înșela pe zmeu, făcându-l să-și pună mâinile în despicătura trunchiului de copac, zmeul îl imploră: „– Amân! Scoati-ni-li!”¹¹⁰

¹⁰³ Ea a fost înregistrată de lexicograful Fr. Damé, NDRF, I, p. 66 s. v., cu sensul original „demander quartier”.

¹⁰⁴ Ion Neculce, *Letopiseșul*, II, p. 377/22; cf. și *Dicționarul Academiei Române*, I, p. 133; Fr. Damé, *op. cit.*, I, p. 66; Tiktin, *op. cit.*, p. 55 s. v.

¹⁰⁵ Apud *Dicționarul Academiei Române*, I, p. 133.

¹⁰⁶ După M. Drăghici, apud *Dicționarul Academiei Române*, I, p. 133. Scriban (DLR, p. 92) înregistrează și locuțiunea adverbială *aman-zaman* = „cu orice preț, numaidecât”, care în adevăr e împrumutată tale-quala din turcește; cf. de ex.: *aman zaman yok* = „pas d’ excuse, pas de répit” (Youssof, *op. cit.*, II, p. 1303 s. v. *zeman*); *aman zaman dinleméz* = „merciless” (Hony, *op. cit.*, p. 14, s. v. *aman*). Tot la Scriban (*op. cit.*, p. 88 s. v. *aliman*) aflăm și expresia *a ajunge la aliman* = „a ajunge la mare nevoie”. Foarte just, el îl raportă pe *aliman* la prototipul turcesc *el-eman* (sau *el-aman*). Cf. Zenker, *op. cit.*, I, p. 94 s. v. *el-emân* = „grâce!”, „pardon!” L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 18, îl dă pe *aliman* „de origine necunoscută”.

¹⁰⁷ Cf. P. Papahagi, DDA, p. 88 s. v. *aman*.

¹⁰⁸ Idem, BA, p. 70, basmul nr. 28.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 458, basmul nr. 131.

¹¹⁰ Idem, *Megleno-Români*, II, p. 14, basmul nr. 10.

De asemenea s-a fixat *aman* la sârbo-croați, mai ales în graiul poporului de la țară, tot ca un reflex al datinii turcești. Îl întâlnim frecvent în creațiile folclorice, atât în poezia epică cu subiecte războinice, cât și în cea lirică¹¹¹. În poemele eroice (*junačke pjesme*), apare de obicei în toată fidelitatea sensul său din limba de origine: „Turcima su *aman* dopuštili”¹¹² (Turcilor le-au oferit *aman*) sau: „– Puštimente na *amanu*, turke!”¹¹³ (– Dă-mi drumul în numele datinii *aman*, turcule!). Sau încă, în poema episcopului muntenegrean P. Petrović: „Jedan drugom ne čini *amana*./ No se biju i sijeku glave”¹¹⁴ (Ei nu-și acordă *aman* unul altuia./ Ci se bat și-și taie capetele). Uneori însă, în lirica populară sârbo-croată, mai cu seamă în cântecele erotice, *aman* – redus la rolul de simplă exclamație – intră-n componență refrenului, pentru a exprima în chip figurat o pasiune arzătoare. De exemplu: „Delectek ti svaku večer./ Vaj aman, aman!”¹¹⁵ (În toată seara, du-te-vino după tine! Vai, aman, aman!). Sau, în alt cântec, tot din Herțegovina: „Nazvah Andu: doblar veče!/ Aman, aman, vaj dušice!”¹¹⁶ (I-am, dat Anghelinei bună seara!/ Aman, aman, vai sufletele!). Ba, la sârbo-croați, termenul *aman* a pătruns și în jurămintele populare: „Tako mi dina i *amana*!”¹¹⁷ (Pe credința mea și pe *aman*!). Sau: „Tako ti dina i *amana*!”¹¹⁸ (Pe credința ta și pe *aman*!).

Termenul folcloric *aman* a trecut din datina turcească și la bulgari, unde s-a fixat în limbă exact cu aceeași semnificație, pe care o are în datină¹¹⁹. În lirica populară bulgară îl întâlnim și-n cântecele de iubire, unde joacă rol de refren, întocmai ca și la sârbo-croați, accentuând hiperbolic sentimentul puternic de care e animat eroul sau eroina. De exemplu: „Dai nù, Boje, da si setavien./ Săsă neien, *amanā* săsă neien;/ Da țăluvamă trănî oci/ Otă neien *amanā* otă neien”¹²⁰ (Dă, Doamne, să mă-ntălnesc/ Cu ea, *aman*, cu ea;/ Să-i sărut ochii cei negri/ Ai ei, *aman*, ai ei).

¹¹¹ Cf. Vuk Karadžić, *op. cit.*, p. 4 s. v. *aman* = „Pardon!”, „Gnade!”, „Noli me occidere!”, „Serva me!”, în „Rj. Jugosl Akad.”, I, p. 78 s. v.

¹¹² Cf. Idem, *Srpske nar. pjesme*, în „Rj. Jugosl Akad.”, I, p. 78.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ P. Petrović, *Lažni car Šćépan Mali*, p. 172.

¹¹⁵ Vuk Karadžić, *Srpske nar. pjesme iz Herț.*, p. 276, nr. 277.

¹¹⁶ *Ibidem*, nr. 278.

¹¹⁷ Cf. „Rj. Jugosl Akad.”, I, p. 78.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Cf. Gherov, *op. cit.*, p. 9.

¹²⁰ *Ibidem*.

Cantemir revine și cu altă ocazie la obiceiul turcesc mai sus relatat, spre a da noi lămuriri cu privire la el și la terminologia aferentă lui; dar mai ales spre a-l pune în paralel cu un obicei analog în uz la arabi. El face aceasta în legătură cu un eveniment istoric pe care-l povestește în textul operei sale. Tumanbai, regele Egiptului, circazian de origine, fiind învins de sultanul Selim I, se refugiază într-o țară arabă la un prelat monarh, anume la șeich Areb, fiul lui Bekaar¹²¹.

Șeicul – în urma darurilor bogate trimise lui de către Selim și totodată și de teama acestuia – „comite fapta rușinoasă și-l extrădă pe Tumanbai pe care-l luase sub protecția sa: faptă contrarie dreptului ginților și mai ales contrarie lui *rai* arab”¹²². Cantemir relatează apoi că arăbescul *rai* este ceea ce e la turci *aman*, având același sens de îndurare, iertare, protecție. Când cineva cere de la un arab *rai*, iar acesta i-l acordă, respectă cu sfințenie angajamentul luat, căci *rai* este un angajament mai puternic decât legea. El este comparabil numai cu jurământul. Cantemir îi caută analogii în *parola* italienilor și în *parole* a francezilor și englezilor; însă *rai* e de-o exigență cu mult mai riguroasă. Se poate spune că *rai* este, la arabi, o veche instituție cu caracter sacru.

După opinia lui Cantemir, *rai* al arabilor este însă mai eficace și mai sigur decât *aman* al turcilor. Măcar că faptul istoric – comportarea șeicului Areb față de Tumanbai, căruia îi acordase inițial *rai* – nu confirmă nicidecum o asemenea opinie, totuși Cantemir continuă astfel: „Arabii se laudă că, între toți oamenii pământului, ei se țin cel mai strict de cuvântul lor. Și poate că au dreptate; căci *dacă cineva ar ucide, fie chiar și în focul luptei, pe unul căruia i s-a dat rai, unul ca acela, după legile arabilor este culpabil de moarte*”¹²³. S-ar părea deci că sumbrul eveniment istoric amintit nu e decât o excepție rarisimă, care tocmai prin tranșantul său contrast cu realitatea folclorică a atras atenția savantului român.

Dar, la arabi, datina *rai* se complică cu un element foarte original, care o învăluie într-o atmosferă mistică, deosebit de impresionantă. Iată ritul care îi este atașat în mod inseparabil, după cum rezultă din interesanta descriere a lui Cantemir: „Dacă prind pe un dușman de-al lor, îi dau *rai* și trag în jurul lui un cerc, impunându-i să nu iasă de acolo. Și captivul nici nu cutează să facă aceasta, chiar de-ar

¹²¹ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 237.

¹²² *Ibidem*, p. 238.

¹²³ *Ibidem*, nota 52.

ști că are să moară de foame sau de sete. În timpul acela, învingătorii le dau de veste dușmanilor că cutare sau cutare e închis colo ori dincolo în cercul *rai* și dacă vreau să-l răscumpere, trebuie mai întâi să răspundă cu prețul pe care l-a promis captivul. După ce s-a răspuns cu acest preț de răscumpărare, merge la captiv unul din acel trib, din care a fost cel ce l-a prins, șterge cercul cu piciorul și captivul este liber. Cine a căzut odată în cerc, nu poate să-și câștige libertatea decât numai plătind prețul de răscumpărare”¹²⁴. Cercul insignifiant abia schițat pe care învingătorul îl trasează ușor pe pământ în jurul captivului – cu vârful săbiei ori al hangerului, cu un băț ori cu o piatră ascuțită sau cu ce găsește el mai la-ndemână – este dotat cu o forță extraordinară, cu adevărat supranaturală în ochii arabului, ca și cum ar fi zid de cetate inexpugnabil. Efectul de ordin mistic provocat de el este că prizonierul închis într-însul se află definitiv în mâna învingătorului, fără a fi nevoie să fie păzit. În același timp însă lui îi este asigurată viața, căci nu mai are a se teme de nimic, întrucât nimeni nu se mai poate atinge de el ca să-i facă vreun rău. Pentru a ilustra atotputernicia acestui neobișnuit cerc, cităm iarăși mărturia lui Cantemir, care relatează în continuare următoarele: „Chiar dacă tovarășii săi [ai captivului] de luptă i-ar bate în urmă pe dușmani și le-ar sta în putere a-l elibera din cerc, el totuși nu cutează a ieși fără consimțământul aceluia care i-a dat *rai*. Căci, dacă ar face una ca asta, el pe toată viața lui este socotit drept un om fără onoare, atât față de prieteni, cât și față de dușmani și nu mai poate niciodată prin nici o faptă merituoasă să-și recapete numele cel bun. Iar dacă ar îndrăzni să iasă din cerc și să fugă, atunci chiar compatrioții săi îl prind și-l trimit legat la dușman să-l osândească sau la moarte sau la sclavie perpetuă, precum îi va plăcea și va găsi mai bine. În acest caz, răscumpărarea nu mai poate avea loc cu nici un preț căci, zic ei, acel om care-și prețuiește mai mult viața sa decât *rai*, nu este demn de libertate și nu merită a se numi om, cu atât mai puțin arab”¹²⁵.

În acest cerc din descrierea atât de evocativă și de detaliată a lui Cantemir, recunoaștem cercul magic, pe care încă din epoci străvechi, preistorice, l-au cunoscut, sub cele mai variate aspecte, toate popoarele lumii, fără excepție, și care a lăsat numeroase urme în folclorul lor, putând fi descoperit chiar și la națiunile cele mai civilizate din vremea

¹²⁴ *Ibidem*, p. 238-239, nota 52.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 239, nota 52.

noastră, în credințe sau obiceiuri în uz la pătura rurală a acestora. Având în vedere acum datele mai sus referitoare la datina arabă, care gravitează în jurul formulei rituale *rai*, s-ar părea că nu mai poate fi îndoială că ea depășește datina marcată de formula *aman* a turcilor, atât prin gravitate, cât și prin forța mistică ce stă la baza ei. Caracterul său primitiv ni se revelează clar în toată plenitudinea.

IV. Vestigii de folclor juridic la turci

Cantemir relatează că Soliman I, aflând că un negustor creștin din Constantinopol a fost prădat și ucis de niște hoți albanezi, a poruncit îndată ca toți albanezii din capitala Turciei, fie că erau chiar locuitori ai ei, fie că se aflau acolo numai în trecere, să fie executați „pentru acel singur omor”¹²⁶. Același sultan era pe punctul de a comite un masacru similar și la Aleppo, unde fuseseră uciși niște judecători eclesiastici, fără a se fi putut descoperi asasinii, dacă intervenția abilă și promptă a marelui vizir nu ar fi atenuat mult pedepsele pentru acele crime¹²⁷. Cu această ocazie, Cantemir povestește un caz analog, întâmplat chiar pe timpul când el trăia la Constantinopol, deci cunoscut în chip direct de dânsul, precum ne-o spune. După noi, acel caz, ca și sentințele lui Soliman I, pare a ilustra o veche tradiție juridică turcească. Iată-l: o ceată de 11 ieniceri, întâlnind în cale pe un grec, îl batjocoresc mai întâi proferând tot felul de injurii la adresa lui, apoi îl străpung cu cuțitele omorându-l. Martori la crimă au fost niște călători turci, care, ajungând la Constantinopol, au adus la cunoștință caimacamului fapta comisă de ieniceri. În același timp, i-a adresat plângere și soția greului asasinat. Ienicerii, care au fost aduși îndată la judecată, neștiind legea, au crezut că pot scăpa mai ușor dacă toți iau asupra lor omorul. Când i-a întrebat judecătorul: care dintre voi l-a ucis pe ghiaur? Ei au răspuns: noi toți 11 inși. Judecătorul a ținut atunci să precizeze și mai mult: care din voi a dat mai întâi cu cuțitul? (căci el voia să-l scoată vinovat numai pe unul, adică să reducă la minimum posibil pedeapsa). Dar ei s-au grăbit să răspundă că toți 11 deodată au dat în grec cu cuțitele. Judecătorul, consternat de răspunsurile inculpaților, a trimis rezultatul cercetării lui la muftiu, punându-i următoarea întrebare: „Dacă 11 musulmani, fără o cauză dreaptă, omoară un

¹²⁶ *Ibidem*, p. 267.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 268.

ghiaur – care e supusul sultanului și plătește tribut – ce-i de făcut?” Cică muftiul i-ar fi răspuns în scris: „Și dacă ar fi 1001 musulmani, ei toți trebuie să moară!”¹²⁸ Judecătorul, pătruns de milă pentru soarta atâtor ieniceri, a crezut c-o poate convinge pe soția grecului să primească o mare sumă de bani (20.000 de galbeni) pentru moartea bărbatului ei. Dar femeia nici n-a vrut s-audă, replicând că ei nu-i trebuiesc bani, ci vrea să se facă dreptate. Și așa, toți cei 11 ieniceri au fost pedepsiți cu moartea¹²⁹.

Din această sentință judiciară, ca și din poruncile sultanului Soliman I, reiese desigur năzuința înaltelor autorități turcești către echitate, deși aceasta e împinsă până la exces în sensul că, pentru reprimarea unui rău, s-a recurs la măsuri care frizează nedreptatea cea mai flagrantă. Menționatele sentințe sunt fără îndoială în spiritul principiului *Dura lex, sed lex*, dar îl depășesc mult pe linia durității. Cantemir afirmă că Soliman I, osândind la moarte un număr așa de mare de albanezi pentru un singur omor, a procedat tiranic, dar totuși „nu în contra legii. Căci e lege la turci că dacă o mie și unul de oameni ar omorî în învălmășeală pe o singură persoană și n-ar voi a spune care a dat lovitura întâi, toți cei una mie și unul trebuie să moară”¹³⁰. Dacă-n adevăr există la turci o asemenea lege, ea pare să fi fost de tradiție religioasă; căci, în cazul uciderii grecului de către ieniceri, cel ce a dat sentința de moarte pentru toată ceata este muftiul, adică șeful bisericii otomane. Acest mod de judecată este foarte caracteristic pentru poporul turc, care înțelege să aplice la violență o violență multiplă, al cărei efect este, de a restabili ordinea prin teama de pedeapsa cea grozavă. În sentințele de acest gen, credem că transpare o trăsătură frapantă a etnopsihicului turcesc. Această trăsătură nu va fi fost mai puțin specifică arabilor, popor războinic prin excelență ca și turcii. În consecință, chiar dacă Mohamed însuși va fi sugerat în Coranul său o lege ca aceea la care face aluzie Cantemir, el se va fi inspirat dintr-o tradiție juridică arabă, care l-a precedat. În acest caz, după toate probabilitățile, avem a face cu un procedeu juridico-folcloric. Pe de altă parte, întâmplările povestite de Cantemir au întrucâtva aspect de legendă. Cu atât mai mult deci putem bănuși că, la origine, ele au avut aderențe cu folclorul juridic al arabilor.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 267, nota 27.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 268.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 267, nota 27.

V. Obicei războinic turco-tătar

Cantemir, vorbind despre unele mișcări de trupe turcești, aflate în Dobrogea sub comanda seraskierului de Silistra – care avea misiunea de a apăra provinciile nordice ale imperiului otoman și a cărei reședință era în orașelul Babadag – găsește prilejul de a ne face cunoscut că-n această regiune trăia o specie de corbi de o mărime neobișnuită și foarte prețuiți pentru penele lor. Datorită acestor păsări, care erau în mare număr în Dobrogea, micul Babadag devenise un însemnat centru industrial pentru fabricarea de arcuri și săgeți, destinate atât imperiului turcesc, cât și hoardelor tătarăști. Meșterii făuritori de arcuri împodobeau săgețile cu pene de corb din amintita specie dobrogeană, fiindcă soldații turci și tătari erau încredințați că săgețile ornate în acest chip erau foarte eficace în luptă. Li se atribuia o forță miraculoasă, care le ducea fără greș la țintă. Cică dacă un soldat avea în tolba lui săgeți împodobite cu alte pene și numai una singură cu pană de corb dobrogean, aceasta le despuia pe toate celelalte săgeți până la lemn, prin simpla atingere. Ca urmare a unor astfel de superstiții, a luat naștere la turci și tătari obiceiul militar ca soldații să folosească de predilecție pentru arcurile lor săgeți de Babadag¹³¹.

Obiceiul de a se orna săgețile cu pene de păsări nu este numai turcesc, ci e atestat la multe alte popoare și are o respectabilă vechime. De altfel, nu e vorba aici numai de ornament și nici nu este el impulsul primar în ce privește geneza obiceiului. Omului primitiv în modul cel mai natural i-a venit, de la zborul păsărilor, ideea de a atașa pene săgeților. Astfel, în imaginația lui, ele căpătau aripi. Săgețile trebuiau să zboare spre țintă întocmai ca și păsările, identificându-se până la un punct cu acestea în mintea primitivului. Ideea sau mai curând imaginea aceasta cu substrat magic a zborului păsărilor pare a fi fost mereu prezentă în mintea omului în împrejurări războinice, de vreme ce, tot pe plan militar, la poloni – la așa-numiții husari care formau cavaleria ușoară, vestită prin rapiditatea ei – au apărut în trecut uniforme purtătoare de aripi în toată puterea cuvântului. Ele erau lucrute din pene de păsări și atașate la umeri. Muzeele istorice ale Poloniei stau mărturie pentru aceasta. Soldații înșiși, care aparțineau acestei cavalerii, se identificau deci cu păsările și, după mentalitatea primitivă, într-o astfel de deghizare, era logic ca ei să-și însușească atributul cel mai important și mai caracteristic al păsărilor, zborul.

¹³¹ *Ibidem*, II, p. 506, nota 72.

La turci, ca și la tătari, era în uz ornarea săgeților cu tot felul de pene de la diferite păsări. Dar nici unele nu erau așa de preferate ca acelea ornate cu pene de corb dobrogean, întrucât soldații aveau convingerea că penele unor asemenea corbi au virtuți cu totul speciale. Nu e lipsit de interes faptul că în limba tătară, precum ne relatează Cantemir, acest soi de corb se numește *ghiudğighin*¹³², adică posesor de putere. După cele mai sus expuse, nu poate fi îndoială că obiceiul turco-tătar semnalat de prințul Cantemir are îndepărtate origini mistice. Nu e mai puțin adevărat însă că fixarea penei la capătul posterior al săgeții satisfăcea totodată și gustul estetic al arcașilor, ceea ce ne indică și în cazul acesta că frumosul era o preocupare permanentă a omului, el fiind grefat pe elemente de cele mai variate proveniențe.

VI. Obicei oriental exploatat inuman de un creștin

Cantemir, vorbind despre Alexandru Mavrocordat, așa-numitul Ἐξάπορρητων – mare dragoman al Imperiului Otoman pe timpul sultanului Soliman II – dă la iveală o serie de date genealogice și biografice foarte interesante, chiar senzaționale, cu privire la ilustrul personaj istoric, de renume european, ai cărui descendenți direcți au fost mai târziu domni în Țările Române. Dacă știrile acestea publicate de Cantemir nu ne-ar da nume și date precise, care să ateste baza lor realistă, am putea crede că ele sunt de domeniul fanteziei și că ceea ce ne povestește el este pură legendă. În narațiunea lui Cantemir¹³³ este implicat și domnul Matei Basarab al Țării Românești, ca personaj principal. De aceea, interesul istoric pe care-l prezintă ea pentru români, este dublu. Noi o vom relata însă în special pentru caracterul ei folcloric prin excelență. În adevăr, așa realistă cum este ea, adică dând la iveală fapte din cele mai autentice, aflăm în povestirea istoricului român un obicei tipic oriental, de origine asiatică, ce joacă aici un rol foarte important.

Cantemir povestește că Matei Basarab, după moartea Doamnei Elina, soția sa, în dorința de a potoli ura neîmpăcată a marelui bogătaș grec Skarlátos de la Stambul, dușmanul lui de moarte și prieten devotat al lui Vasile Lupu, rivalul său, i-a cerut în căsătorie pe frumoasa Ruxandra, unica lui fiică. Skarlátos, bucuros să aibă ca ginere un bărbat

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*, p. 591-595, nota 13.

cu rang atât de înalt, a acceptat cu încântare propunerea. Logodna s-a făcut fără întârziere de la distanță, cu trimiterea darurilor de rigoare prin intermediul kapukihaii Țării Românești la Constantinopol. Dar, numai la câteva zile după aceea, mireasa s-a îmbolnăvit foarte grav de vărsat, boală fără leac pe vremea aceea și cu consecințe dezastruoase în caz de însănătoșire. Ea a fost complet desfigurată și, ceea ce a fost și mai tragic, această boală fatală îi afectase și un ochi, pe care l-a pierdut! Skarlátos, tatăl ei, a ținut însă în cel mai mare secret faptul și după ce fata s-a făcut sănătoasă – când a venit la Stambul alaiul de nuntă, cu boieri și boierese române, ca să conducă mireasa la București, după toate regulile datinii – el a lăsat-o pe fiica lui să plece cu nuntașii, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Înainte de plecare însă, el i-a recomandat cu strictețe fiicei sale să nu-și arate nimănui fața, niciodată și sub nici un motiv, nici la femei, nici la bărbați. Totodată, a încredințat-o grijei unor femei de serviciu foarte devotate, cărora le-a hotărât cu cea mai mare severitate să vegheze tot timpul, zi și nopți, ca nimeni să nu observe figura ei hidos urâțită de vărsat până în momentul când, în noaptea nunții, va fi dusă la culcare în patul ei. Skarlátos a recurs la un obicei turcesc în uz la femei și cu deosebire la fetele mari. El le-a poruncit să-i acopere capul, mai riguros decât unei cadâne, cu un văl mare și dens, pe care să-l poarte mereu, atât în cursul călătoriei până-n Țara Românească, cât și la București în timpul ceremonialului cununiei, precum și la toate petrecerile și ospetele care vor avea loc, după datină, la curtea domnească. Skarlátos era convins că astfel va reuși să salveze situația. Mireasa și slujitoarele ei s-au conformat întocmai directivelor primite. În consecință, oricui se apropia de mireasă și ar fi dorit s-o privească la față, i se spunea că așa e obiceiul la Constantinopol și că ea nu-și poate permite cu nici un chip să-l încalce.

Faptul părea cu atât mai enigmatic și mai bizar, cu cât lumea știa că ea era greacă, adică creștină, și că deci nu era nicidecum obligată să respecte un obicei turcesc. Totuși, pretextul invocat de mireasă și de slujitoarele ei, se pare că a fost luat în serios. Dar, în cele din urmă, când Matei-Vodă, mirele, a intrat în camera nupțială, la mireasa lui, a constatat tragica realitate. Fără a se fi atins de ea, a trimis-o a doua zi înapoi la Stambul, la tatăl ei, cu toată bogata-i zestre cu care venise și adăugând în plus multe daruri prețioase din partea lui. Skarlátos, mândros la culme de ceea ce el considera drept un mare afront, a jurat să-și răzbune crunt asupra lui Matei Basarab, prin relațiile ce avea el la curtea sultanului. Dar, spre norocul domnitorului muntean, el a murit curând

după aceea. Fiica lui însă, datorită averii sale imense, s-a măritat cu un grec (Pantelis Mavrokordatos) și din căsătoria lor s-a născut celebrul Alexandru Mavrokordat; aceasta însă nu ne mai interesează pe noi aici.

Obiceiul turcesc cu care grecul Skarlátos a malversat, într-un chip atât de reprobabil – cu scopul de a ascunde ceea ce nu se cuvenea ascuns și pentru a-l pune în chip iremediabil pe Matei Basarab în fața unui fapt împlinit – nu este numai al turcilor, ci el caracterizează toate națiunile asiatice de rit musulman. După cum se știe, la aceste popoare, în general orice femeie nu-și permite să iasă pe stradă sau oriunde prin lume, fără a-și pune în prealabil mantia numită *feregeà*, care o învâluie din cap până la călcâie și fără a adăuga la aceasta și un văl, cu care-și acoperă fața. De asemenea, când vin oaspeți la o casă, dacă printre aceștia sunt și bărbați, femeile de gazdă au grijă să-și pună voalul pe obraji. Cu deosebire fetele, îndată ce ajungeau la etatea nubilă, observau odinioară cu maximă rigurozitate obiceiul de a-și ascunde fața cu un văl, care le lăsa numai ochii descoperiți.

La baza acestui obicei, stă teama grozavă de deochi, care la turci și la alte popoare musulmane – în primul rând la arabi – ia proporții incredibile. Firește, turcii, ca orice alt popor de altfel, cred în deochi și când e vorba de bărbați; însă femeile și în special fetele sunt considerate de ei a fi incomparabil mai sensibile la această mare calamitate. Iar ochiul bărbătesc e socotit a fi cel mai primejdios pentru deochiatul unei fete sau al unei femei. Cel mai de temut însă este deochiul la turci, după credințele populare, în perioada nuntirii unei fete. De aceea atunci, cu mai multă grijă decât oricând, ea trebuie să se păzească de a-și expune fața în văzul lumii. Apoi, trebuie să mai relevăm că teama de deochi, în menționata perioadă, se complică și cu teama de demoni, care stau la pândă nevăzuți, în toate ungherele, în toate locurile întunecate, gata să se năpustească asupra miresei, îndată ce o zăresc cu fața descoperită. Vălul o apără deci și de primejdia demonilor.

Acest obicei, deosebit de exotic și chiar straniu pentru europeni, mergea până-acolo încât foarte adesea mirele nu cunoștea figura miresei sale până-n noaptea nunții când – dacă cumva nu-i plăcea – el nu mai putea da înapoi. Skarlátos, bunicul lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, l-a urmat întocmai; dacă totuși planul lui a dat greș, aceasta e cu totul altă chestiune.

Obiceiul respectiv a lăsat urme adânci în Peninsula Balcanică, căci oriunde populații autohtone creștine au fost constrânse cu sabia să treacă la islamism – ne gândim la o bună parte din albanezi, la iugoslavii

din Bosnia și Herțegovina, la pomacii din Bulgaria – acolo el a fost impus odată cu religia lui Mahomed. La aceste populații, care și-au schimbat numai credința, dar nu și limba, nici naționalitatea, obiceiul în chestiune este în uz până astăzi, deși cu trecerea timpului sunt semne că va dispărea, așa cum a dispărut el nu demult în Turcia însăși. La cea mai mare parte însă a locuitorilor din sud-estul Europei, care au reușit să-și conserve credința creștină, acest obicei al turcilor nu a lăsat nici o urmă. Cazul care ne este povestit de Cantemir și care ofensează grav etica umană, deși tot o influență turcească asupra lumii creștine, este prin excelență particular. Totuși e probabil că în trecut el nu a fost unicul. Privit din perspectivă etnografică, el nu este nicidecum lipsit de interes, fiindcă respectivul obicei musulman – chiar așa implicat în fraudă, cum apare aici – ne este înfățișat în toată autenticitatea sa folclorică.

VII. Un obicei juridic asiatic? Sau euroasiatic?

Sub anul 1622, Cantemir relatează detronarea pentru a doua oară și definitivă a sultanului Mustafa, care nemulțumise poporul turc prin actele sale de tiran sângeros și prin patima beției, ce-l făcea inapt pentru o domnie chibzuită. Cu acest prilej, istoricul român ne descrie sumar un interesant spectacol public, care a avut loc la Stambul îndată ce înalții dregători ai imperiului l-au detronat pe nevrednicul sultan: „Și spre cea mai mare rușine, l-au încălecat pe un măgar și în râsetele și insultele mulțimii l-au dus iarăși în închisoarea de la Șapte-Turnuri¹³⁴”, unde puțin după aceea, din porunca lui Murad IV, succesorul său, a fost strangulat¹³⁵.

Această batjocură publică adusă fostului sultan nu era deloc ceva întâmplător, adică o improvizație de moment a norodului răzvrătit. Ea reprezintă, la turci, un original obicei al pământului, ce se aplica în cele mai variate împrejurări și celor mai diferite persoane ca pedeapsă pentru unul care s-a făcut vinovat față de societate, fie prin încălcarea bunelor moravuri, fie prin fraude din avutul obștesc sau chiar particular, fie prin trădare, fie prin alte abateri de la normele eticii general recunoscute. Acest obicei însă este bine cunoscut nu numai turcilor, ci și arabilor, ceea ce ne-ar putea face să credem că patria lui trebuie căutată în Asia Mică. La arabi el este atestat de ciclul epic *1001 nopți*. Aici, suntem

¹³⁴ Yedi-Koule. Este faimoasa închisoare unde atâția înalți demnitari, turci și străini, printre care numeroși principii români, și-au sfârșit în mod tragic zilele.

¹³⁵ D. Cantemir, *op. cit.*, I, p. 363.

surprinși să-l aflăm sub o formă foarte asemănătoare în povestea despre Masrur și frumoasa Zein-al-Mavasif.

Cică un tânăr foarte bogat, Masrur – care s-a-ndrăgostit nebunește de soția unui negustor evreu, în absența acestuia din oraș – a reușit să câștige întreaga ei afecțiune. După o serie de variate peripeții, frumoasa femeie, favorizată de judecători, izbutește să se despartă de soț și să obțină chiar condamnarea lui la închisoare. Dar înainte de a fi aruncat în închisoare, negustorul evreu este dat în spectacol în fața lumii, ca un mare răufăcător și necredincios. Iată în ce mod l-au maltratată și și-au bătut joc de dânsul locuitorii orașului, din porunca judecătorilor arabi, nu puțin animați de fanatismul lor religios: „L-au dezbrăcat pe evreu de straietele lui de mătase și l-au îmbrăcat într-o haină din păr aspru... l-au trântit la pământ, i-au smuls fire din barbă și l-au bătut crunt. Apoi l-au pus pe un măgar de-a-ndăratelea, cu fața spre coadă, și i-au dat coada măgarului s-o țină-n mâini și așa l-au purtat de jur-împrejurul orașului, până ce au străbătut orașul tot cu dânsul. Iar după aceea, s-au întors cu el la judecători și fost-a el în cea mai mare umilință”¹³⁶.

În afară de acest loc, mai aflăm, tot în ciclul epic al nopților arabe, un altul, unde obiceiul apare sub un aspect puțin diferit. Și anume, el figurează în faimoasa poveste a lui Abu-Hasan¹³⁷, căruia legendarul calif Harun-al-Rașid, ca să se amuze, i-a pus în cupa cu vin un somnifer puternic, pentru ca apoi să-l transporte la palatul lui și să-l îmbrace în veșminte strălucite de calif. Trezindu-se dimineața în somptuosul palat și costum regesc, el este dominat de iluzia că e însuși califul Harun-al-Rașid în persoană și se comportă în consecință.

Între poruncile pe care le dă el, în calitatea sa de calif, este și aceea de a-i pedepsi fără milă pe niște funcționari venali și total lipsiți de scrupule, din cartierul unde locuia el în calitatea sa de simplu cetățean al Bagdadului cu numele de Abu-Hasan. Îl însărcinează chiar pe șeful poliției cu executarea poruncii, spunându-i: „– O chef de la police, prends avec toi dix gardes et va à l’instant dans tel quartier, telle rue, telle maison! Là, tu trouveras un horrible cochon, qui est le cheik-al-balad du quartier et tu le trouveras assis entre ses deux compères, deux canailles non moins ignobles que lui. Saisis-toi de leur personne et commence – pour les habituer à ce qu’ils vont subir – par leur donner à

¹³⁶ Cf. *Kniga tâsiaci i odnoi noci*, Perv. Sulie, t. VII, p. 671.

¹³⁷ Pe care a tradus-o foarte liber în românește Caragiale.

chacun quatre cent coups de bâtons sur la plante des pieds. Après quoi, tu les hisseras sur un chameau galeux, vêtus de haillons et la face tournée vers la queue du chameau et tu les promèneras par tous les quartiers de la ville en faisant crier par le crieur public: «Voilà le commencement de la punition des calomniateurs, des salisseurs des femmes, de ceux qui troublent leurs voisins et bavent sur les honnêtes gens!» Cela fait, tu feras empaler par la bouche le cheik-al-balad, vu que c'est par là qu'il a péché... et tu jetteras son corps pourri en pâture aux chiens"¹³⁸. Apoi, îi mai poruncește ca pe cele două ajutoare ale șeicului să le pedepsească în chipul următor: pe cel mai vinovat să-l înece într-o latrină, iar celuilalt să-i comande la un meșter tâmplar un scaun construit abil în așa fel, încât ori de câte ori se va așeza pe el să cadă jos. Și să fie silit să se așeze mereu pe acel scaun defectuos"¹³⁹.

În aceeași narațiune, mai departe, aflăm noi detalii, deosebit de interesante, care completează obiceiul acesta. Când pseudo-califul, profund adormit, fu transportat la casa lui și devine iar Abu-Hasan (fără să-i vină a crede), mamă-sa, neștiind că el însuși poruncise șefului poliției să-i pedepsească pe cei trei vinovați, îi povestește întâmplarea: „Sache, en effet, que le chef de la police est venu hier de la part du khalifat arrêter le cheik-al-balad et ses deux compères... et les a fait promener à rebours sur un chameau galeux à travers les quartiers de la ville, sous les huées et les crachats des femmes et des enfants”¹⁴⁰.

Avem a face deci cu un spectacol grotesc din cele mai umilitoare pentru victimă. La el luau parte, în număr mare, locuitorii orașului (sau satului unde avea loc). Și, după pasajul citat mai sus, se pare că cei mai mulți dintre participanți erau femeile și copiii. Această variantă a obiceiului arab, pe care ne-o oferă povestea lui Abu-Hasan, în comparație cu cealaltă atestată de povestea lui Masrur, tot din ciclul epic *1001 de nopți*, diferă numai prin faptul că într-înșea *persoana batjocorită public e plimbată pe o cămilă în loc de măgar*. Și cămila, pentru ca batjocura să fie mai mare, trebuia să fie râioasă! Cămila va fi fost desigur frecvent utilizată la săvârșirea acestui obicei, dat fiind că în Asia acest animal e chiar în patria lui și e foarte cultivat. Nu mai puțin frecvent, însă, e întrebuințat pentru același scop și măgarul, considerat fără îndoială mai grotesc decât cămila.

¹³⁸ Cf. *Le livre des Mille nuits et une nuit*. Traduction littérale et complète du texte arabe par le dr. J. C. Mardrus, t. X, p. 204.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 216-217.

Totuși, cămila, față de măgar, prezintă un avantaj din alt punct de vedere: datorită înălțimii ei respectabile, spectacolul este mai impunător, iar spectatorii pot ușor urmări de la distanță, mai ales când mulțimea lor e neobișnuit de mare, cum se-ntâmplă foarte adesea, tot ceea ce se petrece cu victima. În fine, tot în varianta cu cămila, nu ni se precizează dacă osândiții țineau de asemenea coada cămilei în mâini în loc de frâu, așa cum am văzut că se-ntâmplă în varianta cu măgarul. Putem afirma cu certitudine că da; e ceea ce reiese din însuși faptul că erau așezați cu fața spre coadă. Dacă aceasta nu figurează în descrierea din povestea citată, avem a face cu o simplă omisiune.

Dacă acum comparăm sumara descriere a lui Cantemir, referitoare la scena plimbării sultanului detronat prin Stambul călare pe măgar, cu cele două descrieri din *1001 de nopți*, remarcăm că în prima nu se pomenește nimic despre poziția inversă a victimei pe măgar și nici despre faptul că ținea coada măgarului în mâini. Cantemir nu a mai dat aceste detalii din simplul motiv că le-a crezut de prisos, ele fiind prea bine cunoscute de toată lumea. Pe de altă parte, laconismul său în legătură cu această scenă hilară se explică și prin aceea că el a menționat-o chiar în text printre evenimentele istorice; de aceea s-a simțit obligat să se limiteze a vorbi într-un mod mai mult aluzoriu despre ea. Dar e în afară de îndoială că acel spectacol batjocoritor a avut loc după toate regulile datinii, fără a-i lipsi nimic din elementele lui tradiționale, mai ales că victima era fostul sultan și că la acest teatru, unic în felul lui, prin persoana eroului principal, participa tot Stambulul! Dar ceea ce prezintă pentru noi un deosebit interes este faptul că obiceiul acesta este atestat și la alte popoare din sud-estul Europei. Cunoaștem, pe lângă cele turcești, documente folclorice sigure despre existența lui la români și la neogreci; însă nu ne îndoim că el a existat cândva și la celelalte popoare din Peninsula Balcanică: la bulgari, sârbo-croați, albanezi.

Românii posedă o foarte evocativă descriere a lui încă de la începutul secolului al XVIII-lea, cam de pe aceeași vreme când a dat-o și principele Cantemir pe a sa despre turci, de la Ion Neculce. Ea este cu atât mai prețioasă cu cât figurează în acea parte a cronicii, unde autorul ne înfățișează întâmplări din timpul vieții sale, deci trăite de el sau în tot cazul auzite direct de la contemporani care participaseră la ele. Astfel, sub anul 1683, relatând tulburările de la Iași, la mazilirea lui Dumitrașcu-Vodă Cantacuzino, când îi succede la tron Constantin Cantemir, cronicarul ne povestește, cu talentul său remarcabil, cum a

fost pedepsit un grec, care avusese sub domnul anterior rang boieresc și care se făcuse vinovat de multe strâmbătăți. Grecii fanarioți începuseră a se infiltra masiv în Principatele Române încă din cursul secolului al XVII-lea și, către sfârșitul acestui secol, ei reușiseră deja a se face antipatici poporului român prin lăcomia cu care căutau să se îmbogățească grabnic, pe căi necinstite, jefuind țara. Iată acea scenă grotescă, expresie a răzbunării populare: „Așijdere, la acea gâlceavă, prins-au Fliondor armașul la gazdă pre un grec, anume Mavrodin paharnic, și l-au bătut și l-au dezbrăcat de l-au lăsat numai cu cămeșa. Și l-au legat și l-au pus pe un cal îndărăpt, cu fața spre coada calului și-i didese coada în mâini, de o ținea în loc de frâu. Și-l ducea prin mijlocul târgului la Copou, la primblare, și-l privea tot norodul zioa amează-zi mare. Și-i ziceau feciorii ce-l duceau: «– Zi, grece, cal murg la fântâna Bordii!» Iar el nu putea zice «cal murg la fântâna Bordii», ce zicea: *alog*¹⁴¹ *murgo sto*¹⁴² *fântâna Bordi*. Iar slugele lui Fliondor îi da palme și-i zicea: «– Zi, grece, bine, nu zice așa!» Acest fel de zeeffet frumos i-au făcut”¹⁴³.

Remarcăm că singura deosebire între forma pe care o prezintă obiceiul românesc față de cel turcesc și arab constă în faptul că în loc de măgar sau cămilă, la români figurează calul, ceea ce se explică prin aceea că în Țările Române – măcar că măgarii nu lipseau – această specie zoologică era aici mult mai slab reprezentată decât în Peninsula Balcanică. Dar, în orice caz, calul ales pentru un asemenea rol va fi fost o mârțoagă din cele mai prăpădite. Totuși, noi nu ne îndoim deloc că de asemenea la români era uzitat măgarul acolo unde locuitorii îl aveau mai ușor la-ndemână.

În varianta românească, precum s-a văzut, între maltratările și injuriile de același gen ca și la turci și arabi, mai aflăm (fiind vorba de un osândit de neam străin) una în plus, de natură xenofobă, în legătură cu limba victimei. Pentru a fi ridiculizat și mai mult, grecul e silit să pronunțe o frază românească destul de greu de pronunțat chiar și pentru români. El, fără să vrea, amestecă-n ea cuvinte grecești, stârnind hazul participanților la spectacol.

¹⁴¹ Ngr. αλογον = „cal”.

¹⁴² Ngr. στὸ < εἰς τὸ.

¹⁴³ Cf. *Cronica* lui Ion Neculce, Ed. Procopovici, t. I, p. 112.

SIGLAR

- Fr. Damé, NDRF = Fr. Damé, *Nouveau dictionnaire roumain-français*, vol. I-IV, Bucarest, Imprimerie de l'État, 1893-1895.
- DLRM (DLM) = *Dicționarul limbii române moderne*, București, Editura Academiei Române, 1958.
- Gherov, RBJ (RBJa) = Naiden Gerov, *Răcinik na bălgarskii iazâk*, Plovdiv, 1904.
- B. P. Hasdeu, Etym. Magn. Rom. = *Etymologicum Magnum Romaniae*, tomurile I-IV, București, 1886-1898.
- Vuk Karadžić, SRj = Vuk Karadžić, *Srpski rječnik*, u Biogradu, 1898.
- P. Papahagi, DDA = Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân*, București, Editura Academiei Române, 1963.
- P. Papahagi, BA = Pericle Papahagi, *Basme aromâne*, București, Editura Academiei Române, 1905.
- Rj. Jugosl Akad. = *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika na svijet izdaje jugoslovenska Akademija znanosti i umjetnosti*, Zagreb, 1880 ș.u.
- Scriban, DLR = August Scriban, *Dicționarul limbii românești*, Iași, Institutul de arte grafice „Presa Bună”, 1939.
- L. Șăineanu, DULR = Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1930.
- Tiktin, DRG = H. Tiktin, *Dicționar româno-german. Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, vol. I-III, București, 1895-1925.
- Weigand, BDWb = Gustav Weigand, *Bulgarisch-deutsches Wörterbuch*, unter Mitwirkung von A. Doritsch, zweite verbesserte Auflage, Leipzig, O. Holtze, 1918.
- Youssouf, DTF = R. Youssouf, *Dictionnaire turc-français*, vol. I-II, Constantinopol, 1888.

OBICEIURI ȘI DATINI PRIVITOARE LA CONSTRUCȚIA CASEI LA ROMÂNII DE LA EST DE PRUT

Eugen BĂZGU*

Abstract

The study discloses practices, beliefs and representations concerning the usage of a natural space by man in order to build a house. Basing on field investigations, accomplished a quarter of century ago, and on surveys among old people, bearers of traditional culture, the author has revealed step by step the customs associated with the building of a dwelling. Due to these cultural practices, the natural space becomes gradually a cultural one and within this process all the actions are related to cosmos. The gestures and ritual objects, used while shaping the space, according to the principles of cosmos, have an important semantic weight, ensuring thus the mediation. The author determines that the sacrifice in the name of the building, in all its variants, doesn't appear in the rituals of building wooden houses, preserved more time in the north of Moldova, a fact that proves the differences of perception of these two essential building materials: wood and stone. Wood is considered alive therefore this quality extends also to the wooden buildings, while stone is considered dead and its usage in the process of building requires, from the point of view of rituals, a sacrifice in the name of the building, in order to ensure thus the life of the people that will inhabit the house.

Keywords: building rites, wood, stone, sacrifice in the name of the building, hallowing the house, the spirit of the place.

Cuvinte-cheie: rituri de construcție, lemn, piatră, jertfa zidirii, sfințirea casei, spiritul locului.

Motivație

Casa, acest spațiu creat de om, chemat în toate timpurile să-l apere nu numai de condițiile atmosferice nefavorabile, ci și să-i asigure confortul vieții private, reprezintă, în viziunea societății tradiționale, un microcosmos, constituit în conformitate cu macrocosmosul^{**}. De aici marea importanță a cercetării casei sub toate aspectele ei constructive, văzute din perspectiva rosturilor pe care i le conferă purtătorii culturii tradiționale.

* Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău – Republica Moldova.

** Prezentul studiu a fost publicat în „Buletin Științific”, ediția a 3-a, Chișinău, 1990, p. 77-96. Versiunea de față a fost revizuită.

În etnografia din perioada sovietică au fost luate în dezbatere doar unele metode și procedee de construcție a casei, tipurile de așezări ale localităților¹, dar au fost trecute cu vederea obiceiurile și datinile ce țin de fondarea, construirea și funcționarea casei. O primă încercare în acest sens poate fi considerată comunicarea prezentată de Silvia Cibotari la conferința științifică a tinerilor cercetători din anul 1984, publicată mai apoi sub formă de scurte teze științifice². Din păcate, caracterul concis al tezelor nu ne permite să apreciem specificul materialului tratat, dar, după cum se vede din titlul și conținutul lor, erau vizate doar obiceiurile și datinile ce țin de punerea temeliei și de construirea casei, fără a se ține cont de obiceiurile și datinile referitoare la funcționarea ei.

Aspectele funcționării casei în sistemul de referință cosmogonic au fost pe larg abordate în lucrările mai temeinice ale cercetătorilor români Mircea Eliade³, Ion Taloș⁴, Ion Mușlea și Ovidiu

¹ M. Ia. Salmanovici, *Жилища коренного населения Молдавской ССР*, în „Советская этнография”, Moscova, nr. 4, 1947, p. 209-233; I. Gh. Kadina, „Народное жилище в современных районах Молдавии”, în *Наш дом*, ediția a II-a, Moscova, 1950; N. T. Moiseenko, *Особенности конструктивных решений сельских жилищ будинків у Молдавії*, în „Вісник Академії будівництва и архітектури УРСР”, Kiev, nr. 3, 1960, p. 17-26; M. Ia. Salmanovici, *Эволюция молдавского жилища*, în „Краткие Сообщения Института Истории и Этнографии”, Moscova, вып. 33, 1960, p. 125-142; Alexandru Zaharov, *Архитектура центральных районов Молдавии*, Moscova, 1960; Ion Hâncu, *Сельские поселения Молдавии XI-XIV вв. в Оргеевских Кодрах Молдавии*, Chișinău, 1960; Pavel Bârnea, *Сельское поселение Молдавии XI-XVII вв.*, Chișinău, 1969; N. T. Moiseenko, *Архитектура сельских населенных пунктов МССР*, Chișinău, 1974; Sergiu Bobok, „Поселения и жилище”, în vol. *Молдоване, очерки истории этнографии искусствования*, Chișinău, 1977, p. 150-175.

² Silvia Cibotari, „Обряды, связанные со строительством жилища у молдаван в XIX-нач. XX в.”, în vol. *Молодежь, наука, производство. Тезисы докладов конференции молодых ученых АН МССР, посвященные 60-летию образования Молдавской ССР и создания Коммунистической партии Молдавии. 18-19 декабря 1984 г.*, Chișinău, 1985, p. 62.

³ Mircea Eliade, „Meșterul Manole și Mănăstirea Argeșului”, în vol. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 166-193.

⁴ Ion Taloș, *Balada Meșterului Manole și variantele ei transilvănene*, în „Revista de Folclor”, București, tom. VIII (1-2), 1962, p. 22-57; Idem, „Rituri de construcție la români”, în *Folclor literar*, Timișoara, II, 1968, p. 221-262; Idem, *Meșterul Manole*, București, Editura Minerva, 1973.

Bârlea⁵. Plecând de la datinile de punere a temeliei casei, autorii evidențiază într-un grup aparte riturile sacrificiului uman și a simulacrelor acestuia (umbra, păpușa) sau a unor animale (berbec, cucuș, anumite părți ale lor), tratându-le din punct de vedere al demonologiei cosmogonice.

Concentrându-și însă atenția asupra legăturilor dintre sacrificarea omului sau echivalențelor lui și ceremoniile de la punerea temeliei construcțiilor de piatră, autorilor le scapă din vedere un șir întreg de alte obiceiuri și datini legate de alegerea locului, construirea și sfințirea caselor țărănești obișnuite – *de lemn, cu carcasă de furci și nuiele* sau *din lampaci*. Au rămas vădit în afara preocupărilor cercetătorilor obiceiurile și datinile ce țin de funcționarea casei și de realizarea în ea a principalelor etape ale ciclului vieții omului – nașterea, nunta și moartea –, care ar putea contribui la dezvăluirea aspectelor semantice ale locuinței în reprezentările asupra lumii și, deci, la o tratare mai largă a temei enunțate.

Materialul acumulat pe teren și anumite date despre elemente dispărute ulterior din riturile de construcție, puse deja în circuitul științific, dovedesc legătura strânsă dintre aceste datini, ceea ce ne permite să le studiem într-o temă aparte, legată de reprezentările populare despre apariția Pământului și a Universului, structura lor în imaginarul popular, ierarhia viețuitorilor lor. Din acest motiv, tema necesită o elaborare științifică suplimentară în scopul rezolvării mai complexe a unui șir întreg de probleme și a periodizării etapelor esențiale ale evoluției acestor datini în timp.

Dintre lucrările etnografice din secolul al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea, care cuprind materiale relevante referitoare și la datinile construcției la moldoveni în general și la basarabeni în particular, trebuie numit manuscrisul preotului A. Smerecinski, din 1848, despre moldovenii din județul Balta⁶, articolele lui Gheorghe Gore despre jertfa mielului⁷, lucrările etnografului și slavistului, originar din Basarabia, Polihronie

⁵ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970.

⁶ A. Smerecinski, *Географические и этнографические сведения о южной части Балтского уезда Подольской губернии и о жителях оных молдаванах*, în Архив Российского Географического Императорского Общества, Sankt Petersburg, Fond XXX, dosar 32.

⁷ Publicate în „Бессарабские областные ведомости”, Chișinău, nr. 16, 1866, p. 3.

Sârcu⁸, ale lui Valeriu Șt. Ciobanu (1930) despre sacrificarea omului la construcția podului⁹, ale lui Petre V. Ștefănuță privind unele datini despre dobândirea bunăvoinei forțelor subterane față de noua construcție (1937)¹⁰.

La baza studiului de față stau rezultatele cercetărilor de teren realizate atât de colaboratorii Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău după chestionare elaborate de noi, cât și cele acumulate de autor în anii 1982-1988. În total, au fost cercetate 92 de sate, dintre care 85 din Republica Moldova și 7 sate românești din regiunea Cernăuți – Bucovina, pentru a putea face comparații mai consistente.

Au fost chestionați în total 119 informatori de diferite vârste, stare socială, sex, dintre care 81 de femei, ceilalți fiind bărbați. Cei mai tineri respondenți aveau vârsta medie de 25 de ani (11 persoane), iar cei mai bătrâni 90 (38 de persoane). Însă cea mai veridică și mai dezvoltată informație ne-au comunicat-o persoanele în vârstă de 55-75 de ani. Bărbații cunosc relativ bine obiceiurile privind jertfa adusă la construcții, când se pune temelie și acoperișul, mai puțin pe cele de la sfințirea casei, iar femeile posedă informații mai detaliate privind determinarea sectorului potrivit pentru construcție: sfințirea propriu-zisă și funcționarea casei.

E cazul să subliniem faptul că, până în hotarele aceluiași sat, gradul de cunoaștere a acestor obiceiuri diferă la respondenții ce au aproximativ aceeași vârstă, sex și stare socială (6, 15, 17, 19, 21, 24, 31, 34, 43, 49, 51, 52, 77, 78, 80, 81, 89, 90). Din acest motiv, fiind conștienți de acest fapt, vom încerca să restabilim variantele locale comune pentru anumite zone etnografice, generalizându-le, totodată, întru determinarea lor în spațiu și timp.

⁸ Polihronie Sârcu, etnograf, profesor romanist la Universitatea din Sankt Petersburg, născut la 30 iulie 1855 în Strășeni – Lăpușna, într-o familie de răzeși, decedat la 23 iunie 1905, la Sankt Petersburg. Și-a început studiile ca ascultător la Mănăstirea Căpriana, închinată pe atunci Mănăstirii Zografu, unde, pe lângă limba română, grație prezenței mai multor călugări bulgari la mănăstire, învătă și limba bulgară. În 1874 debutează, la Chișinău, cu un studiu consacrat obiceiurilor și colindelor de Crăciun și Anul Nou ale românilor din Basarabia. Își continuă studiile la Seminarul Teologic din Chișinău, apoi la Universitățile din Odessa și Sankt Petersburg, absolvind, în 1878, cu medalia de aur Facultatea de Filologie și Istorie din Sankt Petersburg. După absolvire, este angajat la Universitatea din Sankt Petersburg, fiind trimis, în 1879, într-o călătorie de studii în țările balcanice și în România, cu acest prilej specializându-se în romanistică și studiul limbilor slave de sud.

⁹ Valeriu Șt. Ciobanu, *Jertva zidirii la ucraineni și ruși*, Chișinău, 1938, p. 15.

¹⁰ Petre V. Ștefănuță, „Obiceiuri și credințe de la Nișcani în legătură cu locuința”, în *Folclor și tradiții populare*, vol. II, Chișinău, Editura Știința, 1991, p.127-132.

În cele ce urmează propunem o sistematizare a descrierilor de teren, cu anumite interpretări, pentru a putea puncta repere sigure ale unor practici esențiale în relația oamenilor cu natura, în schimburile dintre cultură și natură.

Marcarea locului și testarea calităților lui

Locul pentru construirea unei case noi se alegea ținând cont de condițiile topografice ale terenului: apropierea lui de drumuri (19a), de sursa de apă potabilă (69, 77a, 78c), de posibilitatea orientării fațadei spre sud (19b, 21a, 30, 54, 78d, 81a, c, 90) sau răsărit (54, 78, 80a, 81c), lipsa oricăror obstacole naturale, adică a unor terenuri puternic accidentate (78c), cum ar fi râpe (18, 77, 78c), alunecări de teren (21b, 65, 49c), pante abrupte sau umiditate excesivă a terenului (12, 22), evident de posibilitatea inundațiilor în timpul viiturilor de primăvară (21a, 78c) și a ploilor torențiale (12, 22), gradul în care acest loc e apărat de vânt (21a). Evitarea tuturor acestor pericole fizice prin amplasarea reușită a locuinței într-un cadru natural adecvat avea să asigure de la bun început o relație benefică între spațiul destinat locuirii și relieful în care acesta începea să se încadreze.

Din perspectiva gândirii magice se considera că e mare păcat a construi casa pe morminte aparte, despre care nu se știa (21a, 22, 30, 47, 59, 65, 77, 81a) sau, cu atât mai mult, în cimitir (10, 12, 60, 72), întrucât se credea că morții se pot răzbuna (10, 59, 69, 72, 78b). Nu-i mergea bine familiei care își făcea locuință pe mormintele pruncilor nebotezați sau îngropați în taină – moroii, – care, pe la miezul nopții, cică își deplâng soarta și suspină jalnic (71), în locul unde se știe că a răposat un om, deoarece acolo rătăcește și revine mereu sufletul lui (59). Aceste terenuri erau deja afectate de spiritul morții și nu puteau asigura echilibrul vieții de care avea nevoie familia. Iată de ce dacă într-o familie care locuia într-o casă nouă se întâmplau mai multe nenorociri, una din explicațiile la care se recurgea frecvent era că această locuință este situată pe loc însemnat de moarte.

Se evitau locurile unde au fost ținuți porcii (31b, 34b), aceștia fiind considerați impuri, asociați doar cu murdăria și neînțelegera, sau cele cu gropi pentru a se scoate lut (52b) sau unde în vechime a fost vreun *zămnice* (22) – căci aceste locuri erau deja începute, la ele s-a umblat și s-a scos material pentru o altă locuință, deci el nu avea puterea întregului. Bătrânii nu acceptau să se facă locuință pe *fățare*

(54), căci aceasta, urmare a utilizării ei directe în contextul extragerii boabelor de cereale din spic, ori mai exact – al „*chinului grâului*”, era circumscrisă epicentrului lumii. Ca să precizăm semnificațiile fățării în imaginarul popular trebuie să amintim că farmecele făcute la parul fățării erau considerate cele mai periculoase. La spovedania descântătoarelor preotul le interzicea această practică.

Ca o credință generală axată pe perceperea sacralității spațiului din centru și descreșterea acesteia către hotar, se interzicea categoric a ridica casă pe hotar (10, 59, 82, 90a), *izlaz* (50)¹¹, pe hat, *răzorul pământului* (10), „*pentru că nu-ți mai merge, nu mai ai noroc*” (82). Aceste delimitări spațiale normează încadrarea în spațiu, feresc oamenii de spiritele malefice concentrate în mod exemplar la hotare, pe haturi, pe răzoare. De altfel, din aceleași considerente oamenii erau sfătuiți să nu se odihnească, să nu stea pe aceste limite ale terenurilor.

În satele românești din regiunea Cernăuți (26, 32, 37, 74, 90) se mai păstrează interdicția de a construi pe locul unde au fost tăiați copaci sau arbuști, întrucât generația mai în vârstă încă mai consideră că ei au suflet și pot să se răzbune pe locuitorii casei (37, 90). Și, ca în cazul hotarelor de tot felul, părinții urmăreau cu strictețe ca să nu se așeze copiii pe trunchiul unui copac proaspăt tăiat sau în locul unde a crescut acesta (90d), ca să nu-i pândească pericolul morții. Pentru a curăți locul de spiritul plantei (40), după scoaterea buturugii se semăna în același loc grâu. Peste un an, după strânsul roadelor, puteai să-ți ridici casă nouă fără nici o temere.

Terenul are diferite calități care rezultă din amplasarea sa conform opozițiilor sus/jos, înainte/înapoi, vechi/nou etc. În cazurile când în aceeași zonă unde exista casa veche se construia și o casă nouă, ea trebuia înălțată numaidecât în fața celei vechi, iar dacă lucrul acesta era imposibil, inclusiv din cauza particularităților planimetrice ale terenului, temelia casei noi se punea măcar cu un pas înaintea celei vechi (21b, 32, 50, 78d, 80), pentru ca noua gospodărie „*să meargă înainte*” (33, 83, 85), „*să aibă noroc și să-i meargă*” (78b). Edificarea ei în spatele celei vechi *de facto* însemna că treburile aveau să-i meargă prost (33, 78d). Se interzicea, de asemenea, să mărești sau să

¹¹ Conform reprezentărilor populare, în ajunul zilei de Sfântul Andrei, strigoi și dracii ies pe hat și se bat cu melițele, cf. Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și populare a românilor*, tom. IV, București, Stabilimentul grafic Socecu & Teclu, 1898, p. 58. „Dacă, din neștiință, ea a fost zidită (casa – n.n.), apoi ei umblă hodorogind prin casă și sperie lumea” (*Ibidem*, p. 82).

reconstruiești casa veche în genere sau s-o lărgești mai mult decât ține streășina ei. În caz contrar se credea că această extindere va aduce o nenorocire, adică va muri cineva din familie sau se va întâmpla vreo pagubă mare în gospodărie.

Posibilitatea de a alege sau a procura un loc bun ce ar evita aceste inconveniențe depindea, în mare măsură, de starea socială și de averea celui ce-și făcea casă (12). Cele mai prestigioase erau considerate locurile situate pe un teren relativ neted, în centrul satului, lângă drumurile mari comerciale. Sărăcimea, de obicei, se mulțumea cu locuri mai puțin acceptabile, situate, de regulă, la marginea localității, departe de centru și de drumul principal, pe costișele abrupte sau în văgăuni (12).

Din acest motiv, gospodăriile săracilor erau mai frecvent supuse pericolului alunecărilor de teren, inundațiilor și altor calamități naturale. În general, locul viitoarei construcții se alegea mai aproape de terenurile unde era lut galben, bun pentru construcție, ceea ce ușura mult munca pentru edificarea casei „din nuiete”, „vălătuci”, „ceamur” sau „lampaci” (52b, 81b), mai ales dacă gospodarul nu dispunea de animale de tracțiune. La alegerea locului pentru casă, ca și pentru fântână, era necesar sfatul unuia sau al câtorva oameni bătrâni și respectabili din sat. Astăzi rolul acesta revine și părinților tinerilor însurăței (62, 77).

În afară de alegerea locului după cele văzute, oamenii erau atenți și la cunoștințele, legendele, întâmplările, fobiile transmise din generație în generație și știau dinainte care locuri sunt potențate malefic și aproximativ care sunt relativ curate, neîncepute, neumblate (8, 27, 31b, 63, 82), adică dacă nu s-au manifestat prin ceva rău. Comunitățile rurale practicau și magia imitativă axată pe diverse credințe pentru alegerea locului potrivit.

Tatonarea terenului ales se făcea începând cu seara unei zile, timp semnificativ pentru a soluționa anumite relații cu natura, cu geniul locului, cu spiritele, care, conform credințelor populare stăpâneau acest spațiu. Astfel, în cele patru colțuri ale viitoarei case (2, 30, 34, 38, 83), de cu seară, în gropițe special pregătite (24b) pentru furcile de la colț (10, 24b, 34), în tranșeea pentru temelie, fundație (30) sau chiar la suprafața solului se lăsa peste noapte câte o moviliță de grâu (12, 24b, 31c, 34a), secară (34a, b, 84) sau fasole (30, 83). Dacă în zorii zilei următoare se stabilea că grăunțele (boabele) măcar dintr-o moviliță sunt atinse sau împrăștiate, locul era considerat „necurat” (12, 24b, 31c, 41, 83). Aici nu se mai construia casa (12, 38, 84) sau, cel puțin, colțul din care a fost împrăștiată movilița (34a, b) se muta ceva mai înapoi ori înainte în funcție de direcția în care au fost împrăștiate grânele (12, 24b).

Drept metodă eficientă de control a bunăvoinței forțelor subpământene față de construcția unei case noi era considerat și obiceiul de a lăsa peste noapte în viitorul loc de construcție un gavanoș mare, îngropat pe jumătate, dar neacoperit cu nimic, în care se turnau nouă pahare cu apă (13, 89c). Alteori, în fiecare colț al viitoarei fundații se turna câte un pahar cu apă¹² (8, 12, 24a, 27, 28, 30, 31c) ori în colțul dinspre răsărit se lăsa un pahar cu apă, tot neacoperit, pe trei zile (49b). De cu seară se însemna nivelul apei și dacă, până dimineața, acesta scădea, se considera că locul e ocupat deja și nu e bun pentru construcție (8, 9, 13, 27, 28, 30, 34, 83, 90a, e), iar dacă se ridica însemna că e liber și se poate construi¹³ (9, 13, 24a, 28, 30, 31c, 34, 43a, 56, 69, 90a, e). Apa din gavanoș se măsoară cu același pahar (13), turnând-o prin colțuri și rostind: „*Să fie locul curat ca apa și să ne meargă bine*” (33).

Se luau măsuri și pentru a evita deocherea intenționată a locului de către vrăjitori, pângărirea lui de către răuvoitori, prin îngroparea labei de la cadavrul unei pisici, ori a unui câine (7) sau aruncarea unui os de om ori *chidedicei* – panglica cu care se leagă picioarele unui răposat (8), – a craniului unui animal (cal, câine, vacă) sau a unui pumn de pământ de pe un mormânt. Stăpânul viitoarei case, vrând să verifice potențialul locului, instala joi seara vasul cu apă, apoi rămânea să înnopteze (9) sau lega un câine (7) la locul ales pentru edificarea casei.

Unul din procedeele folosite mai rar când se determina dacă e bun sau nu locul ales, consta în luarea unor probe de pământ din fiecare colț al viitoarei fundații pentru practici magice (8, 17, 22, 33), pentru a fi apreciat de o femeie care ghicea în bobii de grâu sau de păpușoi (porumb) (43a, 52b). În cazul unui rezultat pozitiv, grămăjoara de pământ se sfințea la biserică (40, 48, 51e) sau se stropea locul respectiv cu agheasmă (8, 15a, 15b, 74, 81). Un om bătrân (8, 22), bun la suflet (12), stăpânul casei (21, 24a,b, 28, 31c, 67, 77, 78c, 81a, b, 82, 84), nașul (10, 22, 67, 84) sau meșterul (30, 63, 65), după ce își făceau semnul crucii și ziceau „*Doamne ajută!*” (8, 22, 30, 78d, 81b) sau „*Într-un ceas bun și cu noroc!*” (81c), începeau a săpa gropile pentru furcile din colțurile pereților și tranșeea pentru temelia fundației.

¹² În Crocmaz – Tighina se turnau nouă pahare; v. Petre V. Ștefănuță, „Cercetări folclorice pe Valea Nistrului de Jos”, în *op. cit.*, vol. I, Chișinău, 1991, p. 194.

¹³ Obiceiul are o interpretare inversată, mai modernă, în răspunsurile din chestionarele 12 și 24b.

Pentru asigurarea succesului, lucrările de construcție trebuiau să înceapă în prima zi a săptămânii – luni¹⁴ (8, 9, 10, 12, 15b, 18, 21a, 22, 28, 32, 42, 56, 59, 63, 65, 67, 78d, 81a, b, 90a, d, e), întrucât astfel îți „merge mai bine peste lună, săptămână, an” (12, 59, 60, 82). Conform altor convingeri e mai bine să începi joi (10, 15a, 22, 32, 56, 81a, b, 85, 90). Se interzicea categoric a începe marți (12, 22, 32, 56, 85, 90d), „*fîndcă marțea-i cu harță*” (81a, 83), „*îi de năpastă, de patimă*” (32, 81c, 90a, c), miercurea (6, 21a) sau vinerea¹⁵, deoarece sunt zile de post (6, 10, 12, 32, 81a, 90d) și secul trage spre puținătate, lipsă de belșug. Se credea că este păcat dacă începi a săpa fundația sâmbăta (15b, 21b, 28, 31, 50, 54, 56, 59, 63, 78a, 81a, b, 82, 85, 90a), care era rezervată celor morți, duminica (10, 18, 21a, 22, 24a, 32, 59, 63, 77, 78c, 81b, 84, 85), care era rezervată celor sfinte, ca și oricare altă zi de sărbătoare (78)¹⁶.

Încă prin anii '30 ai veacului al XX-lea celui care instala prima furcă din colț (se începea de la colțul de răsărit) i se oferea, pe un scăunel sau pe masă, un pahar cu agheasmă și o lumânare (89b). Acesta turna agheasma și apoi picura cu ceară la baza furcii (89a, b). După ce stingea lumânarea, i-o dădea stăpânului, care o păstra după icoană și o aprindea numai pe timp de furtună sau grindină (12, 89b), socotind că ea poate apăra de rele. Când bătătoreau pământul în jurul furcilor se urmărea cu strictețe să nu nimerească în gaură vreo pietricică, altfel „*gospodăria va merge ca din chiatră*” (34, 56), adică va merge rău.

¹⁴ Potrivit datelor etnografice ale cercetătorilor basarabeni din secolul al XIX-lea, Alexandru Zasciuk, Piotr Pliusnin și Zamfir Arbore, *țaranca basarabeancă luna nu dă nimic din casă, ca aceasta să nu-i sărăcească, nu numără și nici altora nu le permite să numere ceea ce are în gospodărie spre a evita pierderile* (Alexandru Zașciuk, *Военно-топографическое описание Бессарабской области*, Sankt Petersburg, 1863, vol. I, p. 120; Piotr Pliusnin, *Бессарабия*, Sankt Petersburg, 1889, p. 21; Zamfir Arbore, *Basarabia în secolul XIX*, București, 1898, p. 173). Vezi, de asemenea, informația conform căreia „luna e cea mai nefericită și grea zi, în această zi nimeni nu începe nimic, nu pleacă de acasă undeva departe și chiar nu pune nici o afacere la cale. În primul rând, nu se numără banii, vitele, roada, deoarece nu va avea succes în privința lor” (Polihronie Sârcu, „Из быта бессарабских румын”, în vol. *Живая старина за 1913 г.*, Sankt Petersburg, 1922, p. 49).

¹⁵ Totuși, în unele sate se consideră că e bine de început construcția chiar miercurea sau vinerea (54, 67), dar nu se poate începe în celelalte zile ale săptămânii (22, 28, 67, 77 a, b).

¹⁶ În ultimele trei decenii ale existenței RSSM (1960-1990), când singurele zile de odihnă erau doar sâmbăta și duminica, pretutindeni se admitea să începi construcția casei inclusiv sâmbăta, dar niciodată duminica.

Sub temelia casei – în șanțul proaspăt sau în gropile pentru furcile de colț – puneau obiecte simbolice considerate a fi intermediari benefici: monede sau bani de hârtie, grâu, secară, fasole, făină de grâu, pâine, prescură, o gărăfioară cu apă, o sticlă cu agheasmă, untdelemn sau ulei vegetal, o lumânare arzând sau o candelă, busuioc, flori vii. Aceste obiecte vin să confere locului belșug, bunăstare, înțelegere, întemeiere în bine. Sau puneau umbra unui om, o păpușă de petici sau pănuși, un berbecuț viu sau un cucuș, gânsac, un cap de cucuș, pene de găină –, acestea amintind de sacrificiul de sânge. Pentru a nu mai măsura și alte spații, gest ce ar conduce la afectarea rânduirii casei –, așezau prăjina cu care s-a măsurat planul casei, dar și sarea, vinul, rachiul ca elemente ale belșugului alimentar; o hârtie pe care a fost însemnat anul construcției, tămâie învelită în hârtie, vechi icoane pe hârtie, cruciuliță¹⁷.

¹⁷ Mai puneau următoarele: un pahar în care aruncau câteva monede, o cruciuliță din lemn de 10-15 cm, o sticlă cu agheasmă, prescură, pene, o candelă ce arde cu untdelemn (66), o candelă sau o lumânare arzând, sare, boabe de grâu, vechi tablouri pe teme religioase, copeici, o sticlă cu ulei, tămâie învelită în hârtie (51a), grâu, lână de oaie, păr de vită (1). În colțul de răsărit, în stânga de la intrare, se puneau o batistă albă, pe care turnau boabe de grâu și puneau pene de găină, zicând „Tatăl nostru” de nouă ori la rând (8). La temelia viitoareii construcții se mai puneau prăjina cu care s-a măsurat casa sau o păpușă din petici (92), grâu, pâine, sare, bani, iar la construcția unei case de locuit sau a unei biserici de zid umbra furată a unui om, care se crede că va muri în scurt timp, peste un an-doi (72); la construcția unei mănăstiri de zid se puneau umbra furată a lui Mihail Sadovici din Beredei (3); la construcția unui beci de zid – umbra stăpânului (29). În 1985, curățind parterul mănăstirii rupestre Țipova (Horodiște), sub nivelul podelei arheologul Al. Vâsoțki a identificat un schelet de femeie, mănăstirea de întemeiere fiind de bărbați (20). La construcția unei mănăstiri de zid înzideau: un berbec viu (82), un berbec bălan, fără cusur fizic, grâu, un pahar de apă (44). Când se făcea temelia unui cuptor se puneau un cap de cucuș, altfel trebuia să decedeze cineva din familie (90d), un ou încondeiat sumar, dar cu notarea prețioasă a anului încondeierii oului (1879), deci și a construcției cuptorului, identificat de subsemnatul la 45 cm de la nivelul podelei, în timpul demontării temeliei cuptorului, după cumpărarea casei autorului, în 1984 (13); prin colțuri vărsau grâu din primul snop al recoltei din anul precedent (12). În cele patru colțuri ale casei puneau câte o candelă arzând (măsură preventivă de purificare, pentru evitarea neplăcerilor, în caz dacă, totuși, locul e necurat), grâu, copeici (bani mărunți sovietici), pene (18); boabe de grâu sau de secară, busuioc, pene (52b); fasole, pâine, busuioc, bani, pene (83); boabe de grâu, pene, copeici (70, 89b); o candelă cu ulei, un pumn de grâu (51); o candelă mică arzând, boabe de grâu, copeici (15b); boabe de secară, copeici, pâine (19c); copeici, grâu, o cruce de lemn (27); bani, grâu, o bucată de materie „să fie cu noroc” (31a, b); bani, grâu, pâine, sare „ca să le meargă toată viața” (31b); în colțul de răsărit – bani, boabe de grâu (76); grâu, fasole, copeici (30); copeici, busuioc (60); bani, boabe de grâu (68); o candelă, boabe de grâu, sare, copeici (35); o candelă arzând, un bilețel în care e scris anul construcției,

Jertfa unui suflet apare comună pentru întreg arealul. Din cele enumerate mai sus, în funcție de ofrandă, putem distinge câteva grupe mari de sate ce pot fi grupate după criteriile teritoriale.

Primul grup de localități cuprinde nordul Republicii Moldova (fostul jud. Hotin) și se caracterizează prin punerea la fundație a boabelor de grâu, uneori de secară, stebelor de busuioc, aghesmei, penelor, banilor (Briceni, Ocnița).

Al doilea grup de localități cuprinde sud-estul părții centrale a republicii. La temelie se pun boabe de grâu, o lumânare sau o candelă arzând, cu untdelemn, bani metalici (Rezina, Orhei, Strășeni, Ialoveni, Căușeni, Călărași, Hâncești).

Al treilea grup, intermediar, între zona centrală și cea de nord, amplasat preponderent de-a lungul Prutului (Nisporeni, Ungheni, Fălești), unde se pun boabe de grâu, agheasmă, bani metalici, pene; și de-a lungul Nistrului, unde însă ritualul de a pune pene la temelie nu e cunoscut (Rezina, Camenca, Soroca).

Al patrulea și al cincilea grup cuprind satele românești din regiunea Cernăuți (actualmente, Ucraina) și din sudul Moldovei, inclusiv cele înglobate în regiunea Odessa – Ucraina, unde riturile diferă într-o oarecare măsură de cele din centrul Moldovei. Astfel, în regiunea Cernăuți, înainte de a începe construcția, se pun monede sub pietrele din cele patru colțuri, iar boabe de grâu, agheasmă, tămâie se pun mult mai târziu, înainte de a sfinți casa, în niște găuri, special sfredelite în bârnela temeliei (32, 37, 45) care imediat sunt astupate cu căluș din lemn de tisă. În raionul Vulcănești și, parțial, în Cahul, unde trăiesc, preponderent, urmași ai ciobanilor transilvăneni, mocani, stabiliți aici

aldămașul pentru zidari, care este luat de meșter, boabe de grâu, agheasmă (5); grâu, un pahar de apă (33); busuioc, grâu, monede „ca să meargă bine-n gospodărie” (22); în groapa furcii de răsărit a carcăsei de lemn a casei – grâu, un pahar de apă, bani, o lumânare și un ștergar pe care îl lua meșterul (56); prin colțuri – grâu, un gavanos cu untdelemn (10); boabe de grâu, bani, o candelă arzând (42); secară, bani (52); boabe de grâu, copeici, zahăr, pene, agheasmă, patru pietre mari (49a, b, c); agheasmă, prescură, copeici sau bani de hârtie (16); copeici, boabe de grâu (46); câte o gărăfioară cu apă, untdelemn, boabe de grâu (73); grâu, ulei, agheasmă, pâine, prescură, copeici (62); boabe de grâu, ulei, vin, prescuri (4); copeici (47); copeici, o candelă arzând, cu untdelemn, boabe de grâu, bani (78a, b, d); bani (67); un gavanos cu untdelemn, sub el – grâu (2); o candelă arzând, grâu, bani sub prag, monede (64); grâu, mac sfințit, semințe de flori ce le înmuiau în agheasmă și le semănau pe perimetrul șanțului de temelie, o candelă (48); agheasmă, o candelă arzând, copeici, untdelemn, grâu (21a, b); prin colțuri – câte un vas cu apă, o candelă arzând, grâu, păpușoi (porumb) (77a); pâine și sare (59).

prin secolele XVIII-XIX, ritualurile punerii temeliei și ale înălțării casei, ale sfințirii acesteia sunt destul de sărace. Totuși, anume în aceste zone mai sunt vii amintirile despre ritualul jertfirii unui suflet viu: berbec sau cucuș.

Oricum, pentru toate zonele sunt caracteristice trei componente: *boabe de grâu, apă și monede*. Fiecare component în parte are substituenți de valoare, apropiați după origine, conținut semantic sau destinație. Cei mai mulți substituenți au boabele de grâu, ele fiind, cumva firesc, cel mai des folosite, aproape în permanență, peste tot, fapt care denotă o vechime considerabilă a acestui obicei. Grâul poate fi înlocuit cu secară, rareori cu fasole, făină de grâu, pâine, o hrincă de pâine, prescură. Drept componente episodice, apărute mult mai târziu, pot fi depistate: sarea (51, 72, 81), zahărul – „*să aibă omul de toate la gospodărie*” (19b), vinul (14), o foaie de hârtie în care se indică anul construcției casei (5), macul sfințit și alte flori (48, 81), o vergea de fier la temelie – „*ca să fie gospodăria tare ca șeru (feru)*” (65) ori să fie ferită „*de fulger*” (8).

Existența unui spectru foarte larg de componenți și substituenți ai lor denotă importanța jertfelor aduse pentru îmbunarea forțelor subpământene (*genius loci*), în scopul asigurării securității membrilor familiei, căci întemeierea reușită a casei, în special a temeliei ei, este echivalentă cu punerea „temeliei vieții” (17) a noii unități sociale – familia.

Construirea pereților și acoperirea casei

Importante sunt și obiceiurile legate de terminarea construcției, menite să asigure „*grâu și lumină în casă*”, „*pâine, unt și lumină*” (5), „*spor la gospodărie*” (14) și „*viață bună*” (62). Boabele de grâu se înzideau la temelie ca „*să fie pâine*” în gospodărie (15a, 18, 30), „*noroc*” (55), „*bogăție*” (83), „*podul plin*” (68). Se puneau fasole ca „*să fie lume, oaspeți în casă*” (84), pene de pasăre ca „*să meargă în gospodărie ușor*” (52b, 62, 83), bani¹⁸ „*pentru avere*” (24a, 80b, 90), o candelă aprinsă „*ca nu cumva locul să fie necurat*” (18). În același scop, de îndată ce meșterul mai mare înfigea hârlețul în pământ, în vederea

¹⁸ După toate probabilitățile, obiceiul de a pune monede în colțul de răsărit al casei este foarte vechi. În timpul demolării unei case străvechi din satul Bălănești (jud. Iași, azi în raionul Ungheni), în colțul ei de răsărit, sub piatra de temelie, s-a găsit o monedă mare turcească de argint (*curuș*) din secolul al XVIII-lea (inf. Ion Bălțeanu, n. 1956, muzeograf). Întrucât moneda era ca și nouă, se poate conchide că ea s-a aflat prea puțin în circulație și, putem conchide cu certitudine, a fost pusă în temelia casei la scurt timp de la data emisiei ei, undeva în secolul al XVIII-lea.

începerii săpării șanțului pentru temelie, i se aducea în dar un colac cu un prosop (27, 63, 81a, b, 86, 91), o lumânare aprinsă (77, 81a), o găină albă vie (56) sau o găină de orice culoare (12, 56), un cucuș (81a); tuturor meșterilor (86), când terminau de săpat sau de zidit temelia (27, 31a, b, c), li se dădea câte un cucuș viu alb sau roșu¹⁹ (8), doi colaci împlețiți în șase sau în opt vițe (numaidecât, cu pereche), acoperiți cu un prosop (5, 28), „ca tinerii să trăiască toată viața în pereche” (49b).

Cele mai puține obiceiuri se înregistrează la clădirea pereților, deoarece, după cum afirmă un informator, „*la pereți nu se pune nimic, ca să ai pus dedesubt*” (16b). În unele sate există însă obiceiul de a instala, pe măsura înălțării pereților, o cruciuliță mică de lemn făcută de meșteri (15a, 54, 57, 61, 66, 86), care, după terminarea lor, se instala deasupra ușorului (81a). De această cruciuliță se prindea câte un prosop pentru fiecare meșter aparte și câte doi colăcei împlețiți în șase (78b). În esență, aceste obiceiuri provin, totuși, din ritualul instalării căpriorilor, acoperișului și nu s-au constituit aparte.

Înainte de a ridica căpriorii, rudele apropiate intrau în casă (78b) și întindeau „*masa casei*” (67), unde serbau „*vârful casei*” (12). Tot atunci, stăpânii casei ce se construia primeau în dar cereale, bani, un cupon de material textil (5, 74), păsări (12) de culoare roșie (56). Lor li se ura să trăiască bine, fericit „*viață cu dulceață*”, „*să aibă minte la gospodărie*” (78d). Meșterii erau ajutați să ridice și să „*înțâneze*” căpriorii, după care li se înmâna un colac mare, copt în patru vițe, special pentru ei (12, 63), cu diametrul de până la 60 de cm și chiar mai mare (12) sau, mai des, de dimensiuni obișnuite (60, 63), legând de el un prosop sau o batistă.

De stinghia primului căprior dinspre răsărit sau a ambelor căpriori din capete (89a), la mijloc (78c, 80a, b), se prindea în cuie o cruce de lemn (6, 8, 9, 15b, 16, 19a, 21a, b, 22, 28, 30, 31a, b, 47, 48, 49c, 50, 52b, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 69, 70, 72, 77, 78a, b, d, 80a, b, c, 85a, 90a, d, 91), „*sfânta cruce ce-o ajutat*” (18, 27, 30); pe stinghie aruncau (51c, 80b, 91) sau legau un prosop (6, 8, 9, 15a, 16, 19a, b, 21b, 27, 28, 30, 35, 48, 50, 56, 67), o batistă (28, 49b, 78d), un cupon de materie (textile)²⁰ (31b), un smoc de busuioc (8, 10, 16, 18, 47, 48, 50, 54, 56, 60, 62, 63, 70, 77, 78d, 81a, b, 90a), colaci (28, 31b,

¹⁹ Numai nu negru pentru că negru îi dat dracului și nu merge ghine la tineri (56).

²⁰ Din anii '80 ai secolului al XX-lea, datorită abundenței materiei de fabrică, prosoapele țesute de casă își pierd funcția lor rituală și sunt înlocuite treptat cu cămăși, batiste frumoase, materie, fiind mai practice și preferabile din punct de vedere utilitar de către meșter.

49b, 70, 77) și flori vii (6, 16, 56, 62, 90b). Toate acestea se legau cu o ață roșie de lână (6, 8, 18, 50, 52a, b, 54, 60, 63, 77).

Prosopul, batistele, colacii rămâneau acolo până seara, dar nici într-un caz peste noapte (49c, 80b). Din acest motiv, meșterii făceau tot posibilul ca să termine instalarea căpriorilor seara (80b). În colțurile prosopului uneori se legau niște bani – bacșiș pentru meșteri – o rublă²¹, 2 sau chiar 5 – „*cât îți lasă inima*” (16, 21a, 54, 56, 62, 63, 81a, 90b, d). După terminarea carcanei, în afară de colaci, pâinea cu sare, cămeși, prosoape, meșterilor li se înmâna un cucoș viu (8, 12). Prosoapele erau aruncate peste pragul ușii de la intrarea în casa nouă. Crucea de lemn de pe stinghia căpriorului (30, 31, 66, 91), împreună cu busuiocul și lână roșie, „*rămân pe veci acolo*”, ca garant al bunăstării acestei case în viitor (12, 19a, 48). În satele din regiunea Cernăuți și în unele sate din nordul Moldovei (89), cruciulițele se băteau la ambii căpriori de la extremități.

E de menționat faptul că în satele din raionul Camenca (24, 84), acolo unde interferențele moldo-ucrainene sunt foarte puternice, aproape că nu s-a păstrat nici un element din obiceiurile descrise mai sus.

După acoperirea casei, o altă etapă importantă era punerea lutului la pod. În acest scop, într-o sâmbătă se făcea o clacă (16, 92), la care veneau rude apropiate, prieteni, consăteni. Înainte de a începe claca, stăpâna făcea din lutul destinat pentru pod o machetă a casei, rostind urări sie și familiei sale: „Să trăim bine în casa asta, casă de copii, bogată”. Pe urmă lua un boț de lut și-l arunca în pod (52a). Sus, pe nuielele podului, urca nașa (6, 16, 18, 41, 48, 54, 62, 69, 70, 83), stăpâna (28, 31a, 49a, 56, 62, 81a, 84), părinții (62, 81), bunica (24b, 82) sau oricare femeie, dar în mod obligatoriu și ea și soțul ei să fie la prima căsătorie (6). Nașa dăruia finei un talger cu grâu, păpușoi (porumb) (25), flori vii (25, 48, 89a) sau alte lucruri (25, 48). La rândul ei, tânăra gospodină își cinstea nașa și celelalte femei cu vin de casă (16, 56). În unele sate, ritualul cinstirii femeilor cu vin (7, 16, 25, 78c, d, 89a) și gustărică (25, 78) era în grija nașei, care aducea la clacă un castron cu mâncare, plăcinte, o garafă cu vin (69).

După cinstire, în colțul de răsărit al podului (16, 41, 48, 62, 69, 89a), nașa pune primul boț de lut (6, 18, 48, 54, 70, 73, 89a), iar sub el bani (11, 48, 69, 70, 78d, 84, 96), mai rar grâu (41, 89a), o hrincă de pâine (68), o candelă (41), sare (60), pahar cu vin (6) sau câte o floare în fiecare colț, începând cu cel de răsărit (23), însă, de cele mai multe ori, nu

²¹ Rublă – unitate monetară aflată în circulație în Basarabia în perioada țaristă (1812-1918) și sovietică (1940-1941, 1944-1991).

puneau nimic. Toate acestea erau însoțite, ca la nuntă, de chiuituri (54, 70, 78c, d, 89a). Dacă primul boț de lut îl lipea o altă femeie, apoi ei i se dăruia un prosop ori un cupon de materie (textile) (83). Înainte de a începe ungerea pereților casei, gospodina era udată cu apă ca să-i fie casa bogată (6). Unsul îl începeau de la colțul de răsărit (18, 31c, 48, 54, 56, 82), fiind realizat de nașă (81), dar îl putea termina orice femeie într-un colț oarecare (52a), în tindă, lângă ușă (54) sau lângă prag (83). Femeii i se dăruia o batistă ori o pestelcă/șorț (52a, 83). Este evidentă în aceste gesturi magia începutului și a sfârșitului axate pe asigurarea binelui.

Sfințirea casei

Când casa era gata pentru a se trece cu traiul aici, mai întâi lăsau să „*mâie*” (să înnopteze) în ea o mâță neagră (5, 43a), un cucoș sau o găină (1). Uneori rămânea să doarmă „*un om bătrân, numaidecât parte bărbătească*” (38, 92) sau cineva din părinții tinerilor însurăței (32). Dacă peste noapte nu se întâmpla nimic rău cu ei, se mutau cu traiul toți membrii tinerei familii²².

Primii intrau în casă stăpânii (15b, 21b, 43b, 72, 80a), cu colaci în mână, acoperiți cu un prosop (5), având un vas cu agheasmă (15b, 49b); după ce se închinau în tuspătru părți, stropeau încăperea cu agheasmă. În casă nouă nu se intra la început de lună, ci doar în a șasea sau a șaptea zi a ei (80a). Dacă în casa recent populată, primul va intra un om bun, străin, care nu are legături de rudenie cu gospodarii casei, se considera că „*în gospodărie toate vor merge strună*”, iar dacă va intra un om rău „*lucrurile vor merge spre rău*” (80b).

Următoarea etapă importantă la casă nouă era sfințirea și binecuvântarea ei. Gospodarii sfințeau casa în funcție de faza în care se afla luna, dar neapărat într-o zi de sâmbătă²³, deoarece aceasta este ziua pomenirii morților (6, 81a), sau duminica (65, 81a). Dintre celelalte zile ale săptămânii era preferată joia. Cel mai potrivit timp pentru sfințirea casei, ca și pentru punerea temeliei ei (12, 54, 91), este considerată perioada când se împlinește luna: „*Să fie lună plină, să meargă și în casă din plin*” (12, 21b, 77, 90). Dar nicidecum când luna e în scădere. De regulă, casa se sfințea toamna, mai rar primăvara. În zorii zilei, când urma să fie sfințită, primului bărbat străin care trecea pe lângă casă i se

²² Ion Taloș, *Meșterul Manole*, p. 92-93; Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, passim.

²³ În această zi se interzicea să coși haine, deoarece ele aveau să-i servească celui care cosea pentru înmormântare.

dădeau un cucuș viu și doi știuleți de porumb (31b); preotului poftit să sfințească locuința (8) îi dăruiau o găină albă sau roșie.

La început, preotul, împreună cu dascălul, înconjurau de trei ori casa. În urma lor mergea stăpânul, care ducea o pereche de colaci, și stăpâna, ținând în mâini o icoană. După ce intrau în casă, ridicau masa de trei ori, ca și la pomenirea morților. Preotului și dascălului li se dăruia câte un prosop, cu o lumânare aprinsă. La sfințirea casei erau poftiți oameni bătrâni și respectabili (48, 49b), rude apropiate (8, 16, 21b, 27, 31a, b, 32, 59), vecini (1, 8, 21b, 27, 31, 33), meșterii ce au lucrat la casă (16, 85). Rudele veneau cu găleți pline cu boabe sau grăunțe de culturi agricole (50, 54, 78b), un cucuș sau o găină vie (63, 94). Se pregătea numaidecât coliva rituală (15a, 18, 19a, b, c, 21a, c, 27, 31a, 32, 33, 42, 49a, 50, 54, 56, 66, 70, 77d, 81b), grâu fiert (31b, c, 54, 81a), pisat, în prealabil, într-o puiă de lemn (21a), din „*grâu roșu, arnău*”, curățit de coajă (77), iar dacă acesta lipsea, foloseau orice altă specie de grâu. Restul bucatelor trebuiau să fie, în mod obligatoriu, „cu aburi”, adică fierbinți (33, 56, 62, 81b).

În legătură cu aceasta trebuie menționat faptul că, potrivit răspunsurilor la chestionarul din anii 1884-1885, alcătuit de Bogdan Petriceicu Hasdeu²⁴, *stahiile* – umbra omului sau a unui animal jertfit la construcția clădirilor din piatră – de obicei trăiesc și se hrănesc cu aburi de la mâncarea lăsată special pentru ele de gospodar peste noapte. Neglijarea acestei obligații de către stăpânul casei ori de familia sa era pedepsită de stafii prin slăbiciune ușoară, îmbolnăvire sau chiar moarte prin sugrumarea stăpânului sau a unuia din membrii familiei²⁵.

Potrivit unei credințe populare, cu aburii ce se ridică de la mâncarea rituală, de pe masa de pomenire se hrănesc toți morții (33, 51d, 81b), adică rudele apropiate răposate, pe care membrii familiei, de obicei, le știau și îi țineau minte până la a noua sau a zecea generație²⁶. Toți ceilalți străbuni plecați din lumea asta în timpuri mai vechi, imemorabile, sunt cunoscuți sub un singur nume – *moșii*. După motivele

²⁴ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 230 și 235.

²⁵ *Ibidem*, p. 236.

²⁶ Gheorghe Madan, *Răsunete din Basarabia*, Chișinău, 1935, p. 27. Descriind traiul locuitorilor satului Trușeni de la veacului al XIX-lea, autorul subliniază că aici exista frumosul obicei de a se numi respectuos unul pe altul după genealogie, cum ar fi „*Chiru lui Mitachi a lui Onofrei Chirică a lui Darii a lui Grigoraș Madan*” sau „*Simionaș a lui Vasile a lui Ștefan a lui Dumitrachi Roșior*”. Astfel de incursiuni în genealogie întâlnim și în actele moldovenești din Evul Mediu și în uricele privind dreptul la folosirea pământului.

unei vechi povești basarabene, un om înhumat din întâmplare (de viu) a reușit să supraviețuiască până a fost salvat doar datorită aburilor cu care se hrănea, aceștia provenind din mâncarea rituală lăsată pe mormânt de către rudele sale²⁷.

Colivă și mâncare caldă, cu aburi abundenți, de regulă găluște (*sarmale*) (16, 19b, 54, 62, 81a), preparate din boabe de grâu, și comăndarea (*comăndul*) (31b) se pregăteau la toate sărbătorile legate într-un fel sau altul de pomenirea răposaților și, mai ales, a moșilor cinstiți de popor într-un mod deosebit. Acestea sunt și praznicele întru pomenirea răposatului la trei zile după moartea lui, la a noua și a 40-a zi, cele de un an, de trei și de șapte ani sau de cinstire a moșilor în ajunul Crăciunului (27, 54, 78d, 81c), Anului Nou (78d), de Bobotează, de Florii, de Paștele Blajinilor, de „Probajnic”, de Sfântul Macovei (31, 54), la Sâmedru (54), Sfântul Toader (78c, 81c), Sfântul Gheorghe (59), Arhanghelul Mihail și, firește, de Sâmbăta morților (18, 78c, 81a, c).

E de remarcat faptul că, în multe sate, meșterilor invitați la sfințirea casei li se da de pomană la colțurile casei (19a) sau la praznic, întru amintirea moșilor (31), pomul vieții (51, 81c, 85), împodobit cu un prosop (90), haine, colaci și lumânare (49c, 51d); uneori, li se mai da câte un cucuș (90a) și patru căldări cu apă. Celorlalți invitați, fiecăruia în parte, li se da câte un colac (9, 19a, 21a, 34, 50, 62, 70, 81, 81b, c, 82, 92), împletit în două (27, 30, 43b, 59) sau în patru (12), un pahar cu apă²⁸ (12, 15a, 16, 21a, 33, 34b, 59, 81b, 92), prosop (27, 49b, 59, 70, 81b, 89a) sau o batistă (16, 81), cămașă (31) și o lumânare aprinsă (12, 15a, 19a, 21a, 27, 30, 33, 50, 78b, 81b, c, 82, 92). Dacă meșterii nu erau invitați, pomul se dăruia altor persoane (9, 15a, 18, 56).

Sfințirea casei are elemente asemănătoare cu cele ale pomenirii morților. Majoritatea celor întrebați despre aceste asemănări au răspuns că aceasta e și un fel de pomenire în amintirea părinților sau a rudelor apropiate care au răposat. Aici vom preciza că acei care își construiesc casă, fiind, de regulă, tineri, nu au rude apropiate răposate. După părerea noastră, acesta nu e un ritual de pomenire a tuturor răposaților pentru a-i îmbuna, ci mai degrabă o reminiscență a unui vechi obicei aparte de pomenire a sufletului omului sau animalului jertfit pentru animarea casei. Credem că sensul și semnificațiile acestui ritual s-au pierdut cândva pe la mijlocul secolului al XIX-lea.

²⁷ Valentin Zelenciuk, *Очерки молдавской народной обрядности*, Chișinău, 1959, p. 78.

²⁸ În satul Șerbac (92), cel poftit, după ce bea o parte din apă, vărsa restul în direcția casei, pentru a curăța locul de duhurile rele.

Este important să urmărim aceste obiceiuri după rezultatele cercetărilor de teren întreprinse în satele românești din regiunea Cernăuți, unde predomină construcțiile din lemn. Aici se credea, până nu demult, că pomul are suflet ca și omul și atunci construcțiile de lemn, spre deosebire de cele din piatră, nu au nevoie de însuflețire prin jertfirea unei ființe vii, fie om sau animal²⁹. Anume în acest mod explicăm lipsa aproape totală, în această zonă, a ritualului de pomană la sfințirea casei. Astfel, devine evidentă legătura dintre tradiția dăruirii colacilor, apei, lumânării și ritualul jertfirii la zidirea unor construcții din zid. Ulterior, acest obicei a reușit să pătrundă și să se integreze aproape total în riturile de zidire a construcțiilor țărănești la zidirea cărora, în afară de lemn, se folosea în exclusivitate lutul, în diferitele sale aspecte: ungerea cu lut a carcaselor împletite din nuiele și vreascuri, ceamurul tehnic, vălătucii, formarea de *lampaci* etc.

În mai multe localități, sfințirea casei se făcea în funcție de etapa construcției, începând cu alegerea locului (17, 49a, 51e, 72, 81a, b, 91, 92), luarea probelor de pământ din unul (49b, 51e) sau din cele patru colțuri ale viitoare case, înainte de a pune fundamentul (48, 54, 56, 85), după terminarea zidirii, când casa încă nu e „muruită cu lut” (15a, 33, 51e), când a fost muruită (33, 51e, 56, 72), sau după ce a fost văruiată (33, 51e, 54, 56, 72) și ultima oară – chiar înainte de a trece cu traiul în ea, într-o sâmbătă (31b, 54) sau duminică, înainte de răsăritul soarelui (54). De multe ori, ultima etapă de sfințire a casei e suprapusă unui ritual mai arhaic al intrării în locuință (casă nouă). Deja la începutul secolului al XX-lea, aproape nicăieri nu se mai respecta ciclul deplin al ritualurilor, cu excepția a două-trei momente descrise mai sus.

În majoritatea satelor se considera că e mai bine să sfințești casa „pe lut” (12, 15a, 18, 21a, 22, 28, 56, 59, 72, 78, 91) și nu „pe var” (12, 22, 23, 33, 91), întrucât „*casa-i de lut și omul tot de lut a fost făcut*” (22) și pentru că „*îi mai cu noroc*” (21a). Destul de interesante în această privință sunt mărturiile din 1848 ale preotului A. Smerecinski despre moldovenii din județul Balta, regiunea Podolia: „*Ridicându-și casă nouă, moldovenii o ung cu lut galben, atât pe dinăuntru, cât și pe dinafară, socotind că acesta e un semn de noroc și lasă casa așa pe trei ani*”³⁰. Tot din același manuscris aflăm că „*odaia lor de locuit era lipită permanentă cu lut alb [humă], iar de la dușumea în sus pereții erau*

²⁹ D. Zelenin, *Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов*, Leningrad, 1937, p. 173.

³⁰ A. Smerecinski, *op. cit.*, nr. 138, f. 1091.

vopsiți cu lut galben. [...] *Dușumeaua e unsă cu lut galben sau cu lut cu balebă și presărat cu nisip galben*”³¹.

Obiceiul de a unge casa cu lut denotă faptul că lutul avea anumite funcții rituale de o deosebită importanță semantică. În orașelul Storojineț, regiunea Cernăuți, primăvara, când vaca e scoasă prima dată la păscut, pentru ca să nu se deoache, i se lega la gât și la coadă o ață roșie de lână, iar pe șira spinării îi puneau puțin lut *ras de pe dușumea*. După credințele populare apocrife din Moldova (22) și Bucovina, Adam și Eva au fost făcuți din lut, pământul, concomitent, fiind și bărbat și femeie. Bărbatul e suprafața pământului, care e prelucrată de plugar, iar femeia e partea lui dedesubt, lutul unde odihnesc oasele morților, care se află sub protecția stratului bărbătesc³².

Pământul se spurca, de regulă, în urma umblării pe el a unor oameni vicioși. De exemplu, acolo unde călca o vrăjitoare sau o femeie cu capul descoperit³³, precum și femei care trăiau în desfrâu, pământul ardea până la șapte arșini, iar sub cel care a păcătuit cu o preoteasă³⁴ – până la nouă coți. Pe unde merg femeile acestea, toate se dărâmă, se încălesc, încât nu mai găsești noroc. Călcând într-o urmă de această socotită spurcată, vaca rămânea stearpă. Nu se permitea să trimiți femei desfrânate în câmp la prășit, deoarece din urma lor nu mai crește nimic³⁵. Femeilor lehuze li se interzicea cu strictețe, timp de 40 de zile, până la molitvă, să meargă la fântână după apă ori în grădină, deoarece pe unde călca piciorul lor totul se usucă (19a, 78).

Deci, stratul de pământ fertil de la suprafață poate fi spurcat cu ușurință în virtutea circumstanțelor, independent de voința oamenilor, iar cel din subsol – de lut – era protejat contra acestor influențe nefaste de grosimea stratului superior și, din acest motiv, era curat, sacru și întotdeauna putea primi spre odihnă veșnică, oasele răposaiților cuvioși³⁶.

³¹ *Ibidem*, f. 1084.

³² Tudor Pamfile, *Pământul după credințele poporului român*, București, Cultura Națională, 1924, p. 6-7.

³³ *Ibidem*, p. 9. Aici însă se precizează că, dintre femei, dreptul de a umbla cu capul descoperit îl au doar adolescentele.

³⁴ *Ibidem*, p. 10.

³⁵ *Ibidem*, p. 9.

³⁶ Toate cimitirele vechi, păstrate din secolele XVIII-XIX, sunt situate pe costișele semi-lutoase ale dealurilor, în straturile inferioare ale cărora, la adâncimea de 1,8-2,5 m – unde, de obicei, e îngropat sicriul cu răposatul – întotdeauna este lut galben. De aici și proverbele „*Din lut ne tragem, în lut ne ducem*” și „*Din pământ ne-am născut, din pământ mâncăm, în pământ ne ducem*”. A se compara: în Boldurești – Nisporeni pe burta lehuzei, imediat după naștere, sub bandaj *se pune un boț de lut*.

De aceea în Transcarpatia (Maramureșul istoric din partea dreaptă a Tisei, în Ucraina, unde mai locuiesc aproximativ 50.000 de români), în scopul izgonirii duhului rău, în ajunul Crăciunului, „lângă studolă se pune o coasă și o ladă de lemn *cu lut muiat*, de acela cu care se ung pereții caselor, și atunci zgripturoaica nu se va încumeta să se apropie de casă și să ia mana vacii în ajun de sărbătoare”³⁷. În Morovaia – Orhei, probabil în același scop, primăvara, de sărbătoarea Sfântului Gheorghe, lipeau cu lut o parte din peretele grajdului³⁸. Aceeași funcție a lutului este pusă în valoare și în cazul când cu el se muruiesc brâie late de vreo 25 de cm pe perimetrul ferestrelor, ușilor, a odăii de locuit, în casele de lemn (raionul Hlâboca/Adâncata – Cernăuți)³⁹.

Comparând acest obicei cu cel răspândit la toți românii din Basarabia de a freca cu usturoi ramele ferestrelor, balamalele⁴⁰ ușilor sau de a desena cruciulițele direct pe geamuri⁴¹ în ajun de Sfântul Andrei, când *strigoii, zburătorul* ar fi avut o deosebită putere pentru a cășuna rele celor ai casei, vedem că are aceleași funcții⁴². Rolul apotropaic al usturoiului este arhicunoscut⁴³, însă termenul său de acțiune e relativ scurt, întrucât mirosul dispare repede. Mult mai rezistente sunt brâiele de lut din jurul ferestrelor, care, ulterior, mai sunt protejate și de stratul de var⁴⁴. Românilor din Basarabia, ca și altor popoare, le era proprie credința că diferite ornamente de lemn

³⁷ P. Gh. Bogatârev, *Магические действия, обряды и верования Закарпатья*, în *Вопросы теории народного искусства*, Moscova, 1971, p. 215.

³⁸ Informație de teren, E. Bâzgu, 1982.

³⁹ Idem, 1987.

⁴⁰ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, p. 57.

⁴¹ A. Stuart, „Доклад Бессарабского председателя управы А. Ф. Стурта «О местных праздниках»”, în *Сборник Бессарабия*, Sankt Petersburg, 1903, p. 67; Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, p. 58.

⁴² Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, p. 57.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Obiceiul de a da cu var a apărut, probabil, mai târziu. Anterior exista doar metoda de a unge suprafețele cu un strat subțire de humă, lut albicios, folosit și de moldovenii din județul Balta, regiunea Podolia, la anul 1848. Odaia lor de trăit întotdeauna era dată „cu lut alb” (A. Smerecinski, *op. cit.*, f. 1034). Cu *humă albeau* *cuptorul* și moldovenii din regiunea Herson (Teodor T. Burada, „O călătorie în satele moldovenești din gubernia Cherson (Rusia)”, în *Opere*, vol. IV, București, 1978, p. 148).

cu sens mitic, chenarele de la cadrul ferestrei și ușii sunt cea mai sigură pavază contra forțelor malefice⁴⁵.

La moldovenii basarabeni, în afară de ferestre și uși, un loc vulnerabil prin care puteau pătrunde forțele malefice se considera a fi și hornul cuptorului (sobei), loc de altfel preferat de a intra sau ieși din casă al vidmelor, zburătorului⁴⁶. Din acest motiv, în satul Mileștii Mici – Chișinău, pe lângă faptul că de Sfântul Andrei desenau cruciulițe de usturoi pe geamuri, era obligatoriu „*să mânjești gura cuptorului cu o petică cu lut, cică mânjești gura lupului*” (51g). Probabil, anume în scopul de a împiedica pătrunderea acestor forțe prin horn⁴⁷, când se clădea vatra hornului, se zidea în ea un cap de cucuș (45, 90). De acest obicei e legat organic și cel de a instala pe creasta acoperișului sau chiar deasupra hogașului chipul unui cucuș din piatră, ceramică, tablă – „*ca să fie liniște în casă și ușor în viață*” (52b).

Un alt element important al sfințirii și trecerii casei noi în categoria celor locuite îl constituia baterea pe din afară, la toate colțurile casei, la înălțimea mâinii (34a, b, 52b) sau sub streășină (81a), a unor cuie de lemn pregătite special din lemn de brad, de tei (16, 34), de plop (56) sau de alte specii, cu o lungime de 8-12 cm⁴⁸. În casele de lemn din regiunea Cernăuți (45, 90), cuiele sunt bătute atât la talpa, cât și la cununa casei, unde, în găuri sfredelitate din timp, se pun boabe de grâu, tămâie, untdelemn, lemn de tisă, busuioc, bucățele dintr-o rasă de preot (90a) etc.

Această tradiție arhaică, caracteristică pentru casele de lemn, s-a păstrat și mai târziu. În unele sate din nordul republicii, unde de-a lungul secolului al XX-lea s-au construit și se construiesc numai case de chirpici și de zid, cuiele se bat și la nivelul temeliei, deși de acest lucru nu mai e nevoie, deoarece nu mai sunt puse tâlpile din bârne de lemn,

⁴⁵ De pildă, la udmurți, „după tradiție, obiecte împodobite cu ornamente sunt: poarta, ușile, chenarele de fereastră, adică intrările care trebuie păzite de pătrunderea forțelor rele ce existau în sistemul concepției păgâne despre lume” – A. I. Ermakov, *Художественное функционирование декора в народном искусстве Удмуртии XIX – нач. XX веков*. Autoreferatul tezei de doctor, Moscova, 1985, p. 15.

⁴⁶ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 190, 191 și 193.

⁴⁷ Anume prin hornul vertical al cuptorului, care era destul de larg (până la 80-90 cm) și fără coturi, pentru a-i speria pe cei ai casei, unde trăiau fete de măritat, pătrundeau flăcăi, imitând zburătorul, strigoii (Mileștii Mici – Chișinău; culeg. E. Bâzgu, august 1985).

⁴⁸ În mai multe sate (mai ales, din centrul Moldovei), preotul, oficiind ritualul, desena cruci cu un creion sau cu un tăciune pe cei patru pereți și înfigea sub fiecare câte un chibrit, învălătucit în vată și muiat în mir sau untdelemn.

acestea fiind inutile din punct de vedere constructiv. Găurile, făcute din timp, se umpleau cu grâu, tămâie ș.a.

Studierea evoluției arhitecturii populare din nordul Moldovei, în retrospectivă, ne permite să tratăm aceste reminiscențe drept un semn indirect al dominării aici, în trecutul nu prea îndepărtat (secolul al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea), a arhitecturii de lemn. Faptul că anume aici există multe biserici de lemn care, planimetric și proporțional, au multe trăsături comune cu cele ale locuinței populare, denotă că, în această zonă, lemnul, ca material prim pentru construcție, era răspândit, pe timpuri, și în arhitectura populară țărănească. Despre aceasta ne mărturisesc și notițele călătorilor străini din secolele XVI-XVIII⁴⁹. E de menționat faptul că, încă din veacurile XVIII-XIX, pentru construcția bisericilor, moldovenii preferau lemnul și nu piatră chiar și în zonele lipsite total de păduri, dar bogate în piatră de construcție de calcar⁵⁰.

Case țărănești construite din bârne cioplite în patru dungii, dar lipite ulterior pe din afară cu lut și văruite, asemenea celor de nuiete sau ceamur, au fost atestate în anii 1950 în raionul Dondușeni de o expediție condusă de Kadina și Vladimirskaja⁵¹, precum și de etnograful basarabean Valentin Zelenciuk⁵². Procesul dispariției tradițiilor vechi ale arhitecturii lemnului se observă și în raioanele de sud ale regiunii Cernăuți-Noua Suliță și Securenii (partea de nord a fostului județ Hotin, astăzi în Ucraina). Aproape în fiecare sat din aceste raioane, între masivele compacte de case de locuit moderne, construite din piatră sau cărămidă, încă se mai pot găsi cu ușurință câte 10-15 case vechi de lemn, în majoritatea lor lipite ulterior cu lut și văruite. Numai în raioanele pre-carpătice (Hlâboca și Storojineț) ale regiunii Cernăuți arhitectura în lemn s-a păstrat în aspectul ei tradițional.

Având în vedere vechimea tradițiilor arhitecturii lemnului din Moldova medievală în genere, faptul că se folosesc pentru descântece

⁴⁹ David N. Goberman, „Памятники молдавского деревянного зодчества на Буковине”, în vol. *Этнография и искусство Молдавии*, Chișinău, 1972, p. 123-145; Alexandr Zaharov, *op. cit.*, p. 12; „Domnitorii nu obișnuiau să clădească din lemn”, Ioan Zugrav, *Biserica Neamului din Rădăuți*, Cernăuți, f. a., p. 6.

⁵⁰ Vasile Kurdinovskii, *Cele mai vechi biserici de lemn din județul Hotin*, în „Revista Societății Istorico-Arheologice Bisericești din Basarabia”, Chișinău, XVI, 1925, p. 69-70.

⁵¹ I. Gh. Kadina, *op. cit.*, p. 2.

⁵² Valentin Zelenciuk, *op. cit.*, p. 75.

și vrăji⁵³, în obiceiurile și ritualurile de nuntă și de înmormântare anumite specii de copaci, cu predilecție *tisă*, *brad*, *tei*, putem afirma cu certitudine că facerea acestor cuie anume din aceste specii e o tradiție mult mai arhaică decât se credea, de sorginte apotropaică. Potrivit credințelor populare, dacă cineva scotea noaptea pe furiș aceste cuie, apoi casa se dărâmă (12) sau acolo vor fi neplăceri (16). În Mărcăuți – Hotin (Edineț), cuiele de *tei* „*feresc copiii de rău, de samcă*” (52b). După cum constatăm, în toate cazurile rolul cuielor din anumite specii era acela de a ocroti casa și pe cei ai casei de diferite rele.

În loc de concluzii

Completând contribuțiile predecesorilor noștri în domeniu, de care ne-am folosit la elaborarea prezentei exegeze, am considerat util să reconstituim întregul scenariu al ritului construcției casei, începând cu la alegerea locului bun pentru locuință, săparea fundației, continuând cu edificarea pereților, punerea acoperișului și încheind cu sfințirea casei noi. Era necesar să reconsiderăm acest scenariu ritual și pentru faptul că deja el a suportat mari mutații pe parcursul secolului al XX-lea, încât cercetătorii care vor aborda pe viitor acest domeniu vor avea un cadru de referință mai consistent.

Ca să cuprindem mai bine factologia realităților culturale din același sistem al construcției casei am apreciat că este necesar să punem în valoare și semnificațiile materialelor din care este construită locuința, pentru a întregi sfera credințelor și a reprezentărilor care motivează pe diferite planuri gesturile, obiectele și scenariul ritual al construcției casei. Am stabilit că materialele preferate pentru construcție erau lutul și lemnul, ambele cu semnificații mitice complexe. Piatra era în bună parte evitată în practica construcției caselor țărănești, ea fiind socotită neînsuflită, iar în cazul utilizării ei sacrificiile apar mai evident în scenariul ritual.

⁵³ Cu ajutorul tisei, bunăoară, făceau temuta vrajă malefică *di ursit*. După miezul nopții, 9 zile la rând, tânăra (sau femeia) se ducea nudă în pădure, la un ciot de copac, însemnat din timp, unde de fiecare dată bătea câte un țaruș de tisă rostind vrăji contra soției ursitului ei. După ce bătea ultimul țaruș, în a noua zi, soția ursitului trebuia să moară, iar bărbatul să-și ia de soție pe cea care a ursit (Suceveni – Cernăuți; culeg. E. Bâzgu, 1987). Pentru a lecuși vitele, în satul Dângeni făceau niște bețișoare, cuie din lemn de *tei*, le aprindeau și, când începeau să fumege, afumau o ureche a animalului, pronunțând cuvinte magice care, se credea, aveau un efect terapeutic.

Locul construcției se alegea ținându-se cont de condițiile naturale favorabile protejării vieții omului. Utilizând adesea magia imitativă, oamenii evitau să construiască locuința în locurile deja ocupate de o viață postumă, care putea afecta viața celor vii. Asigurarea unei vieți prospere era prospectată și prin racordarea tuturor gesturilor rituale la criteriile temporale, spațiale, morale. Deoarece în casa nouă locuitorii puteau duce o viață fericită doar atunci când construcția ei nu afecta spațiul vital al cuiva (de sub nivelul solului), continuau să încerce predispunerea locului în acceptarea de noi locatari prin diferiți mediatorii ai bunăstării. Încercarea locului prin intermediul apei și al boabelor de grâu este o practică specifică românilor.

În cazul când locul era determinat, prin metodele descrise mai sus, ca fiind bun pentru construcție, în temelia viitoarei case sau în primul boț de lut, aruncat în pod, se puneau, în calitate de ofrandă pentru asigurarea viitoarei bunăstări a familiei, acele plante, lucruri, care erau cultivate sau erau caracteristice zonei date, deci aveau o importanță vitală întru prosperarea gospodăriei lor. De exemplu, mocanii aduceau jertfă un berbec viu sau un cap de berbec, lână de oaie, iar în satele cu tradiții vechi în privința agriculturii – boabe de grâu, de seară sau produse de panificație – colac, prescură ș.a.

În toate zonele exista practica de a „*însufleți*” ceea ce construiau oamenii prin jertfirea unei ființe vii: *om, animal, pasăre* sau altceva care îi înlocuiau: umbra omului, părți ale corpului animalului (capul), pene, chipuri desenate pe hârtie, fotografii. Toate acestea se făceau pentru ca noul edificiu „*să nu ceară*” de la ai casei o altă jertfă. Din acest motiv, în prima noapte, lăsau să doarmă în casă o ființă vie care se putea apăra de ființele malefice sau care își împlinise veacul și nu se temea să le atragă asupra sa.

Riturile jertfirii unei ființe vii sau a unui simulacru al lor (boabe de culturi agricole, prosoape, apă) la punerea temeliei, zidirea pereților, ridicarea căpriorilor, punerea tavanului, ungerea pereților cu lut galben, baterea în colțuri a cuielor, făcute din lemn de brad, de tei, de tisă, aveau ca rost ritual să contureze în marele spațiu al macrocosmosului, în care locuiesc, deopotrivă, ființe benefice și malefice, un cerc închis al microcosmosului casei, pentru a asigura securitatea locatarilor ei și a-l face de nepătruns pentru forțele nedorite.

Bunăstarea casei mai depindea de timpul când începea alegerea locului, de ziua sfințirii casei, de respectarea unei anumite ordini la săvârșirea obiceiurilor și a ritualurilor. Cel mai favorabil timp era

considerat începutul săptămânii, al lunii, într-o perioadă când astrul nopții era plin sau înspre împlinire.

În preferința de a face casa cu fața spre sud sau, în cel mai rău caz, spre răsărit, de a înzidi jertfa în colțul de răsărit (sau de a începe construcția, muruitul, văruiul din colțul de răsărit, după cum merge soarele) se întrevăd reminiscențe ale cultului antic precreștin al soarelui.

Ultima etapă, sfințirea, era menită să asigure celor ai casei o viață îndelungată și fericită în noua locuință. Partea finală a ei – pomana – amintește, în fond, praznicele de pomenire, în cadrul cărora se dădea de sufletul moșilor, rudelor răposate, al sufletului adus jertfă. Astfel, se asigura atitudinea binevoitoare față de casă și de locatarii ei din partea străbunilor mitici – moșii – și, firește, din partea sufletului nou apărut al casei – stafiei – „păzitorul casei”. Rădăcinile acestor obiceiuri și datini vin din vremurile antice precreștine. Influența exercitată de religia creștin-ortodoxă asupra integrității lor diferă și variază de la o așezare la alta, fapt ce denotă o relativă stabilitate a acestor tradiții arhaice.

Lista localităților citate⁵⁴

1. *Alexeevca*, jud. Iași (Ungheni), inf. Nicolai V. Lapteacru, n. 1925, știutor de carte (s-a născut și a crescut în satul Rădenii Vechi, același județ); culeg. Ana Graur.
2. *Alcedar*, jud. Orhei, inf. Glicheria N. Horoban, n. 1920; culeg. Maria Marco.
3. *Bogdănești*, jud. Hotin (Edineț) – apud Ion Talos, *Meșterul Manole...*, p. 21.
4. *Boldurești*, jud. Iași (Ungheni), inf. Vera V. Michitiuc, n. 1926, autodidact; culeg. Maria Ciocanu.
5. *Brănești*, jud. Orhei, inf. Alexandru Lisnic, n. 1908, știutor de carte, băștinaș; culeg. Eugen Bâzgu.
6. *Brânza*, jud. Cahul – cf. „Отчет Этнографической Экспедиции за 1983 г.”, în Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău, Fond 24, dosar 2, p. 32; culeg. Gheorghe Spătaru.
7. *Brânzeni*, jud. Hotin (Edineț), inf. Maria V. Darii, n. 1925, știutoare de carte (s-a născut și a crescut în Țânțăreni – Orhei); culeg. Eugen Bâzgu.
8. *Dubău*, jud. Dubăsari (Transnistria), inf. Valea C. Nedeșevskaia, n. 1957, 10 clase (născută în Bujor – jud. Lăpușna); culeg. Eugen Bâzgu.
9. *Bumbăta*, jud. Iași (Ungheni), inf. Vera V. Certac, n. 1922; culeg. Varvara Buzilă.
10. *Vădeni*, jud. Soroca, inf. Petru Lupașcu, n. 1928, 4 clase; culeg. Eugen Bâzgu.

⁵⁴ Precizăm faptul că numele informatorilor sunt rediate după cum s-au prezentat ei înșiși. Pentru indicarea localităților a fost folosită împărțirea administrativă pe județe din perioada interbelică, în paranteze fiind notată denumirea județului când acest articol a fost corectat (adică în anii 1998-2003).

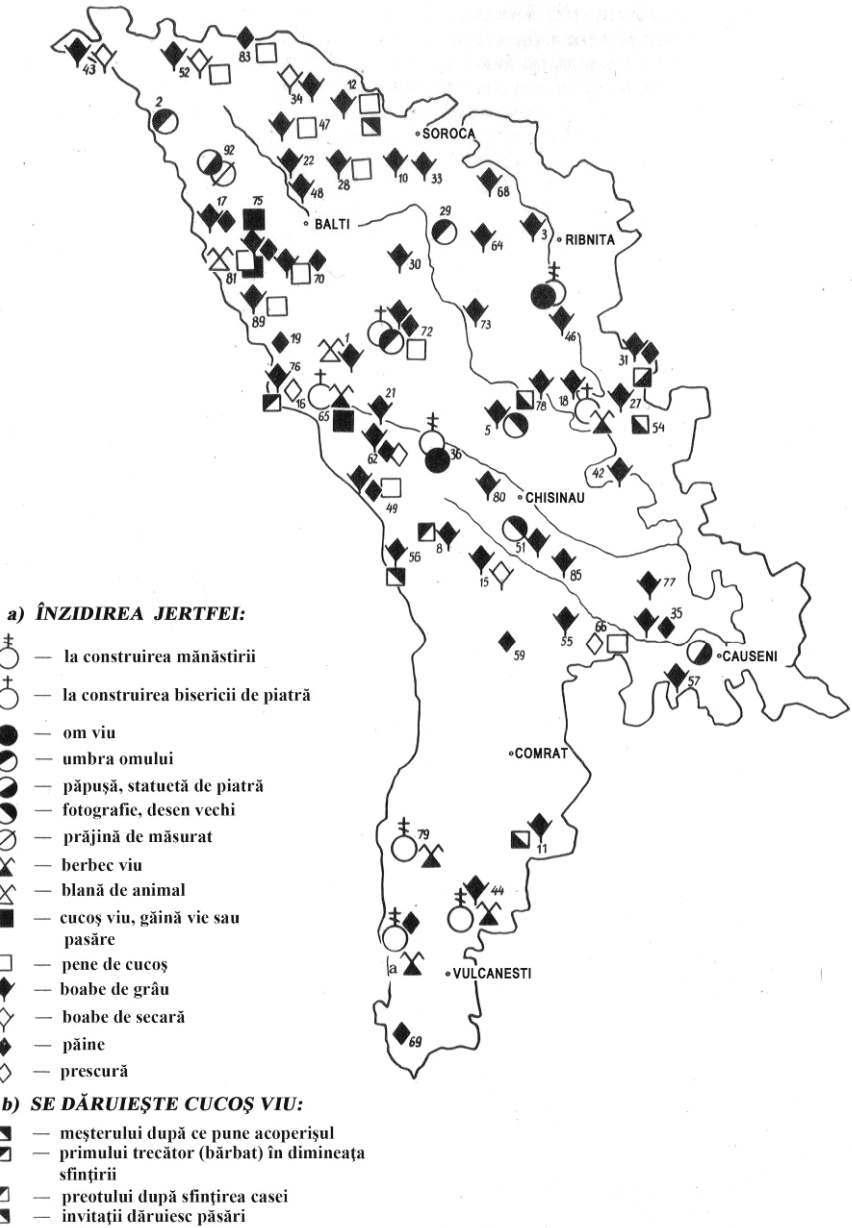
11. *Valea Perjii*, jud. Cahul, inf. Eugenia Obreja, n. 1964, 10 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
12. *Vâsoca*, jud. Soroca, inf. Maria G. Statnic, n. 1933, 10 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
13. *Volovița*, jud. Soroca, inf. Ileana M. Pânzaru, n. 1914 și Maria Maxim, n. 1920; culeg. Eugen Bâzgu și Ana Graur.
14. *Vorniceni*, jud. Orhei, inf. Claudia I. Ursu, n. 1944, știutoare de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
- 15a. *Hansca*, jud. Lăpușna, inf. Serafima Pușcaș, n. 1948, 10 clase și Lidia I. Cernei, n. 1959, 10 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 15b. *Hansca*, inf. Matroana S. Romanescu, n. 1920, învățătoare⁵⁵; culeg. Eugen Bâzgu.
- 16a. *Gherman*, jud. Iași (Ungheni), inf. Gheorghe C. Straticiuc, n. 1939, știutor de carte, constructor; culeg. Eugen Bâzgu.
- 16b. *Gherman*, inf. Olga P. Pogor, n. 1926; culeg. Ana Graur.
17. *Hâjdieni*, jud. Iași (Bălți), inf. Olga P. Cibotaru, n. 1929; culeg. Ana Graur.
18. *Jăvreni*, jud. Orhei, inf. Tecla V. Pâslari, n. 1923, o clasă (locuiește în satul Holercani, același județ); culeg. Eugen Bâzgu.
- 19a. *Horești*, jud. Iași (Bălți), inf. Elena G. Bobu, n. 1920, 7 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 19b. *Horești*, inf. Nicolae I. Barbu, n. 1920, 5 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 19c. *Horești*, inf. Arcadie Harea, n. 1930, 5 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 19d. *Horești*, inf. Dumitru P. Harea, n. 1927, 4 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
20. *Horodiște*, jud. Orhei, mănăstirea rupestră, secolele XII-XVII; culeg. Eugen Bâzgu
- 21a. *Horodiște*, jud. Iași (Ungheni), inf. Ivan G. Lungu, n. 1931, 4 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 21b. *Horodiște, jud Orhei*, inf. Marica I. Ghelan, 4 clase; culeg. Eugen Bâzgu și Ana Graur.
22. *Fântânița*, jud. Soroca, inf. Dumitru N. Albu, n. 1928 (locuiește în Țarigrad – Soroca); culeg. Eugen Bâzgu.
23. *Grozești*, jud. Iași (Ungheni), inf. Olga I. Lupeșcu, n. 1938, băștinașă (locuiește în satul Măcărești, același județ); culeg. Eugen Bâzgu.
- 24a. *Hrușca*, Transnistria, inf. Iustina G. Taran, n. 1928; culeg. Maria Marco.
- 24b. *Hrușca*, Transnistria, inf. Aculina V. Pidon; culeg. Maria Marco.
25. *Hârtopul Mic*, jud. Orhei, inf. Paraschiva A. Cornea, învățătoare; culeg. Varvara Buzilă.
26. *Trestiana (Dumca)*, reg. Cernăuți, inf. Maria I. Tomiuc, n. 1944, 10 clase; culeg. Varvara Buzilă.
27. *Doibani*, jud. Dubăsari, (Transnistria), inf. Aniuta E. Adrievscaia, n. 1922, analfabetă; culeg. Eugen Bâzgu.
28. *Dominteni*, jud. Soroca, inf. M. Lidia, n. 1928, știutoare de carte (s-a născut și a crescut în satul Hăsnășeni, jud. Iași (Bălți)); culeg. Eugen Bâzgu.
29. *Domuljeni*, jud. Orhei – apud Ion Taloș, *Meșterul Manole...*, p. 21.
30. *Drăgănești*, jud. Iași (Bălți), inf. Ecaterina I. Macovei, n. 1922; culeg. Varvara Buzilă.
- 31a. *Dubova*, jud. Dubăsari, (Transnistria) inf. Nadea Mihalache, n. 1921, 7 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 31b. *Dubova*, inf. Olga N. Lebejic, n. 1929, 3 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 31c. *Dubova*, inf. Vasilisa I. Zolotiu, n. 1922, analfabetă (s-a născut și a crescut în

⁵⁵ În listă e indicată specialitatea doar pentru muncitori și funcționari. Restul informatorilor erau agricultori.

- Mășcăuți – Orhei); culeg. Eugen Bâzgu.
32. *Pătrăuți*, reg. Cernăuți, inf. Ilie G. Zmoșu, n. 1941, băștinaș, știutor de carte, (locuiește în Dubovca – Cernăuți); culeg. Eugen Bâzgu.
33. *Dubna*, jud. Sorooca, inf. Natalia S. Ursu, n. 1927, 4 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 34a. *Dânjeni*, jud. Hotin (Edineț), inf. Mihail I. Tonu, n. 1926, învățător; culeg. Eugen Bâzgu.
- 34b. *Dânjeni*, jud. Hotin (Edineț), inf. Liuba V. Tonu, n. 1923, învățătoare; culeg. Eugen Bâzgu.
35. *Zaim*, jud. Tighina, inf. Nadejda S. Vulpe, n. 1934, știutoare de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
36. *Căpriană*, jud. Orhei, mănăstirea din 1421; culeg. Eugen Bâzgu.
37. *Carapciu*, reg. Cernăuți; culeg. Eugen Bâzgu.
38. *Colicăuți*, jud. Hotin (Edineț), inf. Andrei S. Balan, n. 1899; culeg. Eugen Bâzgu.
39. *Copanca*, jud. Tighina – apud Petre V. Ștefănuță, *Cercetări folclorice pe Valea Nistrului de Jos*, Chișinău, 1937.
40. *Costuleni*, jud. Iași (Ungheni), inf. Zina G. Șișcanu, n. 1944, (locuiește în satul Măcărești, același județ); culeg. Eugen Bâzgu.
41. *Coșernița*, jud. Orhei; culeg. Eugen Bâzgu.
42. *Coșnița*, jud. Dubăsari, Transnistria, inf. Vera Țâmbuleac, n. 1923, 2 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 43a. *Criva*, jud. Hotin (Edineț), inf. Vera P. Ciubotaru, n. 1933, știutoare de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
- 43b. *Criva*, jud. Hotin (Edineț) inf. Aculina P. Hrin, n. 1931, analfabetă; culeg. Eugen Bâzgu și Varvara Buzilă.
44. *Câmpești*, jud. Cahul, inf. Maria A. Turcencu, n. 1924, 4 clase (s-a născut și a crescut în satul Trifești, același județ); culeg. Eugen Bâzgu.
45. *Cupca*, reg. Cernăuți, inf. Saveta C. Chirstiuc, n. 1926 (locuiește în Suceveni – Cernăuți); culeg. Eugen Bâzgu.
46. *Lalova*, jud. Orhei, inf. Maria A. Macrinici, n. 1946; culeg. Eugen Bâzgu.
47. *Mândâc*, jud. Sorooca, inf. D. Gheorghe, n. 1940, 8 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
48. *Corlăteni* (denumit de sovietici și *Leadoveni*), jud. Iași (Edineț), inf. Liuba V. Catan, știutoare de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
- 49a. *Măcărești*, jud. Iași (Ungheni), inf. Ivan P. Mihail, n. 1926, știutor de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
- 49b. *Măcărești*, inf. Olga I. Lupeșcu, n. 1938, (locuiește în satul Grozești, același județ); culeg. Eugen Bâzgu.
- 49c. *Măcărești*, jud. Iași (Ungheni), inf. Zina G. Șișcanu, n. 1944, în s. Costuleni, același județ, știutoare de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
50. *Malovata*, jud. Orhei, inf. Gheorghe L. Borș, n. 1937, 5 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 51a. *Mileștii Mici*, jud. Chișinău, inf. Sofronia P. Vidrașcu, n. 1913, analfabetă; culeg. Ana Graur.
- 51b. *Mileștii Mici*, inf. Sofronia P. Vidrașcu, n. 1913, analfabetă, culeg. Ana Graur.
- 51c. *Mileștii Mici*, inf. Ana I. Cuciurescu, n. 1924, 7 clase; culeg. Ana Graur.
- 51d. *Mileștii Mici*, inf. Ana E. Petrașcu, n. 1924; culeg. Ana Graur.
- 51e. *Mileștii Mici*, inf. Simion I. Petrașcu, n. 1922, știutor de carte; culeg. Ana Graur.
- 51f. *Mileștii Mici*, inf. Ana G. Trofim, n. 1924, 4 clase; culeg. Ana Graur.
- 51g. *Mileștii Mici*, inf. Tecla P. Trofim, n. 1906, analfabetă; culeg. Ana Graur.

- 52a. *Marcăuți*, jud. Hotin (Edineț), inf. Ecaterina P. Nazarco, n. 1905, analfabetă și Elena Postolachi, fiica ei, știutoare de carte; culeg. Eugen Bâzgu, Varvara Buzilă și Emanuil Rikman.
- 52b. *Marcăuți*, inf. Leonte S. Certan, n. 1924, știutor de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
53. *Morovaia*, jud. Orhei, inf. Irina Buzilă, n. 1922 în Piatra – Orhei, analfabetă (locuiește în satul Trebujeni, același județ); culeg. Eugen Bâzgu.
54. *Coșnița Nouă*, jud. Dubăsari, Transnistria, inf. Liuba M. Grosu, n. 1928, 7 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
55. *Chircăieștii Noi*, jud. Tighina, inf. Axenia Paladi, n. 1924, 4 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
56. *Obileni*, jud. Lăpușna, inf. Olimpia Rotaru, n. 1944, 4 clase și Alexandra Maidan, 1904, analfabetă; culeg. Eugen Bâzgu.
57. *Opaci*, jud. Tighina, inf. Matvei M. Tataru, n. 1910, analfabet; culeg. Vasile Tătaru.
58. *Pătrăuți*, reg. Cernăuți, inf. Ilie G. Zmoșu, n. 1941, băștinaș, știutor de carte (locuiește în Dubovca – Cernăuți); culeg. Eugen Bâzgu.
59. *Mariensfeld*, jud. Lăpușna, inf. Vera Pascali, n. 1955, 10 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
60. *Pererâta*, jud. Hotin (Edineț), inf. Ion G. Borșu, știutor de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
61. *Peciște*, jud. Orhei, inf. Filip I. Bălțeanu, n. 1900, 4 clase, băștinaș; culeg. Ion Bălțeanu.
62. *Pârjolteni*, jud. Iași (Ungheni), inf. Andrei E. Avornicului, n. 1939, băștinaș, contabil; culeg. Eugen Bâzgu.
63. *Pârâta*, jud. Dubăsari, Transnistria, inf. Gheorghe T. Moisei, n. 1928, băștinaș, 6 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
64. *Râspopeni*, jud. Orhei, inf. Iosiv P. Guțan, n. 1921, băștinaș; culeg. Tudor Bragă.
65. *Rezina*, jud. Lăpușna, inf. Pavel I. Filipciuc, știutor de carte; culeg. Galina Popovici.
66. *Sălcuța*, jud. Tighina, inf. Vasile I. Ciloci, n. 1962, 10 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
67. *Seliște*, jud. Iași (Ungheni), inf. Anton A. Poleacov, n. 1927, știutor de carte; culeg. Varvara Buzilă.
68. *Sănătăuca*, jud. Soroca, inf. Elizaveta T. Brunchi, n. 1906; culeg. Maria Marco.
69. *Slobozia Mare*, jud. Cahul, inf. Olea Crăciun, n. 1954, 10 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
70. *Obreja Veche*, jud. Iași (Bălți), inf. Nadejda G. Șălaru, n. 1957, 10 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
71. *Clococenii Vechi*, jud. Iași (Bălți), inf. G. Vădăoi, n. 1957, 10 clase; culeg. Ana Graur.
72. *Rădenii Vechi*, jud. Iași (Ungheni), inf. Maria I. Bulbaș, n. 1922, analfabetă; culeg. Ana Graur.
73. *Sărâtenii Vechi*, jud. Orhei, inf. Nina O. Focșa, știutoare de carte; culeg. Varvara Buzilă.
74. *Storjineț*, jud. Cernăuți, inf. Elena V. Baziuc, n. 1920; culeg. Eugen Bâzgu.
75. *Stârcea*, jud. Iași (Bălți), inf. Z. Costeșcaia, n. 1912; culeg. Eugen Bâzgu.
76. *Taxobeni*, jud. Iași (Ungheni), inf. Arcadie Harea, n. 1930, 5 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
77. *Tănătari*, jud. Tighina, inf. Ilie F. Osadicii, n. 1956, 8 clase, constructor; culeg. Eugen Bâzgu.
- 78a. *Trebujeni*, jud. Orhei, inf. Varvara I. Bujor, n. 1913, analfabetă; culeg. Eugen Bâzgu.
- 78b. *Trebujeni*, inf. Irina D. Buzilă (Negruță), n. 1922, în satul Piatra, același județ, analfabetă; culeg. Eugen Bâzgu.

- 78c. *Trebujeni*, inf. Gheorghe I. Buzilă, n. 1922, știutor de carte; culeg. Eugen Bâzgu.
- 78d. *Trebujeni*, inf. Limpiada I. Guțu, n. 1921, analfabetă; culeg. Eugen Bâzgu.
79. *Trifești*, jud. Cahul, inf. Maria A. Turcencu, n. 1924, 4 clase, băștinașă; culeg. Eugen Bâzgu.
- 80a. *Trușeni*, jud. Chișinău, inf. Alexandra Apostol, n. 1910, analfabetă; culeg. Varvara Buzilă.
- 80b. *Trușeni*, inf. Lidia G. Apostol, n. 1936, 3 clase; culeg. Tamara Macovei.
- 80c. *Trușeni*, inf. Alexandra I. Madan, n. 1921, 4 clase; culeg. Varvara Buzilă.
- 81a. *Ustia*, jud. Iași (Ungheni), inf. Victor F. Cojocaru, n. 1933, 7 clase și Vasile F. Noroc, analfabet; culeg. Eugen Bâzgu.
- 81b. *Ustia*, inf. Evdochia Alexandrovna Crudu, n. 1932, 4 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
- 81c. *Ustia*, inf. Alexandru Pârgari, n. 1922, 7 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
82. *Ustia*, jud. Orhei, Vladimir Nicu, n. 1922, 6 clase; culeg. Eugen Bâzgu.
83. *Hădărăuți*, jud. Hotin (Edineț), inf. Lidia D. Rusnac, n. 1917, cu puțină știință de carte și Maria G. Cernei, știutoare de carte; culeg. Eugen Bâzgu, Varvara Buzilă și Emanuil Rikman.
84. *Hrustovaia*, Transnistria, inf. Tatiana I. Răbdeu, n. 1918; culeg. Maria Marco.
85. *Tâpala*, jud. Chișinău, inf. Eudochia A. Leca, n. 1931, 4 clase; culeg. Varvara Buzilă.
86. *Ciobolaccia*, jud. Cahul, inf. Nina T. Mocanu, n. 1936, învățătoare; culeg. Varvara Buzilă.
87. *Cigârleni*, jud. Chișinău; culeg. Galina Popovici.
88. *Ciutești*, jud. Iași (Ungheni), inf. Vera F. Bejan, n. 1922; culeg. Varvara Buzilă.
- 89a. *Ciuciulea*, jud. Iași (Bălți), inf. Raia Budei, n. 1962, studii medii speciale; culeg. Varvara Buzilă.
- 89b. *Ciuciulea*, inf. Pavel V. Grosu, n. 1927; culeg. Ana Graur.
- 89c. *Ciuciulea*, inf. Gheorghe V. Luca, n. 1913; culeg. Ana Graur.
- 90a. *Suceveni*, reg. Cernăuți, inf. Domnica T. Chirstiuc, n. 1910 s. Cupca, reg. Cernăuți; culeg. Eugen Bâzgu.
- 90b. *Suceveni*, reg. Cernăuți, inf. Saveta C. Chirstiuc, n. 1926, băștinașă; culeg. Eugen Bâzgu.
- 90c. *Suceveni*, inf. Manole G. Chirstiuc, n. 1904, analfabet, băștinaș; culeg. Eugen Bâzgu.
- 90d. *Suceveni*, inf. Maria C. Chirstiuc, n. 1922, băștinașă; culeg. Eugen Bâzgu.
- 90e. *Suceveni*, inf. Gheorghe D. Suceveanu, învățător, băștinaș; culeg. Eugen Bâzgu.
- 90f. *Suceveni*, inf. Ileana Suceveanu, n. 1941, 7 clase, băștinaș; culeg. Eugen Bâzgu.
91. *Șișcani*, jud. Iași (Bălți), inf. Maria C. Curlă, n. 1929, băștinașă; culeg. Ana Graur.
92. *Șerbac*, jud. Hotin (Edineț), inf. Ivan G. Belo (vezi „Отчет Отдела Этнографии Академии Наук МССР за 1974 г.”, în Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău, Fond 24, dosar 7, p. 16); culeg. Gheorghe Spataru.



Des. 2. Tipurile de ofrandă aduse la fundarea și construirea caselor și a edificiilor de cult.
Răspândirea lor pe teritoriul Republicii Moldova

Hartă alcătuită de autor
(cf. datelor adunate în anchetele din perioada 1982-1988)

RITURI FUNERARE STRĂVECHI: POMANA DE VIU

Ion H. CIUBOTARU*

Abstract

Also known as *Pomana de voie* (*Voluntary alms*), *Pomana din timpul vieții* (*Alms during one self's lifetime*) or *Sărintarul pentru vii* (*Priest's prayer for the living ones*), the ritual and ceremonial practice analyzed within the present study may be encountered all over the country. It represents an archaic, universally spread funeral custom that has persisted from antiquity until nowadays, being performed by all social categories, irrespective of their material condition. Usually, alms gifts are offered for the benefit of the living ones. However, there are examples of giving alms for both the living and the dead on the same occasion. Priests say their prayers for both categories, as the finality is the same, namely providing a pleasant atmosphere in the underworld. Although some have considered them desperate or hopeless, the performers of this custom are in fact persons who have the faith that acting in this manner would help them have a restful passage from one world to another. Far from being an embodiment of "a new death mythology", *pomana de viu* (*alms while alive*) represents just an aspect of traditions persisting over centuries.

Keywords: diptych, alms table, alms house, *sărintar houses*, water alms.

Cuvinte-cheie: pomelnic, masa pomenilor, casa de pomană, *casele-sărintar*, pomana apei.

Sub această denumire sunt reunite mai multe gesturi și acte ritual-ceremoniale, circumscrise obiceiurilor funebre, pe care unii semeni de-ai noștri le săvârșesc în beneficiul lor, cu mult înainte de a muri. Practica are în prim-plan jertfele alimentare îndătinat pentru morți, dar și alte ofrande – adesea destul de costisitoare – toate fiind inspirate de pomenirile esențiale ce li se fac răposaților. Nu de puține ori, *masa pomenilor* este atât pentru morți, cât și pentru vii, iar rugăciunile preoților li se adresează și unora, și celorlalți. Ca și în cazul defuncțiilor, pomenile dăruite din timpul vieții au aceeași finalitate, urmând să asigure unora sau altora o ambianță cât mai plăcută pe celălalt tărâm. Imaginarul tradițional consideră că, în felul acesta, sufletul va avea în lumea mitică un *adăpost* pentru sine și ai săi, precum și atmosfera necesară continuării îndeletnicirilor pământene.

* Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași – România.

Practica la care ne referim este cunoscută și sub alte denumiri, cum ar fi: *Pomana din timpul vieții*, *Pomana de voie*, *Pomana mică*, *Pomana pentru sine*, *Sărintarul pentru vii* etc. Și chiar dacă, așa după cum vom vedea, unii consideră că datina ar fi relativ recentă, trebuie spus că vechimea ei este impresionantă. Ne aflăm în fața unei cutume arhaice, de circulație universală, care subzistă din Antichitate până astăzi, fiind atestată la diferite categorii sociale, indiferent de starea materială a celor ce o performează.

La români, cel dintâi document în care se vorbește despre *pomana de viu* datează de la sfârșitul secolului al XIV-lea. Printr-un act emis în primăvara anului 1384, voievodul Moldovei Petru al Mușatei¹ le încredința călugărilor de la biserica Sfântul Ioan Botezătorul din Siret dreptul de a diriguia, în folosul lor, veniturile *vămii* din orașul respectiv. Dania urma „să dăinuiască și să rămână nestrămutată în vecii vecilor”. În schimbul ei, slujitorii bisericii erau datori „să se roage neîncetat lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră și a doamnei, mama noastră, și a celorlalți din neamul nostru”². Este vorba deci de o pomână mixtă, pentru vii și pentru morți, cei în viață fiind primii beneficiari ai rugăciunilor ce aveau să se facă.

Numărul documentelor istorice în care apar acte de danii pentru pomeniri este mult prea mare, pentru a ne putea opri asupra tuturor. Le vom supune atenției cititorilor doar pe cele mai concludente. La aproape un secol de la milostenia voievodului Petru, adică în septembrie 1473, Ștefan cel Mare dăruia Mănăstirii Putna „morile noastre proprii din târgul Siret, care sunt pe Siret. Și [...] câte 12 buți de vin pe fiecare an”. Toate acestea erau date „întru pomenirea și pentru mântuirea sfântrăposașilor noștri înaintași, și pentru sufletul și pentru mântuirea sfântrăposașilor noștri părinți, și pentru sănătatea și pentru mântuirea noastră, și pentru sănătatea și pentru mântuirea copiilor noștri”³.

¹ Petru Caraman, „Adevărul cu privire la dinastia Mușatinilor din perspectivă pur antroponimică”, în vol. *Conceptul frumuseții umane reflectat în antroponimie, la români și în sud-estul Europei. Prolegomene la studiul numelui personal*. Ediție îngrijită, indice și bibliografie de Silvia Ciubotaru. Introducere de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, p. 185-242.

² C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi, *Documenta Romaniae Historica* (DRH), A. *Moldova*, vol. I (1384-1448), București, Editura Academiei Române, 1975, doc. 1, p. 2.

³ Leon Șimanschi, în colaborare cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache, DRH, A. *Moldova*, vol. II (1449-1486), București, Editura Academiei Române, 1976, doc. 192, p. 288.

Defuncții și cei vii sunt pomeniți împreună, cu speranța că, în lumea de dincolo, cei din același neam se vor reîntâlni.

Dar nu numai domnitorii făceau danii bogate către biserici, asigurându-se astfel că vor fi pomeniți așa cum se cuvine. Aceeași cale o urmau și dregătorii acestora, unii dintre ei dovedindu-se chiar și mai mărinimoși. Boierul Iuga, de pildă, marele vistiernic al lui Ștefan cel Mare, înzestra Mănăstirea Putna cu „o cădelniță de 12 some, de argint, și un chivot de 3 some, aurite, și 100 de zloți ungurești, și 100 de oi [sau doi cai buni], și un sat, anume Șirăuți, în ținutul Cernăuților, și o vie, aproape de via mănăstirii, la Hârlău, și cu câmpul cât va fi”. Rugăciunile preoților și călugărilor (parastase și liturghii) urmau să fie făcute pentru întreaga familie a donatorului: „înainte de moartea noastră și după moarte, în vecii vecilor, pentru sufletul nostru și pentru soția noastră, Nastasia, și pentru iubiții noștri copii, Mihul ceașnic și Sofia”⁴.

Pomana din timpul vieții este și mai clar ilustrată într-un document din anul 1466. Ștefan cel Mare se obligă să plătească anual Mănăstirii Zografu, de la Sfântul Munte, câte o sută de ducați ungurești, în schimbul cărora egumenul și preoții acelui lăcaș de cult, cu hramul Sfântului Gheorghe, erau rugați să scrie în *pomelnic* numele său, al doamnei sale și ale celor doi copii, Alexandru și Elena. Apoi, voievodul adaugă: „Până când [...] vom fi în viață pe lumea aceasta, sfânta biserică să ne cânte sâmbăta 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 la vecernie și la pavecerniță, și la miezul nopții, și la utrenie, și la liturghie, și la sfânta proscomidie, și unde este obiceiul sfinteii și dumnezeieștii biserici [...], iar în pomelnic să ne pomenească după așezământ. *Aceasta să ni se cânte până când vom fi în viață*”⁵ (s.n.). Domnitorul se îngrijește și de pomenirile de după moarte, rânduindu-le potrivit tradiției și asigurându-i pe oficianții slujbelor că plata celor o sută de ducați anual avea să se facă până în vecii vecilor.

Pe la mijlocul veacului al XVII-lea, Paul de Alep își însoțea tatăl (patriarhul Macarie al Antiohiei), care se afla în vizită la curtea lui Vasile Lupu. Într-una din zile, când printre oaspeții voievodului se număra și marele hatman Zenobie Hmelnițchi, împreună cu fiul său Timuș, alaiul domnesc s-a deplasat la Mănăstirea Galata, unde avea să

⁴ *Ibidem*, doc. 207, p. 314-315.

⁵ *Ibidem*, doc. 135, p. 193.

se celebreze o slujbă în memoria lui Petru Șchiopul, ctitorul respectivului lăcaș de cult. După *liturghie*, cei prezenți au fost poftiți la un praznic domnesc, cu dublă semnificație: pe de o parte se făcea pomenirea celui ce edificase mănăstirea, iar pe de altă parte erau cinstiți înalții demnitari ce se aflau de față: „S-a băut în sănătatea Domnului, apoi în sănătatea lui Hmelnițchi și a fiului său, și în sănătatea patriarhului Ierusalimului, căruia îi era închinată mănăstirea”⁶. La *vecernie*, patriarhul Macarie și preotul paroh au ținut două liturghii, după care s-au făcut două praznice. Întâi s-a adus coliva și sticla cu vin destinate răposatului, apoi încă o colivă care s-a așezat în mijlocul bisericii. Aceasta, spune Paul de Alep, a fost sfințită pentru Vasile Voievod și oaspeții săi de seamă. Așadar, încă o ipostază a *pomenii de viu*, despre care călătorul sirian notează doar că „așa este obiceiul la ei”.

Timp de aproape o jumătate de mileniu, practica daniilor, pomenilor și pomenirilor de tot felul, făcute pentru vii și pentru morți, a cunoscut o continuă înflorire. Apogeul pare să-l fi atins în secolul al XVIII-lea, când documentele istorice cu un asemenea conținut abundă. Treptat, fenomenul avea să se diminueze, înregistrând alte forme de manifestare. Prin 1817, cărturarul ardelean Vasile Popp constata că „mulți, încă de pe timpul vieții, dau ei înșiși aceste haine și aceste animale pentru cei săraci, dar mai ales pentru cei cu care sunt într-un anume grad de rudenie, ducând astfel, ei înșiși, la bun sfârșit obligațiile urmașilor, încă înainte de vreme”⁷. În felul acesta, cei ce împărțeau *ofrandele* se asigurau că au fost date întocmai cum și-ar fi dorit, fără a băga de seamă însă că, pe celălalt tărâm, aveau să se bucure doar de cele dăruite oamenilor sărmani.

Despre pomana din timpul vieții vorbește și Ion Creangă. Fin observator al lumii satului, humuleșteanul nu putea rămâne indiferent la festinul îmbelșugat prilejuit de hramul bisericii. Așa a constatat că, pe lângă cei mulți – care ospătau străinii și nevoiașii câte o săptămână încheiată „de sufletul morților” – erau unii care dădeau de pomână pentru sufletul lor: „Și mama, Dumnezeu s-o ierte, strașnic se mai

⁶ *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI. Partea I. Paul de Alep. Ediție îngrijită de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, București, Editura Științifică, 1976, p. 86.

⁷ Vasile Popp, *Dissertatio Inauguralis Historico-Medica. De Funeribus Plebejis Daco-Romanorum sive Hodiernorum Valachorum et Quibusdam Circa Ea Abusibus, Perpetuo Respectu Habito Ad Veterum Romanorum Funera*, Viennae, 1817. Apud *Temetkezési szokások az erdélyi románoknál (Obiceiuri de înmormântare la românii ardeleni)*. Ediție româno-maghiară, Budapest, 2006, p. 215.

bucura când se întâmpla oaspeți la casa noastră și avea prilej să-și împartă pâinea cu dânșii. «Ori mi-or da feciorii după moarte de pomană, ori ba, mai bine să-mi dau eu cu mâna mea. Că oricum ar fi, tot îs mai aproape dinții decât părinții. S-au văzut de acestea!»⁸

Cam la fel gândea și o femeie din Mahala – Cernăuți, cu care Elena Niculiță-Voronca a stat de vorbă în primii ani ai veacului trecut: „Pomană când faci, chiar și pentru morți, totdeauna să dai și de *sufletul tău*, căci ce ai dat te așteaptă când mergi pe ceea lume. Cine știe dacă-ți va mai da cineva pe urmă sau nu”⁹. O altă interlocutoare (Tinca Dumitriu din Botoșani) îi spunea folcloristei cernăuțene cum se îngrijeau unii oameni pentru a-și asigura *izvorul* din lumea de dincolo.

Calea cea mai utilizată o constituia construirea unei fântâni pe cheltuială proprie. În astfel de situații, preotul era plătit să facă slujbele de sfințire, iar celui ce o săpa și o zidea i se dăruia o vită cu mană: „vacă sau oaie, cu lumânare aprinsă și colac, și o bucată de pânză. Învălești colacul fântânii cu bucată de pânză și un capăt îl lași spre om, ca să ai *punte* pe ceea lume”¹⁰. Izvorul care să-i potolească setea în lumea de dincolo este asociat aici cu *puntea*, atât de utilă răposatului în lungul său drum peste ape și râpi adânci.

Pomana apei și punțile sau podurile pe care oamenii le făceau din timpul vieții, pentru a beneficia de ele în lumea de apoi, cunosc în satele basarabene câteva ipostaze deosebit de interesante. Un țăran înstărit din Ialoveni, Vasile Mateuță, a vândut din ocina sa câteva hectare de pământ cu 25.000 de lei, ceea ce, prin anul 1935, însemna o sumă foarte mare. Cu banii obținuți, a zidit un pod de piatră și de beton peste o râpă prăpăstioasă, fapta lui fiind remarcată și de prefectul județului Lăpușna. La inaugurarea construcției, bătrânul a ținut să spună că dania fusese făcută ca „pe altă lume [să aibă] un pod peste apele negre ce le va întâmpina în drumul spre rai”¹¹. Se obișnuia, de asemenea, ca feciorii ce umblau cu colindatul, la Crăciun sau la Anul Nou, să folosească banii adunați pentru construirea unei fântâni.

⁸ Ion Creangă, *Povești, amintiri, povestiri*. Ediție îngrijită și repere istorico-literare alcătuite de Iorgu Jordan și Elisabeta Brâncuș, București, Editura Minerva, 1978, p. 160.

⁹ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler, 1903, p. 369.

¹⁰ *Ibidem*, p. 890.

¹¹ Petre V. Ștefănuță, *Folclor și tradiții populare*, vol. II. Alcătuire, studiu introductiv, bibliografie, comentarii și note de Grigore Botezatu și Andrei Hâncu, Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 300.

Așa se face că în satele dintre Căușeni și Cetatea Albă (pe Valea Nistrului)¹², dar și prin alte zone ale Republicii Moldova¹³, mai multe surse de apă sunt numite *Fântâna flăcăilor*. Odinioară, acestea erau edificate și de cei chemați la oaste, așa cum s-a întâmplat pe moșia comunei Mateuți – Rezina¹⁴, unde trei fântâni construite în secolul al XIX-lea se numesc *Fântânile cătanelor*.

Sunt și situații când punțile sau podurile nu se dau de pomană aieva, ci în chip simbolic. La Dănești – Vaslui se obișnuia, într-o vreme, ca jertfele pentru sine să se ofere în ziua de Ovidenie, adică la Moșii de toamnă. Bătrâna ce voia să-și facă *pomană de viu* lua în traistă cele necesare și, cu nepoata de mână, se ducea la un pârâu din apropierea satului. Acolo, strângea mai multe nuiele de salcie și înjgheba o *punte*, peste care așternea „un lat cam de trei-patru coți, chiar din *picherea* scoasă din stative drept în ajun. Pe pichere punea *colacul de taină*, vârzarea umplută cu ceapă [...], olița cu apă [...], lumânarea aprinsă și scăpărămintele. Chema apoi nepoțica și îi zicea în șoaptă: «Aiestea li am eu pi lumea di dincolo. Podu aista uol am eu acolo. Apliacă-ti, ie-li și dzî Bodaprosti!»¹⁵ Altădată, pentru augmentarea actului magic, peste puntea așezată pe pârâu nu se întindea o pânzătură de pichere, ci un lăicer *în poduri*.

Într-adevăr, sărbătorile importante de peste an, celebrate întru cinstirea răposaiilor, constituiau un bun prilej și pentru pomenile de voie. La Paști, bunăoară, în prima zi se duceau la biserică și apoi la cimitir ofrande pentru defuncți, iar a doua zi se făceau pomeni colective în beneficiul celor vii. Prin 1916, în luna Paștelui, sătenii din Oltenia se îndreptau spre biserică, ducând fiecare ouă roșii sau încondeiate, cozonaci și alte produse alimentare. După Liturghie, dăruiau câte ceva preotului, apoi, ieșind afară, „le înșiră pe o masă improvizată, jos pe iarbă, și toată lumea se ospătează. Preotul binecuvântează masa și pomenește toate numele enoriașilor din parohie. Este pentru sufletul viilor”¹⁶.

¹² *Ibidem*.

¹³ Varvara Buzilă, *Fântânile în sistemul de valori al culturii populare*, în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științe ale Naturii și Muzeologie, nr. 5 (18). Serie Nouă, Chișinău, 2006, p. 31.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Eugenia și Costache Buraga, *Dăinuiri dăneștene. (Crâmpoie monografice)*. Cuvânt înainte de Gheorghe Drăgan, Iași, Editura Junimea, 1977, p. 127.

¹⁶ Pr. Teodor Bălășel, *Ouăle roșii. Legende, tradiții, credințe, datini și ziceri*, în „Șezătoarea”. Revistă de folclor, Fălțiceni, anul XXIV, nr. 2, vol. XVII, 1916, p. 22.

După aproape un sfert de veac, o astfel de pomană era consemnată și în Țara Vrancei. Cu ocazia cercetărilor sociologice și etnologice pe care le făceau la Nereju, Henri H. Stahl și Constantin Brăiloiu au stat de vorbă și cu Safta Geamănu. Văduvă și fără copii, bătrâna le-a istorisit cum „s-a rugat de Dumnezeu s-o mai lase în viață măcar atâta timp cât să-și dea pomenile, ca să aibă de toate în lumea de dincolo”¹⁷. Interesați de fenomen, reputații specialiști au constatat că pomenile invocate de interlocutoarea lor se dădeau în cadrul unei ceremonii, numită *plantarea pomului*. Este vorba de așa-numita *Grijă* sau *Grijanie* care, în satele vrâncene se face și astăzi – atât pentru defuncți, cât și pentru vii – fie sub denumirea de *casa mortului*, fie sub aceea de *pomul de pomană*.

Dacă ar fi să desprindem o concluzie din cele de mai sus, s-ar putea spune că, mai bine de un secol și jumătate, *pomana de viu* a fost semnalată în multe regiuni ale țării, fără a exista însă vreo tentativă de aprofundare a subiectului. O astfel de inițiativă avea să se înfiripe la începutul deceniului opt al veacului trecut și li se datorează cercetătoarelor Ioana Armășescu și Sanda Larionescu¹⁸ de la Muzeul Satului din București. În anii următori, tema avea să fie investigată sistematic pe arii întinse, fiind inclusă în chestionarele *Atlasului Etnografic Român*. Cam în aceeași perioadă se desfășurau și cercetările de teren pentru alcătuirea *Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei*, ceea ce, în final, a condus la o cunoaștere cvasiexhaustivă a jertfelor făcute pentru sine în ținuturile nord-estice ale țării.

În afara cercetărilor etnologice instituționalizate au existat desigur și unele demersuri științifice particulare, limitate adesea la cunoașterea monografică locală ori zonală a fenomenelor urmărite. Din perspectiva problemicii în discuție, se detașează cercetarea făcută de Ioana Andreescu în sudul județului Gorj, finalizată într-o incitantă lucrare¹⁹, pe care a publicat-o la Paris, în anul 1986, în colaborare cu Mihaela Bacou.

¹⁷ H. H. Stahl, *Nerej. Un village d'une région archaïque. Monographie sociologique*, vol. II. *Les manifestations spirituelles*, Bucarest, Institut de Sciences Sociales de Roumanie, 1939, p. 310.

¹⁸ „Ritualul pomenii *de viu* în zona de sud a Olteniei”, în vol. *Studii și cercetări*, Muzeul Satului, București, 1971, p. 389-399.

¹⁹ Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, Payot, 1986, 237 p. Un titlu poetic și romantic, fără a avea însă acoperirea necesară, întrucât lucrarea se ocupă doar de câteva sate din sudul județului Gorj.

Acest valoros studiu de antropologie culturală a avut un impact deosebit asupra diasporei românești din Franța, precum și a câtorva specialiști (din țară și din străinătate), care au întâmpinat lucrarea cu recenzii dintre cele mai favorabile. Păcat că pe alocuri, în entuziasmul sau indignarea lor, unele comentarii au excedat conținutul cărții. Ecourile pozitive s-au făcut simțite chiar înainte de intrarea manuscrisului la tipar. Mircea Eliade, spre exemplu, căruia autoarea i-a povestit în câteva rânduri rezultatele cercetărilor sale, era convins că descoperirile făcute la Stoina Gorjului, satul natal al Ioanei Andreescu, ar fi putut constitui „o nouă mitologie morții” sau „o nouă creație spirituală a poporului”²⁰. În ce măsură erau sau nu justificate formulările savantului se va vedea din cele ce urmează.

Mai greu de înțeles este un alt fapt. Cum de sfătuitorul și binefăcătorul apropiat al Ioanei Andreescu, profesorul Mihai Pop, nu i-a spus nimic despre informațiile pe această temă, teaurizate în arhiva Institutului pe care îl conducea? Și nici despre studiul cercetătoarelor de la Muzeul Satului, deși aborda același subiect și din aceeași zonă. Cu siguranță, informațiile respective ar fi condus la o mai justă evaluare a fenomenului investigat. Poate că în felul acesta, unele dintre aserțiunile celor două autoare deveneau ceva mai temperate, lăsând loc și altor posibile interpretări.

În eseu pe care îl consacără operei Ioanei Andreescu, etnologul Iordan Datcu încearcă să plaseze studiul celor două autoare în contextul cercetărilor funebre din țara noastră. *Mourir à l'ombre des Carpathes*, spune el, „face figură aparte față de tot ceea ce s-a publicat ulterior în România, nici una din cărțile apărute după 1990 aici neabordând tema autofuneraliilor”²¹. Surprinzătoare afirmație! Mai ales dacă ne gândim că vine de la un specialist recunoscut pentru rigoarea sa științifică. Cum numele nostru este primul luat în discuție, pentru a-și susține afirmația, se impune să facem cuvenitele rectificări.

Despre *pomana de viu* am scris de cel puțin trei ori. Prima dată într-un volum²² ce s-a publicat în 1986, deci în același an cu cartea distinselor autoare pariziene. Apoi, în lucrarea din anul 1999, comentată

²⁰ Iordan Datcu, *Ioana Andreescu. Eseu despre proza și studiile sale de antropologie*. Avec un résumé, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2009, p. 81.

²¹ *Ibidem*, p. 93.

²² Ion H. Ciubotaru, *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, p. LII-LIII.

de Iordan Datcu. Aici am prezentat două materiale de acest gen; unul provenind din nordul Moldovei, iar celălalt din sud. Cel de la Frătăuții Noi, județul Suceava a fost cules de la Avramia Gh. Andruceac. Iată relatarea ei: „An facut așa masî, ș-an cheamat migieș și neamuri, ș-an cheamat pi tăți prietini, ș-an pus masa-n doauă odăi, ș-an facut așa cum ni-o fost nia drag. Ș-an facut săcriu și ni-an dat di pomanî pisti el... cî eu îs sângurî și chiar di mai am, ci știu eu cini ni-a da sau nu ni-a da?”²³

Pe bătrâna bucovineană am întâlnit-o la câteva săptămâni după ce își făcuse pomana. Împlinise vârsta de 80 de ani, din care douăzeci fusese văduvă. Era o femeie înaltă, semeată, cu trăsături regulate și o sănătate de invidiat. Știa sumedenie de cântece, întâmplări, strigături, snoave, ceea ce arăta că avusese mereu o reală poftă de viață. Rămăsese aceeași gospodină de frunte a satului și avea o stare materială prosperă. Despre viața de apoi discuta calmă, cu un soi de detașare senină. Lumea chemată la pomana ei s-a comportat „ca la praznic. Au mâncat, au baut on pahar, iar pintru celea ci le-o primit o zâs Badaprosti și Dumnadzău s-o ierti!” În casa cea mare erau puse, în bună rânduială, toate cele necesare pentru ultimul drum: așternuturi, punți, poduri, ștergare, valuri de pânză, lumânări. Pe lada de zestre era întins un costum rădăuțean de o frumusețe rară: mâniștergură, cămașă brodată cu *stramatură*, brâu și bârnețe, bundiță, cojoc mare fără mâneci și ghete. Alături se afla trăistuța, specifică satului, și o *salbă tereziană*, numărând douăzeci și patru de monede mari de argint. Era costumul ei de mireasă. Se îmbrăcase cu el când și-a făcut pomana, ca lumea să știe cu ce dorea să fie înmormântată.

La fel de interesant este și documentul din Moldova meridională, zonă în care datina în discuție cunoaște o largă răspândire. Pomana de viu din satul Băltăreți – Galați fusese dată pentru soț și soție: „Noi an făcut-o-n ogradi. An făcut *casî din rogojâni*; din patru rogojâni. An pus patru-n fundu casî, am așternut ș-an pus carpeti pi păreț – ce-oi ci pus nu mai știu – pi urmî an pus candilî într-o parti, la răsărit, dincoaci lambî, și lângî pat an pus masa. An pus on așternut pi gios ș-an pus și icoanî. Pi urmî an pus masa. Pi masî sî puni tăt felu di hârburi: farfurie cu colivî, cratiți cu sarmali, farfurie cu pilaf, fripturî, pasâri întregî făcutî fripturî, și pâni-ntreagî. Pui traistî, în traistî pui iar o pasâri friptî, o pâni-ntreagî ș-on cuțât, mâncari ca di drum, sî aibî pâni pi ceea lumi. Pi masî pui prosop, pui cuțât, pui feșnic di pus lumânari, prosoapi la doauî colțuri, pui tăt ci trebui.

²³ Idem, *Marea trecere. Reperetnologicie în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 175.

An pus on *copac* în partea ceea (la răsărit), ca cum o divinit la cununie, pom scos din pământ cu tătu cu rădăcinî. Noi an pus *doi pomi*, pintru barbat și pintru mini, cî ne-am grijât amândoi. Eu an pus hainili meli în pom. Am luat-o di la ciorapi, încălțăminti, an pus cămeșî, combinizon, pi urmî fuștî albî, rochiț' – una, doauî, trii, căti-ți dă mâna sî pui acolu, una nu pui – șorțuri pui, îț pui broboz, îț pui pantofi gios, batistî – una, doauî, trii – mărgeli, cercei... Șî de-acolo îi pui omulu: pui ciorapi, încălțăminti, tăt ci trebu, costum di haini, cu căciulî, pălărie – ci-ț dă mâna – flanelî, pulovur... La rădăcina pomulu sî puni pasări hie. Faci scarî, și din lumânări și din colăcei, prosop di șters pi ochi îl pui în pom, di tăti pui. Pi urmî încechi sî dai. Dai hainili, priminelili, pernili, li dai la cini vrei. Mai primit îi la străini. Sî nu dai la ficior, cî zăci cî l-ai înfiet din nou, dacî-i dai. La *Grijî* dischiz porțâli. Cari vini di privești *Grija*, îl pui la masî²⁴.

Cei interesați de subiect pot constata cu ușurință că acest tip de pomană seamănă foarte mult cu cele ce se fac în Oltenia. Ca și la Orodelu – Dolj, oamenii sunt chemați „ca la nuntă”, mesele se întind în curte, unde sunt poftiți să ospăteze și străinii care, „uimiți de ceea ce se petrece acolo, poposesc în fața curții”. Ba chiar și simulacrul de *casă* apare, întrucât „pe peretele lateral, orientat spre stradă [întocmai ca în sudul Moldovei], se așază un macat sau covor, pe care sunt prinse o oglindă și o fotografie”. Se mai găsesc acolo „un scaun cu un lighean, săpun, o cană cu apă, iar sub el un fâraș și o măsură”²⁵. La Băltăreți – Galați nu apare *masa mică*, despre care vorbesc Ioana Armășescu și Sanda Larionescu, dar și aceasta – tot cu funcție de *masă a mortului* – poate fi întâlnită în alte localități ale județului.

Al treilea comentariu pe această temă l-am făcut în anul 2002, în cel de al doilea volum al trilogiei *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Prezentam acolo, printre alte exemple, un text cules de pe Valea Tazlăului, mai precis de la Varvara F. Cosferenț, o bătrână de 75 de ani, din satul Frumoasa, comuna Balcani, județul Bacău. La noi, spunea ea, „obliceiu ceal vechi îi așa: Cini nu ari pi nimi – bunuoarî așa cum suntem noi, pentru că băiețî noștri-s diparti di țarî și bunu Dumnezeu știe dacî mai agiung sau nu la-nmormântari – face *praznic din timpu vieții*. Noi am făcut un praznic pentru amândoi, pentru soț și pentru mini. De-amu trebu sî

²⁴ Inf. Aftimia V. Grigore, 76 de ani. Culeg. Lucia Berdan (L.B.) și Lucia Cireș (L.C.), 1983.

²⁵ Ioana Armășescu și Sanda Larionescu, *loc. cit.*, p. 392.

facim separat, pentru fiicari-n parti. Cî nîmi nu știe zâlîli omului. Ș-apu străinii-s ca străinii; or sî facî, n-or sî facî... Ce-am făcut noi îi bun făcut. Am făcut mâncari, am luat băuturî, am cheamat lumea, o vinit șî dascălu, o făcut rugăciuni șî ni-o pominit, *așa cum an ci fost morți* (s.n.). Ni-o pominit șî rudili celi moarti, am dat di pomanî, așa cum sî faci la praznic. Dupa ce-o mâncat lumea, le-am dat colac șî lumânari ș-o naframî albî «di suflitili noastri». Ii o zăs «Dumnezău sî vă ierti!» șî s-o dus»²⁶.

Unele explorări asupra pomenii din timpul vieții a întreprins și Mihaela Pușcaș. Ea a urmărit obiceiul în șase așezări din județul Olt, una din Dolj, două din Brăila, dar și în parohia Sfântul Nicolae – Șelari din București. La Brebeni, Catane, Mierlești și Perieți – Olt, pomenii de viu i se spune *căpețelul de cununii*. Praznicul se face pentru cuplu și are loc duminica. După sfințirea casei, binecuvântarea mesei și a celor prezenți, „soții împart lucruri de îmbrăcăminte și tot ceea ce este necesar într-o cameră mobilată complet: șifonier, pat, masă, două scaune, covor, veioză, lenjerie, veselă, lighean, săpun, prosoape, mătură și fâraș. Masa este deosebit de încărcată, ca pentru o adevărată petrecere”. La sfârșit „să cântă La mulți ani!”²⁷ Unul dintre preoții cu care autoarea a stat de vorbă i-a relatat următoarele: „Într-o toamnă, din cauza faptului că am slujit la mai multe familii, am ajuns la cineva pe la cinci seara”. Supărat, gospodarul respectiv i-a spus că îl va ține acolo până la cinci dimineața. Și așa s-a întâmplat! „S-a lăsat cu un chef..., cu băutură din belșug, cu oi, cu mieii la frigare”²⁸. Legat de această istorioară, trebuie spus că unii

²⁶ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 189.

²⁷ Mihaela Pușcaș, „Pomana din timpul vieții”, în vol. *Practici funerare și reprezentări ale lumii de dincolo*, București, Editura Paideia, 2000, p. 82.

²⁸ *Ibidem*. Potrivit celor spuse de Mihaela Pușcaș, la biserica Sfântul Neculai – Șelari din București s-ar fi desfășurat „o variantă urbană (s.n.) a acestei pomeni”. Practica descrisă de ea reunește, de fapt, trei ipostaze: darurile făcute la un cămin de bătrâni, *parastasul* pentru o fântână construită undeva într-un sat și, în fine, *casa de pomană*, care pare să fi fost înălțată prin apropierea aceluia lăcaș de cult. Despre protagoniștii nu ni se spune nimic. Acea *casă* simbolică era făcută „din pături, în interiorul căreia au amenajat un spațiu mobilat cu ceea ce este necesar într-o locuință reală: covor, masă, scaune, față de masă, plapumă, perne, lenjerie, tacâmuri și veselă, o găleată cu apă pentru a-și potoli setea pe lumea cealaltă. După slujba religioasă s-au împărțit alimentele” (p. 83). Să fie oare vorba, într-adevăr, de o versiune *urbană* a obiceiului? Nici pomeneală! Este inițiativa unor săteni de prin Moldova sau Muntenia, bucureșteni la prima generație, care continuă să-și facă rânduilele așa cum au apucat din bătrâni. În aceeași situație se află și *parastasul* fântânii, un soi de *mixtum compositum*, venit să le asigure celor implicați liniștea sufletească.

dintre comentatorii cărții Ioanei Andreescu și Mihaelei Bacou au privit *pomana de viu* ca pe o formă de alienare, o expresie a disperării unor oameni dezabuzăți, care – pierzând orice speranță de a avea o viață normală aici pe pământ – au început să caute un liman compensatoriu în lumea de dincolo. Ciudat mod de a-și manifesta deznădejdea, cu mieii la proțap și lăutari pe prispă!

Ioana Armășescu și Sanda Larionescu observaseră, încă din 1971, că „ultimul act al ritualului, ospățul și *petrecerea* (s.n.) se desfășoară sub semnul veseliei generale, când cei adunați toastează în sănătatea gazdelor, urându-le în continuare ani mulți și fericiți”²⁹. O situație asemănătoare avea să consemneze și Ștefan Dorondel, tot în sudul Olteniei (la Maglavit – Dolj), cu circa treizeci de ani mai târziu: „După ce pleacă preotul, se ascultă muzică și chiar se dansează. Altădată erau chemați lăutarii, însă acum se folosește casetofonul, pomana durând până târziu în nopțe”³⁰. Ceea ce trebuie reținut deocamdată este că, față de satele din alte regiuni ale țării, îndeosebi din Moldova – unde aceste pomeniri se desfășoară într-o notă de sobrietate și se încheie cu formulele îndătinat „Dumnezău sî ti ierti” ori „Cie di suflitu nitali” – prin părțile Olteniei apar o seamă de excese, ce nu se integrează nicicum în spiritul tradiției.

Pomana făcută pentru sine este atestată în peste patruzeci de localități din Moldova și Bucovina, fiind cunoscută în toate ipostazele sale. Se dădea la biserică, pe drum, lângă fântâni, la punți și poduri, în incinta gospodăriei donatorului, ori era dusă acasă celor nevoiași: „– Niști bob mestecat v-am adus. Di suflitu meu! – Badaprosti!”³¹ De multe ori, pomana din timpul vieții era asociată cu ofrandele pentru răposați: „Ori pentru mort, ori pentru viu, *Grija* la fel sî faci. Altfel, stai cu grija-n spati” (Călimăneasa – Vrancea). Oamenii sunt convinși că „dacă dai, ai și tu pi lumea ailaltî, că nu știi dacă au să-ți dea alții” (Oituz – Bacău). Își dau de pomană singuri, în virtutea credinței că „ci dai cu mâna ta îi sigur, îi primit” (Lapoș – Bacău). Sau: „Cum li dai, așa li găsești” (Orbeni – Bacău). O interlocutoare de pe Valea Bistriței spunea: „Își dădeu di pomanî tăt ci credeu ii cî a sî li trebuiascî dincolo. Dădeu mâncari, haini, prosoape, colaci, vin, încălțări, așternuturi, pat,

²⁹ Ioana Armășescu și Sanda Larionescu, *loc. cit.*, p. 393.

³⁰ Ștefan Dorondel, *Moartea și apa. Ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*. Prefață de Marianne Mesnil, București, Editura Paideia, 2004, p. 195.

³¹ Eugenia și Costache Buraga, *op. cit.*, p. 141.

masă, scaune, tăti celea. Zăceu așa: «Țâni, cumătrî, pi lumea asta sî cie-a netali și pi ceea lumi a melea!»” (Farcașa – Neamț)³².

Prin satele din Vrancea, *casa de pomana* ce se dăruia la înmormântare sau la ridicarea *Panaghiei* se făcea și la ctitorirea fântânilor. Se punea „pi margina fântânii on prosop, colac și lumânari, și mâncarea [se pune] gios, pe-o pânzî cu cari-o măsurat adâncimea fântânii”. Alături era construită „casa di rogojâni, așa ca la *Grijî*, cu masî, cu pomeni, cu tăt”. Binefăcătorii își scriau numele pe fântână, asigurându-se astfel că pe celălalt tărâm vor avea un adăpost și acces la izvor³³. Spre limita estică a aceluiași județ, „uniia fac fântâni câti mai mulți. Sî-nturloacî, știi. O fac într-un loc pi undi îmblî multî lumi, sî sî bucuri di apî. Și sî scriu tăt pi fântânî sau pe-o tablî. Sî faci praznic, sî pun punț lungi di pânzî, și lumea-i pominești; și cât trăiesc și dupa ci mor” (Garoafa – Vrancea). În Bucovina, „după ce se termină fântâna, proprietaru ei trebuie să dea, celor care au lucrat, o bucată de pânză lungă de la gura fântânii până la fundul ei, să aibă pe ce coborî sufletul să bea apă” (Dolhești – Suceava).

Arătam mai sus că Henri H. Stahl și Constantin Brăiloiu, descoperind *pomana de viu* la Nereju – Vrancea, au notat doar, fără a dezvolta subiectul, că se făcea într-un context ritual mai amplu, numit *plantarea pomului*. Practica este atestată în mai multe localități din Moldova meridională și se desfășoară după cum urmează: „*Pomu* ista, *cortu* – cu tăt ci-i în el – sî poati faci și din timpu vieți, dacă ti grijăști. Ș-atunca nu-l mai faci nimi la patruzăci di zâli. Țî-l arenjăz cum vrei. Dacă sî faci pintru barbat și fimeie, sî pun douî *pomuri*. Cetești popa și la capātu ceala di pat și la capātu ista. *Casa*-i una, pintru amândoi, numai cî-s douî *pomuri* și douî porțai di mâncari” (Dealul Morii – Bacău).

În aceeași localitate, jertfele pentru sine se puteau oferi și odată cu cele pentru defunct: „La o fat-a me, continuă informatoarea din Dealul Morii, i-o murit omu acu doi ani. Și cân i-o făcut lui, ca pintru mort, la patruzăci di zâli, s-o grijât și ie. Chiar eu am vorbit cu preutu. Giumata’ di pat ii, vie și giumata’ di pat a mortului. Și la masî, tot la

³² Inf. Natalia T. Pânteș, 80 de ani. Culeg. Ion H. Ciubotaru (I.H.C.), 1977.

³³ Inf. Catrina M. Șandru, 93 de ani, satul Vizantea Mănăstirească, județul Vrancea. Culeg. I.H.C., 1997. Într-un bocet din Oncești – Maramureș, lumea de dincolo este văzută astfel: „Cî-acolo-i un târguț mare,/ Nu-i nimica de vânzare,/ *Cine-ș dă, acela are*” (Petre Lenghel-Izanu, *Poezii și povești populare din Maramureș*. Ediție îngrijită de Octav Păun. Prefață de Mihai Pop, București, Editura Minerva, 1985, p. 114).

feli; el mâncarea lui, ie a ii”³⁴. Formula nu este agreată însă de toată lumea. Prin așezările dobrogene, spre exemplu, unde pomana din timpul vieții se face atât ca în Moldova, cât și ca în Oltenia – semn că obiceiul este relativ nou, fiind colportat de populația venită din cele două provincii – unele rânduieli sunt privite cu rezervă sau chiar respinse.

O practică funebră cum ar fi *datul mesei* pentru răposați nu a reușit să se impună ca pomană mixtă. O femeie din Sulina spunea: „La noi este un obicei aici... nu știu, dar asta a venit de undeva, că mama mea a spus «Să nu faci treaba asta!» [...]. Eu am dat masa pentru soțul meu și trebuia să dai și pentru tine. Păi eu, dacă dau... sunt în viață, nu sunt cu sufletul dusă... și el îi cu sufletul dus; el trebuie să aștepte să vin eu, ca să stăm la masă împreună? Nu se poate, nu!”³⁵ Sunt neliniști pe care, de regulă, le rezolvă preotul, făcând două slujbe: una pentru pomenirea defunctului și alta pentru sănătatea celui în viață.

Citită în grabă, *Mourir à l'ombre des Carpathes* ar putea fi socotită o carte despre riturile funerare ale tuturor românilor, ceea ce, firește, ar fi inexact. Autoarele spun, în câteva rânduri, că se referă doar la zona Olteniei, însă nu localizează fenomenele discutate nici măcar cu aproximație. Costion Nicolescu, care a cercetat tema în aceeași regiune³⁶, spune într-o notă că Ioana Andreescu și Mihaela Bacou „nu menționează niciodată sursele” și vorbesc despre Oltenia „fără să deosebească între diferitele subzone componente”³⁷. Dincolo de aceste observații, care nu par lipsite de temei, volumul este bine încheșat și surprinde cu acuitate mentalitățile populare ale vremii, marcate de lipsuri materiale și persecuții de tot felul. Se simte însă pe alocuri impasul în care intră cele două cercetătoare atunci când restul țării le rămâne, practic, necunoscut, pierzându-se undeva în ceață.

³⁴ Inf. Afina V. Ciocârlea, 74 de ani, satul Dealul Morii, județul Bacău. Culeg. L.B. și L.C., 1986.

³⁵ Cosmina Timocea-Mocanu, *Antropologia ritualului funerar. Trei perspective*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2013, p. 381.

³⁶ Satele investigate de cercetătorul bucureștean sunt: Costești, Daia și Groșerea, din comuna Aninoasa, Capu Dealului, comuna Brănești, Cepelea, Cursaru, Izvoarele, Olari, Piscuri, Sărdănești și Văleni, comuna Plopșoru, și Stolojani din orașul Turceni. Toate aparțin județului Gorj și se află în aceeași regiune cu Stoina, satul de baștină al Ioanei Andreescu. Ceea ce surprinde este afirmația lui Nicolescu, potrivit căreia „la o primă vedere, autoarele nu par să aibă date în legătură cu subzona la care se referă lucrarea de față” (Costion Nicolescu, *Sufletul între rai și iad. O viziune tradițională românească asupra judecății particulare*, București, Editura Vreimea, 2003, p. 108, 116).

³⁷ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 108.

Răspunsurile la chestionarele *Atlasului Etnografic Român*, înregistrate în aceeași perioadă cu explorările Ioanei Andreescu, arată că pomana din timpul vieții era răspândită în întreaga Oltenie și cunoștea variate forme de manifestare. Se făcea la slobozitul sărindarelor, „pe familii și de obște” (Desa – Dolj), erau date „pomeni pentru morți și sărindare pentru vii” (Brănești – Gorj), se numeau „pomeni de voie” (Gogoșu – Mehedinți), iar „la sărindarele de țărână se pomeneau și viii” (Vergulescu – Olt). Cel mai adesea, cine era singur pe lume „își da de pomană din viață turtițe și apă” (Igoiu – Vâlcea). Pomenirile mai complexe includeau slujba de la biserică și praznicul de acasă: „Un an de zile se citește la popă, se sloboade apa, se face absolut ca la înmormântare. Dacă fac împreună soțul și soția, se pun două mese” (Cireșu – Mehedinți)³⁸. Sunt informații prețioase, care întregesc sursele bibliografice amintite, toate contribuind la cunoașterea aprofundată a jertfelor de sine din sud-vestul țării.

Față de Moldova și Oltenia, unde *pomana de viu* înregistrează forme plurivalente, cu proiecții mitice precise, în celelalte spații etnoculturale ritualul este mult mai temperat. Ca pretutindeni, în Banat, Crișana și Maramureș, dar și în Transilvania, fac astfel de *comanduri* doar cei ce nu au urmași, toți fiind animați de credința că pe lumea cealaltă vor avea doar ceea ce și-au dat singuri. Prin satele clujene, aceste jertfe se numesc *pomana mică*, la Ardud – Satu Mare s-au dat doar până la începutul secolului trecut, iar sălăjenii din Meseșenii de Sus par să fi abandonat praznicele din timpul vieții de peste o jumătate de veac³⁹. La Cămărzana – Oaș, pomana pentru sine se numea *prânz* și semăna întru totul cu cea de la înmormântare: „Se chemau 9-12 babe, se făceau tot atâtea *pupeze*, se punea câte o lumânare aprinsă. Babele se rugau și apoi se punea masa cu mâncare și băuturile”⁴⁰.

Reține atenția, de asemenea, și obiceiul de la Jina – Sibiu unde, în astfel de împrejurări, „se făceau șapte meri împodobiiți cu mere [pomii raiului] și colăcei”, care „se dădeau la copii [...]. Se făcea pomană cu mâncare”⁴¹. Datina are aceleași conotații în Muntenia și Dobrogea, cu excepția satelor din vecinătatea Moldovei și Olteniei, ori de înrăuirile

³⁸ Ion Ghinoiu (coord.), *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I. *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 222-223.

³⁹ *Ibidem*, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, 2002, p. 186; *Ibidem*, vol. III. *Transilvania*, 2003, p. 231-232.

⁴⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 186.

⁴¹ *Ibidem*, p. 232.

directe, datorate mișcărilor de populație. În satul Putineiu – Giurgiu, ritualul se înfăptuiește „ca să vadă omul cu ochii lui că s-a făcut pomană”, în vreme ce la Drajna de Sus – Prahova, pentru a nu i se mai face „după moarte, la șase săptămâni”⁴².

Vorbind despre *casa sufletului* de pe celălalt tărâm – edificată prin ritualuri cvasicunoscute în zonele etnografice abia enumerate – Ioana Andreescu și Mihaela Bacou o prezintă ca pe un *ultim refugiu*, singura speranță ce le-a mai rămas oamenilor într-o „societate țărăneasă destrămată de exoduri și dezmembrări de familie”⁴³. Este, într-adevăr, o speranță a celor ce recurg la asemenea practici, dar nu singura și cu atât mai puțin ultima. Chiar autoarele spun că, odată cu locuința din lumea fără dor, se construiește o casă și pe pământ, „cu ziduri și acoperiș”, ceea ce nu indică vreo grabă a celor ce o fac de a se muta dincolo. Să nu uităm apoi că *pomana de viu* se numără printre cele mai arhaice cutume universale, performată din Antichitate până în zilele noastre de diferite categorii sociale, indiferent de starea lor materială.

Situația de la noi nu diferă câtuși de puțin de cele întâlnite pe alte meleaguri. *Casele, corturile* sau *colibele* ce se dau de pomană pentru sine, încărcate de bunuri materiale și produse alimentare de tot felul, nu mai sunt demult doar apanajul celor ajunși la capătul vieții. Devin o *grijă* și pentru cei aflați în floarea vârstei, chemați la oaste, plecați să-și facă un rost departe de casă, ajunși să lucreze în mină sau în alte locuri expuse primejdiei. Nu înseamnă însă că parcurgând o asemenea experiență te izolezi de comunitate, căutându-ți refugiu într-o lume imaginară. Protagonistii unor astfel de acte ritual-ceremoniale își văd de viață mai departe, adesea chiar mai liniștiți ca înainte, întrucât – așa cum spun unii – și-au dat jos grija din spate.

Cele două autoare pariziene privesc uneori pomana de voie ca pe un soi de ciudățenie. Sunt surprinse, bunăoară, de opulența unora dintre ospetele funerare, care ajung să concureze belșugul ce se revarsă pe masa mare de la nuntă. Uită însă că raportările nu trebuie făcute întotdeauna la o înmormântare-tip, nediferențiată în funcție de vârsta și sexul răposatului. Nu se poate vorbi de o pomenire mai frumoasă decât nunta, câtă vreme datinile funebre românești cuprind o foarte dezvoltată și bine reprezentată *înmormântare-nuntă*.

⁴² *Ibidem*, vol. V. *Dobrogea, Muntenia*, București, Editura Etnologică, 2009, p. 242.

⁴³ Ioana Andreescu, Mihaela Bacou, *op. cit.*, p. 158.

Speranța pământenilor că, în cealaltă lume, îi vor reîntâlni pe cei apropiați este cât se poate de firească. O găsim sublimată în credințe, urări, în poezia bocetelor și a cântecelor rituale funebre. Ca urmare, preocuparea acelei femei „din sudul Olteniei” (cu care a stat de vorbă Ioana Andreescu) de a-și construi o casă în rai, pentru a fi din nou împreună cu copiii ei, pare întru totul justificată. Nu însă ca o compensare a faptului că, în timpul vieții, fusese părăsită de aceștia, nevoiți să-și câștige existența pe șantiere sau în alte părți. S-au dus, pentru că așa-i rânduiala de când lumea: „Când vine vremea, zburătăcești din cuibul părintesc!” De aici și versurile cântecului de înstrăinare: „Am avut în cuib cinci pui/ Și amu niciunu nu-i!/ Of, saracii puii nii,/ S-o împlut lumea di ii” (Bodeasa – Săveni, Botoșani).

Pentru părinți însă, copiii nu se înstrăinează niciodată, oricât de departe ar fi. La pomana din viață, spunea o femeie din Movileni – Galați, „sî pui și tăți copiii, familia întregă. Pentru toată familia faci. Li pomenești în pomelnic, acolo la masă, sî fie și ii; haine la fel. Pentru toți: farfurie aparti, scaun aparti... dacî suntem șasî inși, șasî scauni, șasî farfuriu încarcati, șasî furculiș, șasî linguri, șasî prosoapi, așa. O cratiș sau doauî cu mâncari gătitî pusî pi masî [...]. Dacî ț-ai făcut *Grija* din timpu vieții, nu mai esti nevoie sî faci dupa moarti. Tăti aiestea s-o dat pentru sufletu omului, ca el sî aibî pi lumea cealaltî: dos [adăpost], haini, mâncari, tot ceea ci-i trebu în viață sî aibî dincolu”⁴⁴. I-a pomenit pe toți pentru a avea cele necesare în viața de apoi, indiferent dacă vor fi împreună sau nu.

De regulă, *pomelnicele* citite de către preoți la înmormântări și prăznuiri – inclusiv la pomenile *de voie* – cuprind atât numele răposașilor, cât și ale celor ce sunt în viață. Observând acest lucru în satele pe care le-a cercetat, Ioana Andreescu face o remarcă nejustificată. Ea spune că „pendant ces quarante jour, le prêtre adresse des prières pour le défunt, en utilisant une liste, *pomelnic*, que l'on ne peut qu'imparfaitement traduire par *obituaire*. Si l'obituaire est une liste des morts pour lesquels a été célébré un office funèbre, le *pomelnic* comprend indifféremment vivants et décedés, la liste étant donné au prêtre afin qu'il la lise durant ses prières”⁴⁵. S-ar părea că autoarea nu era familiarizată cu *pomelnicele* autohtone. Acestea cuprind, într-adevăr, viii și morții, dar nu de-a valma. Numele sunt departajate cu

⁴⁴ Inf. Paraschiva Gh. Pachița, 50 de ani. Culeg. L.B. și L.C., 1984.

⁴⁵ Ioana Andreescu, Mihaela Bacou, *op. cit.*, p. 161.

destulă claritate, adesea și prin culoarea cernelii cu care sunt scrise. În timpul slujbei, preotul se roagă și pentru unii și pentru ceilalți: celor în viață le adresează urări de sănătate, iar defuncților formulele îndătinete pentru morți.

Poate că nu era rău dacă se făcea o raportare la *dipticurile* depuse pe altarele bisericilor carolingiene, despre care vorbește Philippe Ariès. De pe acestea, episcopul citea numele *răposașilor* și pe cele ale *viilor*, donatori ai bisericii. Uneori era vorba de trei liste, decedații fiind pe cea de a treia: „morții nu sunt pomeniți după viii din prima listă, ci după sfinții din a doua listă; ei îi însoțesc”⁴⁶. Iar dacă ne uităm la formula folosită de preot, în liturgiile galiciană și mozarabică, observăm că este asemănătoare cu cea utilizată de sacerdotul ortodox român: „Fie ca mântuirea să le fie acordată celor vii, iar odihna celor morți”⁴⁷.

Între adăposturile sufletului, despre care vorbesc Ioana Andreescu și Mihaela Bacou, un loc aparte îl ocupă *casele-sărindar*. Sunt construcțiile din lumea de dincolo, edificate de preoți prin rugăciunile pe care le fac în cadrul liturgiilor din Postul Paștelui⁴⁸, timp de patruzeci de zile. Din spusele oamenilor, dar și ale preoților, un ciclu de rugăciuni ajută la construirea unui *perete* al casei sufletului. Asta înseamnă că pentru întregul edificiu sunt necesare cinci sărindare sau, așa cum subliniază autoarele, un *sărindar în cinci timpi*: patru ani pentru ziduri și unul pentru acoperiș. Costion Nicolescu susține că în cercetările sale din sudul Gorjului, nimeni nu i-a vorbit de cinci sărindare, ci doar de patru: „Trebuie date câte patru sărindare succesive, la răstimpuri de un an (sau mai rar, sau mai des, în funcție de posibilități), fiecare din aceste sărindare urmând să constituie un perete al casei mortului”. Muzeograful bucureștean a găsit și o motivație a

⁴⁶ Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, vol. I. *Vremea gisanților*. Traducere și note de Andrei Niculescu, București, Editura Meridiane, 1996, p. 204.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 205.

⁴⁸ După cum îi asigură slujitorii bisericești pe enoriași, asemenea adăposturi pot fi făcute în lumea de dincolo nu doar pentru vii, ci și în beneficiul răposașilor. O dobrogeancă din orașelul Sulina i-a dat o sumă de bani preotului, să facă rugăciuni pentru ca soțul ei care decedase să dobândească o locuință pe celălalt tărâm. După un timp, o cunoștință apropiată a femeii care făcuse dania a visat că a chemat-o răposatul: „Tanti Emilia [zice Gheorghe] veniți, tanti Emilia, să vedeți ce am făcut eu, o casă mică [...]. «A intrat în casă, în căsuța lui [...], da' așa, aranjată frumos!» Zice: «Am făcut, tanti Emilia, că... unde am să dorm?» «Cine ți-a aranjat casa așa de frumos?» «Maria!»”. Constatând că jertfa ei avusese efectul scontat, femeia s-a decis să facă asemenea pomeni și pentru alte rubedenii (Cosmina Timocea-Mocanu, *op. cit.*, p. 387).

acestei formule: „Se construiesc deci numai pereții casei, nu se pune acoperiș. Casa rămâne deschisă spre înalțuri, receptacul primitor al revărsării harului dumnezeiesc”⁴⁹. Așa după cum se va vedea în continuare, ideea unei case a sufletului făcută din patru pereți nu este singulară, după cum nici prezența celui de al cincilea sărindar pentru acoperiș nu trebuie exclusă.

S-ar putea ca sărindarul să fie, într-adevăr, un termen căruia țărani nu-i cunosc etimologia, dar asta nu înseamnă că nu-i știu cu exactitate sensul. Intervalul celor patruzeci de zile, rezervat rugăciunilor pentru morți sau pentru vii, are aceeași semnificație atât pe cuprinsul Olteniei – unde locuitorii se raportează la *sărindar* – cât și în alte regiuni ale țării, unde vocabula îndătinată este *saracustă* ori *sorocustă*, cu aceeași valoare semantică. În Moldova, sărindarul cu accepțiune de „casa mortului” sau „casă a sufletului” nu este cunoscut. Cîrculă, în schimb, credința că participarea la un priveghi echivalează cu *un perete de casă*: „Dacă a privegheat la patru morți, va avea patru pereți drept locuință pe lumea cealaltă” (Poiana, Nicorești – Galați). Aparent, Costion Nicolescu are dreptate. Mai ales că ar putea fi invocată și zicala „Și-a făcut patru pereți ai lui”, cu înțelesul „Și-a construit o casă”. Dar asta nu înseamnă că și-a făcut-o fără acoperiș.

Pe de altă parte, *sărindarul în cinci timpi* nu trebuie izolat de „casa mortului”, care se dă de pomana în mod concret. În sudul Moldovei, ca și în unele sate din Muntenia estică, acest adăpost al sufletului are, întotdeauna, și acoperiș: „Am făcut afarî pat, masî, scauni, am învălit patu cu plapumî, am făcut *colidor* deasupra” (Pochidia – Vaslui). La Tichilești – Brăila, pentru pomana din timpul vieții „se bat patru țaruși în pământ și pe ei se așază niște pături, să arate ca o *casă*. Înăuntru se pune o masă, un scaun, pe ea se așază o lampă sau o candelă, să fie lumină pe lumea cealaltă. Pe masă se mai pune și o crenguță de brad, semn că odată vom învia din nou. Apoi aducem tot ce trebuie în casa omului”⁵⁰. În zona Buzăului, notează Ofelia Văduva, „*casa* este alcătuită din *cinci rogojini* (s.n.), în interior fiind puse piese de mobilier, între care o masă, pe care sunt așezate alimente, tacâmuri, veselă”⁵¹.

Referitor la vechimea *caselor-sărindar*, privite cu oarecare reținere de persoanele vârstnice, Ioana Andreescu și Mihaela Bacou consideră că, în Oltenia, aceasta nu putea fi mai mare de „vreo zece

⁴⁹ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁰ Mihaela Pușcaș, *op. cit.*, p. 84.

⁵¹ Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 137.

ani”. Poate că așa stăteau lucrurile în părțile Gorjului, pentru că, la Ciulnița – Ialomița, obiceiul era cunoscut încă de prin 1910: „Cine plătește cinci sărindare preotului, găsește o casă pe lumea cealaltă”⁵².

Capitolul al treilea din ultima parte a volumului *Mourir à l'ombre des Carpathes* se ocupă de *Propria moarte*. Autoarele se arată uimite de obiceiul unora dintre țărani de a păstra în casă *sicriul, stâlpul, lumânările și tămâia* ce vor fi utilizate cândva la propria moarte. Pentru că, spun ele, „C'est une chose d'offrir un lit ou une armoire, une autre de garder, dans une partie moins fréquentée de la maison, son cercueil, son *stâlp* (pieu au somme duquel se trouve la «maison de l'âme» au cimetière, et que l'on fiche à la tête du tombeau), ses bougies ou son encens..., mais c'est un comble d'assister, devant sa propre parure funéraire étalée sur son lit, a l'ouverture du cycle des offrandes qui jalonnent la quarantaine!”⁵³ De ce le vor fi contrariat cele văzute pe teren e mai greu de spus, având în vedere că fenomenul nu este deloc nou și cunoaște o foarte largă răspândire. Și nu ne referim doar la sumerieni, fenicieni, greci, romani sau la europenii Evului Mediu, care-și pregăteau cele necesare morții încă din timpul vieții, ci și la oamenii acestor ținuturi carpato-dunărene. Exemplele sunt numeroase, mai ales în cazul celor fără urmași, neîncrezători că se va găsi cineva care să le poarte *grijile* așa cum se cuvine.

Conotațiile *sicriului* pot stârni, ce-i drept, sentimente de neliniște. Cu toate acestea, unii oameni din lumea satului nu au ezitat să-și facă ei înșiși asemenea adăposturi postume. În satul Arborea, din fostul județ Dorohoi, trăia un bătrân pe care îl chema Ioniță Cohal. Când a împlinit 80 de ani, s-a gândit să se pregătească pentru cele veșnice: „Ș-o făcut crucea dintr-un lemn di salcâm, o închiet-o bini ș-o pus-o dupa ușa tinzî. Pi urmî ș-o făcut și *racla*, săcriu cum sî spuni. L-o cioplit dintr-on nuc bătrân, o dischicat trunchiu-n doauî *lodbi* și l-o făcut așa ca pe-o *ciubacî*. I-o făcut și *procovăț*, tot din nuc, l-o lustruit frumos și l-o pus pi prispî, sî cie la-ndămânî. Lumea mai bodogăné, cî nu-i bini, cî-i sămn rău, da moșneagu nu baga di samî. Di la o vreme, cân sî-ncălză bini afarî, puné racla ceea sub copaci și sî culca într-însa de-aniazî; sî hodine omu. Al'datî, o vinit on vecin și l-o găsât în săcriu. Sta culcat și cânta din fluiarăș. Ave on fluiarăș mititel, făcut dintr-o țavî di alamî, și cânta într-însu. Pi urmî, trecusî di 90 di ani, ci s-o gândit el? O dus săcriu ceala sub o *șoapri* și l-o

⁵² Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Librăriile Socec-Sfetea, Pavel Suru, 1915, p. 296.

⁵³ Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, *op. cit.*, p. 189.

făcut iesli pintru iapî. O mâncat iapa urluialî din săcriu pânî i-o ros și doagili. Apu nu știu ci s-o mai ales di dânsu, s-o *potromosât*, cî moș Ioniși nu sî mai da la moarti. O trăit pânî la 129 di ani!”⁵⁴

O întâmplare asemănătoare s-a petrecut și în localitatea Șicula – Arad. Aici, după cum relatează Avram Borcuția-Cercel (colaborator al Arhivei de Folclor a Academiei Române din Cluj), un țăran sărac „și-a făcut sicriu în viață, cam la vârsta de 60 de ani; și l-a făcut el singur [...] dintr-un trunchi de gorun, pe care l-a scobit ca pe o piuă, și lung aproape de doi metri [...]. I-a făcut și acoperământ, tot dintr-o *lascoviță* crăpată de gorun, tot așa de lată. După ce l-a isprăvit, l-a suit în podul casei cu ajutorul celor trei vecini, căci a fost atât de greu, încât au trebuit patru oameni să-l urce acolo. A stat *copârșeul* în pod o grămadă de ani, dar stăpânul lui tot nu avé di gând sî moarî. Târziu, tocmai peste douăzeci de ani, moș Gligor – așa se numea bătrânul – văzând că nu mai moare, deși trecuse de optzeci de ani, și ajungând într-o stare de mizerie neagră [...], și-a vândut sicriul unui om din sat, care a îngropat în el pe tatăl său”⁵⁵. Bătrânul Gligor avea să plece și el în lumea dreptilor spre vârsta de nouăzeci de ani.

Construirea sau procurarea sicriului din timpul vieții poate fi întâlnită și pe alte meleaguri ale lumii. Etnologul Bertram S. Puckle reproduce o informație potrivit căreia un căpitan de corabie, cu mult timp înainte de a muri, „se scula noaptea și se ruga îngenunchind în propriul său sicriu, pe care îl cumpăraseră de mulți ani de zile”⁵⁶. Alții își achiziționau un astfel de obiect ritual, pe care îl foloseau drept pat, socotind că în felul acesta le va fi mai ușor atunci când vor fi nevoiți să-și „odihnească trupul în timpul marelui somn”⁵⁷. Până și cunoscuta actriță Sarah Bernhardt, spune același Bertram S. Puckle, avea un sicriu în budoarul său, lăsându-se fotografiată în el. Obiceiul era cunoscut și în China, unde, la un moment dat, dăruirea unui sicriu costisitor se număra printre cadourile cele mai râvnite. Și nu este de mirare, având în vedere că aici până și zeul daoist al Infernului (*Di Kang Wang*) ar fi fost odinioară „un călugăr care obișnuia să doarmă noaptea în propriul sicriu, procurat din timp”⁵⁸.

⁵⁴ Inf. Gheorghe V. Cutur, 78 de ani. Culeg. I.H.C., 1970.

⁵⁵ Cosmina Timoc-Mocanu, *op. cit.*, p. 167-168.

⁵⁶ Bertram S. Puckle, *Obiceiuri și ritualuri funerare. Originea și dezvoltarea lor*. Traducere de Ioana Avădanei, Iași, Editura Dochia, 2006, p. 39.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Octavian Simu, *Mitologie chineză. Un dicționar*, București, Editura Herald, 2013, p. 86.

La începutul secolului al XIX-lea, doctorul Vasilie Popp spunea că nici romanii nu lăseau pe seama urmașilor rânduielele de după moarte. Preferau să-și pregătească, încă din timpul vieții, atât locurile de veci, cât și monumentele funerare. În sprijinul afirmațiilor sale, reproduce un document epigrafic realizat de Publius Aelius Ulpius, care fusese descoperit în comitatul Timiș. Inscripția de pe piatra funerară a lui Ulpius se încheie astfel: „El însuși a scris acest epitaf și tot el a măsurat glia pentru mormânt, găsind loc pentru odihna de după moarte”⁵⁹.

Pe aceeași linie se înscriu și observațiile lui Élie Faure. Abundența statuiilor și monumentelor funerare din Roma antică este pusă nu doar pe seama morților, ci și a celor ce erau în viață. Suportând cheltuielile, aceștia din urmă doreau să afle ce impresie vor produce mormintele lor asupra celor din jur. Și nu era vorba numai de Imperator, care își „vedea faptele de arme împodobind marmura arcurilor și a coloanelor triumfale. Centurionul, tribunul au și ei, în existența lor publică, vreo faptă de seamă pe care vor ca viitorul s-o admire”⁶⁰. În fine, mai adăugăm aici și inscripția lui Eșmunazar, regele sidonienilor, datând din secolul al V-lea, înainte de Hristos, care sună astfel: „Zac în acest sarcofag și în acest mormânt, pe care eu le-am construit”. Iar celor ce ar fi fost ispitiți să profaneze lăcașul respectiv, le adresează un blestem ce merită toată atenția: „Să n-aibă *locuință* (s.n.) printre sufletele morților”⁶¹.

Legat de capitolul *Mort de soi* din volumul autoarelor pariziene, s-ar mai impune o observație. Dacă raportăm formularea *Célébrer ses propres funéraires* la practicile investigate în sudul Olteniei și chiar la cele din întreaga țară, constatăm că aceasta este cel puțin neinspirată. Pentru că nici unul din sumedenia de documente etnologice examinate nu justifică punerea semnului egalității între *autofuneralii* și *pomana de viu*. Oamenii își pregătesc, într-adevăr, straiile de înmormântare, se îmbracă cu ele, își dau de pomană toate cele ce le-ar putea fi necesare în lumea de dincolo, prăznuiesc, pe alocuri își fac și crucea, sicriul, dar niciodată nu se constituie într-un cortegiu funebru, cu podoabele bisericesti, care să-i conducă la cimitir. Oricum, nu pe meleagurile

⁵⁹ Vasilie Popp, *op. cit.*, p. 216.

⁶⁰ Élie Faure, *Istoria artei. Artă antică*. În românește de Irina Mavrodin. Cuvânt înainte de Dan Grigorescu, București, Editura Meridiane, 1970, p. 339.

⁶¹ *Gândirea feniciană în texte*. Traducere, notițe introductive și note: Athanase Negoită. Studiu introductiv: Constantin Daniel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 288.

noastre. De altfel, așa cum se precizează în altă parte, preoții sunt primii care refuză să se implice într-o atare procesiune. Răspund invitațiilor, dar nu oficiază slujbe de înmormântare, ci doar pentru sănătatea și bunăstarea persoanelor implicate. Pornind de la asemenea confuzii, unii s-au lansat în tot soiul de interpretări, care se îndepărtează de rigorile spiritului științific. Lucrarea *Regimuri ale imaginarului funerar*, de exemplu, un studiu de real interes pe care îl semnează Matei Georgescu, are un capitol ce se intitulează, fără nici un temei, *Înmormântarea din timpul vieții*⁶². Și nu este singurul exemplu care s-ar putea da.

Dacă în legătură cu așa-zisele *autofunerării* opiniile preoților sunt cât se poate de clare, nu același lucru se poate spune despre felul în care este privită pomana din timpul vieții. Aceasta a fost acceptată, ba chiar și stimulată, încă de acum șapte sute de ani, deși pe atunci se făcea doar în strânsă relație cu pomenirea morților. Acel tip de pomană medievală continuă și astăzi, însă nu mai are forme mixte, ci este destinată doar celor vii. În unele sate brăilene, bătrânii singuri îi încredințează preotului o sumă de bani sau alte bunuri, pentru a li se face slujbele de cuviință la înmormântare și parastasele îndătinat. Pentru neuitare, îi spun și unui vecin sau prieten: „Aduceți-i aminte părintelui să facă rugăciunile, că noi suntem cei fără urmași”⁶³.

Cât despre pomana pe care o dă fiecare pentru sine, atât în Moldova, cât și în alte zone etnografice, aceasta s-a practicat vreme îndelungată fără aportul slujitorilor bisericii. Prezența acestora devine obligatorie abia atunci când fenomenul capătă proporții, fără a depăși limitele impuse de tradiție. Apar desigur și situații precum cele câteva din sudul Olteniei, unde *casele-sărindar* plătite la biserică sunt dublate de praznice copioase, metamorfozate bizar în interminabile petreceri cu lăutari, care, evident, nu prea au legătură cu datina. Acele cazuri izolate, unde ritualul funebru se desacralizează, trecând rapid pe sub cupola ceremonialului, pentru a eșua apoi într-un spectacol grotesc, aproape că nu ar trebui comentate.

Problematica abordată în acest studiu nu poate fi completă fără cunoașterea modului în care se practică *pomana de viu* la românii sud-dunăreni. Datina a intrat în atenția specialiștilor bulgari încă de la începutul deceniului șapte al veacului trecut. Ulterior i s-au consacrat

⁶² Matei Georgescu, „Regimuri ale imaginarului funerar. O abordare etico-psihianalitică a morții”, în vol. *Practici funerare și reprezentări ale lumii de dincolo*, București, Editura Paideia, 2000, p. 32.

⁶³ Mihaela Pușcaș, *op. cit.*, p. 90.

mai multe studii, ce aveau să conducă la o justă evaluare a sa, etnologii din țara vecină socotind-o a fi o particularitate a spiritualității vlahilor din ținuturile investigate. Asupra acestei practici s-a aplecat și reputatul cărturar Hristo Vakarelski, un foarte bun cunoscător al riturilor funebre bulgare, iar B. Tsonev a precizat că, la slavii sudici, întâia atestare scrisă a obiceiului în discuție datează din anul 1830. Explorările de dată recentă, datorate cercetătoarei Ekaterina Anastassova⁶⁴ și grupului de etnografi coordonat de Emil Țircomnicu⁶⁵, vin să întregească informațiile privitoare la fenomenul panromânesc pe care îl urmărim.

Pentru vlahii din regiunea Timocului, ca și pentru cei de pe Valea Dunării, pomana din timpul vieții este o datină străveche, ale cărei ecouri se resimt și astăzi. O performează mai ales vârstnicii, asociind-o cu jertfele oferite răposaților. Tinerii cunosc obiceiul, însă îl practică într-o mai mică măsură. Răspunsurile lor sunt edificatoare: „Așa babele a știut” (Găureni – Pleven), „Bătrânii făcea” (Bešli – Pleven), „Alea baba a făcut” (Ostrov – Vrața)⁶⁶, „Săringar a făcut ’nainte, pomană de viață” (Colibele din Grațcov – Vidin)⁶⁷. Credința că din pomana pentru sine nu-i bine să se înfrupte cel ce o dă, frecventă în satele de la nordul Dunării, apare și la Pocraina – Vidin: „Noi am făcut pomană de mamă-mea, când muri, în 2002, și de el [tatăl] de viu. Le pusarăm la amândoi. Slujești popa. Da el n-are voie să guste din pomana lui, el a mâncat de la mumă-mea”⁶⁸. Și chiar dacă astăzi pomenile din timpul vieții sunt, în cea mai mare parte, mixte, bătrânii erau convinși că trebuiau dăruite separat: „De vii se făcea pomana. Să găsească pe lumea ailaltă. Da și masă cu toate celea ce a gătit, și țoale, își căra apă, toate alea; ’nainte așa a făcut” (Ostrov – Vrața)⁶⁹.

⁶⁴ Ekaterina Anastassova, *L'offrande des morts adressée aux vivants. Une coutume des Valaques de Bulgarie*, în „Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens”. Sous la rédaction de Paul H. Stahl, Paris, 28, 2004, p. 5-12.

⁶⁵ Emil Țircomnicu (coord.), *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Românii din Bulgaria*, vol. I. Timoc, București, Editura Etnologică, 2010; vol. II. Valea Dunării, București, Editura Etnologică, 2011.

⁶⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 157-158.

⁶⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 113.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 112-113.

⁶⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 157-158. Pomana de viu este îndătinată și la românii din Serbia. Ei o numesc *sălingar*, *cumând* sau *pomana de viață*. Cu acest prilej, se dăruiește un colac special lui Dumnezeu, pentru ca acesta „să-i păzească pomana până când va ajunge acolo. Iar toți cei prezenți la această petrecere ciudată își doresc cu adevărat ca acel moment să nu vină prea curând” (Paun Es Durlić, *Limba sfântă a colacilor rumânești. Album în patruzeci de imagini cu dicționar*, București, Editura Etnologică, 2013, p. 50).

Ekaterina Anastassova a aflat că *pomana apei* se făcea cu două săptămâni înainte de praznicul de voie, în două etape: *căratul* și *consacrarea apei*. Cărătoarea era o fată de 16 ani, rudă cu cei pomeniți. Ea umplea trei găleți cu apă, în care punea, pe rând, o *tigvă* de dovleac, cu o lumânare aprinsă, un măr și un buchețel de flori. În timp ce *atâmâia* apa, adresa o rugăciune cerului. Apoi, fără să vorbească, ducea două găleți cu apă la un vecin, iar a treia o vărsa în curtea celor ce făceau pomana. Ritualul se repeta, în fiecare dimineață, timp de două săptămâni, iar gălețile cărate – îndeosebi cele vărsate – erau însemnate pe un *răboj*. Consacrarea apei avea loc într-o zi de sâmbătă, înainte de a fi răsărit soarele, la sfârșitul celor două săptămâni. Pe malul Dunării se întâlneau trei persoane: bătrâna care făcuse pomenile, cărătoarea apei și un *băiat* (dintre rubedenii) de aceeași vârstă cu fata, căruia urma să i se dăruiască *masa sufletelor*. Băiatul aducea un *ciur* plin cu prăjituri, fructe și flori. Între băiat și fată avea loc un dialog, care se repeta de trei ori: „– Ești martor că am dus apă pentru cutare? – Da, sunt! Eu însumi și soarele și luna!” Bătrâna vărsa apa în Dunăre, iar *tigva*, cu două lumânări în formă de cruce, era lăsată să plutească pe apă. Se credea că ritul va determina apariția a două izvoare pe celălalt tărâm, pentru cei ce au făcut pomana⁷⁰.

La fel ca în satele din sudul Olteniei, cei doi copii care, la vlahii sud-dunăreni, sunt implicați în *pomana apei* vor apărea și la praznic. Ei devin centrul atenției, deoarece – în imaginarul tradițional – îi întruchipează pe gospodarii ce-și dau de pomană, mediind transferul bunurilor pământene ale acestora pe plan mitic. Afară se întinde o masă mare și îmbelșugată pentru oaspeți (până la o sută de persoane), iar altele două, ceva mai mici, se așază într-o parte, fiind destinate cuplului care își face *pomana de viu*. Pe fiecare din cele două mese sunt puse vase, tacâmuri, bucate și băuturi în număr impar, prosoape cu lumânări în ele, colaci, iar alături piese de mobilier, așternuturi, țesături, produse cosmetice, adică acele lucruri despre care se crede că le vor fi necesare în lumea de dincolo. Toate aceste daruri sunt oferite *fetei*, în numele femeii care-și dă de pomană, și *băiatului*, acesta având numele de botez al bărbatului pomenit.

Trebuie reținută și atmosfera în care se desfășoară pomana din timpul vieții în satele vlahilor din sudul Dunării. Comportamentul gazdelor și al invitaților este profund ritualizat. Nota dominantă a

⁷⁰ Ekaterina Anastassova, *loc. cit.*, p. 6-9.

manifestării o constituie sobrietatea. Bărbații stau cu capetele descoperite, se varsă câteva picături de vin pe pământ, iar din mulțime răzbate un murmur de bocet. Protagonistii nu participă la masa comună, ci stau tăcuți la cele două mese de alături. Prin întreaga lor atitudine, ei fac figură de morți⁷¹. Ekaterina Anastassova atrage atenția că a existat o vreme când, înainte de a fi dăruite, bunurile de pe cele două mese erau așezate într-un mormânt dinainte pregătit, unde se afla și monumentul destinat viitorilor defuncți. Ba mai mult, s-ar părea că, într-un trecut ceva mai îndepărtat, cei ce își dădeau de pomană din timpul vieții, „*on pratique un coucher rituel dans la tombe* (s.n.)⁷². Cercetătoarea bulgară are și meritul de a fi constatat că asemenea ofrande le sunt specifice tuturor comunităților vlahe din sud-estul Europei.

După cum s-a putut vedea, *pomana de viu* este o datină cunoscută de toți românii, indiferent dacă locuiesc în țară sau dincolo de fruntarii. Are o vechime considerabilă și se manifestă sub o multitudine de forme, edificatoare fiind cele ce amintesc de ambianța ceremonialului funebru. Cei ce o practică nu sunt deznădăjduiți, așa cum au fost tentați unii să creadă, ci doar niște oameni prevăzători, animați de speranța că, în felul acesta, vor pași liniștiți peste pragul dintre cele două tărâmurii. Obiceiul există pe mai multe meleaguri ale lumii, unde se desfășoară în versiuni apropiate celor de la noi. Așa cum ni se înfățișează astăzi, *pomana* din timpul vieții nu trebuie socotită „o nouă mitologie a morții”. Pentru că, în realitate, nu-i decât o ipostază a cutumelor ce vin de dincolo de veacuri, uneori cu anumite semne de uzură.

⁷¹ La fel se întâmplă în Moldova meridională, precum și în satele din stânga Prutului, atunci când se fac pomeni pentru răposați, îndeosebi la împlinirea celor patruzeci de zile de la deces. Alături de mesele cele lungi, destinate prăznuirii, se așază una mai mică, încărcată cu mâncăruri și alte bunuri, la care stă, singur și tăcut – fără a se înfrupta din bucate – cel ce va primi masa de pomană (Dealul Morii – Bacău). În Basarabia, pe la finele secolului al XIX-lea, parastasul respectiv era subsumat *Moșilor*: „Când se gătește masa pentru cei poftiți, la o parte se mai așterne și o *masă nouă*, cu bucate alese. Odată ce oaspeții s-au așezat, stăpânul casei așază la masa neîncepută pe vreun sărac” (Zamfir C. Arbure, *Basarabia în secolul al XIX-lea*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, 1898, p. 356). De regulă, acel om se îmbracă în haine noi, primite de pomană, sau chiar în hainele defunctului, deoarece, în toate împrejurările, îl reprezintă pe cel plecat în lumea dreptilor.

⁷² Ekaterina Anastassova, *loc. cit.*, p. 7.

PENTRU O ISTORIE SOCIALĂ A CULTULUI MOȘILOR ÎN ROMÂNIA

Marin CONSTANTIN*

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Topografia cultului moșilor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Calendarul cultului moșilor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² *Ibidem*, p. 362.

²³ *Ibidem*, p. 384.

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

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

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

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

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

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

Oficianții cultului ancestral

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Simboluri ale cultului moșilor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ *Ibidem*, p. 247.

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

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

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

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

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

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

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

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

Pomelnicul și spița de neam

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Umblarea pe moși și bătrâni

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Și pentru credință pusu-ne-am și degitile⁷¹.

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

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

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

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

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

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

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

*[...] Numai să se știe cum au dat Alecsi ei. Numai să se știe cum au dat lui Si[mi]on vor [...]. Damaschin*⁷⁴.

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

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

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

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

Sfatul oamenilor buni și bătrâni

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

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

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

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

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

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

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

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

Patrimoniu și genealogie în istoria vechilor sate românești

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁶ *Ibidem*, p. 235-260.

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

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

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

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

Concluzii

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

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

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

⁹⁰ *Ibidem*, p. 285-294.

DOLIUL ALB. CULORILE DOLIULUI

Constantin ERETESCU*

Abstract

The author approaches one of the main issues related to the funeral rites, of an impressive age and of great importance in understanding the phenomenon of the *Great Passage*. In time, *mourning* and *mourning colours* have been studied by many specialists; therefore, any contribution within this field is more than welcomed. As a form of exteriorization of the grieving for the dead one, mourning presents several ways of manifestation. The author concentrates on the colours used for this purpose, on *white* especially. He concludes that *white* – more than *black* or other colours within the analyzed range – has represented the prevailing colour of mourning, not only in Romania, but also in more wider cultural areas.

Keywords: mourning, white mourning, black, blue, grey, drab, purple, red.

Cuvinte-cheie: doliul, doliul alb, negru, albastru, gri, cafeniu, purpuriu, roșu.

Doliul este semnul exterior al durerii pe care o provoacă dispariția unui om apropiat. Potrivit tradiției, îmbrăcămintea este primul și cel mai puternic indiciu că purtătorul ei se află în doliu. În diverse culturi și medii sociale, culorii hainelor i se adaugă acoperământul capului, ciorapii, încălțările, podoabele, comportamentul. Întreaga înfățișare îl deosebește pe îndoliat de restul comunității. Ea poate fi, de asemenea, un indiciu că individul este vulnerabil, se află el însuși în primejdie. Neîndeplinirea integrală a datinilor sau posibilele abateri de la tradiție pot avea urmări nefaste asupra supraviețuitorilor celui decedat, fiindcă, devenit strigoi, mortul va putea pedepsi pe cei care nu și-au făcut datoria. Contactul cu un om aflat într-o asemenea stare nu este de dorit. Acesta trebuie să parcurgă timpul de penitență în singurătate.

Doliul este, de asemenea, un semnal prin care familia informează comunitatea că un membru al ei i-a părăsit, modalitatea tradițională de informare fiind pânza neagră sau albă atârnată deasupra porții. Prin felul în care este îmbrăcat sau acoperit, mortul va purta și el marca doliului. În cursul serviciului religios, doliul devine evident în

* Brown University, SUA.

diverse momente ceremoniale. Lumânările oferite celor prezenți sunt adesea înfășurate într-un ștergar de doliu, ca și „podurile” de pânză peste care trece mortul în drum spre cimitir. Se înțelege că în decursul timpului și în diverse medii sociale obiceiul a suferit modificări. Doliul este purtat pe durate care diferă în funcție de relația cu cel decedat, cunoaște mai multe etape și, desigur, acceptă abateri.

În spațiul european, negrul este astăzi culoarea de doliu acceptată în toate păturile societății. Lou Taylor (pag. 70) emite ipoteza că practica își are originea în mantiile negre ale călugărilor benedictini din secolul al VI-lea. Din mediul ecleziastic, obiceiul ar fi trecut în lumea rurală și în cea a orașelor. Culoarea a fost preluată de către bărbați, rude apropiate ale celui decedat, care purtau la funeralii asemenea pelerine, cu o glugă care acoperea întreg capul, în vreme ce femeile purtau haine și mantii negre. Ion H. Ciubotaru (*Folclorul obiceiurilor*, p. XXI) crede că negrul „ar putea fi asociat cu practica arhaică a ungerii cu noroi sau a presărării țărânei pe cap, sugerând că urmașii împărtășesc soarta defunctului”. Formă a doliului negru poate fi socotit și obiceiul femeilor de la sate de a purta părul despletit sau cel al bărbaților de a nu se bărbieri sau tunde timp de patruzeci de zile.

În antichitate, durerea pentru pierderea unui membru al familiei nu era exprimată printr-o anume culoare a hainelor, ci prin sfâșierea lor. În „Geneza”, Iacov, care credea că Iosif a fost mâncat de o fiară sălbatică, „și-a rupt hainele, și-a pus un sac pe coapse și a jălit multă vreme pe fiul său” (37, 34). În prezent, negrul tinde să devină culoarea universală a morții.

Dar negrul nu a fost și nu este singura culoare de doliu. În spațiul Europei au fost cunoscute de-a lungul timpului mai multe culori de moarte. Unele dintre ele au fost purtate mai ales de familiile regale sau aristocrate, dar, cum clasa de mijloc s-a străduit să imite și să preia moda celor situați mai sus pe scara socială, multe din ele și-au făcut loc și în lumea celor de jos de la orașe și a sătenilor, unde, treptat, s-au împământenit. În afară de negru, culorile de doliu atestate sunt: alb, albastru, gri, cafeniu, purpuriu, roșu sau diverse combinații ale acestora.

Spre deosebire de celelalte culori de doliu, al căror uz fie a dispărut, fie este limitat la un grup social restrâns, albul, alături de negru, este culoarea de doliu acceptată din toate timpurile, în diverse culturi și medii sociale, pentru toate vârstele, în Europa, în Asia (China, Japonia, India) sau în Orientul Apropiat. Albul simbolizează strălucirea,

puritatea, înălțarea spirituală. Sacerdoții lui Osiris purtau alb, ca și slujitorii lui Zeus, Brahma, vechii druiți sau primii preoți creștini. J. Huizinga notează surpriza pe care au trăit-o locuitorii Parisului în anul 1393, ca martori ai unei fastuoase procesiuni funerare în alb, la moartea lui Léon de Lusignan, rege al Armeniei aflat în exil în Franța (p. 41). Tradiția doliului alb a supraviețuit în Spania până la sfârșitul secolului al XV-lea. Reginele Franței purtau văluri albe la decesul unui membru al familiei regale. În Anglia, Mary, regina Scoției, a purtat, la mijlocul secolului XVI, doliu alb la moartea socrului, mamei și primului ei soț, François al II-lea al Franței.

Obiceiul s-a păstrat până astăzi în lumea caselor regale ale Europei. Regina Fabiola a purtat doliu alb în anul 1993 la funeraliile soțului ei, regele Baudouin al Belgiei. Aceeași practică a fost consemnată în anul 2004, când cele patru fiice ale reginei Iuliana a Olandei au purtat doliu alb. Lou Taylor prezintă o seamă de detalii privitoare la prezența culorii albe în ceremonii funerare și pune în evidență semnificațiile asociate cu ea (p. 248-249).

Chinezii cred că albul este o culoare ștersă care, purtată la înmormântare, nu atrage atenția spiritelor rele. În antichitate, aceștia purtau haine și pălărie albă numai atunci când erau în doliu. Curtea imperială din Bizanț purta doliu alb, un obicei preluat în diverse culturi europene la funeraliile femeilor și copiilor, practicat până astăzi. Același obicei este atestat la vechii slavi. El este cunoscut în mediile țărănești din Europa, precum în România, Ungaria, dar și în Marea Britanie, unde albul a fost culoare de doliu până în secolul al XIX-lea. Doritor să respecte datina locului, în 1981, prezent la funeraliile lui Anwar Sadat, președintele asasinat al Egiptului, prințul Charles a participat îmbrăcat în uniformă albă de ofițer al marinei britanice. În același timp, obiceiuri vechi de mii de ani sunt supuse schimbărilor. Numai așa se explică de ce, într-o țară comunistă, la vremea aceea total izolată de restul lumii, la moartea lui Mao Tze Dun, în 1977, alături de clădiri îmbrăcate în alb, au putut fi zărite banderole și steaguri negre.

În spațiul cultural românesc, albul ca semn al morții a fost semnalat de la primele culegeri. Teodor T. Burada notează încă din 1882, în volumul *Datinile poporului român la înmormântări*, că, „după ce mortul a fost spălat și îmbrăcat este pus pe laviță în casă sau în tindă, cu fața spre răsărit. În toată Transilvania mortul se așează cu picioarele spre ușă, adică gata de plecare. [...] Tot trupul mortului, afară de cap, se

acoperă cu o pânză albă lucrată în casă și se numește «giulgiu, sovon sau respeti»; ea e de bumbac sau de fuior, după puterea omului” (p. 17). Prezența sinonimelor regionale sugerează răspândirea obiceiului în diferite provincii locuite de români.

Burada, numit de Bârlea „un fel de aventurier de elită, mereu în căutare de noi zări pe alte paralele și meridiane” (p. 266), a avut vocația cercetărilor comparative, parcurgând toate ținuturile țării și zonele locuite de români din afara granițelor. În textul citat, *giulgiu*, termen livresc, împrumut lexical din maghiară, circulă în Transilvania, în mediile urbane, dar poate fi întâlnit, de asemenea, la Alecsandri; *sovon*, termen învechit și regional astăzi, este atestat în Moldova, cu sensul de voal, pânză albă, subțire cu care se acoperă capul miresei („Fața miresei este acoperită cu un sovon (vâl) alb, transparent”, Cf. Marian, *Nunta*, p. 432), dar și liñțoliu cu care este acoperit mortul („Se mai pune peste întreg corpul mortului încă și o pânză albă și curată [...] care se numește giulgiu, sovon”, cf. Idem, *Înmormântarea*, p. 85; „Mâne-sa să târguiască/ Un sovon negru cernit/ Ca să-i fie de jelit”, *Ibidem*, p. 576), în Muntenia („De două ori am sărutat:/ O dată peste sovon/ O dată pe obrazul gol”, *Materialuri folkloristice*, p. 1260, com. din Turnu Măgurele) și Oltenia („Iar mireasa de-l vedea/ Sovonul că și-l rupea”, cf. *Folclor din Oltenia și Muntenia*, III, p. 28). *Respeti*, cu același sens de liñțoliu, poate fi întâlnit la S. Fl. Marian (*Înmormântarea*, p. 85). Termenul *sovon*, cu sensul de giulgiu cu care se acoperă trupul mortului, apare, de asemenea, la Cantemir, (cf. DLR, X, Partea 4-a, p. 1269, 2).

Din nefericire, nu cunoaștem vârsta celui la înmormântarea căruia a luat parte Burada. Liñțoliul care-i acoperea trupul putea avea semnificații diferite dacă cel răposat era un tânăr necăsătorit sau un om matur. Același folclorist mai consemnează că „dacă se întâmplă ca mortul să treacă peste un pod, atunci unul din neamurile răposatului aruncă în apă un ban, adică plătește podul. Obiceiul mai este a se așeza poduri în calea mortului: se întinde pe pragul porții casei o pânză albă sau o năframă, peste care trece convoiul funebru; o a doua pânză se așterne la jumătatea drumului și o a treia pe pragul porții de la biserică; când se trece peste acele pânze, se aruncă câte o monedă peste ele, apoi se dau de pomană la săraci, pentru sufletul răposatului, împreună cu o lumânare, un colac și monezile aruncate. Aceste poduri alegorice închipuie punțile ce are să treacă sufletul mortului ca să ajungă la ușa raiului, iar monezile ca să plătească vămile” (p. 21).

Emil V. Degan relatează că în anul 1903 a avut prilejul să asiste la o înmormântare în Pădureni, una din zonele tradiționale ale țării. Așternutul mortului, notează acesta, „după obicei era făcut pe o laviță într-un colț al odăii, din «procoiți» slabe de lână. La cap perinuță în trei cornuri umplută cu fân și pe deasupra pânză albă de casă” (p. 475). Același obicei îl remarcă Victor Păcală. Iată descrierea ritualului de înmormântare în Transilvania anului 1915: „Înainte de a se duce mortul la groapă, se așterne peste el «hiliuța» („Basma albă, brodată pe margini, purtată de femeile tinere”, cf. MDA, I, p. 1070), pe urmă vine preotul care pune «pecetul mortului», stropindu-l cu paus în forma crucii. Numai după aceasta se închide coșciugul” (p. 182).

Un mod de a marca diferența dintre neamuri și străinii participanți la serviciul religios este lumânarea prinsă de o cârpă albă: „Cu prilejul înmormântării toți cari iau parte capătă câte o lumânare ce se aprinde, unii și câte o cârpă albă. În cârpa preotului și a celorlalți slujitori se leagă încă și câte un ban. Femeile, neamuri ale mortului, capătă cârpe negre pe cari le poartă în semn de jale” (*Ibidem*). În convoiul funerar, „nașa de cununie sau de botez duce cu sine o doniță nouă, în care e apă curată și de a cărei mânășă e legată o cârpă albă (mai demult un cot de pânză)” (*Ibidem*, p. 183). Din faptul că etnografii care au descris faptele nu au asociat prezența albului cu vârsta celui decedat putem deduce că practica era generalizată.

Cele mai numeroase referințe la prezența albului în cuprinsul ceremonialului funerar provin din Moldova. Ion Chiș-Șter are prilejul să asiste la înmormântarea unui tânăr de 19 ani, din Bucovina, militar în termen, mort fulgerat în timpul unei furtuni. Faptul că tânărul a murit „nelumit” a adăugat ceremonialului secvența tradițională moarte-nuntă, datorată celor care își dau sufletul înainte de a parcurge toate etapele existenței. Odată încheiată pregătirea cadavrului, „sălașul a fost așezat pe masă. Sub el a fost pus un «lâncier» și o bucată de pânză albă. Era acoperit cu «păioară» (pânză albă). Pe piept i s-a pus struțul de mire, i s-a pus o icoană și lumânarea statului (a trupului), făcută din ceară curată, care a ars tot timpul. Pe talpa încălțăminteii i-au fost lipite cruciulițe de ceară” (p. 276).

Albul, convenit tânărului necăsătorit, a fost dublat de negru, considerat a fi un însemn funerar suplimentar: „La cap avea un brad cu «pete» (panglică neagră) [...] La ambele capete ale ruzii erau puse «petelele» (fâșii de pânză neagră) care au fost prinse mai apoi la «prosesuri» (prapori) (p. 277). Momentul relevant al componentei

moarte-nuntă a constat în faptul că la înmormântare „o fată a dus fotografia mortului și a fost considerată mireasă, dar n-au îmbrăcat-o astfel, ca să nu fie ocolită de feciori” (p. 278).

Cel care a surprins amploarea fenomenului doliului alb în spațiul culturii românești a fost Petru Caraman. Cercetările de teren i-au evidențiat prezența fenomenului pe tot teritoriul Moldovei. Astfel „în camera în care s-a produs decesul se pune deasupra ușii un *prosop alb*” (toată Moldova), oglinzile se învelesc cu o *pânză albă* (Ghimeș – Bacău, Băneasa, Crăiești și Piscu – Galați), la ușa de afară se pune „o bucată de pânză albă” pentru tineri (Bacău, Galați, Vaslui) sau o basma neagră, peste care, la cei necăsătoriți, se pun *panglici albe* (Iași, Suceava). La colțul casei, înspre răsărit, sau la unul din stâlpii porții se ridică (tot pentru morții tineri) un *steag alb* (Galați, Vaslui și în unele localități din Iași), iar tocurile ușii de afară sunt acoperite cu *perdele albe* (Moțca – Iași).

Altădată, camera în care se afla defunctul era în întregime îmbrăcată în *alb* (Drăgușeni – Suceava), catafalcul era acoperit cu *pânză albă* (Galați), pomul se făcea dintr-un *brad alb*, împodobit cu *batiste albe* (Surdu, Hângănești și Ghimeș – Bacău), portretul flăcăului trebuia înconjurat cu o *basma albă*, în deget i se punea o *verighetă albă* (Bârlad – Vaslui), sicriul era dus de patru prieteni ai defunctului „înconși cu basmale albe”; „în fruntea convoiului funebru mergeau conocașii care purtau la câte un umăr *prosoape albe*, iar caii acestora aveau la căpițele, în dreptul urechilor, *basmale albe* (tot sudul Moldovei)”. Tot Caraman este cel care semnalează prezența doliului alb în Argeș, Brăila, Buzău, Ilfov, Mureș, Sălaj și Tulcea (Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Fondul „Petru Caraman”, Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor*, p. XIX-XX).

Ion H. Ciubotaru extinde investigația în contemporaneitate și adaugă informații suplimentare. Potrivit acestuia, doliul alb „continuă să aibă și în zilele noastre o pondere însemnată” (*Ibidem*, p. XX). Realitatea etnografică îi permite să afirme că în Moldova culorile de doliu sunt, aproape în egală măsură, *albul și negrul*. Informațiilor culese de înaintașul său le adaugă altele noi: „Rudele defunctului poartă la mână *prosoape* înnodate (Bolotești – Vrancea), la streșina casei se pune o *pânză albă* sau un *prosop alb* lângă o pânză neagră (Știubieni – Botoșani, Brăhășești – Galați), la poartă se așază un pom, scos din pământ cu tot cu rădăcină, de ramurile căruia

se leagă un *prosop alb* (Costache Negri – Galați). Satele din zona Hârlăului, județul Iași, foloseau până nu demult ca semn de doliu așa-numita *pomineață*. Aceasta era o batistă albă (uneori însoțită de un colac și o lumânare), care se agăța la streășina casei ori la stâlpul târnațului, unde rămânea trei zile. Este de fapt perioada păstrării doliului alb în întreaga Moldovă, adică în intervalul dintre deces și înhumare” (*Ibidem*, p. XX).

Culoarea albă, ca semn de doliu, este dominantă în funeraliile tinerilor necăsătoriți și nu lipsește cu desăvârșire de la nici o categorie de decedați. Tot el crede că apelativul „dalbul de pribeag” – cel plecat dintre oameni –, se referă la veșmintele pe care le purta. Într-o epocă mai veche, defunctul era îmbrăcat în pânză albă, iar la cap i se puneau un ștergar alb (Perieni – Iași, Călimănești – Vaslui). Ulterior a fost îmbrăcat în straie albe de pânză, cu ciorapi albi în picioare și fes alb pe cap (Glodu, Panaci și Ulma – Suceava). O altă etapă a fost aceea a obligativității folosirii la înmormântare a hainelor de miri (de asemenea albe); după care se situează perioada contemporană, când urmele specificului ritual al hainelor de îngropăciune se vădesc doar în preocuparea ca acestea să fie noi, curate, purtate în timpul vieții numai la sărbătorile mari (Vlădeni – Botoșani) sau „ținute deoparte pentru moarte” (*Ibidem*, p. XXI). Concluzia la care ajunge profesorul român este aceea că „investigația de teren indică o perioadă relativ târzie pentru apariția doliului negru, care pare să fi pătruns pe cale cultă” (*Ibidem*, p. XIX).

Referințe noi, deosebit de interesante, privind prezența doliului alb pot fi găsite într-o lucrare recent apărută, *Doliul: categorii, forme de manifestare, vechime, semnificații* a aceluiași Ion H. Ciubotaru (p. 72-84). Volumele *Sărbători și obiceiuri*, care cuprind răspunsurile la chestionarele *Atlasului Etnografic Român*, surprind și ele fenomenul. Se cuvine menționată prezența steagului alb la înmormântare în spațiul Moldovei, dar și în Transilvania și Banat, în cealaltă extremă a țării: „Steguleț alb de pânză” (Oncești – Bacău); „Nu se puneau steag. Se puneau *prosop alb*, el era într-un fel steag” (Cerțești, Galați); „La înmormântarea unei fete sau unui băiat puneau un steag ca de nuntă, alb, într-un brad și mergeau cu muzica, cu vioară” (Biertan – Sibiu); „În ziua dinaintea înmormântării [steagul] era făcut de fete din baticuri alb cu negru, prinse unul de altul pe o botă” (Sânmihaiu de Câmpie – Bistrița-Năsăud); „Se puneau steag alb, crestă” (Brestovăț – Timiș).

Ocazional, informații privind doliul alb au fost surprinse și în alte zone ale țării, dar nu și-au găsit loc în volumele publicate: „Femeile, basma neagră, ștergar de bumbac alb” (Oteșani – Vâlcea, culeg. Elena Secoșan, 1982); „Bărbații aveau pe cap căciulă, [femeile] purtau cârpă albă sau cu negru, timp de trei zile” (Brâncoveni – Olt, culeg. Mira Meitert, 1980). O seamă de etnologi consemnează prezența peșchirului galben, aparent, culoare de doliu: „Femeile, peșchir galben pe cap, înainte; azi, basma neagră” (Brănești – Ilfov, Borăscu și Fărcășești – Gorj, Valea cu Apă – Olt, culeg. Marcela opilian, 1980; Dălbocița – Mehedinți, culeg. Marcela Popilian, 1977; Breznița-Motru și Izverna – Mehedinți, culeg. Marcela Popilian, 1976). Dr. Alina Ioana Ciobănel, cercetător la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, cea care mi-a oferit aceste informații, a ținut să precizeze că în zona unde apare peșchirul galben s-a ținut mult borangic, mai ales galben, sătenii având mai rar viermi (sau gândaci, cum le ziceau) albi.

Așa stând lucrurile, este pe deplin posibil ca peșchirul galben să fie o versiune locală a mult mai răspânditului doliu alb. Același cercetător îmi face cunoscut un fapt ieșit din comun: „Acum, eu am văzut cu ochii mei, la o înmormântare la Câmpofeni, în Gorj, cam prin 1980, ceva ce m-a uluit. Murise un bărbat de vreo 40 de ani, foarte iubit în sat, care lăsase o nevastă încă tânără, cu copii mici. Am fost invitați la pomană. Nevasta avea pe cap un batic negru și, cum e obiceiul, servea la masă, nu mânca. Însă, la un moment dat, pe la mijlocul mesei, am văzut-o cu batic alb pe cap. Am întrebat-o de ce și-a schimbat baticul și, dacă l-a schimbat, de ce nu a luat unul negru. Și mi-a spus că așa e obiceiul, deci răspunsul standard. A rămas cu baticul alb pe cap până la sfârșitul mesei.” Trecerea văduvei tinere de la doliu negru la doliu alb în chiar ziua înmormântării și înaintea sătenilor poate fi decodată ca o trecere rapidă de la doliul mare la, ceea ce englezii numesc *half mourning*, – semi-doliu. În numele lui „așa e obiceiul”, femeia pare să-și anunțe disponibilitatea de a lua viața de la capăt. Interpretat astfel, actul tinerei văduve marchează distanțarea față de percepția tradițională a doliului.

Punând laolaltă informațiile privitoare la doliu, putem afirma că albul, mai degrabă decât negrul, a fost culoarea predominantă de doliu. Bună parte a obiceiurilor, inclusiv a celor de înmormântare sunt comune pe spații culturale vaste, adeseori extra-continentale.

*

Mai puțin frecvente astăzi, celelalte culori de doliu își au propria lor simbolică, aceea care le-a îngăduit să fie utilizate, uneori lungi perioade de timp, în diverse părți ale lumii.

Albastru. Albastrul simbolizează „the hue of heaven, which awaits the faithful departed” (nuanța raiului care îl așteaptă pe credinciosul răposat) – cf. C.C. Rolfe, *The Ancient Use of Liturgical Colours*, apud Taylor (p. 253); În unele regiuni ale lumii, preoții care luau parte la ceremonia funerară purtau și ei veșminte care semnalau funcția pe care o îndeplineau. C.C. Rolfe, în cartea mai sus amintită, afirmă că, potrivit uzanțelor vechi, *officiating priests at funerals should wear blue copes and white surplices* (preoții care oficiază serviciul funerar ar trebui să poarte veșminte albastre și stihare albe) – apud *Ibidem*.

În poemul lui Chaucer „Troilus și Cresida”, Cresida este descrisă ca purtând „widewes habit large, of Samite brown” (veșmânt larg de văduvă, din brocart brun), și mai apoi „widewe’s habit blak” (haină neagră de văduvă). În aceeași perioadă, sfârșitul secolului al XIV-lea, purtătorii de torțe la funeraliile lui Richard al II-lea erau îmbrăcați în alb, iar văduva Nain, în *Biblia lui Hookham* din 1300, poartă o glugă albastră cu căptușeală roșie (Taylor, p. 70-71, Cunnington & Lucas, p. 146, 183, 241).

Gri. Barbara Johnson, participantă la diverse ceremonii funerare, în Anglia, a notat tipul de haine purtate la fiecare ocazie, uneori și prețul plătit pentru cumpărarea materialului: „A grey figure’d stuff long sack second mourning for my grandmother, 1753. 18 yards”; Rochie lungă din material cenușiu, doliu mic pentru bunica, 1753, 16 m; „A dark Grey tabby gown, 1759, mourning for my mother” (Rochie de moar gri închis, 1759, doliu pentru mama) (p. 116); Griul, iar nu albul era și culoarea decentă a văduvelor care se recăsătoreau.

Cafeniu. În Anglia sunt dovezi că un maroniu șters a rămas o culoare de doliu în uz. „For the poor, drab, often called „sad colour” was a „practical alternative to buying black” (Pentru săraci, maronul gălbui, numit adeseori „culoare tristă”, a fost o „alternativă practică la a cumpăra negru”) (Taylor, p. 77, Cunnington & Lucas, p. 146). Aceeași Taylor semnalează că în Țările de Jos justiția a pedepsit pe imitatorii claselor de sus care își îmbrăcau servitorii la funeralii în cafeniu sau gri în loc de comunul negru (p. 111).

Purpuriu. Către sfârșitul secolului al XVI-lea, regii Franței purtau ca doliu magnifice veșminte purpurii. Se considera că nu era „potrivit” ca persoane atât de sacre să fie asociate cu funeraliile.

În 1547, la moartea lui François I, Henri al II-lea, urmașul, a asistat la serviciul religios îmbrăcat într-o mantie purpurie. Purpuriul fusese, înainte de aceasta, și culoarea imperială a Romei și a Bizanțului, purtate la diverse ocazii, iar practica a supraviețuit până aproape de epoca modernă. La moartea reginei Victoria, străzile Londrei au fost drapate în purpuriu la trecerea convoiului funerar (*Ibidem*, p. 73, 259).

Roșu. Roșul a fost și el multă vreme culoare de doliu. Încă din antichitate, roșul ca doliu la romani își poate găsi explicația în obiceiul străvechi care cerea ca femeile să-și zgârie și să-și sângereze fața, ca expresie a durerii pe care o încearcă la moartea unui om apropiat. Biserica creștină a asociat roșul cu sângele lui Christos. Modelul prim a fost preluat în timp de clasele de jos.

Ion H. Ciubotaru reține consemnarea lui Paul de Alep care, prezent la înmormântarea lui Matei Basarab, în 1654, a putut vedea cum „l-au luat de pe năsălie, l-au pus într-un sicriu îmbrăcat pe dinăuntru în roșu și l-au îngropat” (*Doliul*, p. 86). Din consemnarea lui Del Chiaro, un alt călător în Țările Române, lucrurile s-au petrecut foarte asemănător și la înmormântarea Doamnei Profira, soția lui Nicolae Alexandru Mavrocordat. În plus, în urma sicriului, domnitorul și fiul lui au mers „îmbrăcați în roșu” (*Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII, îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică, 1976, p. 383-384, apud *Ibidem*).

Burada reține și el că în zona Hațegului, la mormântul unui flăcău, lângă cruce se împlântă o suliiță în vârful căreia „se leagă un *chișchineu* roșu, cusut frumos cu fir, în care se anină un clopoțel micuț” (p. 28), iar „Răspunsurile la Chestionarele Atlasului Etnografic Român” consemnează faptul că în satul Lățunaș, comuna Jamu Mare, Timiș, „mai demult, la tineri se punea la cap o prăjină lungă la mormânt și în vârf un steag roșu” (*Sărbători și obiceiuri*, II, p. 190).

Roșul închis a fost culoare de doliu în Italia secolului al XVI-lea, iar practica a supraviețuit în Ungaria până în secolul al XX-lea (Taylor, p. 259). Ashenburg reține că roșul este, de asemenea, culoarea de doliu a unor populații de țigani (p. 186).

Diverse combinații ale acestora. Încheierea unei perioade de doliu marchează și momentul în care, alături de negru, purtătorului îi este îngăduit să mai adauge o culoare. Uneori două sau chiar mai multe culori pot fi surprinse din primul moment al funeraliilor. Corina Nicolescu notează că o icoană din 1522, pictată la un schit din Vâlcea

și expusă astăzi la Muzeul de Artă din București, o prezintă pe prințesa Despina Milița aflată în doliu după fiul ei Theodosie (pl. 73). Prințesa poartă o rochie lungă, neagră, bordată cu blană și cămașă albă. Soția unui emigrant olandez stabilit în America, purta în 1641, la moartea acestuia, alături de diverse haine negre o rochie roșie de doliu (*Ibidem*, p. 92-93).

Era posibil ca în cadrul aceleiași culturi, în aceeași epocă, să asisti la funeralii la care participanții sunt descriși ca purtând haine de culori diferite. În timpul călătoriei în Noua Zeelandă, James Cook a putut vedea văduve maori purtând un colan din papură și pene de pasăre, ornate uneori cu ciocuri și ouă de pasăre (Ashenburg, p. 186).

Bibliografie

- Ashenburg, Katherine, *The Mourner's Dance. What we do when people die*, New York, North Point Press, A Division of Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Bârlea, Ovidiu, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974.
- Burada, Teodor T., *Datinile poporului român la înmormântări*. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I. O., 2006.
- Ciubotaru, Ion. H., *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere)*, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, VII, 1986.
- Idem, *Doliul: categorii, forme de manifestare, vechime, semnificații*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, XIII, 2013, p. 67-90.
- Chiș-Șter, Ion, *Înmormântarea după datină a unui tânăr în zilele noastre*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj-Napoca, XV-XVII, 1994-1996, p. 261-285.
- Cunnington, C. W. & Lucas Catherine, *Costumes for Births, Marriages and Deaths*, London, A&C Black, 1972.
- Degan Emil V., *De la Păduri – Comitatul Hunedoara – 7. La mort. Zăcoane*, în „Familia”, nr. 39 (1903), p. 475-476.
- DLR (*Dicționarul Limbii Române*), tom. X, partea a 4-a, litera S (*Slab-Sponghios*), București, Editura Academiei Române, 1992.
- Folclor din Oltenia și Muntenia*. Texte alese din colecții inedite. Ediție îngrijită de Iordan Datcu, vol. III, București, Editura pentru Literatură, 1968.
- Huizinga, J., *The Waning of the Middle Ages. A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the XIVth and XVth Centuries*, London, Edward Arnold & Co., 1924.
- MDA (*Mic Dicționar Academic*), Vol. I, A-Me, București, Editura Academiei, 2010.
- Nicolescu, Corina, *Istoria costumului de curte în Țările Române*, București, Editura Științifică, 1970, pl. 73.
- Marian, Simion Florea, *Nunta la români*, Studiu istorico-etnografic comparativ. Edițiunea Academiei Române, București, Tipografia Carol Göbl, 1899.

- Idem, *Înmormântarea la români*. Studiu etnografic. Edițiunea Academiei Române, București, Lito-Tipografia Carol Göbl, 1892.
- Materialuri folkloristice*, Culese și publicate sub auspiciile Ministerului Cultelor și Învățământului Public, prin îngrijirea lui Gr. G. Tocilescu, București, Tipografia Corpului Didactic, 1900.
- Păcală, Victor, *Monografia satului Rășinariu*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1915.
- Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică, 2002; vol. III. *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică, 2003; vol. IV. *Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004.
- Taylor, Lou, *Mourning Dress. A Costume and Social History*, London, George Allen and Unwin, 1983.

OBICEIURI DE PRIMĂVARĂ LA VLAHII (ROMÂNII) DIN VALEA TIMOCULUI

Natalia GOLANT*

Abstract

The article describes some rites of Vlachs (Romanians) which lives in Eastern Serbia and North-Western Bulgaria. Rites discussed in the article are associated with various holidays such as St. Theodore's day, the first days of March, and the feast day of the Forty Martyrs, St. George's day and Holy Week. A great deal of the article's data was collected by author during field research in Vlach villages in Eastern Serbia such as Bukovče, Kobišnica, Raduevac (municipality of Negotin), Šipikovo (municipality of Zaečar) and Grabovica (municipality of Kladovo) in 2013-2014 years. Some data were collected in the town of Bregovo (Vidin district, North-Western Bulgaria) in 2005 and 2012 years.

Keywords: Vlachs, Serbia, Bulgaria, holidays, rites, spring, field research.

Cuvinte-cheie: vlahi, Serbia, Bulgaria, sărbători, obiceiuri, primăvară, cercetări de teren.

Studiul nostru reprezintă rezultatul propriilor cercetări de teren efectuate în zona Serbiei de est, cu precădere în satele vlahe din comuna Negotin (în special în satele Bukovče, Kobišnica și Radujevac), precum și în satele Šipikovo din comuna Zaječar și Grabovica din comuna Kladovo, în anii 2013 și 2014**. În afară de materialele culese în aceste deplasări am folosit și datele adunate de noi în orașelul Bregovo din regiunea Vidin, în nord-vestul Bulgariei, în anii 2005 și 2012.

În rândul vlahilor din Valea Timocului sunt răspândite două graiuri românești. Conform terminologiei acceptate de cercetătorii sârbi, ele se numesc „țărănesc” și „ungurean”¹. Conform terminologiei

* Muzeul de Antropologie și Etnografie „Petru cel Mare” al Academiei Ruse de Științe, Sankt Petersburg – Federația Rusă.

** Menționăm faptul că traducerea studiului a fost făcută de Doamna Dr. Adriana Uliu (fost Conferențiar la Facultatea de Litere a Universității din Craiova), căreia îi mulțumim pentru amabilitate și efort.

¹ Б. Сикимич, „Обичај «кумачење» код Влаха и Срба у североисточној Србији и јужном Банату (проблеми етнолингвистичких истраживања)”, în *Исследования по славянской диалектологии (Исследования по...)*, vol. VII. *Славянская диалектная лексика и лингвогеография*, Moscova, 2001, p. 112-126; С. Зечевић, *Неготинска крајина*, Belgrad, 1970, p. 4-7.

folosite de lingviștii români, vlahii din Valea Timocului vorbesc în graiurile oltenesc și bănățean ale limbii române². Lingviștii bulgari vorbesc de subdialectele muntean și bănățean ale dialectului vlah³. Locuitorii din toate așezările despre care vom discuta în continuare vorbesc în graiul oltenesc.

Una din primele și cele mai interesante sărbători ale ciclului de primăvară este **sâmbăta primei săptămâni din Postul Mare, închinată Sfântului Toader**. În localitățile vlahice cercetate, această zi se numește *Sân-Toáder* (Șipikovo, Bregovo) sau *Sân-Toáger* (Bukovče, Kobišnica). La Bregovo se folosește și denumirea bulgărească a acestei sărbători – *Тодоровден*. Întreaga primă săptămână a Postului Mare se numește săptămâna Sfântului Toader – *Sântămâna Sân-Toáderului*, *Sântămâna lu Sân-Toáder* (Bregovo) sau *Stămâna lu Sân-Toáder* (Radujevac). Au fost semnalate și denumiri ale acestei săptămâni ca *Sântoáderii* (Șipikovo) și *Stămâna Sântoáderilor* (Șipikovo, Grabovica).

Pentru săptămâna închinată Sfântului Toader este specifică respectarea diferitelor interdicții; în această perioadă nu sunt permise pieptănatul părului, tăiatul unghiilor, măturatul dușumelelor (Șipikovo, Radujevac, Kobišnica), spălatul rufelor (Radujevac), lucrul de mână (Grabovica). În unele sate vlahice din Valea Timocului de ziua Sfântului Toader se face *pomâna álelor*. Astfel, în mijlocul fiecărei părți a satului, femeile fierb fasole și porumb (Bukovče) sau aduc mâncare la un izvor (Kobišnica). Acest lucru se face pentru ocrotirea locului și pentru ca *álele* să nu aducă nenorociri.

În Bregovo, în sâmbăta de Sfântul Toader se organizau alergări de cai, denumite de bulgari cu termenul *надбягване*. Fetite și fete își spălau dis-de-dimineață părul, iar apoi se uitau pe fereastră la călăreții care treceau prin fața lor pentru ca să le crească părul lung și des, asemenea cozilor de cai. Obiceiul de a călări în sâmbăta Sfântului Toader a existat și la vlahii din Valea Timocului sârbesc; de altfel, în trecut el existase și în Șipikovo, deși aici doar puțini gospodari aveau cai.

² Nicolae Panea, Cornel Bălosu, Gheorghe Obrocea, *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc*, Craiova, Editura Omniscope, 1996, p. 7-11; Virgil Nestorescu, Marin Petrișor, *Graiul românilor din Bregovo (regiunea Vidin, R. P. Bulgaria)*, Craiova, 1969, passim.

³ В. Маринов, *Билингвална интерференция в крайния български северозапад*, Veliko Târnovo, 2008, p. 10; В. Алексова, *Румънска диалектология*, Sofia, 2004, p. 57-63.

Și la vlahii din Serbia răsăriteană era răspândit obiceiul de a se spăla părul în această zi sau a doua zi după sărbătoare. Părul era spălat cu *omán* (*iarbă mare*) (Bukovče). Și la românii din Oltenia, Muntenia, Moldova și în unele zone din Transilvania sunt cunoscute, în cadrul obiceiurilor de Sfântul Toader, diferite „manipulări” ale părului femeilor: spălare, pieptănare, tăiere. Adesea, astfel de „manipulări” aveau, de asemenea, legătură cu caii, cu dorința de a face ca părul fetelor și femeilor să fie des și lung, asemenea cozilor de cai (de exemplu, în Muntenia, în Sărata Monteoru – Buzău, în noaptea ajunului sâmbetei de Sfântul Toader fetele își spălau părul punând în apă câteva fire dintr-o coadă de cal)⁴.

Uneori, la români, aceste obiceiuri se schimbau din cauza lipsei într-o localitate sau alta a unui număr mare de cai. Astfel, în sudul Transilvaniei, în Ghergheș – Hunedoara, am remarcat obiceiul ca fetele, în dimineața sâmbetei Sfântului Toader, când ieșeau din casă, se străduiau să se uite mai întâi la coada unei vaci, pentru ca părul lor să crească lung, dar în nici un caz nu trebuiau să se uite la coada unei găini pentru că atunci nu le mai creștea părul.

La bulgari, întrecerile de călărit reprezintă momentul central din sâmbăta săptămânii Sfântului Todor. De ele sunt legate și celelalte obiceiuri din această zi: pregătirea de pâini ritualice în formă de copită de cal, de potcoavă, de cap de cal sau de forma unui căluț stilizat, pregătirea unei mâncări rituale din boabe fierte, spălarea sau tăierea părului de către femei, fete și fetițe „pentru ca el să fie lung și des, asemenea coamei de cal”⁵.

Și la sârbii din partea estică a Serbiei – până la Aleksinac Pomoravlje – se întâlneau întreceri de călărit în cinstea sâmbetei de Sfântul Todor. Astfel, într-o serie de localități de aici femeile își spălau părul în această zi pentru ca el să fie lung și rezistent asemenea cozilor

⁴ Н. Г. Голант, А. А. Плотникова, „Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммун Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса)”, în *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура: 2009-2011*, vol. II, Moscow, 2012, p. 390.

⁵ Д. Тодорова, „Обичаи и обреди през Тодоровската неделя”, în *Втори международен конгрес по българистика. Доклади*, vol. X. *Етнография*, Sofia, 1987, p. 398; М. Василева, „Календарни празници и обичаи”, în *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*, Sofia, 1974, p. 309; К. Телбизов, М. Векова-Телбизова, *Традиционен бит и култура на банатските българи*, СБНУ, Sofia, Кн. LI, 1963, p. 244.

de cai; cu același scop intrau în grajd și se apucau de cozile cailor mijindu-și ochii ș.a.⁶

Obiceiul de a face în această zi diferite acțiuni „magice” cu părul și de a găti mâncare ritualică din boabe se întâlnește și la popoarele latine răsăritene. În ceea ce privește întrecerile de călărit, ele ar fi caracteristice, după câte se pare, doar pentru obiceiurile din sâmbăta Sfântului Toader numai la românii care trăiesc în vecinătatea slavilor de sud, ca de exemplu vlahii din Valea Timocului sau moldovenii din câteva sate din sudul Basarabiei, aflați în apropierea bulgarilor colonizați acolo.

La vlahii din Valea Timocului s-au păstrat ample reprezentări referitoare la ființele mitologice legate de această perioadă – „caii Sfântului Toader” (*Sântoáderii*). Informatorii îi descriu ca fiind niște „cái-armsári”. Se spune că ei omorau fete (sau tineri de ambele sexe), care umblau noaptea prin sat și le atârnavă apoi intestinele pe garduri. Ei făceau o horă (*órá*, pl. *óri*) în centrul satului și unele fete mai ușurate, atrase de muzică și gălăgie, ieșeau din casă și se duceau acolo. Caii se transformau în flăcăi frumoși, fetele intrau în horă. După miezul nopții se transformau din nou în cai, omorau fetele și le scoteau intestinele (*Šipikovo*). Reprezentări asemănătoare ale *căilor lui Sân-Toáder*, care le ademeneau pe fete la horă ca să le „joace” până le omorau, se regăsesc și la locuitorii din Ghergheș – Hunedoara (Transilvania de sud)⁷.

Din informațiile înregistrate de la vlahii din satul Bukovče *cáii lui Sân-Toáger* loveau cu copitele în pereții caselor acelor oameni care nu respectau interdicțiile și le smulgeau capetele fetelor ieșite din casă să vadă ce se întâmplă. La români, reprezentările despre caii Sfântului Toader erau, în trecut, destul de răspândite. Numeroase informații despre caii Sfântului Toader au fost înregistrate în Multenia (județul

⁶ А. А. Плотникова, „Демонологизация календарного времени на Балканах: «Тодорова неделя» и сезонные демоны «тодорцы»”, în *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских езика. У част академика Светлане Толстој*, Belgrad, 2008, p. 339-347; Г. И. Кабакова, *Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*, Moscova, 1989, p. 194.

⁷ Informații despre obiceiurile zilei lui Sân-Toader în satul Ghergheș, v. în Otilia Hedeșan, *Lecții despre calendar. Curs de folclor*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2005, p. 194-195.

Teleorman), Oltenia (județele Dolj, Gorj, Mehedinți), Banat și Transilvania (județul Hunedoara)⁸.

Reprezentări ale unor astfel de ființe mitologice, numite *тодорци, тодорови кони* ș.a., sunt răspândite și la sârbi, ele fiind întâlnite mai ales în partea de nord a Serbiei, în Voivodina, Banat, Srem, Bačka, în împrejurimile Belgradului, însă în Serbia de est (dacă vorbim de sârbi, nu de vlahi) ele sunt mai puțin prezente⁹. Conform unor date, ele se întâlnesc și în vestul Serbiei și la muntenegreni¹⁰.

Locuitorii comunităților cercetate numesc **primele zile ale lunii martie Băbe(le)** (Šipikovo, Radujevac, Kobišnica, Bukovče). După cum spun locuitorii vlahi din satele Serbiei răsăritene, „sunt nouă babe și nouă moși; babele sunt rele, moșii mai buni” (Šipikovo, Radujevac, Kobišnica). Termenul *Băbe(le)* este larg răspândit la români și se întâlnește în Oltenia (județele Vâlcea, Gorj, Mehedinți, Olt), Muntenia (județele Buzău, Argeș), Banat (județul Caraș-Severin), Transilvania (județul Sibiu), în Moldova (județele Vaslui, Neamț)¹¹. Acest termen se întâlnește peste tot și la aromâni – *moăși(le)*¹². Crononimele de tipul „babe” se întâlnesc și la bulgari (regiunile Blagoevgrad, Kiustendil), macedoneni (împrejurimile Ohridului și Velesului), sârbi (ținutul Vrane și Kosovo) și la albanezi¹³.

⁸ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 37; A. A. Плотникова, *op. cit.*, p. 339-347; Г. И. Кабакова, *op. cit.*, p. 193; Otilia Hedeșan, *op. cit.*, p. 186-195.

⁹ Г. И. Кабакова, *op. cit.*, p. 193; A. A. Плотникова, *op. cit.*, p. 339-347.

¹⁰ Д. Тодорова, *op. cit.*, p. 398-401.

¹¹ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 23-29; Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului*, București, Editura Minerva, 1970, p. 353-354; Emil Petrovici, *Folclor din Valea Almajului*, în „Anuarul Arhivei de Folklor”, Cluj-Napoca, 1935, an. III, p. 25-158; Anastasie Marian Marienescu, *Arghir și Ileana Cosânzeana*, București, Editura Minerva, 1994, p. 233-247; Н. Г. Голант, А. А. Плотникова, *op. cit.*, p. 383; Н. Г. Голант, *Мартовская старуха и мартовская нить. Легенды и обряды начала марта у румын*, Sankt Petersburg, 2013, p. 68.

¹² Г. И. Кабакова, *op. cit.*, p. 180.

¹³ А. А. Плотникова, *Этнолингвистическая этнография Южной Славии*, Moscova, 2004, p. 121-125; Е. С. Узенёва, „Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область)”, în *Исследования по...*, vol. VII. *Славянская диалектная...*, p. 133; Дж. Юллы (Xh. Ylli), А. Н. Соболев, *Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр)*, München, Editura Bibliion Verlag, 2003, p. 422; Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 68-77, 254-259.

La vlahii din Valea Timocului există reprezentarea Babei Marta cu nouă cojoace, caracteristică pentru textele românești despre baba din martie (Grabovica). Personajul legat de primele zile ale primăverii se numește, la vlahii din Valea Timocului, „Baba Marta” și nu „Baba Dochia” ca la marea majoritate a românilor¹⁴. Acest nume al babei din martie este înregistrat și la românii care locuiesc în Câmpia Dunării în Bulgaria și în județul Teleorman (Muntenia)¹⁵. Numele Marta (Baba Marta) se întâlnește în textele folclorice despre bătrâna din martie la bulgari, macedoneni, sârbi, găgăuzi, dar și la albanezii care s-au stabilit pe teritoriul Ucrainei¹⁶.

În ceea ce privește obiceiul purtării măștișorului, el este răspândit la vlahii din partea bulgară a Văii Timocului, lipsind însă în partea sârbă a zonei Timocului. Locuitorii din Bregovo numesc măștișorul cu termenul bulgar *martenița*. Acest termen există și la românii care locuiesc într-o serie de localități românești de pe teritoriul Bulgariei, în Valea Timocului (regiunea Vidin), dar și în Câmpia Dunării (regiunile Vrața, Plevna)¹⁷.

Aspectul acestei podoabe-fetiș este la Bregovo mai caracteristic măștișoarelor bulgărești decât celor românești (de regulă, ele sunt făcute din lână). La vlahii din Bregovo, în primele zile din martie, toți cei cărora le place acest obicei poartă măștișoare, indiferent de sex și vârstă, ceea ce

¹⁴ *Atlasul Etnografic Român. Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria (Atlasul Etnografic Român)*. Coord.: Emil Țîrcomnicu, vol. I. *Timoc*. Autori: Emil Țîrcomnicu, Lucian David, Ionuț Semuc, Adelina Dogaru, București, Regia Autonomă Monitorul Oficial, 2011, p. 100-101; Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 14-16.

¹⁵ *Atlasul Etnografic Român*, vol. II. *Valea Dunării*. Autori: Emil Țîrcomnicu, Lucian David, Ionuț Semuc, Adelina Dogaru, Armand Guță, București, Editura Etnologică, 2011, p. 102-103; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 23-29.

¹⁶ А. А. Плотникова, *Этнолингвистическая...*, p. 121-122; О. А. Терновская, Н. И. Толстой, *Баба*, în „Славянские древности”. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого, Moscova, tom. I (1995), p. 122-123; Е. И. Якушкина, „Этнолингвистические материалы из Западной Сербии (с. Ставе, Вальевский край)”, în *Исследования по...*, vol. XII. *Ареальные аспекты изучения славянской лексики*, Moscova, 2006, p. 304; М. Петровић, „Из лексики обичаја и веровања у Рађевини”, în *Исследования по...*, vol. XII. *Ареальные аспекты...*, p. 324; Е. С. Сорочяну, *Гагаузская календарная обрядность* (Е. С. Soroșanu, *Gagauzaların calendar adetleri*, Chișinău, Editura Gunivas, 2006, p. 163); А. А. Новик, *Бурлачко: Бабин день*, Sankt Petersburg, Архив отдела европеистики МАЭ РАН, 2010, p. 4; Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 12-14.

¹⁷ *Atlasul Etnografic Român*, vol. I, p. 100-101; *Ibidem*, vol. II, p. 102-103; Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 111.

este mai degrabă specific pentru bulgari decât pentru români. Conform unor informații, mărtișorul era purtat toată luna martie (Bregovo), iar după alții, se purta până în ziua când era văzută prima pasăre călătoare (cel mai des era vorba de barză). După spusele informatorilor, sosirea berzelor se petrecea de obicei în ziua celor 40 de Mucenici, care, în unele sate din regiunea Bregovo, se sărbătorea la 22 martie (satul Kosovo)¹⁸.

Purtarea mărtișorului până la sosirea berzelor este, în general, larg răspândită la românii ce trăiesc în Bulgaria; obiceiul se întâlnește nu numai în Valea Timocului (regiunea Vidin), ci și în satele românești din Câmpia Dunării (regiunile Vrața și Plevna)¹⁹. Cea mai frecventă „despărțire rituală” de mărtișor este legarea lui de ramura unui pom fructifer. Acest mod de despărțire este cel mai răspândit atât la români, cât și la bulgari.

La vlahii din partea bulgară a Văii Timocului se întâlnește obiceiul de a lăsa mărtișorul purtat sub o piatră (în satele Balei și Gîmzovo din regiunea Bregovo) sau de a-l arunca în apă (în satul Rabrovo din comuna Boinița, regiunea Vidin)²⁰. Obiceiul de a lăsa mărtișorul sub o piatră există și la românii și aromânii din Dobrogea românească, la bulgari (cu precădere la cei din raioanele de sud, de vest și de nord-est ale Bulgariei, dar și la bulgarii stabiliți pe teritoriul actualei Ucraine, în regiunile Odessa și Zaporojie), la macedoneni și la greci²¹.

¹⁸ *Atlasul Etnografic Român*, vol. I, p. 100-101; Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 132.

¹⁹ *Atlasul Etnografic Român*, vol. I, p. 100-101; *Ibidem*, vol. II, p. 102-103.

²⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 100-101.

²¹ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român (Sărbători și obiceiuri)*. Coord. general: Ion Ghinoiu, vol. V. *Dobrogea, Muntenia*. Îngrijire științifică și redacțională: Cornelia Pleșca, Ofelia Văduva, Emil Țîrcomnicu, București, Editura Etnologică, 2009, p. 283-284; Emil Țîrcomnicu, *Identitatea românească sud-dunăreană. Aromânii din Dobrogea*, București, Editura Etnologică, 2004, p. 141-142; А. А. Плотникова, *Этнолингвистическая...*, p. 131; М. Василева, *op. cit.*, p. 324; Р. Дражева, „Календарни празници и обичаи”, în *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*, Sofia, 1980, p. 422; Ж. Стаменова, „Календарни празници и обичаи”, în *Пловдивски край...*, p. 244; И. А. Седакова, „Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.)”, în *Исследования по...*, vol. X. *Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян*, Moscova, 2004, p. 245; О. В. Трефилова, „Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник. Средняя Западная Болгария”, în *Исследования по...*, vol. XII. *Ареальные аспекты...*, p. 245-246; Н. С. Державин, *Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии)*, vol. I. *Материалы по славянской этнографии*, Sofia, СбНУ, Кн. XXIX, 1914, p. 161; *Етнография на Македония*, Sofia, 1992, p. 240; А. Н. Анфертьев,

Обiceiul de a arunca în apă măștișorul purtat se întâlnește destul de rar, informațiile despre acest obicei provenind din diferite părți ale zonei carpato-dunărene. El este menționat printre altele la românii din Oltenia (în Polovragi – Gorj), dar este cunoscut și la bulgarii din Dobrogea de sud și la albanezii din nordul Albaniei²².

După cum se vede, sensul primar al tuturor ritualurilor despărțirii de măștișor este scăparea de răul pe care acesta l-a preluat asupra sa. După părerea lui A. N. Anfertiev, la care ne asociem și noi, tocmai în aceasta constă sensul originar al tuturor operațiilor care, în diferitele părți ale zonei carpato-dunărene, pot fi îndeplinite la „despărțirea rituală” de măștișor: să fie aruncat în urma unei păsări călătoare, să fie aruncat în apă, să fie legat de o tufă sau un copac, să fie ascuns sub o piatră, adică, într-un fel sau altul, să se scape de el. Și astfel, pe această bază apar procedurile magice și reprezentările legăturii simpatetice dintre fetiș și cel care îl poartă²³.

Referitor la alte acțiuni rituale destinate primei zile de primăvară calendaristică, putem menționa obiceiul „alungării” puricilor din casă și din curte în dimineața de 1 martie, păstrat la vlahii din comuna Bregovo; ei loveau bătele de pământ și spuneau *Marta n-casă, purecii afară* (Kosovo – Bregovo). Un astfel de obicei este menționat și la românii din Moldova (județul Neamț), din Dobrogea (județul Constanța) și din Transilvania (județele Sibiu și Cluj)²⁴. „Alungarea” puricilor de 1 martie se întâlnește și la bulgarii (atât pe teritoriul Bulgariei, cât și la cei stabiliți pe teritoriul Ucrainei), la macedoneni și la găgăuzi²⁵.

Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы: преемственность и этнокультурные контакты. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Leningrad, 1979, p. 130.

²² M. Василева, *op. cit.*, p. 324; Дж. Юллы, А. Н. Соболев, *op. cit.*, p. 420-421.

²³ А. Н. Анфертьев, *op. cit.*, p. 134.

²⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 23-29; *Sărbători și obiceiuri*, vol. V, p. 283; *Ibidem*, vol. III. *Transilvania*. Responsabil de volum: Cornelia Pleșca, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 281; Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 96-97.

²⁵ А. А. Плотникова, „Весенние заклинательные формулы «изгнания» гадов у южных славян (в ареальной перспективе)”, în *Славянский и балканский фольклор*, vol. XII. *Семантика и прагматика текста*, Moscova, 2006, p. 327; Л. Миков, *Първомартенска обредност. Български празници и обичаи*, Sofia, 1985, p. 12; Ж. Стаменова, *op. cit.*, p. 244; И. А. Седакова, *op. cit.*, p. 244; Н. С. Державин, *op. cit.*, p. 161-162; К. А. Шапкарев, *Сборник от български народни умотворения*, vol. I. *Обредни песни, народни обичаи*, Sofia, 1968, p. 562-565; М. Китевски, „Македонски празнични обичаи”, în *Етнологија на македонците*, Skopje, 1996, p. 232; Е. С. Сорочяну, *op. cit.*, p. 161.

Ziua celor 40 de Mucenici este numită în localitățile cercetate cu termenul *Sâmți* (Šipikovo, Bukovče, Grabovica) sau cu termenul sud-slav *Mladenți* (Младенци) (Šipikovo, Bregovo). Crononimul *Sâmți*, adică „Sfinți”, este caracteristic românilor din Transilvania, parțial, celor din Oltenia și, de asemenea, celor din nordul Moldovei²⁶. Un astfel de crononim – sfinți (sau 40 de sfinți) – se întâlnește la bulgari și sârbi²⁷. Termenul *Mladenți* consemnat la vlahii din Šipikovo și Bregovo este caracteristic și pentru bulgarii din regiunile de vest ale Bulgariei, pentru macedoneni, sârbi și muntenegreni²⁸.

Sărbătorirea zilei celor 40 de Mucenici la vlahii din Valea Timocului, dar și la alți locuitori ai zonei carpato-dunărene se caracterizează prin îndeplinirea ritualurilor legate de foc: aprinderea de ruguri, afumarea caselor, a acareturilor din gospodărie, a livezilor ș.a. Cel dintâi ritual poate fi dictat atât de dorința de a încălzi pământul și de a grăbi sosirea timpului cald, cât și de intenția de purificare; cel de al doilea, incontestabil, are funcție de purificare. Locuitorii comunei Bregovo curăță în această zi curțile și ard gunoiul pentru a alunga șerpii și insectele (Kosovo – Bregovo). Vlahii din Šipikovo ard în această zi coceni de porumb, explicând acest obicei astfel: „Făcem focu de ale, de șerpi...” Locuitorii din Grabovica aprind focuri în livezi, printre pomii fructiferi, pentru a-i feri de omizi.

²⁶ Antoaneta Olteanu, *Calendarele poporului român*, București, Editura Paideia, 2001, p. 142, 144; *Sărbători și obiceiuri*, vol. III, p. 285-286; Otilia Hedeșan, *op. cit.*, p. 160; Н. Г. Голант, „Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения)”, în *Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура*, Moscova, 2008, p. 271.

²⁷ *Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая*, vol. I. *Лексика духовной культуры*, München, Biblion Verlag, 2005, p. 94-95; Е. С. Узенева, *op. cit.*, p. 134; М. Василева, *op. cit.*, p. 325; А. А. Плотникова, *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*, Moscova, 2009, p. 24-25.

²⁸ Д. Маринов, *Избрани произведения*, vol. II. *Етнографско (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско)*, Sofia, 1984, p. 128; А. А. Плотникова, *Материалы для...*, p. 24; Idem, *Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки*, Moscova, 2013, p. 152; Idem, „Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азот)”, în *Исследования по...*, vol. XII. *Ареальные аспекты...*, p. 200; А. Н. Соболев, „Экспедиция в Черногорию (с. Завала, племя пипери)”, în *МДАБЯ. Материалы третьего рабочего совещания*, Sankt Petersburg, 1999, p. 77.

Aprinderea rugurilor în scopul purificării rituale a oamenilor (cu ajutorul săriturilor peste foc) și/sau al feririi de șerpi și de alte „jivine” este caracteristică și sărbătoririi celor 40 de Mucenici la români (pretutindeni), la aromâni, la bulgarii din regiunile nord-estice, vestice și sud vestice ale Bulgariei și la sârbi (parțial în regiunile răsăritene ale Serbiei)²⁹. Conform informațiilor înregistrate de la vlahii din Valea Timocului, pentru a se feri de șerpi se afumă casa, curtea (Șipikovo, Radujevac, Bukovče), livada, grajdurile (Șipikovo), membrii familiei (Șipikovo, Radujevac, Grabovica), dar mai ales copiii (Șipikovo). Aici oamenilor li se afumă în primul rând picioarele (Grabovica).

Acest ritual de purificare este practicat de români pretutindeni, cel mai frecvent pentru a se apăra de șerpi și (mai rar) de șoareci sau de viermi (județul Bihor – Crișana), de insecte (județul Dolj – Oltenia), de gândaci (județul Maramureș), de muște (județul Dâmbovița – Muntenia), de purici (județul Prahova – Muntenia), de omizi (județul Constanța – Dobrogea), de broaște (județul Argeș – Muntenia), de fiare (județul Olt – Oltenia), de duhuri rele (județul Gorj – Oltenia)³⁰. Afumatul, ca mijloc de apărare de șerpi și șopârle, se practică de bulgari în ziua de 40 de Mucenici, în special în regiunile nord-estice, iar de sârbi ca să se apere de șerpi³¹.

La vlahii din partea bulgărească a Văii Timocului a existat și următorul obicei pentru a se apăra de șerpi. Chiar și în anii '40 ai

²⁹ *Sărbători și obiceiuri*, vol. I. *Oltenia*. Autori: Ofelia Văduva, Cornelia Pleșca, Georgeta Moraru, Maria Bâtcă, Ana-Alina Ciobănel, Monica Budiș, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 271-272; *Ibidem*, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*. Responsabil de volum: Cornelia Pleșca, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 221-222; *Ibidem*, vol. III, p. 285-286; *Ibidem*, vol. IV. *Moldova*. Autori: Cornel Pleșca și Emil Țîrcomnicu (contribuția despre sărbătorile fixe și mobile: Germina Comanici) București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 321-322; *Ibidem*, vol. V, p. 286-287; Tache Papahagi, *Din folklorul românesc și cel latin*. Studiu comparat, București, Editura Casei Școalelor, 1923, p. 69; М. Василева, *op. cit.*, p. 325; Р. Дражева, *op. cit.*, p. 422; П. Влаховић, *Србија. Земља, народ, живот, обичаји*, Belgrad, 1999, p. 289; П. Костић, „Годишњи обичаји”, în *Гласник етнографског музеја у Београду*, vol. LII. *Зајечар и околина*. Belgrad, 1978, p. 399.

³⁰ *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, p. 266-268; *Ibidem*, vol. II, p. 221-222; *Ibidem*, vol. V, p. 286-287.

³¹ И. А. Седанова, *op. cit.*, p. 245; М. Василева, *op. cit.*, p. 325, p. 325; П. Костић, *op. cit.*, p. 399.

secolului al XX-lea, dimineața devreme în ziua de 40 de Mucenici femeile bătrâne legau cu cârpe (fâșii de țesături) capetele și mâinile nepoților lor. Acest lucru trebuia făcut înainte de momentul când copiii se spălau pe față și pe mâini. Se credea că astfel copilul nu va fi mușcat de șarpe timp de un an. Adulții își legau singuri astfel de benzi la cap și mâini (Kosovo – Bregovo). Cu scopul de a se feri de întâlnirea cu șerpii, în unele sate valahe din Valea Timocului în această zi se respecta interdicția de a se coase sau de a se face alt lucru de mână, de a se atinge de ațe (Bukovče). Aceeași interdicție există și la sârbi și bulgari³².

După părerea noastră putem conchide că la vlahii din Valea Timocului, ca și la românii de pe teritoriul României, ritualurile de gonire a „reptilelor” erau destinate a se îndeplini tocmai în ziua de 40 de Mucenici, în timp ce la slavii balcanici ele sunt menționate mai rar în această zi, fiind mai degrabă săvârșite la 1 martie și de Bunavestire (v. harta răspândirii acestor ritualuri la A. A. Plotnikova³³).

Unul din elementele importante ale ritualurilor legate de ziua celor 40 de Mucenici este și pregătirea de hrană ritualică – produse din aluat – a cărei denumire coincide cu numele sărbătorii. La vlahii din Valea Timocului de pe teritoriul Serbiei răsăritene, această coptură rituală se mai numește *sámți* (*sfinți*) (Šipikovo, Bukovče, Grabovica) și *mladenți* (*младенци*)³⁴. Ultimul termen, după cum am mai menționat, este un împrumut sud-slav, o astfel de denumire a colăceilor ritualici fiind specifică bulgarilor din Bulgaria de vest³⁵. Acest fel de colăcei este numit „sfinți, sfințișori” de românii dintr-o serie de zone ale Transilvaniei, în Moldova dintre Carpați și Prut și în Bucovina de sud³⁶.

La vlahii (românii) din partea bulgară a Văii Timocului acest fel de coptură se numește *bradóși* (Kosovo – Bregovo). Termenul se întâlnește și pe teritoriul Olteniei (județul Dolj) și în Muntenia (județul

³² П. Влаховић, *op. cit.*, p. 289; И. А. Седакова, *op. cit.*, p. 245.

³³ А. А. Плотникова, *Весенние заклинательные...*, p. 327; Idem, *Южные славяне...*, p. 75.

³⁴ Cuvântul *младенци* poate fi tradus ca „nou născuți”, dar și ca „tineri, însurăți” cf. Б. Каралева, *op. cit.*, p. 42-47).

³⁵ А. А. Плотникова, *Материалы для...*, p. 25; Д. Маринов, *op. cit.*, p. 128; Б. Каралева, *Традиционният празник «Младенци» в нашата съвременност*, în „Българска етнография”, vol. II, Sofia, 1976, p. 42-47.

³⁶ *Sărbători și obiceiuri*, vol. III, p. 291; *Ibidem*, vol. IV, p. 326.

Teleorman)³⁷. Din informațiile culese de la vlahii din regiunea Bregovo, în trecut, cei ce împărțeau *brădoși* se adresau celor 40 de Mucenici cu următoarea rugămintă (în limba bulgară): „Да чукат земя със чука,/ Да излезе топлината,/ Да исчезне студа и да настъпи пролета” (Să lovească pământul cu ciocanul/ Ca să iasă căldura/ Ca să piară frigul și să vină primăvara). Cuvinte asemănătoare erau pronunțate în ziua celor 40 de Mucenici și de către locuitorii unor așezări din România, printre care și din Oltenia, de exemplu în momentul când copii sau adulții loveau pământul cu bățele ca să alunge frigul și să aducă căldura³⁸.

Conform informațiilor din unele sate vlahe din estul Serbiei, în Valea Timocului, în ziua de 40 de Mucenici sunt sărbătorite perechile care s-au căsătorit cu mai puțin de un an în urmă (Šipikovo, Grabovica). După cum spuneau unii informatori, această tradiție este împrumutată de vlahi de la sârbi (Grabovica). Perechilor tinere li se aduc în dar (*plocón*) colăcei – mladenți – sâmți (Šipikovo). Obiceiul conform căruia tinerii care s-au căsătorit cu mai puțin de un an în urmă primeau în dar sau, la rândul lor, dăruiau rudelor și cumetrilor colăcei (mladenți) este menționat la bulgarii din regiunile nordice (Plevna) și nord-vestice (Ciproviți) ale Bulgariei³⁹.

Într-o serie de regiuni ale Serbiei în această zi tinerele perechi care s-au căsătorit în anul precedent își vizitau rudele și le aduceau daruri sau, invers, își așteptau ele rudele în ospete⁴⁰. Cinstirea perechilor recent căsătorite în ziua acestei sărbători se întâlnește și la macedoneni⁴¹. Există și mențiunea că trebuia pregătită o anumită cantitate din acești colăcei sau de bucăți de pâine, de exemplu 40 (Bukovče), șapte sau nouă (Kosovo – Bregovo). Iar la vlahii din Serbia răsăriteană se întâlnește obiceiul de a pregăti atâția colăcei câți morți doreau să pomenească stăpânii casei în această zi (Grabovica).

³⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 283; *Ibidem*, vol. V, p. 290-291.

³⁸ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic, vol. II. *Păresimile*. Sub îngrijirea lui Iordan Datcu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 15-16; Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 144; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 213.

³⁹ Б. Каргалева, *op. cit.*, p. 42-47; Т. А. Колева, „Болгары”, în *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники*, Москва, 1977, p. 274.

⁴⁰ М. Вуковић, *Народни обичаји, веровања и пословице код срба*, Belgrad, 1978, p. 110-111; Е. И. Якушкина, *op. cit.*, p. 304.

⁴¹ А. А. Плотнокова, *Этнолингвистические...*, p. 200.

Pe fiecare colăcel se făceau găurele cu ajutorul unui fir de trestie (Șipikovo, Bukovče, Grabovica); după unele informații, trebuiau să fie 40 de astfel de găurele (Șipikovo, Bukovče). Obiceiul de a face găurele cu ajutorul unui fir de trestie pe colăceii coți pentru ziua de 40 de Sfinți este caracteristic și bulgarilor din regiunile vestice ale Bulgariei; după unele informații, acest lucru este legat de „închinarea” sărbătorii vărsatului (boli)⁴², iar după altele, acest lucru trebuia să aducă o recoltă bună de cereale⁴³. Obiceiul de a pregăti pentru ziua celor 40 de Mucenici un fel de mâncare rituală din aluat – colăcei, bucățele de aluat fiert ș.a. – este larg răspândit la popoarele balcanice; îl întâlnim și la români, aromâni, bulgari, sârbi și găgăuzi⁴⁴.

În unele din localitățile cercetate se îndeplinesc și ritualuri agrare. Astfel, locuitorii satului Bukovče legau trunchiul unui pom fructifer cu un fir roșu, făceau pe coajă o mică tăietură cu cuțitul și promiteau să taie copacul dacă nu va rodi în acest an. Obiceiul de a „speria” pomii fructiferi neroditori, în ziua celor 40 de Mucenici, este cunoscut și la români (în special în Muntenia), la bulgarii din regiunea Plovdiv și la albanezii musulmani din nordul Albaniei (la aceștia din urmă în această zi este sărbătoarea numită *Nevruz*)⁴⁵. În zona Bregovo pentru ziua de 40 de Mucenici era prevăzută și prima tăiere a viței de vie, timp în care via se uda cu vin (Kosovo – Bregovo).

Ziua Sfântului Gheorghe (23 aprilie pe stil nou/6 mai pe stil vechi) este numită, în partea sârbească a Văii Timocului, *Sti Gheorghî* (Șipikovo, Bukovče), iar la vlahii din partea bulgărească a acestei văi sunt menționate denumirile *Свѣту Георѣу* și *Герѣовден*. De ziua Sfântului Gheorghe se preconiza prima mulgere a oilor – *năpróor* (Kosovo – Bregovo, Șipikovo), *năpráor* (Bukovče, Grabovica). Cuvântul *năpróor* poate proveni din neogreacă de la πρόωρος – „foarte devreme” (v. *proor*)⁴⁶.

⁴² Д. Маринов, *op. cit.*, p. 128.

⁴³ Б. Карталева, *op. cit.*, p. 42-47.

⁴⁴ Н. Г. Голант, *Этнолингвистические...*, p. 271; Н. Г. Голант, А. А. Плотникова, *op. cit.*, p. 385; Emil Țircomicu, *Obiceiuri și credințe macedoromâne*. Dicționar. București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2009, p. 12; Б. Карталева, *op. cit.*, p. 42-47; А. А. Плотникова, *Материалы для...*, p. 25; Е. С. Сорочяну, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁵ Н. Г. Голант, А. А. Плотникова, *op. cit.*, p. 385; Ж. Стаменова, *op. cit.*, p. 244; Дж. Юллы, А. Н. Соболев, *op. cit.*, p. 421-422.

⁴⁶ Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*. Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru-Mehedinți și Magdalena Popescu-Marin, București, Editura Saeculum I.O., 2007, p. 640-641.

Un obicei analog, numit cu termeni asemănători – *năprăor(-u)*⁴⁷, *naprăorát*, *naproóru la vite* –, se întâlnește și astăzi la românii din Oltenia, mai ales în Ponoarele – Mehedinți. Conform datelor înregistrate la vlahii din Bregovo, ritualul primului mulș al oilor are loc în ajunul zilei de Sfântul Gheorghe (ziua se numește aici chiar *Năpróor*). În această zi, cei care au oi le duc de noapte la păscut pe câmp și la răsăritul soarelui se întorc acasă, iar apoi se duc în pădure la cules de ierburi. Din aceste ierburi se împletește o cunună care se pune pe șîștar și apoi se mulg oile în acest șîștar. Apoi cununa se agață în țarcul oilor, pentru ca animalele să fie sănătoase. Ierburile rămase se păstrează în casă și se folosesc ca plante de leac (Kosovo – Bregovo).

Obiceiul de a mulge oile prin cunună se întâlnește și la vlahii din Serbia nord-estică (Šipikovo, Bukovče). Acesta se poate petrece cu o zi înainte de Sfântul Gheorghe (Bukovče) sau chiar în această zi (Bukovče, Šipikovo, Grabovica). Cununa poate fi numită *năpróor* (*năprăor*) (Bukovče) sau *cunúna năpróo(ru)lui* (Šipikovo). După unele informații, cununa peste care se mulg oile se face din ramuri de salcie (*sálcă*) (Bukovče, Grabovica)⁴⁸.

Conform informațiilor strânse în satul Grabovica, ramurile de salcie aduse în casă în această zi se păstrează tot anul; se crede că poate fi oprită furtuna cu ajutorul lor. După spusele unor informatori, mulșul în ziua de Sfântul Gheorghe sau cu o zi înainte nu este primul în acel an; oile pot fi mulse și mai înainte – în funcție de momentul când se nasc mieii –, totuși numai după îndeplinirea acestui ritual laptele proaspăt poate fi folosit ca hrană sau se poate împărți ca pomană (Bukovče). În aceeași localitate, laptele astfel mulș nu se pune la prins, ci se fierbe cu boabe de grâu și „se împarte”. Mulșul oilor prin cunună în ziua de Sfântul Gheorghe se întâlnește și la români în unele sate din județul Mehedinți, la bulgari în Bulgaria de vest, la granița cu Serbia (în împrejurimile localității Trín) și la macedoneni în regiunea Veles⁴⁹.

⁴⁷ Conform datelor existente în bibliografie, termenul *năpróor* denumește, de regulă, ajunul zilei de Sfântul Gheorghe (în satele județelor Mehedinți și Olt). Poate fi întâlnit și termenul *naprol*, care denumește o turtă rotundă din aluat nedospit, coaptă în ziua de Sfântul Gheorghe (Cireșu – Mehedinți) (v. *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, p. 269).

⁴⁸ Acțiuni rituale asemănătoare cu ramuri de salcie se întâlnesc la români mai ales de Duminica Floriilor.

⁴⁹ *Sărbători și obiceiuri*, vol. I, p. 269; E. C. Узенёва, „Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край”, în *Исследования по...*, vol. X. *Терминологическая лексика...*, p. 318; А. А. Плотникова, *Этнолингвистические...*, p. 200-201.

În ziua de Sfântul Gheorghe, vlahii din Valea Timocului obișnuiesc să taie un miel (Kosovo – Bregovo, Šipikovo, Grabovica). În comuna Bregovo cu sângele mielului tăiat se dă pe fața copiilor (acest obicei, cel mai adesea desenarea unei cruci cu sângele mielului jertfit în ziua de Sfântul Gheorghe pe frunțile copiilor, se întâlnește și la bulgari și găgăuzi⁵⁰). Carnea de miel se frige, iar din măruntaie se prepară o ciorbă (*drăbulii, шкембѐ-чорбá*).

În această zi se fierbe și grâu, care „se împarte” cu laptele muls în ajun pentru sufletele celor morți („se împarte” în casa proprie, adică, practic, este mâncat de membrii familiei) (Kosovo – Bregovo). În Šipikovo „se împarte” pentru odihna celor morți (*de bodapróste*) carnea mielului tăiat și grâu fiert cu laptele muls în această zi și cu zahăr. Și la vlahii din Serbia nord-estică se întâlnește obiceiul ca a doua zi după Sfântul Gheorghe (iar după alte informații, la o săptămână de la această sărbătoare) să se arunce capul mielului într-un mușuroi „pentru ca mieii să fie mulți ca furnicile” (*că înmulțească miéii ca furnici*) (Šipikovo).

Obiceiul de a se tăia un miel la această sărbătoare este caracteristic pentru aproape toate popoarele balcanice, totuși la românii de pe teritoriul României el este destul de rar practicat de această sărbătoare. Tradiția vlahilor din Valea Timocului este în acest caz mai apropiată de cea bulgărească și sârbească, decât de cea românească.

Conform informațiilor înregistrate de la vlahii din Valea Timocului, curând după ziua de Sfântul Gheorghe, oile „se dau la turmă” (Šipikovo). Din informațiile culese în Negotin, de Sfântul Gheorghe se face o slujbă religioasă specială pentru ciobani (*slujba ciobánilor*) (Radujevac, Kobišnica). La vlahii timoceni există o reprezentare tipică pentru popoarele balcanice, anume că zilele de Sfântul Gheorghe și de Sfântul Dumitru (Sâmédru) împart anul în două. În aceste zile se obișnuiește să fie tocmiți ciobanii și argații (Bukovce).

La vlahii din Serbia răsăriteană se întâlnește obiceiul de a agăța în grajduri cununi de usturoi pentru a feri de rău animalele (Šipikovo). Acest obicei este legat de ideea că forțele răului sunt foarte active în această zi și este nevoie să existe o modalitate de apărare de ele. Folosirea în ziua de Sfântul Gheorghe a diferitelor plante „magice” – usturoi, leuștean, ramuri de măceș ș.a. – pentru ocrotirea animalelor domestice este întâlnită la românii din diferite regiuni ale României⁵¹.

⁵⁰ E. C. Узенѐва, *Этнолингвистические...*, p. 135; И. А. Седакoва, *op. cit.*, p. 246; E. C. Сорочяну, *op. cit.*, p. 169-171.

⁵¹ Н. Г. Голант, А. А. Плотникова, *op. cit.*, p. 386.

Frecvența obiceiurilor de Sfântul Gheorghe, legate într-un fel sau altul de creșterea animalelor, este în general specifică popoarelor balcanice. În această zi se obișnuia înțârcarea mieilor, primul mulș făcut peste colaci (la români, sârbi, bulgari), peste un inel (macedoneni, greci), peste spată sau pieptene (la bulgari), peste cununi (la bulgari, macedoneni) sau într-un șistar împodobit cu verdeață (la bulgari, albanezi), dar și alte acțiuni magice pentru păstrarea sănătății și productivității animalelor sau, invers, pentru a li „se lua” laptele animalelor altora (la români, sârbi, macedoneni, bulgari, găgăuzi), prima scoatere la păscut a animalelor sau plecarea la pășunatul de vară (la români, bulgari, macedoneni, găgăuzi, greci), tocirea ciobanilor (la albanezi), tăierea (jertfirea) mielului (la bulgari, sârbi, macedoneni, găgăuzi, albanezi, greci)⁵².

Obiceiul tăierii mielului poate fi considerat general balcanic – el există în partea răsăriteană a teritoriilor locuite de slavii de sud; este răspândit și la albanezi și greci⁵³. La români, deși în ziua de Sfântul Gheorghe se practică obiceiuri specifice legate de creșterea animalelor, tăierea (jertfirea) mielului nu este caracteristică în zilele noastre; practic, ea s-a „mutat” de Paște. La vlahii din Serbia de est și din Bulgaria de nord-vest acest element al ritualității de Sfântul Gheorghe s-a păstrat, după toate probabilitățile, datorită influenței populației sud-slave înconjurătoare.

De **Joia Mare**, vlahii din Valea Timocului practică obiceiul de a aprinde ruguri „pentru cei morți ” la cimitir (ca în Šipikovo) sau în propria curte (ca în Grabovica). Vlahii consideră că, dacă nu se face

⁵² *Sărbători și obiceiuri*, vol. III, p. 325-328; *Ibidem*, vol. IV, p. 356; *Ibidem*, vol. V, p. 330; Т. А. Колева, *op. cit.*, p. 274; А. А. Плотникова, *Материалы для...*, p. 25; *Idem*, *Этнолингвистические...*, p. 200-201; Е. С. Узенева, *Этнолингвистические...*, p. 134-135; *Idem*, *Терминологическая...*, p. 317-318; О. В. Трефилова, *op. cit.*, p. 246-247; И. А. Седакова, *op. cit.*, p. 245-246; Е. И. Якушкина, *op. cit.*, p. 305; Е. С. Сорочану, *op. cit.*, p. 169-171; Дж. Юллы, А. Н. Соболев, *op. cit.*, p. 423-424; Т. Зайковская, В. Зайковский, „Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани)”, în *Исследования по...*, vol. VII. *Славянская диалектная...*, p. 163-164; Ю. В. Иванова, „Албанцы”, în *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники*, Москва, 1977, p. 301; К. А. Пономарченко, „Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос (Южная Греция)”, în *Исследования по...*, vol. VII. *Славянская диалектная...*, p. 187.

⁵³ А. А. Плотникова, *Южные славяне...*, p. 32-33.

acest lucru, morții vor ieși din morminte (Šipikovo). Obiceiul de a aprinde focuri „pentru cei morți” în Joia Mare se întâlnește și la bulgari și găgăuzi⁵⁴. La românii din Oltenia și Muntenia obiceiul de a aprinde focuri sau lumânări la cimitir este mai des întâlnit de Vinerea Mare (a patimilor)⁵⁵.

În unele din localitățile cercetate au fost semnalate și reprezentări ale unui personaj mitologic legat de Joia Mare. Inițial, acesta a fost un personaj care pedepsea torcătoarele leneșe, ce n-au apucat să termine de tors până în Joia Mare. În Bukovče a fost înregistrat numele de Baba Joica. Femeile în vârstă își speriau în glumă prietenele care n-au terminat de tors cânepa cu vorbele „Bába Jóica te opârléște”. La vlhii din Radujevac și din Grabovica acest personaj, numit Joimărica, este o sperietoare pentru copii. Un personaj similar a fost semnalat de noi la românii din Oltenia, în Mălaia – Vâlcea (locuitorii de aici, ca și majoritatea locuitorilor din România, numesc acest personaj Joimărița⁵⁶). În opinia cercetătoarei ruso-franceze G. I. Kabakova, Joimărița este aproape singurul personaj mitologic *exclusiv românesc* legat de tradițiile calendaristice⁵⁷ și, ceea ce este interesant, el s-a păstrat la vlhii timoceni mai bine decât în multe zone din România.

În Šipikovo până în zilele noastre se practică următorul obicei: în Joia Mare prin sat umblă copii – băieți mascați –, care adună ouă și cântă („Chiț-chițú, chiț-chițú,/ Care dă două ouă,/ Să-i trăiască cloață pe ouă,/ Care dă un ou,/ Să-i moare un bou”). Participanții se numesc *joimărici*, iar mersul prin sat *Joimărică*. Tradiția ca de Joia Mare copiii sau (mai rar) flăcăii sau fetele să umble prin sat „cu Joimărița” ca să adune ouă se întâlnește și la românii de pe teritoriul României, de exemplu, în județele Dolj, Vâlcea (Oltenia) și Teleorman (Muntenia).

Uneori, participanții la acest mers prin sat îi întrebau pe gospodari dacă au terminat de tors călții, însă principalul lor scop era să adune cât mai multe ouă și nu să le sperie pe torcătoare. Conform informațiilor înregistrate în sud-estul Olteniei (fostul județ Romanați)

⁵⁴ M. Василева, *op. cit.*, p. 330; E. С. Сорочяну, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁵ H. Г. Голант, А. А. Плотникова, *op. cit.*, p. 392.

⁵⁶ H. Г. Голант, *Этнолингвистические...*, p. 271.

⁵⁷ V. mai detaliat la Г. И. Кабакова, *op. cit.*, p. 200-201.

participanții la acest mers prin sat făceau urări de bine pentru sănătatea și înmulțirea animalelor (sau blestemau) cu formule asemănătoare celor din textul valahilor din Šipikovo⁵⁸.

În textele pronunțate de participanții la mersul prin sat era frecvent prezentă formula onomatopeică de incipit *chiți-chiți* (v. textul mai sus citat) – o imitare a chițaitului de șoareci –, care, după părerea cercetătoarei G. I. Kabakova, trimite la ipostaza teriomorfă a duhului torsului⁵⁹. Obiceiul copiilor de a umbla prin sat în Săptămâna Mare pentru a aduna ouă se întâlnește și la grecii din nordul țării, însă el are loc în Vinerea Mare⁶⁰.

În Săptămâna Mare se vopsesc ouăle pentru Paște. Vlahii din Valea Timocului fac acest lucru cel mai des vinerea (Bregovo, Šipikovo, Radujevac, Grabovica). Vlahii chiar numesc Vinerea Mare cu termenul *Vinerea oăuălor* (Bregovo, Radujevac, Grabovica). Conform informațiilor înregistrate în Grabovica, în mod tradițional se vopseau ouăle vinerea, dar în prezent preotul local încearcă să-i convingă pe enoriași că acest lucru trebuie făcut joia sau sâmbăta, dar în nici un caz vinerea, deoarece în această zi a fost răstignit Iisus.

Obiceiul de a vopsi ouăle vinerea se întâlnește la români (în Oltenia), la sârbi (mai ales în ținutul Dragačevski) și la muntenegreni (neamul piperi)⁶¹. Identic, în totalitate, la popoarele balcanice, acest obicei de a vopsi ouăle mai ales în Joia Mare se întâlnește la aromâni, bulgari, greci, găgăuzi⁶². Conform informațiilor înregistrate în Šipikovo, primul ou vopsit se păstrează în casă până la următoarea Vinere a patimilor, iar apoi se îngroapă sub un pom fructifer. Acest ou este numit de informatori *Păzitoru la casă*. Astfel de obiceiuri rituale legate de primul ou vopsit sunt larg răspândite la popoarele balcanice. De exemplu, la românii din Oltenia (Polovragi – Gorj) primul ou vopsit se punea în livadă, la rădăcina sau pe ramura unui pom fructifer. La aromâni și meglenoromâni, acest ou se păstra la icoană pentru a feri

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Т. Зайковская, В. Зайковский, *op. cit.*, p. 167-168.

⁶¹ А. А. Плотнокова, *Южные славяне...*, p. 156; А. Н. Соболев, *op. cit.*, p. 78.

⁶² Emil Țirconnicu, *Obiceiuri și credințe...*, p. 72; Е. С. Узенева, *Этнолингвистические...*, p. 138; Idem, *Терминологическая...*, p. 323; О. В. Трефилова, *op. cit.*, p. 250-251; Т. Зайковская, В. Зайковский, *op. cit.*, p. 168; Е. С. Сорочяну, *op. cit.*, p. 168.

casa de intemperii și animalele domestice de boli; în caz de furtună era aruncat în curte⁶³.

Obiceiul mai sus descris, absolut identic cu cel al vlahilor – de a păstra oul în casă un an de zile și de a-l îngropa apoi în livadă – este înregistrat și la bulgarii din împrejurimile localității Trîn, adică în Bulgaria de vest, nu departe de granița cu Serbia⁶⁴. La bulgari se întâlnește și obiceiul de a păstra oul în casă timp de un an sau de a-l îngropa pe câmp, la sârbi acela de a-l păstra un an și de a-l pune apoi pe un mușuroi, pentru ca puii să fie mulți ca furnicile; la macedoneni primul ou vopsit se îngropa în câmp, în vie sau în țarcul oilor, iar la greci se îngropa la rădăcina unui pom fructifer⁶⁵.

În studiul nostru n-au fost analizate, desigur, toate sărbătorile de primăvară. Această perioadă calendaristică este, pentru zona avută în vedere de noi, una din cele mai bogate în reprezentări mitologice, legate într-un fel sau altul de ritualurile calendaristice. Perioada include o serie de zile considerate a fi nefaste pentru oameni sau animalele domestice (de exemplu, prima săptămână a Postului Mare, Sfântul Toader, Sfântul Gheorghe, Joia Mare ș.a.).

De această perioadă sunt legate reprezentările unor ființe mitologice, ca de exemplu cail Sfântului Toader și personificarea Jorii Mari, numită aici *Joimărica* sau *Băba Jôica*. Reprezentările posibilului pericol din această perioadă sunt mai evident exprimate în acțiunile rituale, dar sunt departe de a fi întotdeauna motivate pe larg și cât de cât clar.

În categoria acestor acțiuni pot fi incluse, printre altele, interdicțiile respectate în zilele de Sfântul Toader sau a celor 40 de Sfinți; obiceiurile legate de foc, care se săvârșesc în ziua de 40 de Mucenici sau obiceiul purtării măștișorului, păstrat de vlahii din partea bulgărească a Văii Timocului, care, ca și la români și bulgari, și-a pierdut însă considerabil rolul de fetiș, măștișorul devenind astfel un dar, un semn de atenție și de atitudine binevoitoare.

⁶³ Emil Țircomnicu, *Obiceiuri și credințe...*, p. 72.

⁶⁴ Е. С. Узенёва, *Терминологическая...*, p. 323.

⁶⁵ Idem, *Этнолингвистические...*, p. 138; О. В. Трефилова, *op. cit.*, p. 251; Е. И. Якушкина, *op. cit.*, p. 308; А. А. Плотникова, *Этнолингвистические...*, p. 204; М. Китевски, *op. cit.*, p. 235; Т. Зайковская, В. Зайковский, *op. cit.*, p. 167-168.

Am încercat să demonstrăm că la vlahii din Serbia de răsărit și din Bulgaria nord-vestică păstrarea reprezentărilor mitologice tradiționale și a practicilor ritualice, cât și transformarea lor, s-a petrecut sub influența culturii populației sârbe și bulgare învecinate⁶⁶. Dacă am reușit acest lucru, rămâne să decidă cititorul avizat.

⁶⁶ În majoritatea cazurilor putem să vorbim cu certitudine despre împrumuturi sârbești sau bulgărești în cultura românilor (ca și invers) numai în legătură cu terminologia. Asemănările în conținutul obiceiurilor pe care putem să le menționăm sunt foarte des răspândite nu numai la români, sârbi și bulgari, ci și la alte popoare balcanice.

VOCABULAR MAGIC: AMULETELE

Sanda GOLOPENȚIA*

Abstract

Undertaking this scientific task, the author turns to the miraculous fountain of charms, an inexhaustible source for linguists in pursuit of the archaic way of using the Romanian language. Terms related to the semantic field of *amulets* are considered. Each word is separately analyzed within the context of an adequate bibliography, searching origins and semantics. The first semantic meaning is focused on the idea of writing – in Hebraic, Greek, Slavic, Latin, possibly with numbers -, the second one is related to the idea of contiguity with the human body they are attached to, the third to the magic target: luck or cure. A special interest is generated not only by the magic of writing itself (numbers, words, texts), but also by the heuristic and metalinguistic function of some terms rarely used in the rural area.

Keywords: *advar, baier, fetish, luck, palindrome, cure letter, talisman.*

Cuvinte-cheie: *advar, baier, fetiș, noroc, palindrome, răvaș de leac, talisman.*

Studiul descântatului nu poate face economia unei interogări a vocabularului magic, în care se conservă elemente de natură să ne ajute să-i înțelegem, la nivel verbal și acțional, interdiscursivitatea.

Cuvintele care ne interesează sunt de două feluri: (1) cuvinte cu referință magică și (2) cuvinte cu forță magică. Din prima categorie, aparținând *terminologiei magice*, fac parte numele de agenți magici, acțiuni magice, plante, obiecte și instrumente magice, auxiliari magici, ființe supranaturale active magic în mod defavorabil etc. În cea de a doua situație *cuvintele performative*, a căror rostire transformă în mod magic situația. Extrem de rare în descântatul românesc (ne putem gândi la folosirea magică a religiosului *amin*, mai ales în finalul descântețelor, la cuvinte de tipul *Sator, Arepo* în răvașele de leac), ele sunt cunoscute în alte culturi sau stiluri magice (*abracadabra, hocus-pocus* etc.).

Câmpul semantic AMULETE (ADVAR, AMULETĂ, BAIER, CARTE, FETIȘ, MĂRȚIȘOR, NOROC, NUMERUȘ, RĂVAȘ DE LEAC, TALISMAN), pe care-l prezentăm, este interesant în măsura în care, cum vom vedea, în

* Brown University, SUA.

cadrul lui apar cuvinte de origini diferite, împlântate adânc în discursul religios și trimitând spre culturi distincte, adeseori în forme scrise, mai degrabă decât orale. În spațiul semantic al descântatului, el se opune unui alt câmp semantic, îl numim MOȘMOANDE (ADUCĂTURĂ, ADUSĂTURĂ, ARUNCĂTURĂ, ARUNC, FAPT, FĂCĂTURĂ, DAT, BOBOANĂ, BOLMOAJĂ, BORBOASE, BOSCOANĂ, BOSCOADĂ, BORBOANĂ, BOȘMOANDĂ, MOȘMOANĂ, MOȘMOANDĂ). Pe când amuletele au o funcție protectoare sau vindecătoare și sunt în contact (afișat sau secret) cu trupul purtătorului, care le cunoaște existența, moșmoandele au o funcție distrugătoare, sunt aruncate în calea sau aduse/trimise prin purtători magici în casa victimei vizate magic, care nu le cunoaște existența, aceasta fiind dedusă magic ulterior, din simptomele îmbolnăvirii. Cuvintele câmpului semantic AMULETE se definesc prin referință deschisă, explicită, transparentă. Dimpotrivă, în cazul cuvintelor din câmpul semantic MOȘMOANDE, referința este de cele mai multe ori opacă (vezi în acest sens Sanda Golopenția, 2014), ea scapă outsiderilor, fiind cunoscută doar de cei aflați în mod curent în interacțiune magică.

Prezentăm cuvintele pe rând. Cu excepția lui *Sator Arepo*, este vorba de cuvinte cu referință magică încadrabile în categoria (1) a terminologiei magice. În indicarea sursei, am reprodus, atunci când sunt interesante pentru cititor, și sursele autorului citat. Din economie de spațiu nu figurează însă în bibliografia finală decât lucrările pe care le-am consultat direct.

Advar

Cuvântul *advar* nu aparține vocabularului actual și ca atare nu apare în cele două ediții ale *Dicționarului explicativ al limbii române*. MDA dă sensurile: (1) „Bentiță sau brățară cu texte religioase purtate de evrei în timpul rugăciunii” și (2) „Talisman” – ambele învechite. Cu variantele *agvar(ă)*, *avgar* (menționate în CDER), *abgar* și *argar* (apărând în Bălțeanu, 2003, p. 15), *advar* „talisman” provine, după Bogrea și Tagliavini, citați în CDER (p. 98), de la numele regelui din Edesa, Abgar (Avgar), care, conform legendei, s-a vindecat de o boală grea purtând în chip de amuletă copia unei scrisori primite de la Iisus Christos. Tiktin derivă însă cuvântul de la tc. *edvar* „inel” (TDRG), Hasdeu (HEM, p. 409–410) considera ca termen de origine ebraicul *had. varim* „precepte, cele zece porunce și orice text sacru”, iar DA specifică drept necunoscută etimologia cuvântului. În sfârșit, DELR

vorbește de o etimologie nesigură, dând însă probabilitate maximă antroponimului Abgar devenit nume comun.

La Hasdeu, cuvântul apare numai la plural: *advare* și e definit ca „phylactère, morceau de parchemin sur lequel sont écrits des passages de l'Écriture et que les juifs s'attachent au bras et surtout au front [sublinierea noastră, S.G.]. În limba ebraică se cheamă *tephilin*. La noi, astăzi se zice: *corn* sau *cornul jidanilor*, după prima impresiune pe care o produce vederea acestei amulete puse pe frunte” (HEM, p. 409). Obiectul este prezentat de autor ca relativ familiar, caracteristic minorității evreiești, iar numele împrumutat (am putea spune citat) ar avea un corespondent românesc vechi, *fruntare* (< lat. *frontale*) „care se poate aplica la orice atârănătură pe frunte, până și «breton»” (*ibid.*). În sprijinul afirmației, Hasdeu reproduce (tot în HEM, p. 409) o serie de trei exemple care ilustrează alternanța între sau trecerea de la *fruntare* la *advare*: „[despre farisei] toate faptele lor le fac pentru să să arate oamenilor, lărgindu’ș *fruntările* lor și mărimdu’șu marginile veșmintelor...” (*Noul Testament*, 1648, f. 25); „toate faptele lor le fac pentru ca să să arate oamenilor că-ș lărgescu *advarele* lor și-și măresc poalele veșmintelor...” (*Biblia Șerban-Vodă*, 1688, f. 767); „...că-ș lărgescū *advarele* lor și mărescū poalele hainelor...” (*Noul Testament greco-roman*, 1693, f. 105).

Hasdeu nu menționează însă faptul că (a) *tephilin* e un obiect dual, constând din două cutioare cubice pereche din piele care conțin rugăciuni scrise pe pergament și se atașează, una la brațul stâng în dreptul inimii, cealaltă pe păr deasupra părții de mijloc a frunții, în dreptul „minții”, atunci când purtătorii (mai rar purtătoarele) se roagă la sinagogă punându-le faptele și gândurile sub semnul divin și (b) că modul și ordinea de atașare sunt prescrise și presupun reproducerea, prin modul de legare, a unor anume litere ale alfabetului ebraic. Miezul sacru al *tephilin*-ului pare a fi rămas astfel cunoscut exclusiv populației minoritare evreiești.

Sensul „filacteră” al cuvântului *corn* este marcat ca „învechit, ieșit din uz” în MDA. Iar *fruntare* nu mai are această accepție, conservându-se doar, regional, sensul vag înrudit, dar fără valențe sacre: „bandă de catifea cu care femeile își leagă boneta pentru a fixa bine părul” (MDA).

Portul *advarelor* e atestat în România din secolul XVII. Într-un text din 1645, portul „păgân” al *avgarelor* e combătut de Episcopul Sava Brancovici: „Or avea grijă preoții și or porunci poporenilor să se ferească

de tot felul de nelegiuri [...], de *baere* sau *avgare* de farmece, sânvășii” (Mușlea, 1971, p. 12, apud Bălțeanu, 2003, p. 14), iar „Poslania lui *Avgaru*” figurează în lista de interdicții de la 1667–1669 a lui Staicu Grămăticul (Cartoian, I, 1974, p. 335, apud Bălțeanu, 2003, p. 14).

Obiceiul a dăinuit, fiind semnalat în secolul XX în Sighișoara și Banat: „În unele ținuturi – în părțile Sighișoarei și în Banat – se poartă și azi talismane numite *avgare*” (Cartoian, II, 1974, p. 172, apud Bălțeanu, 2003, p. 14), sau „acest obicei superstițios al sfântului *Avgariu* dăinuiește în părțile Sighișoarei și Banatului” (Bogrea, 1971, p. 6, apud Bălțeanu, 2003, p. 14).

Cartoian (1938, p. 135–141) ne ajută să înțelegem dănuirea termenului. Pe de o parte, legenda care-i stă, poate, la bază e una dintre cele mai ample în cărțile noastre populare. Bolnav de podagră (sau de lepră neagră), Avgar, toparh al Edesei, aflând de tămăduirile săvârșite în Iudeea de către Iisus Hristos, Vraciul cel Bun, îl trimite pe cancelarul său Anania cu o scrisoare în care cerea vindecarea și cu misiunea suplimentară de a „izvodi” chipul Mântuitorului. Anania se chinuie în zadar să-l picteze pe Iisus, împiedicat fiind de nimbul luminos al acestuia. După predică, Iisus se spală pe obraz cu apă și se șterge cu o năframă pe care i se imprimă chipul. El îi dă năframa – icoană nepictată de mâini omenești –, lui Anania și trimite răspuns lui Avgar făgăduind că după Înălțarea sa la cer, îl va îndruma spre Edesa pe ucenicul său, Tadeu. Avgar citește scrisoarea, se închină la icoană și se curăță pe tot trupul de lepră, cu excepția unei rămășițe pe față. Iisus e răstignit, Tadeu sosește la Edesa, Avgar primește botezul și se vindecă deplin, cetatea se creștinează a doua zi, iar năframa cu chipul lui Iisus e așezată într-o firidă la poarta cetății. Anii trec, un strănepot al lui Avgar, întors la păgânism, înlocuiește icoana cu un idol. Noaptea, episcopul Edesei așează o candelă în fața icoanei și le zidește pe ambele spre a le proteja. După un răstimp, Edesa e atacată de armatele persane conduse de regele Cosroes. Sfătuit în vis de Maica Domnului, episcopul merge la poarta cetății, găsește năframa cu candela încă aprinsă și, cu ajutorul acesteia, persanii sunt alungați.

Legenda corespunde istoric creștinării Siriei prin regele Avgar al IX-lea. Pe plan religios, ea este „întărită” ortodox de prăznuirea, la 21 august, a Sfântului Tadeu și, la 16 august, a aducerii năframei pictate din Edesa în Bizanț precum și de reprezentarea pe zidurile pictate ale bisericilor românești a năframei cu chipul lui Iisus. Dacă acceptăm etimologia lui Bogrea, bolnavul vindecat va da, însă, numele amuletei.

Sincretismul dintre istorie, religie și magie se rezolvă astfel fără a utiliza, spre referire la obiectul magic, termeni legați direct de religie.

Nu e însă mai puțin adevărat că *advare* (cu sensul de fruntare, „corn” al evreilor) și *advar* (cu sensul mai degrabă de „baier” atârnat de gât) nu se suprapun pe de-a-ntregul și că explicația dată de Hasdeu, după ce-l consultase îndelung pe Șăineanu, riscă să-și aibă partea de adevăr: „După ce mult mi-am bătut capul, cercetând originea acestui cuvânt împreună cu d. L. Șainénu, foarte sciutor în limba ebraică, am ajuns la convingerea că *advare* nu este altceva decât *had. varim* «oi logos, *praecepta*», «paroles par excellence», după cum se chiamă evreesce cele zece porunce și orice text sacru, iar cu atât mai vârtos pasagele cele scrise pe filacter” (HEM, p. 409).

Trecerea de la talismanul ebraic la cel local sau conviețuirea lor au comportat o serie de diferențieri succesive: (a) textul ales spre a fi purtat a trecut de la caractere ebraice la caractere latine și de la o funcție împletind religia cu elemente de magie la o funcție magică; (b) accentul s-a deplasat de la „precepte” la obiectul care le conținea, efectuându-se astfel firesc trecerea de la *pluralia tantum* la un cuvânt cu formă de singular; (c) forma de singular, cu multiplele ei variante, a întâlnit numele lui Avgar a cărui legendă circula prin cărți populare; (d) prin apropiere de legenda lui Avgar, a apărut sau a fost confirmat conceptul de „răvaș” cu funcție magică; (e) devenit din filacteră talisman, *advar* a fost asociat cu obiecte purtate discret, sub haine, funcția acestora nemaifiind deschis și pozitiv religioasă (chiar dacă elementele magice nu lipsiseră nici inițial), ci pur magică și, ca atare, combătută de Biserică.

Amuletă

Cuvântul provine din fr. *amulette*, atestat în 1832, și cunoaște forma regională *amulet*, după germanul *Amulett*, atestat în 1892, în Bucovina și Transilvania: „Cărticica... femeile o poartă apoi ca *amulet* la sine” (Marian, *Nașterea*, 28, apud DA). Etimonul cuvântului savant *amulette*, atestat în franceză din secolul XVI, este lat. *amuletum*, devenit feminin prin confuzia cu cuvintele terminate în sufixul *-ette*.

Textele purtate ca amulete în spațiul românesc sunt *Călătoria Maicii Domnului în Iad*, *Epistola Domnului nostru Iisus Hristos*, *Sfântul Sisinie* și *Visul Maicii Domnului* (Bălțeanu, 2003, p. 18).

Amuleta asigură funcția de pavăză, scut împotriva aducăturilor, aruncăturilor, deochiului, farmecelor și pe aceea de talisman aducător de

noroc. Bălțeanu (2003, p. 19) oferă sinonimele populare *baier*, *carte*, *noroc*, *numerus*, *răvaș*.

Amuletele pot consta și din obiecte de origine umană, animală, vegetală etc. E vorba de multe ori de obiecte greu de procurat, de natură să impresioneze. Pliniu cel Bătrân vorbește, astfel, în *Naturalis historia*, de amulete contra febrei reprezentate de prima viespe „pseudosphex” (care zboară întotdeauna singură) văzută într-un an, prinsă cu mâna stângă și atașată sub bărbia pacientului; de inima unei vipere, extrasă pe când aceasta e încă vie; de botul și vârful urechilor unui șoarece, învelite într-o cârpă roșie etc. (Davies, 2012, p. 4).

În magia domestică de la noi, usturoiul e o amuletă vegetală larg utilizată: „În timpul din urmă, de când difteria sau *boala de grumaz*, după cum o numește poporul, a început a secera și-n Bucovina o mulțime de vieți tinere, româncele înșiră pe-o ață bobii de usturoi și le anină copiilor la grumaz. Ele cred că de copilul care le poartă nu se apropie difteria, sau cel puțin copilul nu se poate împla așa degrabă de această boală uricioasă și periculoasă” (Marian, 2000, p. 125). *Babiile* sunt smocul de semințe din vârful fușteiului de ceapă sau usturoi.

Baier

Baier, răspândit regional, e atestat în 1580, varianta literară *baieră* în 1765. În discursul magic domină *baier*, cu variantele *baior*, *bair*, *baiur*.

Soluțiile etimologice variază. Le reproducem după DELR, prima fiind cea promovată de autorii acestuia: lat. *baiulus* (DELR) sau singular refăcut de la pluralul *baiere*; lat. **baliulus*, pronunțare populară a lat. *baiulus* „hamal”, din a cărui familie provine și românescul *băiat* (CDER, p. 613); lat. *uarius* (PEW, p. 178); italianul *bavero* (TDRG), turcicul *bay* (HEM, p. 2363); turcescul *bağ*; românescul *baua* refăcut din pluralul *bale* (LM). După cum se vede, cuvântul acesta, cu o familie relativ bogată (*băierel*, *a băieri*, *băierit*, *băieruță*, *dezbăiera*, *îmbăiera*, *îmbăierătură*) a intrigat.

Sensurile principale ale cuvântului – (1) „șiret, curea, panglică, orice se leagă permițând să se ducă sau atârne un obiect”; (2) „talisman, amuletă”; (3) „șirag, legătură, panglică, brățară” – participă în mod clar la elaborarea sensului magic al lui *baier*. Împletitura (mai rar cureaua) de care atârnav traistele, găleata, plosca, tigva, punga, buzduganul (DA) era un obiect răspândit, de multe ori lucrat în casă de către femei (care sunt și cele care pregătesc baierile-amuletă). Prin asemănarea pe care o prezentau cu

baierile care se atârnuu de gât ale traistei sau pungii, în Transilvania (în formele *baieră*, *bairă*), dar și la aromâni (în forma *baieră*) sau meglenoromâni (în forma *bair*), cuvântul ajunge să denumească salba de bani, respectiv de mărgele a fetelor sau nevestelor tinere. Iar prin analogie, *baierul* (*baiera*) se va referi și la amuletele sau talismanele purtate la gât spre a apăra de deochi sau de o serie de boli ori primejdii.

Cea mai veche atestare a sensului magic datează din 1652. Reproducem câteva exemple din HEM, Candrea (1944) și DA, care pot configura pentru cititorul de astăzi evoluția semantică a unui termen aflat în retragere: „Așijderea și cei ce poartă *baiere* sau *nărocul* cesta ce zic oamenii că are năroc omul, sau vor căuta de vor socoti zioa în caré s-au născut, bună iaste sau rea, aceia să se canonească ani cincii...Să nu se facă preot carele va fi vrăjitor, cimpoitoriu sau măscăriciu, cititoriu de stéle sau făcătoriu de *baiere*” (*Pravila*, 1652, apud Candrea, 1944, p. 171); „Chiamă pre draci, și-ți scriu *băere* și te despoaie de mântuirea ta și te face de răs și de batjocură în toată cetatea” (*Mărgăritare*, 1691, p. 291, apud DA); „Atunci el, cu mijlocul vrăjitoriului despre Crivăț, la vrăjitorii cei mai de la Delta un *baer* trimesease, a căruia descântec...” (Cantemir, *Ist.*, p. 347, apud DA); „Unul din boierii lui, numele lui Theoctist, carele aveà un *baer* la grumazi, și în *baer* era zugrăvit Isus Hristos...” (*Hronograf*, 1798, apud HEM, p. 2361); „Vrăjitoarele descântă o ață făcută din mai multe fire de lână, care are a o purta cel bolnav, la grumaz, și care se numește *baer*” (com. Liuba, HEM, p. 2358).

Remarcăm că în exemplul din 1652 cuvintele *baer* și *năroc* nu par a fi larg cunoscute în accepția lor magică, autorul simțind nevoia glosării, cu atât mai mult cu cât portul sau confecționarea baierelor era declarat ca fiind pasibil de pedeapsă în jurisdicția religioasă. În exemplul din 1691 baierile sunt prezentate ca necurate (scrise de draci), de natură să primejduiască mântuirea sufletului și să știrbească bunul renume al purtătorilor. Enunțul urmărește însă persuadarea: cititorul e liber să aleagă damnarea și oprobiul sau să le refuze. În baierul de care vorbește Cantemir aflăm că se găsește (scris) un descântec. În *Hronograful* datând de la sfârșitul secolului XVIII, baierul conține (sau amuleta reprezintă) chipul lui Hristos. În sfârșit, baierul descântat de vrăjitoare se poate lipsi de amuletă, legătura împletită fiind ea însăși magic protectoare (de unde înrudirea cu mărtșorul).

Simion Florea Marian a vorbit despre folosirea baierelor împotriva junghiurilor (numite în Banat *stricnituri*) sau a durerilor de

dinți. Baiurul de stricnituri se face din partea rea a fuioarelor de cânepă. Procedura și formula sunt după cum urmează: „*Vrăjitoarea, sau ce este, face mai înainte un baier – o ață – măsurată pe stânenul de braț. Pe baiurul acela face apoi nouă noduri, zicând după fiecare nod:/ Doamne ajută!/ Sfântă Maică Mărie,/ De leac lui N. să fie!/ Nu înnod baiurul,/ Ci înnod făcăturile,/ Mânăturile,/ Stricniturile,/ Pociturile/ De la N. din inimă,/ Din cap,/ Din ficat.../Iar tu, cânepă curată,/ De la Dumnezeu lăsată,/ Cum te-am semănat,/ Și te-am astrucat/ Și apoi ai răsărit/ Și te-ai deschilinit./ Bine te-ai ales/ Și eu te-am cules,/ Apoi te-am uscat,/ În apă te-am băgat,/ Și când te-ai topit/ Bine te-am grijit,/ Și te-am melițat,/ Și te-am periat/ Ca pe-o Doamnă-aleasă,/ Ca și pe-o crăiasă./ Așa să-mi grijești/ Și să-mi lecuiești/ Pe Ion/ Ca Sânt-Ion! Aice descântătoarea amintește sfântul sau sfânta după numele bolnavului. De toate făcăturile.../ Că eu m-am sculat,/ Pe Maica Domnului am rugat/ Ca N. să rămâie curat/ Și luminat/ Ca aurul strecurat,/ Ca Maica Maria/ Ce l-a suflat/ Și l-a înviat.../ După ce rostește vrăjitoarea cuvintele acestea, face de trei ori cruce cu latul mânei preste baiurul descântat, îl încolăcește în palma dreaptă, pune nițică sare la mijloc și face pe bolnav să guste de trei ori din această sare. Iară baiurul trebuie să-l poarte cel bolnav trei zile*” (Marian, 2000, p. 50-51).

Exemplul dat de Marian e interesant din două puncte de vedere. În primul rând, el sugerează interpretarea celor nouă noduri descântate ca reprezentând în fapt talismanul. E vorba în acest caz de un talisman secret, cvasi-neobservabil și, în plus, relativ ușor de pregătit și ieftin. În al doilea rând remarcăm faptul că acest talisman nu se poartă decât pe o durată limitată (cam ca un pansament magic), spre deosebire de talismanele moderne al căror port nu e definit în timp.

Există însă și baiere mai elaborate. Baiurul care apără de „muma-pădurii”, de moartea copiilor, a vitelor de jug sau a păsărilor din curte e pregătit în modul următor: „Se leagă într-o cârpă scoasă din spatele cămășii: tămâie, piper, silitră, pucioasă, lulachiu (MDA dă sensul „de culoare albastră” pentru *lulachiu*. În context, ar putea fi vorba de albăstreală), sare, șarpe din testiculele armăsarilor (vrăjitoarele afirmă că în boașele armăsarilor există un asemenea șarpe, pe care-l cunosc jugănarii), căpățână de șarpe tăiată cu o para de argint, broască găsită în gura șarpelui, buruieni de lipitură sau de «muma-pădurii», păr din ceafa femeii căreia i se face baiurul, patru case de păianjen, culese în piez din patru colțuri ale casei, o țandurică

din pragul de jos al ușii de la odaia de culcare și nouă boabe de grâu” („Ion Creangă”, IX, 52, apud Candrea, 1944, p. 245). Ca în multe alte părți în Europa, componentele dispartate ale baierului sunt închise într-o alună, ca într-un relicvar: „(B)abele descântă argintul-viu, adesea cu sare și cu pâine, îl pun într-o alună și fac baier din el. Ca să-l apere pe om de rău. Se poartă în sân ori în buzunar sau se coase pe haină, în tivul rochiei etc. Uneori, atârând baierul de gât, se zice: «Cum fuge argintul-viu, așa să fugă boala și alte rele de la mine»” (Leon, *Ist. nat. med.*, p. 7 urm.).

Remarcăm alăturarea substanțelor sau componentelor sacre, cum sunt tămâia sau grâul, cu substanțe sau componente greu dacă nu imposibil de procurat: șarpe din testiculele armăsarilor, broască din gura șarpelui etc. Majoritatea elementelor care intră în componența baierelor complexe sunt de origine vegetală sau animală și, ca atare, perisabile, de unde natura de amuletă temporară a baierului.

Carte, cărticică

Cu sensul popular „scrisoare”, *carte* sau *cărticică*, urmată de un determinant, are o accepție apropiată de cea a cuvântului *amuletă*. Dăm ca exemplu *cărticica de strâns* în satul Cornova, din Basarabia. Culegerea a fost efectuată în anul 1931 de Ștefania Cristescu, numele informatoarei este Ileana Cheptănar: „Când îi doare pe copiii pieptul, ea ia hârtie de la copil, o scrie acolo la copil și i-o citește de trei ori în trei zile – o dată pe zi. Mama aprinde lumânare și tămâie și ea citește *cărtișica*. Citește textul pe care-l scrie pe hârtie (aceasta este cărticica). Textul e luat dintr-o *Epistolie a Maicii Domnului nostru Isus Hristos* pe care o are «de la rus» – scrisă cu litere slavone. Această carte a cumpărat-o acum 11 ani de la un «lipovan». A sfințit-o la biserică de Paști, «cân’ sfințăște priotu pasca». Textul cu care face cărticica l-a citit ea singură și l-a socotit bun de descântat de «strâns». Face cărticele de vreo opt ani. (Și are leac, căci ea e fată nemăritată). «Tăt satu vine aici. Dă șinși lei, de șitit – or cât îl lasă omu inima». Pe hârtia pe care-a scris face chipul «Avizuha» (cea care «stracă pieptul copiilor»). Copchilu pune cărticica la chept ș-o țâne trei dzâle” (Cristescu, 2003, p. 179).

Textul cărticelei de strâns e redat la p. 179-190 ale aceluiași volum. Spre deosebire de advare și de răvașe, selecția lui e făcută de persoana care descântă, semnalând o fază mai nouă a procedurii magice.

Semantismul e, în mod evident, cel pe care-l întâlnim și în cuvântul *răvaș*.

Fetiș

La fel ca advarul, amuleta, baierul, talismanul etc., fetișul aparține componentei materiale a magiei. Termenul provine în română din francezul *fétiche*. Tot din franceză au fost împrumutate *fetișism* (*fétichisme*) și *fetișist* (*fétichiste*). Verbul *a fetișiza* e asociat în schimb cu germanul *fetischisieren*, și cu rusescul *fetișizirovať*. El a dezvoltat în română derivatele *fetișizare*, *fetișizant*, *fetișizat*.

Francezul *fétiche* este un cuvânt împrumutat în secolul XVII din portughezul *feitiço*, cu sensul „factice” ca adjectiv și „obiect magic, sortilegiu” ca substantiv și provenind din lat. *facticius*, la fel cu vechiul francez *faitis* (Picoche, 2008). În latină, *facticius*, aparținând uriașei familii a lui *a face*, pe care o reîntâlnim în reflexele române *făcătură*, *a face* și *desface*, *făcaș*, *fapt*, *faptnică* însemna „artificial, artifact”. Adoptat în franceză, cuvântul, a fost împrumutat ulterior în engleză, germană, rusă etc. și a devenit larg răspândit datorită întrebuintării lui metaforice în marxism, antropologie și psihanaliză.

Negustorii portughezi se refereau prin *feitiço* la idolii adorați și la obiectele magice purtate sau folosite de populațiile vest-africane (în special în Guineea). În secolul XIX, fetișul ajunge să caracterizeze în științele sociale fie un tip de religie primitivă caracterizat prin adorarea animistă a obiectelor, fie un stadiu magico-religios precedând politeismul. În psihanaliză, el va sta la baza definirii unui tip special de patologie sexuală. În vorbirea obișnuită, *fetișism* e deseori un termen derogator utilizat în raport cu credințele magice și religioase ale populațiilor africane, criticat ca atare în discursul antropologic actual (Davies, 2012, p. 97).

Definiția cuvântului *fetiș* distinge în română între patru sensuri: (1) „Obiect căruia i se atribuie proprietăți magice benefice”, sinonim cu *amuletă*, *talisman*; (2) „Idol (*cioplit grosolan*) al popoarelor primitive”; (3) la figurat, „Idee, principiu etc. care constituie obiectul unei *adorării oarbe*, *nejustificate*”; (4) în psihanaliză, „Obiect sau parte a corpului nonsexuală care poate deveni obiect al sexualității” (MDA). Am subliniat termenii care marchează, în definirea sensurilor, punctele de disociere cognitivă (*i se atribuie*, *adorării oarbe*, *nejustificate*) sau artistică (*cioplit grosolan*) și o vom face, la fel, pentru sensurile cuvântului *fetișism*, care sunt, tot în MDA, următoarele: (1) „Cult al fetișurilor”; (2) „Religie tradițională a popoarelor din Africa, bazată pe o concepție animistă”, sinonim cu *animism*; (3) la figurat, „Venerație *exagerată*, *lipsită de discernământ*, față de o idee, de un principiu etc.”;

(4) în științele economice, în sintagma *fetișismul mărfii*, „Reprezentare *denaturată* pe care oamenii și-o formează despre mărfuri, atribuindu-le însușiri care în realitate provin din raporturile sociale”; (5) în psihanaliză, „Înlocuire a obiectului sexual (*normal*) cu un fetiș”.

Fenomenul semantic mai general pe care ne permit să-l sesizăm exemplele de mai sus e următorul. În fiecare epocă o serie de concepte ajung, prin metaforizare, să instrumenteze acte verbale de dezaprobare sau respingere. Domeniul magiei a oferit în trecut și continuă să ofere la ora actuală în Europa (și nu numai) un amplu rezervor de asemenea concepte, care permit inferiorizarea indirectă a unor comportamente, acțiuni, afecte, culturi sau obiecte.

Definit rasial (*Ibidem*) ca obiect exotic, *fetiș* nu e utilizat pentru referirea la obiecte magice ținând de cultura populară europeană. Dar o serie de obiecte apotropaice, protectoare cunoscute în Europa au îndeplinit sau îndeplinesc încă funcții similare. Davies (2012) dă ca exemplu vârfulurile de săgeți sau topoare preistorice, cărora credințele populare le atribuiau puteri speciale (de apărare împotriva trăsnetului etc.).

În raport cu talismanul sau amuleta, fetișul sugerează posibilitatea separării (a distanțării) de corpul celui care se vrea ocrotit. În plus, e interesant de remarcat că în cultura românească fenomenul de pejorare pe care-l constatăm în cazul cuvântului *fetiș* nu se produce pentru cuvinte ca *advar*, *amuletă*, *baier*, *mărțișor*, *numerus*, *noroc*, *răvaș de leac*. Pare a juca un rol în această diferențiere caracterul de *insider* sau de *outsider* magic al celui care imprimă și menține conotația de dezaprobare sau respingere.

Mărțișor

Mărțișorul face parte din familia amuletelor: „Credința de a pune la gâtul copiilor *mărțișoare*, lucrate din fire de arnici și bumbac, răsucite, la care se agăța o monedă, o foaie de pelin și una de usturoi, se baza tot pe calitățile profilactice ale pelinului” (N. Densușianu, mss. 4555, VI, apud Nițu, 2003, p. 156). Firele, de bumbac sau mătase, erau roșii și albe.

Fetele, femeile tinere și copiii primeau în dar mărțișorul la 1 martie și îl purtau până înflorea porumbrelul (*Prunus spinosa*) ori păducelul (*Crataegus oxyacantha*) sau până când se întorceau berzele, spre a nu se îmbolnăvi în cursul anului și a nu fi arși de soare. Când înfloreau pomii, banul se depunea pe ramurile lor, spunându-se: „Porumbar (sau păducel) mândru-nflorit/ Eu să fiu floare-nflorită./

De toată lumea îndrăgită” (Marian, *Sărb.* II, p. 137 și urm., apud Candrea, 1944, p. 248). La sosirea berzelor, mărțișorul se arunca după ele spunând: „Na-ți negrețele și dă-mi albețele” (HEM, p. 2523, apud Candrea, 1944, p. 247). Un obicei similar exista în Abruzzi (Italia), unde „se [lega] la 1 martie, un fir de lână roșie, numit *marzaruola* (mărțișor), la încheietura mâinii, spre a fi ferit de acțiunea soarelui, socotită foarte primejdioasă în această lună” (Finamore, *Tradizioni*, p. 168, apud Candrea, 1944, p. 248).

Mărțișorul era deci o amuletă temporară, purtată la dată fixă, primită în dar și la rândul ei transmisă pomilor, nu se precizează cu ce efecte. Ne putem gândi la o extindere a acțiunii lui benefice în folosul acestora. Astăzi, mărțișorul continuă să fie primit în dar (mai ales de fete și femei tinere) dar, cel puțin la oraș, nu mai e trecut pomilor înfloriți sau berzelor.

Noroc

Sensul „talisman” al cuvântului noroc este învechit și rar. Găsim în DLR un citat datând din 1652: „Ceia ce poartă baere sau *nărocul*... aceia să să canonească ani 4”. Numele amuletei e dat după ceea ce vizează: norocul purtătorului.

Număruș

Având și sensurile „număr” sau „tragere la sorți pentru recrutare”, *număruș*, cu varianta *numeruș*, ne interesează pentru sensul care apare în poziția 3 în DLR: „[În credințele populare], amuleta purtată de copii contra deochiului. *Alte românce, tot din Transilvania* [...] *pun pe cineva ca să le scrie un fel de cârticică numită număruș, pe care copiii o poartă apoi ca amulet la grumaz*” (Marian, *Nașterea*, p. 353, preluat de TDRG și DLR, între alte dicționare).

Răvaș de leac

Cuvântul *răvaș* provine din maghiarul *rovás*. Reproducem câteva din numeroasele lui accepții menționate în MDA: „în Transilvania și Maramureș, creștătură prin care neștiutorii de carte însemnau pe răboj diverse socoteli”; „cută pe suprafața fructelor”; „regional, încrețitură a frunții, rid”; „urma roților carului”; „regional, coamă de iarbă netăiată, rămasă pe brazdă în urma coasei”; „dungă de praf pe podelele grajdului, când se perie calul, prin scuturătura țesalei”;

„fiecare din dungulițele, dispuse în formă de brad, de la țesătura în patru ițe”; *răvaș gol* e numit „locul în țesătură unde firul rupt n-a fost înlocuit”; regional, „răboj” și, prin extensie, „socoteală”; „băț care se introduce în vasul cu lapte, la stână, însemnându-se pe el, printr-o creștătură, cantitatea de lapte rezultată dintr-o mulsoare”; învechit, „act prin care se recunoaște un drept sau o stare de fapt”; „legitimație de călătorie (*răvaș de drum, de străji*)”; „înștiințare din partea autorităților”; „reclamație scrisă”; „scrisoare”; „bilețul cu conținut glumeț, care se introduce de Anul Nou în plăcintă, cu scopul de a face haz”; „bucăciță de hârtie, pe care o pun copiii pe sfoara zmeului, ca să fie dusă de vânt cât mai aproape de zmeu”; și, în sfârșit, popular, „hârtie care cuprinde o formulă destinată, în practicile superstițioase, să ocrotească pe purtător de anumite boli”.

Multe din sensurile cuvântului (cută, urmă lăsată de timp pe față, de roțile carului pe drum, de cosit, țesălat, țesut cu eventuale greșeli, muls) oscilează în jurul ideii de semn de tipul index, fiind centrate pe conceptul de „creștătură” pe care CDER îl regăsește în sârbă, croată, slovenă sau în cehul *rováš*. De la acestea se trece la numirea unor semne simbolice „scrise” de tipul legitimație, înștiințare, scrisoare, bilețul, amuleță în cazul sensului magic care ne interesează.

Cea mai detaliată descriere a răvașelor de leac apare în Candrea (1944, p. 416-425). Capitolul *Răvașe de leac* al volumului *Folklorul medical român comparat* se deschide cu o afirmație *tongue-in-cheek*: „Duhurile necurate a căror menire e să provoace boalele știu carte! [...] Ele cunosc nu numai toate limbile moderne, ci și pe cele moarte, în special latina și greaca, căci și în aceste limbi li se adresează locuitorii astăzi, după cum li se adresau pe vremuri romanii și grecii, poftindu-le să părăsească trupul bolnavului” (*Ibidem*, p. 416). O formulă de răvaș contra urdorilor apare în Pliniu, formule scrise contra scurgerilor de sânge, a urdorilor și altor oftalmii, a durerilor de gât, inimă, ficat, rinichi și intestine sunt date de Marcellus Empiricus (*Ibidem*). Cum însă majoritatea formulelor sunt lipsite de sens, atât în cazul celor din antichitate, cât și în cazul celor din Evul Mediu sau din epoca modernă, e evident că, fie că nu au știut carte și au „desenat scrisul”, fie că nu au cunoscut limba de origine (sau alfabetul grecesc), cei care au scris răvașele nu au fost la înălțimea duhurilor cultivate cărora li se adresau.

Funcțiile atribuite răvașelor sunt în cultura românească – arată Candrea – de a vindeca brânca, frigurile, epilepsia, turbarea, gușa, junghiul,

neputința bărbatului, mușcăturile de șarpe, plânsorile (insomnia) copiilor și de a opri curgerea sângelui din nas (*Ibidem*, p. 417).

În răvașele de brâncă, cuvintele se scriu de-a-nădăratelea (pentru ca boala să dea înapoi), de către oameni în vârstă (a căror putere e în scădere), când dă soarele înapoi (ca boala să facă aidoma). Un descântec „scris” de brâncă din județul Vâlcea conține detalii suplimentare cu privire la confecționarea răvașului: „Maica Domnului îi zicea:/ «Nu plânge (cutare),/ Nu te văeta,/ La (cutare) să te duci,/ Brâncă să ți-o scrie,/ Cu mâinile la spate,/ Cu 44 de cruci s-o încrucișeze [= s-o marcheze, S.G.]/ Și pe 99 de răvașe s-o scrie,/ Și pe ea o va trimite,/ În fundul mării,/ Unde popa nu toacă,/ Unde câine nu latră,/ Și unde cocoș nu cântă./ Iar tu vei rămânea/ Curat și luminat...» Se scrie pe hârtie, cu cerneală, și cu mâinile la spate (!). Se scuipă peste slove chiar de către cel ce scrie și se lipește pe locul dureros” („Șezătoarea”, XXII, p. 34, apud Candrea 1944, p. 421).

Candrea (p. 418, 420 și 421) reproduce patru răvașe de brâncă (din jud. Dâmbovița, Romanați, Dolj și Gorj). Procedura fiind mai mult sau mai puțin aceeași, o cităm doar pe cea corespunzând răvașului din Dâmbovița: „Se scrie acest răvaș pe o bucată de hârtie, se unge cu miere peste care se pune puțin piper și foarte puțin ardeiu, după care se aplică pe umflătură. În lipsă de miere, se pune mălaiu, înmuiat în rachiou de drojdie” (Tocilescu, *Mater. Folk.*, p. 622, apud Candrea, 1944, p. 418). Uneori, hârtia e „mâzgălită cu cărbune” de descântătoare (Candrea, *op. cit.*, p. 419) care, după toate probabilitățile, neștiind să scrie, se limitează la echivalentul unor „crestături” (vezi mai sus).

În răvașele contra frigurilor se regăsește deseori numele lui Isus Hristos. Domină însă *necuvintele*, provenind, după toate probabilitățile din transmisia alterată la trecerea dintr-o limbă în alta (din latină, greacă, slavă în română). Candrea (p. 422) dă ca exemple formulele următoare:

- | | | | |
|-----|------|---------|------|
| (1) | ISUS | HRISTOS | NIKA |
| | ISUS | HRISTOS | NIKA |
| | ISUS | HRISTOS | NIKA |

Pentru sănătatea robului (sau roabei) lui Dumnezeu X.
(jud. Neamț);

- (2) VELA AM, VELA AM, VERZUM-VERZUM-VERZUM;
VELA AM, VELA AM, VELA AM (jud. Baia);

- | | | | |
|-----|-------|-------|------|
| (3) | CETAT | METAT | ETAT |
| | CETAT | METAT | ETAT |
| | CETAT | METAT | ETAT |

Pentru sănătatea roabei (sau robului) lui Dumnezeu X. (jud. Neamț);

(4) „Să scrii: *Intuv deobolasu mărăstobno raibizetu căcămu vădrozisu dreavoe Crist labeia proxebe grozdu jivota tebe.* Scrie aceste stihuri pe un taler și-l spală și ico(a)na lui Hristos” (mss., sfârșitul secolului al XVIII-lea).

Procedura generală este în acest caz următoarea: „În genere, răvașele de friguri, scrise de popi, de țârcovnici sau de călugări, după ce au fost purtate de bolnav 3 sau 9 zile, se aruncă pe o apă curgătoare, ca să nu se mai întoarcă, după cum nu se mai întoarce apa pe unde a mai curs” (*Ibidem*, p. 421). În cazul exemplului (2) de mai sus, copiat pe trei „petice de hârtie”, procedura reprodușă de autor pare a conține elemente parodice: „Una din hârtii se svârle în foc, cu alta se face o țigară, iar a treia, după ce se poartă la gât nouă zile, se svârle pe o apă îndărăt (peste cap), fără a mai sta apoi locului sau a se uita în urmă” („Șezătoarea”, VI, p. 86, apud Candrea, 1944, p. 422).

În câteva manuscrise din secolul XVIII a fost descoperită și formula *Sator Arepo*, întrebuințată împotriva frigurilor și a turbării, despre care vom vorbi însă într-o secțiune aparte.

Un manuscris de la sfârșitul secolului XVIII conține o însemnare privind un răvaș împotriva gușei, care pare a fi de proveniență grecească: „La sfârșitu lunii, ia cercurile seara, când adorm toți oamenii, și întoarce o vadră desferecată să șează pe ea gol de tot și să scrii așa: *Andrai driso lagat iglariet cata streduhon tarson crestada chipron supeven.* Să porți cu tine și să nu te temi de nimic” („Ion Creangă”, II, p. 273, apud Candrea, 1944, p. 424).

Contra curgerii sângelui din nas, Candrea (1944, p. 424) reproduce două răvașe de aplicat pe fruntea celui bolnav. Primul, provenit dintr-un manuscris datând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, evocă remediul indicat de Marcellus Empiricus: „Pentru sânge ce iase din nas, să prijoni sânge de cel ce cură din nas într-un blid nou și să scrii în fruntea omului cu condeiul și să zici: *Zaharia au fugit, oi o curge oi sângele să stea ca piatra nemutată.* Și să scrie acele cuvinte într-acel blid”. Al doilea, figurând într-un sbornic de la începutul secolului XIX, se scrie cu sânge: „Când cură sânge din nas, să scrii cu sângele pe o hârtie aceasta: *Banu și Zăganu. Cela ce va dar, să ia; și cu Hristos zic: «Stăi sânge să nu pici. În numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt, acum și pururea».* Și pune hârtia în frunte și o leagă”.

Legatul pe frunte al răvașului ne amintește de advarele, numite și *corn al evreilor*, despre care am vorbit în secțiunea *Advar*.

Sator Arepo

Cuvintele *Sator* și *Arepo* apar de obicei într-un pătrat care regroupează cinci cuvinte palindrome de câte cinci litere fiecare și a cunoscut două forme pe care le reproducem mai jos. Forma (1) este cea mai veche. Forma (2), care se obține prin citirea și scrierea de la dreapta la stânga a fiecărui rând al formei inițiale, a fost utilizată începând din Evul Mediu și ajungând până în zilele noastre:

(1)

R	O	T	A	S
O	P	E	R	A
T	E	N	E	T
A	R	E	P	O
S	A	T	O	R

(2)

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Pătratul e numit *pătrat magic* prin analogie cu pătratele magice numerice descrise în secolul XV de matematicianul bizantin Emanuel Moscopulos, pe care Heinrich Cornelius Agrippa le-a „deconspirat” exuberant în lucrarea *De Occulta Philosophia sive de Magia*, publicată în timpul Renașterii, între 1531 și 1533. Conform gnosticilor (dar nu numai, pătratele magice ezoterice figurând și în tradiția greco-ebraică, alexandrină sau islamică sau în mandalele tibetane (Cammilleri, 1999, p. 14-16), fiecărei planete îi corespundea o cifră, o notă muzicală și o vocală a alfabetului grecesc.

Cornelius Agrippa enumera șapte pătratele magice construite pe baza a șapte numere (de la trei la nouă), legate de cele șapte planete vizibile cu ochiul liber. În pătratele magice suma numerelor de pe fiecare rând, coloană sau diagonală, numită „constantă magică”, este aceeași. Pătratul lui patru, al lui Jupiter, de exemplu, merge de la unu la 16, are drept constantă magică numărul 34, produce jovialitate și se marchează pe argint pentru a obține pace și bogății și pe coral ca amuletă împotriva deochiului. Îl divulgase, înaintea lui Corneliu Agrippa, Albrecht Dürer în gravura *Melancholia* (1514), transcriind însă numerele în sens contrar spre a înlocui jovialitatea cu opusul ei melancolic.

Conform lui Agrippa, pătratul magic al lui cinci, e legat de planeta Marte, conține numere cuprinse între unu și 25, are constanta magică 65, și se gravează pe fier sau pe o spadă pentru a fi neînfrânt în război, pe cornalină împotriva hemoragiilor sau pe aramă spre a provoca daune dușmanilor. Pătratele *Sator Arepo* care ne interesează ar fi transpunerea alfabetică a acestui tip, cu o serie importantă de rezerve. Cuvintele care le compun pot fi citite de la stânga la dreapta, de la dreapta la stânga, de sus în jos și de jos în sus, dar unul singur dintre ele, *tenet*, rămâne același la lectură, celelalte variind, iar caracterul de palindrom absolut menținându-se, pentru direcțiile indicate, la nivelul întregului enunț, iar nu la cel al fiecărui cuvânt component. Textul pare scris în latină, dar cuvântul-necuvânt *arepo* a ridicat probleme a căror soluție a constat de cele mai multe ori în interpretarea lui ca nume propriu. În sfârșit, caracterul de palindrom nu se menține pe diagonală (*Ibidem*, 1999, p. 16).

O serie impresionantă și orientată de regularități orientate sporesc misterul pătratului *Sator Arepo*. Laturile pătratului sunt compuse toate din același cuvânt, *ROTAS*, iar centrul lui e reprezentat de o cruce bazată pe cuvântul *TENET*, care pare a „ține împreună” ansamblul pivotând pe litera N:

R	O	T	A	S
O		E		A
T	E	N	E	T
A		E		O
S	A	T	O	R

Cele patru roți le-au amintit cercetătorilor de viziunea biblică a lui Iezechil. Citez după traducerea din 1938 a lui Vasile Radu și Gala Galaction: „Și m-am uitat la fiare și iată că jos lângă tuspatri fiarele erau *patru roate* [...] *Ele se îndreptau în mers în câte tuspatri părțile*, iar când mergeau nu se întorceau” (Iez., 1, 15 și 17). Cuvintele pătratului se regăsesc de altfel în Vulgata: „et aspectus earum, et *opera*” sau „*rotas*” (Iez., 1, 16, tradus la noi, în versiunea citată a *Bibliei* prin „Și chipul și *făptura roatelor*”, reluat în cadrul aceluiași verset, sau „*roate*”, vezi mai sus).

Crucea centrală a pătratului e mărginită în cele patru extremități de litera T (*tau*). Cammilleri (1999, p. 36-37) notează că în scrisul fenician și samaritean T avea forma „+” sau „X” (crucea Sfântului Andrei). În Iezechil, litera *taw*, ultima literă a alfabetului ebraic, avea să fie marcată pe fruntea dreptilor, spre a-i distinge de cei ce urmau a fi

pedepsiți. Filosoful și teologul creștin Origene, care a fost în dialog cu învățați evrei ai timpului său, a notat mai multe răspunsuri cu privire la simbolismul literei *taw*: după unii, aceasta reprezenta desăvârșirea celor care gem sub păcatele poporului, alții o considerau ca simbol al celor care observă Torah, al cărei nume începe cu un T sau, prin asemănare cu semnul crucii, considerau că *taw* anunța profetic episoade ale creștinismului. T a fost interpretat ca simbol al crucii în creștinism, la fel cu catargul, ancora sau orantul în picioare, cu brațele deschise lateral. Anagrame, cele cinci cuvinte ale pătratului dau, după cum au arătat independent trei cercetători o cruce încadrată de A și O (*Ibidem*, *op. cit.*, p. 18-19):

```

A
P
A
T
E
R
A P A T E R N O S T E R O
O
S
T
E
R
O

```

A și O amintesc de mențiunea lui Alfa și Omega în Apocalips. Cităm din aceeași traducere a *Bibliei* ca mai sus: „Eu sunt *Alfa și Omega*, zice Domnul Dumnezeu, cel ce este, cel ce era și cel ce vine, *Atotțiitorul*” și „Eu sunt *Alfa și Omega*, cel dintâi și cel de pe urmă, începutul și sfârșitul” (*Apocalips*, 1, 8 și 22, 13). Textul Apocalipsului începe cu un alfa și sfârșește la rândul său cu un Omega (Cammilieri, 1999, p. 18-19). Am adăuga că TENET pare a se regăsi în textul traducerii românești a Apocalipsului (*Atotțiitorul*); el nu figurează însă în textul Vulgatei, unde cuvântul redat la noi prin *Atotțiitor* este *Omnipotens*.

Dacă admitem interpretarea sugerată a lui A și O, observăm că cele patru apariții ale literei T pe laturile pătratului sunt încadrate de fiecare dată de literele A și O. Am avea deci, în pătrat, cel puțin cinci cruci, cea formată din cuvintele *tenet* cu, la cele patru extremități, alte cruci reprezentate prin litera T și străjuite de Alfa și Omega. La aceasta

se adaugă faptul că singura literă care apare o singură dată și care reprezintă centrul crucii, N, a fost interpretată de unii exegeți ca referindu-se la Isus (prin *Nomen*, „Numele” sau „Nazarineanul”). La nivelul literelor și a dispoziției lor, aglomerarea simbolurilor posibil creștine, dintre care nu am reprodus aici decât o parte, e deci considerabilă și greu de atribuit hazardului.

Trecând la sensul cuvintelor care apar în pătrat, SATOR a fost considerat o contragere posibilă a lui *salvator* (în greacă *sotér*). Cei mai mulți l-au citit însă ca *seminator*, pornind de la parabola în care Isus se autopezintă ca Semănător. De altfel, așa cum subliniază Cammilleri (1999, p. 52), cuvântul fusese folosit cu referire la Mântuitor de Cicero în *Tusculane* („caelestum sator”) și în *De natura deorum* („seminator et sator”), de Virgiliu în *Eneida* („hominum sator atque deorum”), de Fedru, Martial etc.

Referentul „roți” al lui ROTAS e evident. Mai puțin clar rămâne pentru interpreți contextul în care sunt avute în vedere roțile. S-a vorbit, cum am văzut, de viziunea lui Iezechil, dar și de roți de plug (în Rhetia existau pluguri cu roți), de roțile carului solar (al destinului, al timpului), de roțile cosmice ale celților, de persoana a doua a verbului latin *rotare* „a se roti” etc. (*Ibidem*, p. 51).

Sensul clar de „ține, susține, menține” al cuvântului TENET intră în rezonanță cu cele spuse mai sus despre literele lui componente N și T.

Cuvântul OPERA și, mai cu seamă, inversul lui, AREPO, sunt cele care au pus cele mai multe probleme. Majoritatea interpreților consideră că OPERA e acuzativul plural al lat. *opus* și-l traduc prin „opere, fapte”. S-a vorbit însă și de ablativul singular al lui *opera*, traducibil prin „cu oboseală, istovire” sau de *opera* utilizat la nominativ și însemnând fie „oboseală” („oboseala ține roțile”), fie „lucrător” (accepție care apare în *Satire*-le lui Horațiu), ba chiar și de imperativul verbului *operare*, adresat roților (*Ibidem*, p. 52), printre alte multe ipoteze.

Neexistând un cuvânt latin AREPO și nefiind atestat nici numele propriu *Arepo*, care părușe a fi soluția („semănătorul Arepo”), interpreții au mers haotic spre cele mai diferite limbi: *Areopag*, numele germanic *Aribo* sau *Epo*, celticul *arepennis* (care a dat în franceză *arpent*, „jumătate de iugăr”) sau *epos* („cal”), ibericul *a-repos* („fără odihnă, neobosit”), finlandezul *aurinho* („soare”) etc. (*Ibidem*, p. 50).

Pentru a explica enigmaticele OPERA și AREPO, s-a recurs și la acrostih. Primul cuvânt ar corespunde astfel lui „Omnium

Principia Eterna Rerum Atque”, al doilea lui „Animarum Rector et Pastor Ovium”.

Sensul enunțului compus din cuvintele de mai sus rămâne obscur. *Enciclopedia Britannica* traducea: „Semănătorul de pe Areopag ține roțile operei”, pornind de la faptul că e vorba de un pătrat al lui cinci (deci al lui Marte); Jerphanion, bazându-se pe viziunea lui Iezechiel, propunea: „Semănătorul de foc, Arepo, ține în mână roțile aprinse și făptuirea lor” (Cammilleri, 1999, p. 38). Traducerile creștine sunt de genul: „Semănătorul ține (conduce) cu efort roțile”; „Dumnezeu domină creația, operele oamenilor și produsele pământului” etc. Cammilleri enumeră alte 35 de traduceri imaginabile (*Ibidem*, p. 54-58).

Mai interesant e însă cumulul simbolic expus vederii sau criptic de care am vorbit mai sus. Acesta poate fi pus în legătură cu descoperirea unui pătrat Sator Arepo, în 1936, la Pompei, gravat pe coloana unei palestre, care a permis identificarea unui alt fragment de pătrat descoperit tot la Pompei în anul 1925. Ceea ce sugerează inscripțiile respective e faptul că pătratul magic Sator Arepo datează dinaintea de anul 79 al erupției Vezuviului. Regăsite în Europa, Asia, Africa și America, inscripțiile și ulterior însemnările manuscrise Sator Arepo par a-și avea originea în perioada timpurie a creștinismului. E semnificativ faptul că nu a fost găsită nici o inscripție anterioară inscripțiilor de la Pompei.

În fapt, dacă simbolurile reprezentate de litere și anagrama *Pater noster* sunt acceptate, pătratul Sator Arepo răstoarnă o serie de idei tradiționale privind data de la care se poate vorbi de (a) folosirea rugăciunii *Tatăl nostru*; (b) caracterul ei central în credința creștină; (c) venerarea crucii; (d) utilizarea ca limbă liturgică a latinei alături de greacă și (d) simbolurile pacifice (nelegate de urgia divină) Alfa și Omega. Conform punctului de vedere general acceptat, liturghia s-a desfășurat în greacă până târziu, Evangheliile au fost fixate în scris la mult timp după moartea lui Isus, astfel că rugăciunea *Tatăl nostru* intrase în uz după secolul I d.Hr., crucea fusese un simbol infamant până la împăratul Constantin, în secolul IV, iar Apocalipsul fusese scris abia la începutul secolului II.

Descoperirea recentă printre manuscrisele de la Qumran a unui fragment al Evangheliei lui Marcu, databil înainte de anul 70, coroborează modificarea de perspectivă. Alături de antedatarea propusă pentru Apocalipsul lui Ioan, pătratul SATOR AREPO întărește astfel ipoteza importanței transmisiei orale a învățaturii apostolilor care a

precedat fixarea în scris a Evangheliilor și a Apocalipsului, stabilind o comunitate simbolică de bază între creștini. Simbolurile de bază ale acestei comunități semiotice se reflectă în parte în pătratul de care ne ocupăm. Cu devieri, pierzându-și parțial semnificațiile religioase, pătratul Sator Arepo va fi treptat atras în sfera magiei populare. Dar el va fi însoțit până în zilele noastre de semnul crucii și de numele lui Isus Hristos, marcate explicit.

În cultura română, Candrea (1944) semnala deja trei atestări ale formulei magice *Sator Arepo* în trei manuscrise: două din secolul XVIII (1777 și 1784, descoperite de Cartoian, respectiv Gaster) și unul de la începutul secolului XIX, unde formula e intitulată *Răvaș de friguri* și însoțită de indicația: „Și să-l ție trei zile la gât și să-l arunce pe gărlă și să zică: cum trece gărla de iute, așa să treacă boala de iute” (p. 423).

În rest, atât în România, cât și la aromâni, la fel ca în Germania formula funcționează ca leac popular împotriva turbării. La aromânii din sudul Dunării, *răvașul*, scris cu litere grecești, își menține forma de pătrat suferind alterări la nivelul cuvintelor: „Când cineva a fost mușcat de un câine turbat, ca să se vindece, să-i tai frâul limbii (ața de sub limbă) și să-i dai să mănânce câte o bucățiță din patruzeci de colaci, pe cari se scriu cuvintele următoare” (Papahagi, *Literatura pop.*, p. 285, apud Candrea, 1944, p. 424; am transliterat cuvintele într-un pătrat alăturat):

S	A	T	U	R
E	R	E	P	O
O	P	E	R	E
K	I	N	I	T
R	O	T	A	S

σ	α	τ	υ	ρ
ε	ρ	ε	π	ο
ο	π	ε	ρ	ε
κ	ι	ν	ι	τ
ρ	ο	τ	α	ζ

La Rășinari, jud. Sibiu, cuvintele, scrise de cel mușcat pe o foiță de țigară pe care o bea cu apă, nu mai apar sub formă de pătrat, ci pe un singur rând, despărțite prin virgulă: *Sasora, tatora, opera, arepu, tenetru, troas* (Păcală, *Rășinari*, p. 246, apud Candrea, 1944, p. 424). Remarcăm că *Sator* apare în două forme (*Sasora* și *tatora*), numărul cuvintelor – scrise cu minuscule – urcând la șase și că procesul de alterare este în curs, un singur cuvânt menținându-și forma originală (*opera*), așa cum se întâmpla de altfel și în *răvașul* aromân, unde cuvântul care se menținea era *rotas*. Ordinea cuvintelor s-a pierdut, între ele au apărut virgule etc.

Candrea mai menționează un manuscris de la sfârșitul secolului XVIII, în care nu se păstrează decât cuvântul *Sator*, iar ansamblul textului, cu literele despărțite de cruci și scris pe o coajă de pâine, trebuie mâncat de cel mușcat: + S + A + T + O + R + B + A + H + E + I („Șezătoarea” X, p. 141, apud Candrea, 1944, p. 424).

Faptul că pătratul Sator Arepo se scrie pe pâine și se mănâncă de cel bolnav (atestat din vechime și în alte culturi) explică în parte rarefierea atestărilor. El amintește de mâncarea cărții dulci ca mierea primite de la Dumnezeu, de care vorbește Iezechiel.

Talisman

Împrumutat din francezul *talisman*, *talisman* are sensurile: „1. Mic obiect despre care se crede că aduce noroc celor care îl poartă. Sinonime: *amuletă*, *fetiș*, *mascotă*, (învechit și regional) *noroc*, (regional) *musca*. 2. (Rar) Semn de recunoaștere” (MDA). Vecinătatea sensurilor ar putea fi legată de faptul că, la fel ca amuleta, talismanul se poartă în general la vedere. Nu am întâlnit exemple ale cuvântului *muscă* însemnând „talisman”.

*

La capătul acestor pagini, câteva remarci. Cuvintele pe care le-am amintit se dispun, în mod evident, conform câtorva semantisme distincte. Primul semantism este centrat pe ideea de *scris* (cifre, cuvinte, texte) cu litere ebraice, grecești, slavonice, latine sau cu cifre, care compun cărticica (de strâns), numărul, răvașul de leac, eventual pătratul magic Sator Arepo. Al doilea e asociat cu ideea de contiguitate cu corpul omenesc de care sunt legate, agățate, la vedere sau nu, advarul, amuleta, baietul sau mărtișorul. Al treilea semantism e cel legat de ținta magică: norocul sau leacul (în *răvaș de leac*).

Termenii literari cu circulație restrânsă sau inexistentă în mediul rural (*amuletă*, *fetiș*, *talisman*) au, în raport cu cultura magică populară, o funcție euristică, metalingvistică. Ne ajută să urmărim și să diferențiem semantic cuvintele în uz.

Lucrări citate

Abrevieri

- Biblia = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții Vasile Radu și Gala Galaction din Înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938.
- CDER = Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru-Mehedinți și Magdalena Popescu-Marin, București, Editura Saeculum I. O., 2002.
- DA = Academia Română, *Dicționarul limbii române*. Sub conducerea lui Sextil Pușcariu. Tomul I, Partea I: *A–B*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1913; Tomul I, partea II: *C*, București, Tipografia Ziarului „Universul”, 1949; Tomul I, Partea III. Fascicula I: *D–De*, București, „Universul”, 1949; Tomul II, Partea I: *F–I*, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, 1934; Tomul II, Partea II. Fascicula I: *J–Lacustru*, București, Tipografia Ziarului „Universul” S.A., 1937; Tomul II, Partea II. Fascicula II: *Ladă–Lepăda*, București, Tipografia Ziarului „Universul” S.A., 1940; Tomul II, Partea II. Fascicula III: *Lepăda–Lojniță*, București, Tipografia Ziarului „Universul” S.A., 1948.
- DELR = Academia Română. Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, *Dicționarul etimologic al limbii române (DELR)*. Volumul I: *A–B*, București, Editura Academiei Române, 2011.
- DLR = Academia Română, *Dicționarul limbii române*. Serie nouă. Tomul I–XIV, București, Editura Academiei, 1965–2010.
- HEM = B. Petriceicu Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, Tomul I–III, București, Socec și Teclu, 1887 (I–II), 1893 (III).
- LM = A. T. Laurian și I. C. Massim, *Dicționariul limbei romane*. Tom I: *A–H*, 1871 [1873]; Tom II: *I–Z*, 1876. Tom III: *Glossariu, care cuprinde vorbele din limba română străine prin originea sau forma lor, cum și cele de origine înduioasă*, 1871 [1877], București, Noua Tipografie a Laboratorilor Români.
- MDA = Academia Română. Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, *Micul dicționar academic*, redactori responsabili: Marius Sala și Ion Dănăilă. Volumul I: *A–Me*; volumul II: *Mi–Z*, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2010.
- PEW = Dr. Sextil Pușcariu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache. I.; Lateinisches Element mit Berücksichtigung aller romanischen Sprachen*, Heidelberg, K. Winter, 1905.
- TDRG = Dr. H. Tiktin, *Rumänisch–deutsches Wörterbuch*, Band I, 1903; Band II, 1911; Band III, 1924, Bukarest, Staatsdruckerei.

*

- Bălțeanu, Valeriu, *Dicționar de divinație populară românească*, București, Editura Paideia, 2001.
- Idem, *Dicționar de magie populară românească*, București, Editura Paideia, 2003.
- Borza, Al., *Dicționar etnobotanic*, București, Editura Academiei R.P.R., 1968.
- Cammilleri, Bruno, *Il Quadrato magico. Un mistero che dura da duemilla anni*, Milano, Rizzoli, 1999.
- Candrea, I.-Aurel, *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, București, Casa Școalelor, 1944.
- Cartoian, N., *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II. *Epoca influenței grecești*, București, Editura pentru Literatură și Artă, 1938.
- Cristescu, Ștefania, *Descântatul în Cornova – Basarabia*, București, Editura Paideia, 2003.
- Davies, Owen, *Magic. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2012.
- Golopenția, Sanda, „Despre referirea opacă la practici magice în limba română”. În Oana Uță Bărbulescu, Gh. Chivu, ed., *Ion Coteanu – In memoriam*, Editura Universității din București, p. 157-173.
- Leon, N., *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1902.
- Marian, Simeon Florea (2000), *Botanică populară*, ed. îngr., pref. Antoaneta Olteanu, București, Editura Paideia, 2000.
- Nițu, Georgeta, *Plantele în gospodăria țărănească tradițională. Dicționar*, Craiova, Fundația Scrisul Românesc, 2003.
- Păcală, V., *Monografia comunei Rășinari*, Sibiu, 1915.
- Picoche, Jacqueline, *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Le Robert, 2008.

PROLEGOMENE LA JOCURILE CU MĂȘTI

Lucian-Valeriu LEFTER*

Abstract

The present study represents an introduction to mask plays, from the perspective of documentary and historiographical sources, as well as ethnographic field researches. Similar rites occur in the passage of the two milestones represented by death and crossing from one year to another. There are similarities between wake songs by the body of a dead person and mask plays in the New Year period. Mask plays give evidence of human activities transcending their natural course. The Visible World meets the Underworld, the skies open, and the living intermingle the dead disguised with masks.

The impressive shows performed during winter feasts by suits of masked men dancing on the stage represent a consequence of modern time secularization, a loss of the original ritual sense gradually produced in a ceaselessly transforming world.

Keywords: mask plays, New Year traditions, pre-Christian traditions, historical sources.

Cuvinte-cheie: jocuri cu măști, datini de Anul Nou, tradiții precreștine, surse istorice.

Nu întâmplător, depășirea celor două praguri, al morții și al celui dintre ani, se petrece prin rituri de trecere similare. Între jocurile de priveghi și cele cu măști din preajma Anului Nou regăsim un sens ritualic comun. Jocurile cu măști marchează ieșirea activităților umane din matca lor firească, întoarcerea lumii pe dos spre o nouă așezare a stihiiilor vieții. Acum, Lumea aceasta se întâlnește cu Lumea cealaltă, cerurile se deschid, viii se amestecă cu morții travestiți cu măști.

De altfel, termenul *mască*¹ pare să fie de origine foarte veche, denumind spiritele și creaturile din Lumea de Apoi, care se arată oamenilor în anumite perioade ale anului, precum la Lăsata Secului, în Occident, când se desfășura Carnavalul dinaintea intrării în Postul

* Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, Vaslui – România.

¹ Walter von Wartburg, într-o notiță din *Dicționarul etimologic al limbii franceze*, apărut în 1948, apud Philippe Walter, *Mitologie creștină. Sărbători, ritualuri și mituri din Evul Mediu*. Traducere de Rodica Dumitrescu și Raluca Tulbure, București, Editura Artemis, 2005, p. 82 și 103, nota 3.

Paștelui, obicei regăsit și la catolicii din Moldova, iar la ortodocși de Anul Nou. În secolul al IX-lea, cuvântul *mască* este atestat în Franța sub forma *talmasca*, în contextul în care Arhiepiscopul de Reims, Hincmar (845-882), printr-o circulară celebră din anii 852-853, condamnă deghizările care aveau loc cu prilejul defilărilor carnavalești de Lăsata Secului, cerând episcopilor să nu tolereze „jocurile imunde cu un urs”²: „Să evite [creștinul] manifestările zgomotoase de bucurie și râsetele grosolane, să nu povestească și nici să nu cânte povești inepte, să nu permită nimănui să se dedice jocurilor obscene ale ursului în fața sa; să nu poarte, cu această ocazie, măștile demonilor pe care poporul le numește talmasca, deoarece e vorba de practici diabolice condamnate de canoanele Bisericii”³.

În perioada Carnavalului, oamenii deghizați în urs înnegreau și mânjeau cu seu fețele celor pe care reușeau să-i prindă. Cu alte cuvinte, „urșii le fac o mască neagră care-i trimit în lumea strigoilor”⁴. Un veac mai târziu, Adalberon (947-1030), Episcop de Laon, denunța și el jocurile acestea ale deghizării și dansurilor cu urșii. Simbol al puterii regalității păgâne de sorginte celtică, ursul este întruchipat de miticul Arthur prin însăși numele său, care înseamnă Rege Urs. Definirea lui Michel Pastoureau în acest sens este elocventă: „Divinitate străveche, creatură venerată, fiară invincibilă, stăpân al pădurii, încarnare a forței și a curajului, ursul nu este doar regele animalelor, ci și animalul atribut al tuturor regilor”⁵.

Lupta Bisericii occidentale contra ursului a durat până după anul 1000, când leul a fost „uns” definitiv ca rege al animalelor, simbol al biruinței creștine asupra lumii păgâne, iar ursul a fost decăzut din drepturile sale în noua postură de animal de circ⁶.

Peste secole, interdicții similare întâlnim și în spațiul românesc, Biserica încercând să creștineze obiceiurile autohtone, însă fără succes, în lipsa unor preocupări constante din partea înalților ierarhi. În anul 1552, cărturarul sas Gáspár Heltai (c. 1490-1574), trăitor în Cluj, consemna practicarea obiceiului colindei în Transilvania „îndată după ziua Nașterii Domnului Nostru Iisus Hristos, [când] se începe marele

² Michel Pastoureau, *Ursul. Istoria unui rege decăzut*. Traducere din franceză de Em. Galaicu-Păun, Chișinău, Editura Cartier, 2007, p. 126.

³ Philippe Walter, *op. cit.*, p. 83.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Michel Pastoureau, *op. cit.*, p. 88.

⁶ *Ibidem*, p. 193.

praznic al diavolului «Regélö hét» (săptămâna colindării)⁷. Peste un secol, tot în Ardeal, pastorul luteran Andreas Mathesius din Cergăul Mic – Alba se arăta revoltat că enoriașii săi bulgari, convertiți la luteranism, nu uitaseră vechile obiceiuri și le practicau în continuare, cântând în românește colindele lor „nelegiuite”, „cântece drăcești”, pentru învățarea cărora se întâlneau înainte de Crăciun⁸.

La 1673, Dosoftei, Mitropolitul Moldovei, deplângea starea jalnică în care se afla țara atunci, cutreierată de trupele turcești și poloneze, „jăcuită, prădată, stricată și arsă”⁹, dar și din pricina păcatelor moldovenilor, după cum arată în versurile introductive la *Psaltirea* versificată: „Ce pățim pentr-a noastre cumplite păcate./ Că la noi ș-au făcutu-ș păcatul cuibare”. Practicile păgâne ale poporului erau înfierate: „Avem și pentru farmeci la Dumnezeu ură/ Și ce omul să schimbă dintr-a sa făptură./ Cu ghiudușuri, cu turcă, cuci și geamale./ Tras în vale ș-alte din păgâni tocmeale./ Ș-au perit biata țară de păgânătate”¹⁰.

Nici în *Viața și petrecerea sfinților* Dosoftei nu uită să atragă atenția asupra similitudinii dintre obiceiurile moldovenilor din vremea sa cu cele ale vechilor greci „idioslugași”, care se mascau cu „obrazе ghidușești, cântând, descântând dintr-însele, alerga tâlhărește de ținea calea a bărbat și a femei, săvai cum fac la noi cucii și ceia ce trag în vale”¹¹. Identificăm între aceste obiceiuri enumerate de Dosoftei pe cele practicate de români îndeobște de Crăciun sau Anul Nou, de Paști sau la Lăsata Secului, precum turca sau jocul caprei, mascații, vălăretul și altele.

În aceeași perioadă, în Transilvania, Mitropolitul Sava Brancovici, în hotărârile Soborului Mare referitoare la conduita clerului, emise în anul 1675 la Alba Iulia, dădea ca exemple negative pe acei „oameni sau muieri [care] vor face foc în curte la Gioi Mari sau la Blagoveștenii și vor pune masă sau pâ(i)n(e) și zic că vin morții

⁷ Apud Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva, 1981, p. 267.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Afirmția apare în contextul instabilității politice din acei ani, când turcii se apropiau de Viena, iar Moldova era „vizitată” de podghiazuri leșești ori de expedițiile de pradă tătarești.

¹⁰ Dosoftei, *Opere*, vol. I. *Versuri*. Ediție critică de N. A. Ursu. Studiu introductiv de Al. Andriescu, București, Editura Minerva, 1978, p. 8; Idem, *Versuri alese*. Antologie, text stabilit, prefață și glosar de N. A. Ursu, Iași, Editura Virginia, 1994, p. 39.

¹¹ Idem, *Viața și petrecerea svinților, Iași, 1682-1686*. Text îngrijit, notă asupra ediției și glosar de Rodica Frențiu, Cluj, Editura Echinoc, 2002, p. 236.

să se încălzască și aruncă apă pre pajiște, să beie morții”, pe cei care țin „sărbătorile drăcești” în zilele de marți și miercuri sau pe cei care țin vrăji. Între obiceiurile interzise regăsim pe cel al bătăii de la Paști („cu lopata la Paști să nu să bată”) și pe cel al trasului în vale („în luna de Paști în apă să nu să tragă”) ¹².

Obiceiul se practica aidoma și peste munți, în Moldova. Ofițerul suedez Erasmus von Weismantel, în relatarea călătoriei sale din anii 1710-1714, precizează că moldovenii dăruiesc ouă roșii și „se stropesc bine cu apă în zilele de Paști și mai fac tot felul de pozne și caraghiozități, ba chiar și aruncă în zilele acelea pe copii lor în apă sau trebuie ca aceia să se răscumpere de la ei cu un ospaț bun” ¹³.

Și Mitropolitul Moldovei, Iacov Putneanu ¹⁴, la 1751, în *Synopsis*-ul său de inspirație kieveană, enumera aceleași obiceiuri păgâne, drept pentru care dădea îndemn „tuturor credincioșilor ca să să ferească de toate lucrurile cele păgânești, [pe] care [le] făcea(u) elinii, ce(i)a ce să închina idolilor, jocurilor pre la sărbători, danțurile pre la ulițe afară din vrémea nunții, călucenii, crederea glasului păsărilor precum iaste coțofana, corbul și altor păsări, sémnele trupului și carii zic că cele ce sânt lor scrise, acélea vor să pață și céia ce aprind bâlii sau boz în Joia cea mare la mormânturi sau pe denaintea casii lor sau bărbați care să îmbracă în haine femeesti sau cei ce merg la Paști sau într-altă vréme la jocuri, [...] le poruncim părintește ca să să părăsească de lucruri nebunești, [...] că acéstea sânt lucruri dievolești” ¹⁵.

În prefața celei de-a doua ediții a *Synopsis*-ului, în 1757, Mitropolitul completează lista obiceiurilor păgâne practicate de poporâni săi după modelul vechilor închinători la idoli, adresându-li-se retoric: „Cum credeți voi că Papaluga va putea porunci vreodată

¹² Arcadie M. Bodale, *Câteva documente privitoare la istoria bisericească și la etnografia românească din Transilvania și din Bucovina păstrate la arhivele din Viena (1675-1785)*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, XII (2012), doc. nr. 1, p. 366-368.

¹³ *Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII, îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Maria Holban și Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 354.

¹⁴ Lucian-Valeriu Lefter, *Un învățător al neamului: Iacov Putneanu*, în „Analele Putnei”, Mănăstirea Putna, tom. V, 2009 (1), p. 255-264.

¹⁵ *Synopsis, adecă adunarea a celor șapte taini și a celor șapte laude ai sfintei biserică, și canoane din Sfânta Pravilă, ce sint trebuincioase la taina duhovniciei*, Iași, 1751, f. 64r.

nourilor să ploaie, cât timp ea nu e alt nimic decât un om îmbrăcat în buruieni?"; „aceasta nu e decât închinare la idoli”. La fel și focurile făcute în curtea casei în Joia Mare, „rămășiță din eresul elinilor, carii adorau pe zeul Perin ca pe Dumnezeuul focului”¹⁶.

O atitudine asemănătoare avea, cu un secol înainte, și Arhiepiscopul catolic Marco Bandini referitor la „această poveste pe care ei, [moldovenii], o țin drept temei al credinței creștinești, cum că în Joia Sfântă sufletele morților, ale părinților, străbunilor și străbunelor au obiceiul de a se întoarce 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 și străbunele să-și întremeze sufletul”¹⁷.

Credința aceasta a rezistat secole de-a rândul, mai cu seamă în ceremoniile din *Ziua tuturor morților* (a doua zi a lunii noiembrie) desfășurate în satele catolice din Moldova: blidul cu mâncare și cana cu băutură rămăneau pe masă în dreptul unui scaun gol până ce se termina ospățul, căci morții reveneau printre vii¹⁸. În aceeași perioadă a toamnei, la lituanieni sărbătorile țin 10 zile, din care trei consacrate morților, cu un ospăț în care mesele erau încărcate cu mâncare și băutură. Morților le erau rezervate un număr de locuri pe scaune în jurul mesei¹⁹.

Toate aceste practici păgâne erau condamnate și de ierarhii moldoveni încă din Evul Mediu, precum cel despre care am făcut vorbire mai sus, Iacov Putneanu: „Mai jertvuia unii dintru acei închinători de idoli și apelor, adevă bălților, izvoarălor, numindu-le și pre acéle Dumnezău. Deci unde era apa aproape, ei să aduna odată într-un an și mergé de să arunca unii pre alții în apă. Iară unde era departe îș(i) turna apă pre dânșii unii altora. Aceasta acum și la unii din creștini vedem făcându-să, adevă a doa zi după Paști, numindu-să

¹⁶ *Istoria teatrului în România*, vol. I. *De la începuturi până la 1848*. Sub îngrijirea Acad. George Oprescu, București, Editura Academiei Române, 1965, p. 55-56 (v. facsimilul paginilor din *Synopsis*, Iași, 1757, referitoare la obiceiurile păgâne practice de moldoveni).

¹⁷ Marco Bandini, *Codex. Vizitarea generală a tuturor Bisericii Catolice de rit roman din Provincia Moldova. 1646-1648*. Ediție bilingvă. Introducere, text latin stabilit, traducere, glosar de Prof. univ. dr. Traian Diaconescu, Iași, Editura Presa Bună, 2006, p. 408-411.

¹⁸ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 192-193.

¹⁹ Algirdas Julien Greimas, *Despre zei și despre oameni. Studii de mitologie lituaniană*. Traducere de Rodica Paliga, București, Editura Meridiane, 1997, p. 56-57.

trasul în vale, dintru care tras în vale prin îndemnarea Diavolului să fac multe sfăzi, gâlcevi și bătăi.

Alții avé alt Dumnezeu cei zică Coleada, carii ei adunându-se la praznicele și zborurile [soborurile] lor céle idolești cânta lăudând pre acel idol Coleada pomenindu-i de multe ori numele lui. Și aceasta o vedem că să ține la unii din creștini și până astăz(i), că priimescu spre zioa Nașterii lui H(risto)s de cântă țigani, numindu-să colindători. Și încă mai priimesc la casele lor Turca sau Brezaia, având cu sine și măscărici ghiduș, carele schimbându-ș(i) fața sa (cea după chipul lui D[u]mnezeu zidită) cu gura zice cuvinte urâte, scârnave, iară cu trupul face chipuri grozave și spurcate, atâta cât pre cei fără de minte oameni bucurând, iară pre cei fără de răutate copii spăriind”.

O „isvodire diavolească” era și jocul cucilor: „Această urâtă închipuire și până acum să ție încă în țara noastră pre la unele orașe și sate, de să îmbracă bărbații în haine muieresti și să numesc și cu numele aproape de numele Cupal, adecă cucii sau căluceni, făcându-și și aceștia cununi de buruieni”²⁰.

În realitate, înalții ierarhi moldoveni se străduiau să respecte întocmai litera canoanelor Bisericii, vechi de peste un mileniu. Sinodul V-VI ecumenic de la Constantinopol (Sinodul Trulan), desfășurat în anii 691-692, în canonul 61 stipula sancționarea superstițiilor și a celor care le practicau²¹. Printre cei vizați se numărau ghicitorii sau vrăjitorii, dar și „cei ce trag după ei urși sau alte astfel de dobitoace spre înveselirea și vătămarea celor simpli”; în consecință, „cei ce stăruie acestea și nu se schimbă și nu se feresc de astfel de meșteșuguri, pierzătoare și păgânești, orânduim să fie lepădați cu totul de Biserică”. Interdicția venea în completarea canonului 51, care „oprește cu totul pe cei ce se numesc măscărici și priveșiștile [spectacolele] acestora”²², alături de care erau enumerate vânătoarea și jocurile de scenă. Canonul 65 recomanda încetarea aprinderii focului la lună nouă: „Să înceteze focurile care se aprind de către unii la lunile noi înaintea sălașelor proprii de lucruri sau a caselor, și pe care, după un obicei vechi, se apucă să le sară”²³.

Însă cel mai cuprinzător, cu o imagine edificatoare asupra practicării datinilor păgâne de sorginte romană, este canonul 61:

²⁰ Apud *Istoria teatrului în România*, vol. I, p. 55-56.

²¹ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*. Ediția a III-a îmbunătățită, îngrijită de Sorin Joantă, Sibiu, Editura Deisis, 2005, p. 155.

²² *Ibidem*, p. 150.

²³ *Ibidem*, p. 158.

„Așa-zisele Calende și cele numite Vota și cele chemate Brumalia și prăznuirea care se face în cea dintâi zi a lunii martie voim ca de îndată să fie scoase din viețuirea credincioșilor. Dar mai lepădăm și jocurile obștești [populare] ale femeilor, ca necuviincioase, și ca putând naște multă pagubă și vătămare, dar încă și jocurile jucate, fie de bărbați, fie de femei, în numele celor numiți în mod mincinos dumnezei de către elini și slujbele – ce se fac după un obicei vechi și străin vieții creștinilor –, orânduind ca nici un bărbat să nu se îmbrace în haină femeiască sau femeia în care se potrivește bărbaților, dar nici să puie asupra lor obraze [măști] de haz sau de batjocură [satirice] închipuind satiri sau de jale, nici să nu se strige numele blestematului Dionisos, când se strivesc strugurii în teascuri, nici turnând vinul în vase să nu se stârnească râsul, făptuind cele ale rătăcirii diavolești, sub chipul neștiinței sau al deșertăciunii”²⁴.

Străvechile datini nu au putut fi eradicate, cel mult asimilate și creștinate, cu deturnarea sensului practicării lor. Un exemplu grăitor îl reprezintă tocmai cel legat de marea sărbătoarea creștină a Învierii, în jurul căreia s-au practicat unele din cele mai arhaice și păgâne obiceiuri. Avem în vedere și canonul 66, care, pentru Săptămâna Luminată, interzicea ca „în nici un chip să nu se facă” alergări de cai sau alte jocuri populare, însă tocmai atunci se desfășurau horele și celelalte tradiții din această perioadă a primăverii.

Desigur, Mitropolitul Iacov încerca doar să impună litera canoanelor Bisericii, străduindu-se să îndrepte numeroasele moravuri păgâne ale supușilor săi moldoveni. Jocurile cucilor și ale „călucenilor” sau călușarilor, pe care ierarhul le confunda, se numărau printre datinile condamnate. Obiceiul cucilor se desfășoară la Lăsata Secului dinaintea Paștilor, pe când călușarii urmează un scenariu diferit²⁵: organizați în ceată de șapte, nouă sau 11 flăcăi cu săbii de lemn, conduși de un vătaf, însoțiți de un stegar, de un „mut” și de muzicanți, merg pe la case în săptămâna Rusaliilor și execută dansul călușarilor, purtând clopoței și pinteni, un steag alb cu pelin și usturoi în vârful. Una dintre funcțiile dansului călușarilor este aceea de a ocroti familia pe care o vizitează împotriva bolii frigurilor și, dacă este cazul, împotriva Ielelor sau Rusaliilor (zâne rele și urâte) prin săritul călușarilor peste bolnav și dansul în jurul acestuia.

Originea semantică a cucilor ar putea deriva din *kuka*, noțiune cu dublu sens, de „mut” și „prost”, întâlnită din vechime în limba

²⁴ *Ibidem*, p. 155-156.

²⁵ Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români*. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 29-30.

maghiară, utilizată însă „într-o accepție particulară, convenabilă unui personaj popular care seamănă cu mutul și caraghiosul închipuit în jocul cucilor”²⁶. Scenariul jocului cucilor²⁷, întâlnit numai în câteva sate din Muntenia și Dobrogea, cu locuitori de origine bulgărească²⁸, și, desigur, la sudul Dunării, la bulgari, conține ideea căsătoriei simbolice, moartea și învierea eroului. În varianta sud-dunăreană a obiceiului, unde actanții se numesc *kukkeri*, nunta, moartea și învierea sunt mai bine evidențiate, amintind de pierdutul caracter simbolic inițial, de rit al fertilității.

Scenariul jocului cucilor se desfășoară în trei etape. În dimineața zilei de Lăsata Secului, ceata de „cucoaiice”, bărbați travestiți în femei, cu zurgălăi la picioare, la brâu și cruciș pe piept, cutreieră satul simulând bătaia tradițională cu „chiuliciul”, bici sau prăjină în vârful căreia atârna o opincă ruptă. După amiază, intră în acțiune, defilând pe ulițe, și alte personaje ale jocului cucilor, mascații cu tigve, piei și chipuri de cuci²⁹, însă grupați în jurul unui personaj central, „bunica cucilor”. Gluga purtată pe cap este acoperită cu hârtie albă sau colorată, peste care sunt broderii de lână, iar de ambele părți ale capului, din dreptul urechilor, se fixează în sus două coarne lungi cam de un metru care se unesc într-un cerc – coarnele glugii –, acoperite cu fulgi și pene de pasăre.

Merg în centrul satului, unde trag trei brazde în cerc, udând cu vin pe unul dintre ei, de obicei pe mire. Are loc simulacrul nunții, morții și învierii eroului. Seara, în ultima etapă a jocului, cucii își scot măștile, le trântesc de pământ, le calcă în picioare, incantând o zicere magică: „Să piară cu tine/ tot ce-i rău în mine/ și să fiu luminat/ cum am fost înturnat”. Prin zgomotul creat, cucii alungau spiritele rele, fertilizau, în manieră simbolică, fetele și femeile tinere prin atingere cu opinca legată de prăjină, simulând bătaia; de asemenea, bolile puteau fi alungate prin arderea fulgilor și penelor din gluga cucilor³⁰.

În categoria practicilor păgâne se regăsesc și colindele din seara Crăciunului, numite de Heltai „cântece drăcești”, care, potrivit lui Iacov Putneanu, aminteau de „idolul Coleada”. Asemănarea, măcar prin nume,

²⁶ *Istoria teatrului în România*, p. 78.

²⁷ *Ibidem*, p. 79-81.

²⁸ Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic, vol. I. *Cârțile*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1898, p. 282-283.

²⁹ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, Editura Științifică, 1970, p. 173-176 (măștile de cuci și cucoaiice).

³⁰ Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc*. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 59-60.

cu jocul „koleda” celebrat de agricultorii și păstorii din Serbia trebuie remarcată. Descriș de istoricul sârb Jovan Rajić pe la 1795 ca fiind un „obicei pângăritor”, acesta se petrecea pe la Rusalii. Actanții, strânși în ceată și travestiți cu măști de blană și tigve împodobite cu desene fantastice, purtau săbii de lemn, simulau lupta și mergeau din casă în casă cântând și dansând „koleda”³¹.

Colindele păstrează elementele unor ritualuri arhaice, fapt pentru care au fost categorisite îndeobște în laice³² și religioase, cele din urmă, la rândul lor, fiind precreștine și creștine³³. Pentru mentalitatea populară colinda nu este doar o datină, ci și un act ritual obligatoriu, ca o condiție a menținerii rânduielii lumii; ea reflectă „creștinismul cosmic”³⁴, cu referiri la Facerea Lumii, dar fără legătură cu tradiția biblică.

Prin urmare, împărțirea colindelor în cele două categorii amintite este considerată improprie. Colinda reactualizează anual „o dramă de proporții cosmice”, care „se petrece aici și acum, chiar în locul și în momentul relatării ei. Întreaga comunitate a satului participă – fie în postura de «colindători», fie în cea de «colindați» – la această dramă, nu numai la rememorarea, ci și la retrăirea ei”³⁵, act necesar în așezarea unei temelii solide noului an.

În forma sa arhaică, colinda putea fi întâlnită, între anii 1967-1972, în mai multe sate din județul Vaslui (Chircești, Dumești, Tatomirești,

³¹ *Histoire de divers peuples slaves, notamment des Bulgars, des Croates et des Serbes*, Viena, vol. I-IV, cap. XXI, 1794-1795, p. 95, apud *Istoria teatrului în România*, vol. I, p. 50 și nota 22.

³² Vasile Adăscăliței, *Elemente laice în colinda românească*, în „Studii și Cercetări Științifice”. Filologie, Iași, tom. XIII (1962), fasc. 1, p. 65-76.

³³ Asupra originii creștine a colindelor insistă în mod special Sabina Ispas, motivând prin faptul că „este aproape imposibil de crezut că memoria colectivă a păstrat conștient nealterat, împietrit sistemul gândirii precreștine păgâne, cu toate sensurile și funcțiile sale, exprimat în limba română a ultimelor trei, patru sau cinci secole”, fiind greu de demonstrat, precizează autoarea, crearea unui text poetic transmis pe cale orală vreme de peste un mileniu sau chiar două (*Colindatul tradițional românesc. Sens și simbol*. Prefață, antologie și glosar de Sabina Ispas, București, Editura Saeculum Vizual, 2007, p. 11). Ținând seama de contextul mitic al ritualurilor și faptul că începând cu sinoadele ecumenice toți ierarhii din vechime denunțau ca „drăcești” sau „praznice ale diavolului” vechile colinde, ne rezumăm doar să inventariem asemenea opinii.

³⁴ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Traducere și postfață de Cezar Baltag, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000, p. 607-608.

³⁵ Andrei Oișteanu, „Colinda tip «Furarea astrelor». Motive și semnificații mitice”, în vol. *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 20-21.

Vutcani, Bogdănești, Pogonești, Berezeni, Duda ș.a.)³⁶. Pe Valea Tutovei, la Puiești, folcloristul Dan Ravaru a descoperit o variantă de colindă însoțită de buhai în anii 1976-1978³⁷. Când boii adevărați, care însoțeau plugul pentru brazda rituală, au fost eliminați din scenariu, ei au fost înlocuiți prin sunetul buhaiului. Amintirea colindei cu buhai se mai păstrează astăzi în județul Vaslui doar la Berezeni³⁸. Întâlnită și în câteva sate din Bărăgan și sudul Olteniei, această formă de colindă se mai regăsea doar în Cehia, în zona montană carpatică Valaška Moravska, colonizată în Evul Mediu cu populație românească de „valași”³⁹ care se ocupau cu păstoritul.

Semantic, *colinda* derivă din cuvântul vechi slav *koleda*; orice altă etimologie nu corespunde legilor fonetismului românesc⁴⁰. Originea colindei este însă mai veche, o regăsim în cuvântul latin *calendae*, după cum era numită prima zi a fiecărei luni, când, de pildă, la 1 martie (la Calendele lui Marte), se serba *Matronalia*, zi în care cetățenii romani își făceau daruri reciproc.

Un aspect foarte important îl reprezintă refrenul unor colinde devenit neinteligibil odată cu trecerea timpului: *hai ler Doamne, hai lerui Doamne, ler Doamne* etc. Trecând în revistă etimologia fantezistă care explică originea lui *ler* prin derivarea din *Aurelian*, împăratul roman, putem lua, totuși, în considerare ipoteza provenienței lui *ler* din *alleluia*⁴¹, prin explicarea transformării cuvântului *alleluia* în *ler*. Așadar, pornind de la forma *Alleluia, Domine* > *hai leluia Doamne* > *hai lelui Doamne* > *hai lel Doamne*, cu transformarea *l – l* > *l – r*, ajungem la forma *hai ler*

³⁶ Lucian-Valeriu Lefter, *Colinda arhaică din județul Vaslui*, în „Carpica”, Bacău, nr. XLIII (2014), p. 321-334.

³⁷ Dan Ravaru, *Cartea Puieștilor*, Vaslui, 1999, p. 88-91; Idem, „Colinda de Crăciun cu buhai în județul Vaslui”, în vol. *Repere etnofolclorice și de istorie locală*, Iași, Editura PIM, 2010, p. 33-36.

³⁸ Cercetare în cadrul unui atelier de aplicații etnografice, organizat în comuna Pădureni de Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Vaslui, în perioada 26-28 iunie 2014.

³⁹ Helena Johnová, *La culture et la vie du peuple tchécoslovaque*. Guide à travers les collections du Département Ethnografique du Musée National à Prague, [1967], p. 13.

⁴⁰ Al. Rosetti, *Colindele religioase la români*, în „Analele Academiei Române”. Memoriile Secțiunii Literare, s. II, tom. XL (1920), p. 14.

⁴¹ *Ibidem*, p. 27-28. Cu titlul de inventar, menționăm și ipoteza provenirii lui *ler* din *leu* („Leul colindelor românești și predecesorii săi”, capitol în lucrarea lui Adrian Poruciuc, *Sub semnul pământului mamă. Rădăcini preistorice ale unor tradiții românești și sud-est europene*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2013, p. 131-172).

Doamne, hai lerui Doamne. Neînțeles de popor, cuvântul *ler* în forma *Ler Doamne* a fost personificat într-un *Ler împărat*.

Unul dintre refrenele cele mai întâlnite: „Florile dalbe, flori de măr” sau „Florile dalbe ler de măr”, ne trimite departe în vechime, când Anul Nou se serba primăvara, refren însă întâlnit numai la români, odinioară colindatul fiind „însoțit, ca și la Sorcovă, de lovirea cu mlădițe de măr înflorite”, după cum preciza Petru Caraman⁴². Cercetări mai noi prin satele catolice din Moldova, realizate de Ion H. Ciubotaru, confirmă această realitate etnografică. Aici, în a patra zi de Crăciun, copiii merg din casă în casă lovind cu ramuri de măr⁴³, substitute ale bețelor magice ale colindătorilor, păstrate sub streășina grajdului pentru atingerea animalelor aflate în situații critice, mai cu seamă cele care nășteau greu⁴⁴.

Preponderent agrare, vechile ritualuri ajunse la noi în forme atenuate, amintesc de începuturile uitate ale Anului Nou sărbătorit primăvara, odată cu renașterea vegetației, în luna martie. Nu întâmplător, acum se derula obiceiul trasului în vale către apă, amintit mai sus, pe care îl găsim descris și în anul 1762, în condica logofătului Gheorgachi, unde se precizează că, din cauza practicii sale violente, jocul fusese interzis încă din vremea domniilor lui Antioh Cantemir (1695-1700, 1705-1707): „Întru această zi au fostu obiceiiu de să uda cu apă și să trăgea la văi cu apă unii pe alții și mai în toate bréslile era această obicinuință, pân la vrémea domnii lui Antohie voevod (care obiceiiu până acmu la Țara Românească să păzește și să urmează a doua zi după Bobotează, în ziua svintului Ioan). Și cum s-au purtat cuvântul din oameni bătrâni, cum că boerii îndrăznia a zăce și domnului că-l vor trage în vale; și pe acei ce-i trăgea la vale, ca să le toarne cofe de apă în cap, ei să împăca cu trăgătorii, unii dându-le vedre de vin, alții pașce și oaă. Și mai vârtos fâmeile să aduna la un loc câte 20-30 și trăgea pe bărbați.

Iar din zâlile lui Antohie voevod, din pricinile trasului în vale, au născut gâlcevi foarte mari și s-au și omorât câțiva oameni și atunci din poronca domnească s-au tăiat ca nicidecum obiceiul acesta să nu mai fie (măcar că fâmeile așe oarișice tot îl țân)”⁴⁵.

⁴² Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și alte popoare*. Studiu de folclor comparat. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983, p. 369.

⁴³ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 232-233.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 236-237.

⁴⁵ *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762*. Studiu și text de Dan Simonescu, București, Imprimeria Națională, 1939, p. 295-296.

Ca rezultat al unei cercetări documentare, Stelian Dumistrăcel explică originea vălăretului în acest obicei, practicat primăvara, a doua zi de Paști⁴⁶. Udatul cu apă, însoțit de bătaia cu lopata, fapt condamnat încă din secolul al XVII-lea de înalții ierarhi ai Bisericii, constituie un argument în favoarea vechimii vălăretului. Urme ale acestui ritual agrar au fost identificate și în Țara Oltului, în alegerea Plugarului tras pe grapă în vale către apă și udat a doua zi de Paști⁴⁷; tot atunci, în unele locuri din Bucovina și Transilvania, era datina ca flăcăii să ude fetele, pentru ca în ziua următoare, marți, dimpotrivă, fetele să ude pe flăcăi⁴⁸.

Întocmai ca celelalte ritualuri agrare, vălăretul a fost mutat în iarnă, la Anul Nou, sub acest nume fiind cuprinse, în unele zone etnografice, mulțimea tuturor alaiurilor de mascați și jocuri cu măști dintr-un sat. La temelia practicării obiceiului stă ceata flăcăilor, cu un rol bine definit în vechea comunitate rurală, prin participarea la hora satului, la obiceiurile de Anul Nou sau de Paști și la alte sărbători.

În acest context, nu este suficientă doar explicarea etimologică a originii vălăretului prin trasul în vale. Adăugăm mai vechea explicație a acestuia apropiată unei atitudini esențiale existentă în vechile sate, anume solidaritatea în ceată a flăcăilor, aspect care nu putea avea loc decât printr-o „înfrățire”, numită „vëljamëri” la albanezi⁴⁹, fapt ce trimite la posibile moșteniri lingvistice de substrat comun, astăzi pierdute.

Membrii cetei sau alaiului de vălăret care cutreierau satul se numeau, în unele locuri, vâlari⁵⁰. Iar vălăretul în sine înseamnă ceata flăcăilor conduși de cămărași, umblând prin sat a doua zi de Paști, ca să strângă recompensa pentru plata lăutarilor de la hora satului. Rostul inițial fiind deturnat, sub denumirea de vălăret sunt cuprinse și grupurile tuturor flăcăilor din jocurile cu măști de la Anul Nou, adunate într-un alai mare, fapt care l-a determinat pe Vasile Adăscăliței să găsească o expresie cuprinzătoare: „alai al alaiurilor”; de altfel, vălăretul, având

⁴⁶ Stelian Dumistrăcel, „A lua la vale: amintire a unui străvechi ritual agricol. Vălăritul”, în vol. *Lexic românesc. Cuvinte, metafore, expresii*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 142-170.

⁴⁷ Simion Florea Marian, *op. cit.*, vol. III. *Cincizecimea*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1901, p. 125-126.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁹ August Scriban, *Dicționarul limbii românești* (etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme). Edițiunea întâia, Iași, Editura Presa Bună, 1939, p. 1394.

⁵⁰ Stelian Dumistrăcel, *loc. cit.*, p. 154-156; Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 26: Horgești și Văleni – Bacău, Vizantea – Vrancea, Corni-Huși – Vaslui și Răducăneni – Iași.

frecvență extinsă în jumătatea de sud a Moldovei, însă performat și în unele sate din nord, este „singura formă de ceată întâlnită atât la sărbătorile de primăvară, cât și la cele de iarnă”⁵¹, totuși „tipică sudului Moldovei și, probabil, nord-estului Munteniei”⁵².

De pildă, o formă interesantă a acestui obicei se practica de Anul Nou la Fedești, în comuna Șuletea – Vaslui. Cămărașii care împăcau muzica pentru hora de Crăciun scoteau la licitație „cârceia” (lanț metalic cu verigi mari)⁵³. Dacă se vindea, câștigătorii organizau *Vălăretul* compus din șapte-opt flăcăi, care plecau mascați prin sat cu uratul, ei trebuind să fie agresivi și să sperie pe oricine întâlneau. Nimeni nu putea să umble cu uratul prin sat înaintea ținerii licitației „cârceiei”, simbol al „vânzării/cumpărării satului”.

În varianta sa arhaică, păstrată în satele din Colinele Tutovei, documentată printr-o cercetare amănunțită de folcloristul Dan Răvaru⁵⁴, a fost identificat vălăretul de primăvară sub forma umblatului cetii de flăcăi prin sat cu lăutarii în zilele de Paști. Aceștia invitau fetele la horă și la scrânciobul instalat în fața cârciumii. Toți cei întâlniți în cale erau ridicați în sus cu strigăte, fapt cu rosturi magice străvechi, asemănător celui prin care, obligatoriu, în prima zi de Paști numai femeile și fetele aveau voie să fie date în scrânciob, invocând astfel creșterea cânepii⁵⁵.

Împreună cu inul, cânepa era cea mai importantă plantă textilă pentru români, beneficiind de o atenție deosebită în Moldova. Fetele și flăcăii băteau toaca în ziua de Paști ca să crească cânepa frumoasă și moale ca mătasea. Sau, în alte părți, în zilele de Paști fetele și nevestele trăgeau clopotul în credința că va crește mare cânepa și inul⁵⁶. Dar nu numai tinerii,

⁵¹ Vasile Adăscăliței, „Vălăretul, ceata flăcăilor care organizează viața marilor sărbători ale așezărilor rurale din Bucovina până mai jos de Milcov”, în vol. *Românitatea de Sus. Repere etnologice*, Rădăuți, Editura Septentrion, 2004, p. 43.

⁵² Stelian Dumistrăcel, *loc. cit.*, p. 159.

⁵³ Neculai Apostol, Gheorghe Gherghe, *Fedești. Oameni și locuri*, Iași, Editura Kolos, 2012, p. 88. Aici, alaiurile, în ansamblul lor, alături de *Vălăret* fiind și *Fetele* (Doctorul, Jidanul, Jandarmul, Anul Nou □.a.), purtau denumirea generică *Oeiaua*.

⁵⁴ Dan Răvaru, *Contribuții la studiul „vălăretului” în județul Vaslui*, în „Acta Moldaviae Meridionalis”, Vaslui, III-IV (1981-1982), p. 218-228 – republicat în vol. *Repere etnofolclorice...*, p. 57-69.

⁵⁵ Ion Chelcea, „Hora” de la Zăpodeni – Vaslui, în „Revista Muzeelor”, tom. IV (1967), nr. 4, p. 381-384; v. și Lucian-Valeriu Lefter, *Zăpodeni*, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2004, p. 222-223; Nicolae Gr. Ciubotaru, *Comuna Vulturești*, vol. III. *Amurgul culturii tradiționale*. Text stabilit, introducere și note de Mircea Ciubotaru, Iași, Editura Kolos, 2009, p. 184.

⁵⁶ Simion Florea Marian, *op. cit.*, vol. III, p. 114-116.

ci și moșnegii și babele se dădeau în ziua de Paști în scrânciob – „c’apu crești cânepa”, precum în sudul Basarabiei⁵⁷. La lituanieni, planta beneficia chiar de un ritual al „pățimirii inului”, prin nașterea, martirizarea și învierea acestuia, întruchipat de un zeu, Vaižgantas⁵⁸.

Regăsim în obiceiul legănatului rolul femeii ca simbol al fertilității și fecundității, actant al unei vechi practici de magie imitativă și contagioasă, căci după cât de sus avea să se înalțe în scrânciob tot așa de mare va crește și cânepa. Același era și sensul datinii legănatului de primăvară, practicat la sărbătoarea Sfântului Gheorghe. Tinerii bulgari din Târnovo mergeau în acea noapte în pădure și urcau în copaci pentru a se legăna, obicei care a evoluat în funia legată de creanga copacului în ziua Sfântului Gheorghe, apoi, mai ales la românii de la nordul Dunării, în scrâncioburile în care se legănau în zilele de Paști⁵⁹.

Scrânciobul îl găsim atestat documentar din vechime, cu o evoluție și implicații rituale deosebite⁶⁰. La jumătatea secolului al XVII-lea, aflat în suita soliei suedeze, predicatorul Hiltebrandt vede pe străzile Iașiului „ici și colo roți sau scrâncioburi de lemn, mari și înalte, în care se dau locuitorii în timpul sărbătorilor Paștilor”; sau, „de Paști, ei se dau în niște roți care se văd în mare parte numai pe străzile Iașiului”⁶¹.

Asupra tuturor acestor „din păgâni tocmele”, precum trasul în vale și alaiurile celor care umblau cu „obrazе ghidușești” la jocurile cu turca, cucii și geamalele, plutea dezaprobarea unui cărturar de talia lui Dosoftei, care dorea îndreptarea și creștinarea moravurilor poporului. Nici inițiativele sporadice ale altor ierarhi nu au avut efectul dorit, inclusiv în satele de catolici din Moldova, unde, peste secole, geamalele, numite aici matahale, se perindau în alaiuri la Lăsata Secului.

În satele catolicilor din zona Romanului, jocurile cu măști⁶² performate la această sărbătoare se numesc Fărșanguri, denumire

⁵⁷ Petre V. Ștefănuță, „Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos”, în *Folclor și tradiții populare*, vol. I, Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 187.

⁵⁸ Algirdas Julien Greimas, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁹ Petru Caraman, „Legănatul – ca muncă și ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul și sud-estul Europei”, în vol. *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. 116-117.

⁶⁰ Pentru mai multe informații, v. Silvia Ciubotaru, *Scrânciobul și implicațiile sale rituale*, în AMEM, VI (2006), p. 147-175.

⁶¹ *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică, 1974, p. 595-596.

⁶² Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 263-264.

maghiară de sorginte etimologică germană – Fasching (Carnaval). Flăcăii erau mascați în babe, moșnegi, căldărari, mire, mireasă etc., iar babele și moșnegii purtau în mâini păpuși de cârpă pe care le agitau în timpul jocului, precum la Anul Nou și la jocurile de priveghi. În jurul focului mare care ardea pe deal flăcăii cântau și jucau, roți aprinse se rostogoleau în vale, nuiele aprinse erau vânturate în aer. Roțile de foc erau rostogolite și în Transilvania sau Banat, dar și în Occident, în Elveția, la Lucerna, în Germania, în munții Rhon.

Cetele de mascați sunt însoțite de matahale, ființe uriașe care stârneau spaimă în jur. La Prăjești – Bacău, de pildă, alaiul matahalelor cuprindea capra, calul, berbecii și urșii⁶³, obicei care, prin specificul său de carnaval al începutului primăverii, poate fi asemănat jocului cucilor din Muntenia. La fel procedau și lituanienii care purtau măști la Lăsata Secului, atacând femeile sterpe în cadrul unui rit de fecunditate, aidoma „cucilor” de la noi; de asemenea, se plimbau în sănii în jurul câmpurilor în invocarea magică a creșterii inului („prelungirea inului”) și a „plimbării albinelor”, timp în care fiecare era udat cu apă⁶⁴.

* * *

În Moldova se păstrează „cel mai bogat repertoriu al jocurilor cu măști animaliere și umane”⁶⁵, fiind inventariate peste 40 de tipuri de spectacole cu măști⁶⁶. Cel mai răspândit este jocul caprei, care poate fi considerat un leitmotiv al obiceiurilor de iarnă. În studiul său despre jocul cerbului în Moldova, Vasile Adăscăliței a anunțat și pregătirea unei lucrări ample despre „întreaga varietate” a jocului caprei⁶⁷. Intenția folcloristului avea să se materializeze abia în ultimii ani ai vieții, dar, din motive precizate, numai într-o sinteză de câteva pagini⁶⁸.

⁶³ *Ibidem*, p. 265.

⁶⁴ Algirdas Julien Greimas, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁵ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, vol. III. *Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical*, Iași, Editura Presa Bună, 2005, p. 71.

⁶⁶ Despre răspândirea și descrierea tipologică a jocurilor cu măști în Moldova, v. *Sărbătorii și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*. Coord. general: Ion Ghinoiu, vol. IV. *Moldova*. Autori: Cornel Pleșca și Emil Țîrcomnicu (contribuția despre sărbătorile fixe și mobile: Germina Comanici), București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 283-305.

⁶⁷ Vasile Adăscăliței, *Jocul Cerbului în Moldova*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), tom. XIII (1968), nr. 5, p. 434 și nota 45.

⁶⁸ Idem, *Un străvechi joc dramatic cu mască zoomorvă. Capra*, în AMEM, III (2003), p. 75-80.

Capra simbolizează fertilitatea vieții și a naturii. Originile ritualului trebuie căutate în vechimea îndepărtată, capra fiind un atribut al zeităților vânătorii. Transformarea în capră (sau țap) a lui Dionysos, zeu al puterii roditoare a pământului, cunoscut mai ales ca zeu al vinului, numit și Bachus, îl leagă de originea tragediei grecești, interpretată, etimologic, drept „cântec al țapului”, al adepților lui *Dyonisos* îmbrăcați în piei de capră, „cântec pentru țap” ca premiu al învingătorilor concursului de poezie sau „cântec în onoarea țapului” cu prilejul sacrificării acestuia⁶⁹. Capra și iezii erau animalele cel mai des oferite și sacrificate diferitelor zeițe.

La noi au ajuns formele cultului dionisiac practicate de traci⁷⁰. Atestarea documentară a obiceiului este legată de cele mai vechi mărturii creștine în spațiul românesc, anume de martiriul Sfântului Dasius petrecut la Durostorum în anul 303. Sărbătoarea Saturnaliilor, desfășurată inițial între 17 și 23 decembrie, în secolul al IV-lea era deja mutată spre 1 ianuarie, reprezentând cea mai populară sărbătoare a lumii romane⁷¹, când toate activitățile, inclusiv cele militare, încetau.

Celebrată și pe malurile Dunării, sărbătoarea este consemnată de hagiograful Sfântului Dasius (într-un manuscris grecesc din secolul al XI-lea), care se plângea de atitudinea contemporanilor săi care nu renunțau la deghizările „diabolice” întâmplare cu acest prilej, ieșind cu toții la 1 ianuarie îmbrăcați în piei de capră și schimonosiți la față⁷². Ales, potrivit obiceiului, prin tragere la sorți ca rege al Saturnaliilor, soldatul Dasius refuză, declarându-se creștin, fapt ce i-a atras moartea. Prăznuit în *Martirologiul roman* la 20 noiembrie, martiriul Sfântului Dasius s-a petrecut la Durostorum, „deoarece la sărbătoarea lui Saturnus nu a vrut să fie de acord cu nerușinările acesteia”⁷³.

⁶⁹ Anna Ferrari, *Dicționar de mitologie greacă și romană*. Traducere de Dragoș Cojocaru, Emanuela Stoleriu, Dana Zămosteanu, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 170.

⁷⁰ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 275.

⁷¹ Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 741. Ceremoniile începeau cu sacrificiul unei scoafe adus zeului Saturn, apoi în fiecare casă se jertfea zeului un purcel, urmate de invitații reciproce la masă și cadouri. În perioada Saturnaliilor se inversau rolurile sociale, sclavii participau la banchete alături de stăpâni, ajungând chiar să ceară să fie serviți de aceștia care, la rândul lor, se îmbrăcau și se comportau ca niște sclavi. Caracterul de farsă era consfințit de alegerea unui *princeps saturnalicus* investit cu puteri depline.

⁷² G. Popa-Lisseanu, *Încercare de monografie asupra cetății Dârstorul-Silistra*, București, Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”, 1913, p. 83-84.

⁷³ „*Martyrologium romanum* din 1583”, în vol. *Izvoarele istoriei creștinismului românesc*. Traduceri inedite din latină și greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnauceanu, Wilhelm Dancă. Selecția textelor, studiu introductiv, notițe biobiblio-grafice, note și comentarii, indice de Nelu Zugravu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, p. 783.

Caprele și țapii au fost în vechime făpturi demonice menite să promoveze fecunditatea și fertilitatea, simbolistică ce poate fi ușor identificată la slavii răsăriteni: „Unde umblă capra,/ rodește secara./ Unde pune capra piciorul/ se face secara căpiță”⁷⁴. Ucisă simbolic de o săgeată, capra învie singură în ritmul aceluiași cântec, jocul prefigurând un străvechi ritual agrar al morții și renașterii ciclice a vegetației. Invocarea magiei agrare pentru creșterea grâului a fost exemplificată de folcloristul rus V. I. Propp: „Pe unde trece capra/ răsare grâul bine;/ Pe unde dă cu coada sa/ grâul va fi foarte des;/ Unde-și pune picioarele/ Se va face grâul mult;/ Unde dă cu coarnele/ Va fi grâul în clăi”⁷⁵. Într-un colind bielorus, țăpul este cel care deține atributele fertilității: „Unde merge țăpul,/ secara rodește;/ unde aleargă țăpul,/ secara e bogată;/ unde-i țăp cu coarne,/ secara crește-n stoguri;/ unde-i țăpul cu coadă,/ secara e grămadă”⁷⁶.

Și în Polonia, la Lăsata Secului, se practica obiceiul numit *Podkoziolk* (*țap mic*), în cadrul căruia un tânăr dansează travestit în țăp simbolizând fertilizarea primăverii. Un obicei identic exista și în Boemia, o mască de *Kozlík* (*țap mic*) fiind expusă la Muzeul Național din Praga⁷⁷. Și în spațiul moldovenesc, invocarea caprei se petrecea în mod asemănător, însă mai rar, ceea ce ne face să presupunem că această secvență a obiceiului a fost preluată de la populația de origine ucraineană colonizată în multe sate din Moldova. Astfel, găsim informații doar în puține locuri, precum pe valea Bistriței, în satele care aveau să fie acoperite de apele barajului de la Bicaz: „Uni’e capra joacă,/ pământul răstoacă;/ uni’e tropotește,/ oarzele-nflorește”⁷⁸.

Regăsim aici spiritul grâului întruchipat de animal, ca în alte părți din Europa. Sub forma unei capre, de pildă, se înfățișa în Prusia orientală. Femeii care lega ultimul snop i se striga „Capra e în snop”⁷⁹. În Suabia, când se secera ultimul lan de ovăz, secerătorii făceau o capră de lemn și o împodobeau cu spice și ghirlande de flori, așezată pe ogor, numită „Capra orzului”⁸⁰. Pe valea Moselei, spiritul grâului era ucis pe ogor de seceră sau

⁷⁴ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală. Mituri, divinități, religii*, București, Editura Albatros, 1995, p. 105.

⁷⁵ V. I. Propp, *Russkie agrarnie prazdniki*, Leningrad, 1963, p. 112, apud Vasile Adăscăliței, *Istoria unui obicei. Plugușorul*, Iași, Editura Junimea, 1987, p. 122.

⁷⁶ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁷ Helena Johnová, *op. cit.*, fig. 18.

⁷⁸ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 134; v. și Idem, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1987, p. 518 și 667, nota 38. Informație culeasă în 1963.

⁷⁹ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. III. Traducere de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, p. 330.

⁸⁰ *Ibidem*.

coasă; ales prin sorți, ultimul secerător, purtător al unei cozi, când tăia ultimele spice spunea că „taie gâtul caprei”⁸¹.

În Franța, lângă Grenoble, o capră vie era împodobită cu flori și panglici, fiind lăsată să alerge pe ogoare; apoi, prinsă de secerători, i se tăia capul și carnea era folosită la ospățul secerișului. Din pielea caprei se confecționa o haină purtată de gospodarul casei în timpul culesului sau pe vreme rea, cu evidente proprietăți magice de vindecare. Tot astfel, în cazul când unul dintre secerători acuza dureri de șale primea să poarte pielea de capră, spiritul grâului putând vindeca durerea⁸². Obiceiul era întâlnit în Estonia sau în Transilvania, unde sașii atingeau șalele cu primul braț de spice secerat.

Spiritul grâului, al secarei, al ovăzului etc. prelua înfățișarea unui animal sau al unei păsări. Putea fi și un iepure⁸³, întâlnit atât în Europa occidentală, cât și la sașii transilvăneni. Cercetările etnografice din ultimele decenii, realizate în satele din Moldova, confirmă și aici existența spiritului grâului sub înfățișarea unui iepure, care s-ar ascunde în ultima bucată nesecerată a lanului⁸⁴.

Amintirea caprei ca spirit al grâului pare să se fi pierdut, fiind transformată de-a lungul ultimelor veacuri în spectacol de Anul Nou, o contribuție la „diabolizarea” imaginii acesteia având și Biserica. Putem observa analogia cu convertirea negativă a imaginii ursului în Occident, motiv pentru care amintirea iepurelui ca spirit al grâului a fost conservată. În schimb, imaginea străveche a caprei a căpătat un loc central în obiceiurile de iarnă din Moldova, spectaculozitatea sa nefiind egalată de nici un alt joc al măștilor.

Practicarea acestui obicei în vechime a fost descrisă de predicatorul Conrad Iacob Hildebrandt aflat în Moldova alături de ambasadorul suedez Gotthard Welling. În drumul lor spre Ucraina, venind din Transilvania, la 28 decembrie 1656 se aflau la Iași, iar aici delegației solului i s-a înfățișat „un fel de joc”: „Era un cerb, în care se ascundea un om. Un ștregar dănțuia cu el, apoi culca cerbul la pământ cu o săgeată”⁸⁵. Jocul se termina, iar cei care jucau primeau bacșiș.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, p. 332.

⁸³ *Ibidem*, p. 326-327.

⁸⁴ Ion H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, *Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, B. Istorie Literară, Iași, XXIX (1983-1984), p. 111 și nota 23.

⁸⁵ *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, p. 596-597.

A fost consemnat și de Dimitrie Cantemir sub denumirea de *Turcă*, „versiunea ardelenescă a datinii”⁸⁶, fiind practicat în ziua de Crăciun, când flăcăii iau o „căpățână de cerb cu coarne mari, prind de ea o mască, de care este cusută de pânza vărgată și destul de lungă, ca să acopere picioarele celui care o poartă”⁸⁷. Etimologic, *turca* ar putea deriva din cuvântul slavonesc *tur*, care înseamnă taur (inclusiv bour și zimbru)⁸⁸. Merită precizată și varianta obiceiului cunoscut sub forma *țurca*, unde masca de turcă combină oaia și capra, relevând de altfel lumea fantastică a sărbătorii.

Înfățișarea inițială a zeilor preistorici era animalieră, sacrificiul periodic al acestora asigurând fertilitatea vieții. Înlocuiți în jertfele festive prin substitute animaliere, ulterior străvechii zei au căpătat înfățișare umană, parțială sau totală. Zeul sacrificat era „infuzat” în pământ, înmormântat printr-o ceremonie festivă și dramatică. Învierea lui asigură reînvierea naturii, îndeosebi a vegetației. Rostul acestor ritualuri în preajma solstițiului de iarnă stă sub amenințarea zilelor care se scurtează, când soarele pare că moare. Sacrificiul zeului sporește puterile soarelui și, implicit, întreaga natură renaște, iar omenirea este salvată de la pieire⁸⁹.

Sărbătorile populațiilor arhaice, prin excelență agrare, sunt legate fie de sfârșitul recoltei, fie de începutul muncilor agricole, de semănat. Nu întâmplător, Saturnaliile era dedicate unui zeu rustic la origine, Saturn fiind inițial zeul semănăturilor. Celebrate la Anul Nou, ritualurile agrare erau închinat începutului muncilor agricole la începutul lunii martie. Trebuie precizat faptul că nu apariția reală a primăverii a creat ritualul vegetației, ci un scenariu ceremonial s-a adaptat după împrejurări. Altfel spus, „concepția teoretică, metafizică precede experiența concretă a sosirii primăverii”⁹⁰.

Performarea riturilor agrare se întrepătrunde cu lumea morților, care, aidoma semințelor, sunt și ei îngropați. Tehnică a fertilității și a vieții care se reproduce, a „fecundității fără răgaz”, agricultura

⁸⁶ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, vol. III, p. 75.

⁸⁷ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Traducere după originalul latin de Gh. Guțu. Introducere de Maria Holban. Comentariu istoric de N. Stoicescu. Studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu. Indice de Ioana Constantinescu. Cu o notă asupra ediției de D. M. Pippidi, București, Editura Academiei Române, 1973, p. 343.

⁸⁸ Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, p. 137; Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 274.

⁸⁹ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 271.

⁹⁰ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Ediția a III-a. Traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1999, p. 255.

reprezintă misterul renașterii de care sunt atrași morții. „Asemenea grăunțelor îngropate în matricea telurică, morții așteaptă revenirea lor la viață, sub o nouă formă”⁹¹. Sufletele lor sunt însetate de orice exces biologic, pentru că „această revărsare vitală compensează sărăcia substanței lor”⁹², motiv pentru care aveau loc ospețe la sărbătorile agrare și la pomenirea morților.

Asemănările sunt evidente și cu prilejul orgiilor. Așa cum semințele își „pierd conturul” și se descompun în pământ, părăsind vechea formă pentru a da naștere unei plante noi, tot astfel și orgia anulează normele, limitele și individualitățile, pregătind regenerarea vieții. Astfel, „trezirea dintr-o orgie poate fi asimilată cu ivirea colțului verde din brazdă: o viață nouă începe și, pentru această viață, orgia l-a saturat pe om cu substanță și avânt”⁹³.

Multe dintre jocurile cu măști au slujit cinstirii morților și, pe alocuri, în „jocurile de priveghi, de unde au trecut în sărbătorile calendaristice de la cumpăna anilor”⁹⁴. Jocul calului de la priveghi poate constitui un exemplu⁹⁵. În acest sens, ilustrăm cu spectacolul funerar al Gogiului din sudul Moldovei sau cu bocitoarele mascate, pentru a se apăra de demonii malefici, de pe valea Gurghiului⁹⁶, în Transilvania, unde se practica și cântecul de priveghi⁹⁷. Cântece de această factură erau interpretate și în sudul Moldovei, numite *Mereoarele*, precum la

⁹¹ *Ibidem*, p. 275.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, p. 281.

⁹⁴ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, vol. III, p. 72.

⁹⁵ Dan Ravaru, „Jocuri de priveghi de pe valea Tutovei”, în vol. *Repere etnofolcloric...*, p. 87-88 – republicare a studiului din 1980; Vasile Adăscăliței, *Jocuri de priveghi din județul Bacău*, în „Carpica”, Bacău, XIII (1980), p. 117-131 – republicat în vol. *Concert etnologic în cuvinte pe portativul treimii sud-vestice a Moldovei dintre bazinul Siretului și Carpați*, Bacău, Ansamblul Busuiocul, 2006, p. 119; Idem, *Jocul și cântecul de priveghi din județul Vaslui*, în „Studii și Cercetări de Etnologie”, serie nouă, Sibiu, VIII (1994), p. 27-48 – republicat în vol. *Un pol de contribuții etnografico-folcloristice privind realitățile vasluiene*, Iași, Editura Kolos, 2005, p. 56; Lucian-Valeriu Lefter, „Moșteniri arhaice în lumea românească. Ipostaze simbolice ale calului”, în vol. *Lumea animalelor. Realități, reprezentări, simboluri*, îngrijit de Maria-Magdalena Székely, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, p. 174-175.

⁹⁶ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, p. 190-193.

⁹⁷ Nicolae Bot, *Cântecul de priveghi din valea Gurghiului*, în „Cercetări de Limbă și Literatură”, Oradea, III (1970), p. 261-274.

Gherghești, pe valea Tutovei⁹⁸, sau *Cântecul mereoarelor și Zorile* la Vinderei, în extremitatea sudică a județului Vaslui⁹⁹.

Intervalul sacru dintre ani corespunde hotarului dintre lumi, în ambele cazuri fiind performate practici similare sub forma riturilor de trecere¹⁰⁰. În acest fel, animalul căzut la pământ, capra, cerbul sau ursul, descântat de cioban sau ursar pentru a fi readus la viață, reprezintă moartea simbolică a anului abia încheiat¹⁰¹. Din cauza utilizării ritualice, confecționarea măștilor era apanajul anumitor meșteri¹⁰². Originea unor jocuri cu măști trebuie căutată în ritualurile agrare legate de solstițiul de iarnă sau echinocțiul de primăvară. Aratul ritual, practicat de țărani romani la Calendele lunii martie și apoi în ianuarie, are similitudini peste secole cu datina românească a Plugușorului.

Excesul, în diferitele sale forme, aflat în centrul sărbătorii la populațiile arhaice, mai cu seamă cel alimentar, asigură reușita ceremoniilor și contribuie la reînnoirea naturii sau a societății, acesta fiind, pare-se, adevăratul scop al sărbătorii, definit de Roger Caillois: „Timpul epuizează, extenuază. El este ceea ce aduce bătrânețea, ceea ce îndreaptă către moarte, ceea ce *uzează* [...]. În fiecare an, vegetația se reînnoiește, iar viața socială, ca și natura, inaugurează un nou ciclu. Tot ce există trebuie atunci întinerit. Crearea lumii trebuie începută din nou”¹⁰³.

Sărbătoarea se desfășoară adesea în momentul reînnoirii vegetației, pentru regenerarea lumii reale. Riturile de fecunditate și fertilitate petrecute acum, împreună cu cele de inițiere, asigură deopotrivă renașterea naturii și a societății¹⁰⁴. Timpul sărbătorii este un timp al haosului. Regulile sunt răsturnate, ierarhiile familiale și sociale sunt temporar suprimate sau inversate¹⁰⁵. Lumea de aici se amestecă

⁹⁸ Arhiva de Folclor „Vasile Adăscăliței” (fond documentar aflat la Biblioteca Județeană „Nicolae Milescu Spătarul” din Vaslui), dosar 421; cules în 1967 de Maria Stoica de la Didina Gherghescu, 43 ani.

⁹⁹ Idem, dosar 3472; cules în 1981 de Ileana Zanoschi.

¹⁰⁰ Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 160-161.

¹⁰¹ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, vol. III, p. 75-76.

¹⁰² Idem, „Considerații asupra măștii «Calulb»”, în vol. *Primul festival de teatru folcloric*, Bacău, 1967, p. 18.

¹⁰³ Roger Caillois, *Om și sacrul*. Ediția a II-a revizuită. Traducere de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 2006, p. 120.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 131.

¹⁰⁵ René Girard, *Violența și sacrul*. Traducere de Mona Antohi, București, Editura Nemira, 1995, p. 130.

cu Lumea de dincolo, „strămoșii sau zeii, încarnați de dansatori mascați, vin să se amestece cu oamenii și întrerup violent cursul istoriei naturale”¹⁰⁶, pentru că în vremea sărbătorilor „se deschid porțile către lumea Zeilor, unde omul se metamorfozează și atinge o existență supraumană”¹⁰⁷. În perioada sărbătorii dispariția diferențelor dă naștere violenței și conflictului, ca semn al dezordinii de la începutul lumii, a haosului primordial.

Masca purtată în această perioadă „unește omul și animalul, zeul și obiectul inert”. Sau, altfel spus, masca „juxtapune și amestecă ființe și obiecte pe care diferența le separă. Ea este dincolo de diferențe, nu se mulțumește să le transgreseze sau să le șteargă și le încorporează, le recompune într-o formă originală; ea se identifică, în alți termeni, cu *dublul monstruos*”¹⁰⁸.

Folosirea măștilor în ceremonii repetă experiența originară, căci „riturile îi fac pe participanți să re trăiască toate rolurile pe care strămoșii lor le-au jucat succesiv în cursul crizei originare”. Aflată la granița dintre uman și divin, masca simbolizează „totalitatea monstroasă de unde va ieși o ordine reînnoită”¹⁰⁹, născută din zbuciumul „violenței fondatoare”.

Toate acestea pot reprezenta înțelesuri uitate ale obiceiurilor de iarnă, datini transformate, mai ales în ultimele decenii, doar în simple spectacole cu desfășurare și alaiuri impresionante. În acest sens, vălăretele din Podișul Central Moldovenesc, cu măștile¹¹⁰ lor ale căror imagini însoțesc acest studiu, împreună cu colinda arhaică și jocurile de priveghi din Colinele Tutovei, păstrează reminiscențe dintre cele mai autentice ale identității lumii rurale de odinioară.

¹⁰⁶ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 202.

¹⁰⁸ René Girard, *op. cit.*, p. 181.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 182.

¹¹⁰ În acest sens, pentru informații despre măști și alaiuri cu mascați, cu numeroase imagini, v. lucrările Emiliei Pavel (1925-2014): *Măști animale de Anul Nou în Podișul Central Moldovenesc*, în „Studii și Cercetări de Istoria Artei”, tom. XV, 1968, nr. 2, p. 161-164; *Jocuri cu măști. Zona Iași (Podișul Central Moldovenesc)*, Iași, Comitetul de Cultură și Educație Socialistă, 1971; *Măști populare moldovenești*, Iași, Muzeul Etnografic al Moldovei, 1972; *Jocuri cu măști în Moldova*, în REF, tom. LII, 1997, nr. 3-4, p. 227-247; *Valori etnografice românești în imagini – Moldova*, Iași, Editura Princeps Edit, 2007; *Masca – univers antropologic*, Iași, Editura Princeps Edit, 2011.

ILUSTRĂȚII

Chipuri și măști de Anul Nou din județul Vaslui
Imagini din anii 2012-2014



„Moșnegi” din alaiul vălăretului de la Todirești



„Jidani” din alaiul vălăretului de la Lipovăț



„Moșnegi” cu toiege antropomorfe
din alaiul vălăretului de la Voinești



„Moșnegi” din alaiul vălăretului de la Bălești și Fâstâci, com. Cozmești



„Moșneag” cu toiag zoomorf (cap de berbec) de la vălărețul din com. Cozmești

Colindător din Berezeni în costum tradițional cu cârjă și colaci pe umăr, talancă și cărceie în mâini. Buhaiul era purtat de alt colindător



„Capra mare” pe prăjină
din alaiul vălăretului de la Buda – Oșești

PERSONAJE FANTASTICE ÎN ESHATOLOGIA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

Andrei PROHIN*

Abstract

In the Romanian folklore, fantastic creatures occupy both the mythical past, the end of the world and the remote territories, being a deformed projection of the human world. The end of the world, conceived as an outbreak of evil, of destructive powers, brings forward several fabulous creatures, being hypertrophied representations of evil realities from the Earth (flying snakes, birds with iron beaks, plague, boyars) and incarnations of the universal evil (the dragon, the shrew, Judas, Antichrist). In this respect, the Romanian folklore proves the continuity of some medieval representations, having parallels in the “Alexander’s Romance” and in several eschatological writings.

Keywords: Romanian folklore, eschatology, fantastic creatures, medieval imagery.

Cuvinte-cheie: folclor românesc, eshatologie, personaje fantastice, imaginar medieval.

Credința că lumea pământească va avea sfârșit constituie unul din reperatele centrale ale învățăturii creștine, devenind parte a culturii și mentalului colectiv european. În calitate de ansamblu al ideilor despre soarta finală a omului și universului, eshatologia formează un compartiment important din viziunile mitice asupra lumii, strâns legată de cosmologie, de percepția timpului și a evoluției istorice, de concepțiile despre destinul uman, despre normele și valorile societății. În acest mod, eshatologia însumează un ansamblu de reprezentări ce definesc specificul unei culturi. În societatea contemporană, secularizată, posibilele prevestiri ale sfârșitului lumii intră, periodic, în atenția publicului larg, fiind exploatate, sub acest unghi, diverse tradiții culturale.

Folclorul românesc înglobează, de asemenea, un sistem de viziuni eshatologice inspirate, în mare parte, din doctrina creștină, dar asimilate creator de mentalitatea tradițională. Spre deosebire de textul

* Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău – Republica Moldova.

canonic al *Bibliei*, în eshatologia populară românească întâlnim numeroase personaje fantastice (uriași, căpcăuni, urici, balaurul, scorpia, pasărea cu ciocul de fier ș.a.), parte a viziunii tradiționale asupra universului. Adesea, personajele eshatologice reprezintă imagini hipertrofiate ale însușirilor omenești și ale realităților prezente, exprimând viziunile populare asupra diversității ipostazelor umane în timp și în spațiu. În această ordine de idei, Ovidiu Bârlea constata: „Fantasticul folcloric se vădește doar o prelungire familiară a realului, perceput de concepția arhaică drept o altă ipostază a acestuia, adică verosimil, posibil în anumite limite”¹. La o concluzie similară ajungea Ovidiu Papadima: „Imaginația folclorică nu cunoaște fantasticul propriu-zis. Ea prelungește doar către spiritual – către demoni și către îngeri – pământenia noastră”².

În prezenta lucrare ne propunem să determinăm unul din posibilele sensuri ale scenariului eshatologic, potrivit credințelor populare românești, și să analizăm semnificațiile personajelor fantastice care se vor manifesta înainte de sfârșitul lumii. Descifrând însușirile fabuloase ale personajelor respective, vom încerca să determinăm expresii ale conștiinței de sine a omului cristalizate în mărturiile folclorice.

Credințele populare românești ne oferă un model original de periodizare a istoriei lumii, imaginată drept succesiune a unor seminții fabuloase, cuprinzând inclusiv omenirea actuală. Între ființele care ar fi existat în vechimea mitică aflăm *uriazii* (variante regionale: *urieși*, *oroieși*), numiți, de asemeni, *jidovi*³, *novăcești*⁴, *arapi*⁵ și *daci*⁶. Probabil, diversitatea acestor nume le-a sugerat unor informatori existența

¹ Ovidiu Bârlea, *Poetică folclorică*, București, Editura Univers, 1979, p. 146.

² Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*. Ediție definitivă, revăzută de autor. Prefață de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2009, p. 63.

³ Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Vestala, 2006, p. 115 (cap. „Povestea lumii de demult după credințele poporului român”); Adrian Fochi, *Datini și erezuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 167.

⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 216, 220.

⁵ Lazăr Șăineanu, *Basmelor române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*. Ediție îngrijită de R. Niculescu, București, Editura Minerva, 1978, p. 526.

⁶ Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 177.

deosebirilor între personajele respective, însă fără a avea un caracter esențial: „Urieșii au venit după jidovi”⁷; „uriașii au fost mai mari decât jidovii, dar mai puțini”⁸; „uneori, uriașii sunt socotiți «slugile jidovilor»”⁹.

Imaginația populară a înzestrat uriașii cu trăsături grotești, apelând la analogii din gospodăria țărănească tradițională („aveau capul cât hârdăul, ochii mari cât dovleacul, mâinile cât putineile, iar dinții cât fiarele plugului”¹⁰) sau din lumea animală („aveau niște dinți de mari ca și la cal, ca la mistreț. Aveau dinții ieșiți afară din gură”¹¹). De asemenea, uriașii posedă însușiri omenești, depășind proporțiile obișnuite, ajungând ridicole: „Punea de mămăligă ca în satul nostru și se duceau după sită în țara ungurească, făcând numai patru-cinci pași”, „lua ceaunul și-l puneau pe vârful a trei munți, plin fiind cu apa din nouă mări”¹², „aveau câte un copil la naștere cât unul de mare de ista de 20 de ani și mai mult”¹³ etc.

Un laitmotiv în folclorul românesc, precum și la alte popoare (germani, slavi)¹⁴, îl constituie întâlnirea unei fete din neamul uriașilor cu niște plugari obișnuți, pe care îi ia în poală, cu plug și cu boi, pentru a-i arăta părinților. În diverse variante ale relatării, uriașii admiră cugetul („minte fetelor noastre”¹⁵), frumusețea, hărnicia umană¹⁶, recunoscându-se depășiți de însușirile oamenilor actuali, care „după vrâsta noastră, vor locui încă multă vreme pământul”¹⁷ sau „ei vor moșteni pământul”¹⁸. Dar și invers: informatorii folclorici

⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 115, n. 2.

⁸ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 167.

⁹ Marcel Lutic, *Mitologemul uriașilor în spațiul românesc. Câteva explicații*, în „Anuarul Muzeului Literaturii Române”, Iași, anul III, 2010, p. 152.

¹⁰ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 115; Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 419.

¹¹ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *Izvorul fermecat. Basmе, povești, legende, povestiri și mito-crențe din județul Maramureș*, Baia Mare, Editura Gutinul, 1999, p. 144.

¹² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 115.

¹³ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴ Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zănele rele. Studii folclorice*. Ediție critică și prefață de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2012, p. 142 (cap. „Jidovii sau tătarii sau uriașii”); Александр Н. Афанасьев, *Древо жизни. Избранные статьи*. Подготовка текста и комментарии Ю. М. Медведева, Москва, Современник, 1983, p. 306.

¹⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 118.

¹⁶ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 143.

¹⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 116.

¹⁸ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*. Coord. general: Ion Ghinoiu, vol. III. *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 397-398; *Ibidem*, vol. IV. *Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 403.

recunosc că „sămânța noastră este de la uriași”¹⁹, „românii se trag din uriași”²⁰. În mai multe cazuri, uriașii se arată ostili oamenilor („dacă prindeau pe oameni îi lua ca și pe sclavi”²¹, „oamenii fugeau să nu-i omoare”²²), încât ajung a fi comparați cu demonii din iad, conduși de un „tartor”, iar despre Fiul lui Dumnezeu se spune că „a răscumpărat de la uriași sufletele celor morți”²³.

Atât însușirile grotești, cât și caracterul lor malefic, marchează ruptura iremediabilă între lumea uriașilor și cea omenească. În acest sens, uriașii se mai distanțează de oameni în timp, fiind plasați în vremurile dinaintea potopului²⁴, și în spațiu, devenind actualmente inaccesibili („și-au luat drumul încolo, spre miazănoapte. Unde s-or fi dus, nu se știe”; „i-a închis Dumnezeu în niște munți mari, de unde cu nici un chip nu mai pot ieși”²⁵; „s-au ascuns într-o peșteră de pe timpul când a fost inventată pușca”²⁶).

Ca deținători ai unei forțe colosale, capabili de răsturnări spectaculoase în natură, uriașii îndeplinesc și un rol eshatologic. Potrivit credințelor populare despre uriași, „dacă li s-ar îngădui ieșirea, ei ar prăpădi lumea în două-trei zile”, „lumea va pieri tot prin mânia lor, – atunci când va veni *Antihârs* și le va da drumul”²⁷. În același sens, „împăratul uriașilor, Constantin, cufundat cu oastea lui sub apă, va ieși pe pământ și va birui pe toți împărații”²⁸. Așadar, în imaginarul tradițional, uriașii sunt plasați în vechimea mitică, precum și în vremea de apoi. Se subînțelege astfel că existența lumii coincide cu dănuirea oamenilor contemporani și a însușirilor ce definesc omenescul.

Un loc distinct în cadrul eshatologiei populare îl ocupă *căpcăunii* (variante regionale: *căpcâni*, *căpcâne*, *cătcăuni*²⁹, *hărăii*³⁰).

¹⁹ Nicolae Densușianu, *Dacia preistorică*. Ediție facsimil. Cu o prefață de Dr. C. I. Istrati, București, Editura Arhetip, 2002, p. 738.

²⁰ *Sărbători și obiceiuri...*, vol. IV, p. 403.

²¹ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 145.

²² *Ibidem*, p. 149.

²³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 119.

²⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 170-171, 340.

²⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 119-120; Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 421.

²⁶ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 220.

²⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 120.

²⁸ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 338.

²⁹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 120; Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zânele rele...*, p. 130 (cap. „Căpcâni – căpcăuni – cătcăuni”).

³⁰ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 56.

În folclorul românesc, *căpcăunii* se identifică frecvent cu tătarii și turcii³¹, dar mai pot denumi, generic, orice popor barbar, păgân³². Localizarea căpcăunilor în timpul mitic nu este definită precis: fie au trăit înaintea uriașilor³³, fie le-au succedat uriașilor³⁴. Căpcăunii posedă trăsături distincte în raport cu uriașii, având însă același caracter grotesc, schimonosind trăsăturile umane: „Niște *ireze* de oameni răi și urâți, urâți ca mama focului”; „negri la față, aveau capul ca de câine, un ochi în frunte și altul la ceafă și trei, cinci ori șapte picioare”; „răcneau ca fiarele”³⁵; „oameni mici și negri cu nasul turtit”; „aveau un ochi în frunte și altul la ceafă”³⁶.

O însușire proprie doar *căpcăunilor* este sugerată chiar de numele lor, derivat din sintagma *cap de câine*³⁷, care, la rândul ei, este o calchiere a cuvântului grec *κυνοκέφαλος* – „cap de câine”³⁸. Asocierea dintre căpcăuni (în acest caz, numiți „tătari”) și câini se păstrează și într-o altă descriere a înfățișării acestor personaje: „Năvăleau peste români, pe care îi goneau cu câinii, de-i robeau și-i mâncau”³⁹. Fiind situați în vechimea mitică, povestitorul poate confunda însușirile *căpcăunilor* cu ale *uriașilor/jidovilor*, afirmând că aceștia din urmă aveau „trei ochi: doi în frunte și unul la ceafă”⁴⁰, că tătarul „a fost urieș”⁴¹ sau că „acești cătcăuni au fost tot oameni mari ca și jidovii”⁴².

Căpcăunii dețin trăsături mai feroce față de uriași, încalcând flagrant normele pe care se întemeiază societatea umană: „Mâncau carne de om”; „schingiuiau mai ales pe femei, străpungându-le țâțele

³¹ *Ibidem*, p. 55; Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 40.

³² Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zânele rele...*, p. 135; Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*. Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Teodora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București, Editura Saeculum I.O., 2007, p. 146, nr. 1410.

³³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 115; Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 419; Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 40.

³⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 340.

³⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 121.

³⁶ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 54.

³⁷ Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zânele rele...*, p. 131; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 121.

³⁸ Alexandru Ciorănescu, *op. cit.*, p. 146, nr. 1410.

³⁹ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 340.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 167.

⁴¹ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 149.

⁴² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 120.

cu frigări arse, iar copiii lor îi mâncau”⁴³; „mâncau oameni care «nu erau de neamul lor», șerpi și broaște”⁴⁴; „mâncau mortăciuni și chiar copii”⁴⁴. Din acest motiv, credem, căpcăunii sunt uneori confundați cu diavolii⁴⁵ și îndeplinesc o funcție eshatologică: „Vor ieși la vremea de apoi”⁴⁶ și oamenii vor fi omorâți de „căpcăuni, împreună cu «păsările cu ciupu de fier»”⁴⁷.

Mărturiile folclorice subliniază insistent urâțenia căpcăunilor, ca și a uriașilor, exprimată în trăsăturile lor fizice și în comportament. Totuși, în imaginația populară, căpcăunii reprezintă o varietate de oameni („niște *ireze* de oameni...”⁴⁸, „oameni mici și negri...”) care, prin trăsăturile lor grotești, feroce, evidențiază superioritatea virtuților umane actuale și ne fac să le prețuim mai mult. În această ordine de idei, Mihail Sadoveanu se inspira din imaginea uriașilor și a căpcăunilor pentru a evoca neamurile care i-au precedat pe români: „Trăiau pe aici niște lifte spurcate, care cu capu cât o stamboală, care cu niște colți ca la lupi, care lungi cât un stângen, care scurți de-o palmă, ia niște păgâni, niște *călvini*...”⁴⁸ „Plodurile” acestor neamuri, asemenea căpcăunilor, „cereau în gura mare carne crudă!”⁴⁹

Personajele respective întruchipează popoarele barbare care au năvălit peste români sau peste strămoșii acestora, precum și degenerarea umanității înainte de sfârșitul lumii: „Parcă era la sfârșitul lumii, așa oameni!”⁵⁰; „dacă răutățile se întind, dacă băutura Diavolului va stăpâni, dacă va fugi cinstea și hărnicia din ținuturile noastre, [...] atunci se vor întoarce amărăciunea, grozăvia și sfârșitul neamurilor celor vechi și sălbatice!”⁵¹

În folclorul românesc, căpcăunii mai apar în contextul biografiei legendare a lui Alexandru Macedon. Alături de alte fapte

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 120, n. 8.

⁴⁶ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 196.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁴⁸ Mihail Sadoveanu, *Opere alese*. Ediție critică de Cornel Simionescu, vol. IV, Chișinău/București, Î.E.P. „Știința”/Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 54 („Povestea descălecatului”).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, vol. V, 1998, p. 474 („Poveste veche. Despre așezarea românilor pe aceste pământuri”).

fabuloase (uriașii, piticii) sau reale (racii, țăntarii), Alexandru Macedon i-ar fi învins pe căpcăuni în luptă, apoi „i-o prins și i-o închis între niște dealuri împreunate, unde nu-i zi niciodată și i-o închis acolo, de unde nu vor putea ieși decât la vremea de apoi. [...] Ei vor ieși de-acolo la vremea de apoi; și vor începe slujba pentru care i-o făcut D[umne]zeu”⁵². După alte relatări, eroul macedonean „i-a închis într-o cetate, de unde le va da drumul la sfârșitul lumii”⁵³ sau „i-a închis într-o peșteră, de unde nu pot ieși de frica lui”⁵⁴.

Credințele populare reiau, astfel, un episod din romanul popular *Alexandria*, atestat deja în cea mai veche traducere românească a sa, din 1620, potrivit căruia Alexandru ar fi închis în spatele munților mai multe „limbi păgâne” (între care *psoglavii*, echivalentul slavon al *căpcăunilor*), dar „voru eși aceste limbi în zilele lu Antihrist, cându va împărăți elu, și să voru închina lui și ei vor fi muncitori de creștini”⁵⁵.

Aceași profecție eshatologică apare în *Apocalipsa lui Metodie din Patara*, un fragment pe care îl găsim în traducere românească la sfârșitul secolului al XVII-lea: „Deschide-se-va poarta cea de aramă de la miazănoapte la acea vreme și vor <i>eși izmailteanii, mulțime de ei câte cu două capete și câte cu două obraze, ceia ce au fost încuiați de Alecsandru [...], vor mânca trupurile oamenilor și sângele lor ca apa bea-l-vor, mânca-vor împutit și spurcat”⁵⁶.

Într-o altă scriere medievală, *Apocalipsa Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, cunoscută în manuscrise românești din veacul al XVIII-lea, se prevestește că în zilele de apoi „va dășchide Domnul Dumnezău poarta acea ce iaste întru Indaliia, carea o au încuiat Alixandru înpăratul eline<sc> și vor iși 2 înpărăți dăinpreună cu oamenii lor, ce să vor chema limbile spurcate, mai urâți dă câtu toată

⁵² Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zânele rele...*, p. 134.

⁵³ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 197.

⁵⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁵ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Scrieri*, vol. XIII. *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, tom. II. *Amuși-Ânger*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș, Chișinău, Î.E.P. „Știința”, 2013, p. 82; Nicolae Cartoian, *Alexandria în literatura românească. Noul contribuții (studii și text)*, București, Editura Cartea Românească, 1922, p. 101.

⁵⁶ Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Timișoara, Editura Facla, 1986, p. 120 (cap. „Povestea la vremea de apoi”).

împuțiciunea și spurcăciunea și să vor rășchira preste toată fața pământului dă vor mânca trupurile oamenilor și le vor bea sângele”⁵⁷.

Astfel, în ambele apocalipse citate, năvălitorii au moravuri similare căpcăunilor (consumă carne de om și vietăți necomestibile), iar copiștii lucrării îi identifică, alternativ, cu „izmailteanii”⁵⁸, tătarii⁵⁹ sau păgânii⁶⁰. Putem presupune că aceste credințe populare despre revenirea căpcăunilor înainte de sfârșitul lumii s-au inspirat din profeția escatologică despre năvălitorii apocaliptici inclusă în romanul *Alexandria* și în apocalipsele apocrife deja menționate. Pe de altă parte, motivul căpcăunilor poate exprima în folclorul românesc, independent de sursele livrești, dezumanizarea ce va caracteriza vremea de apoi.

În studiile de folclor au fost propuse mai multe interpretări ale semnificațiilor uriașilor în literatura populară. Aleksandr N. Afanasiev (1826-1871), exponentul „școlii mitologice” în folcloristica rusă, nota că „tradițiile despre uriași sunt comune tuturor popoarelor indo-europene”⁶¹. În opinia lui Afanasiev, uriașii „întruchipau masele întunecate ale norilor care acoperă întregul cer nemărginit și acele forțe invincibile ale naturii care însoțesc mișcarea lor aeriană: vijeliile, viscoalele, viforele, grindina, ploile torențiale și bubuiturile tunetului”⁶². Cercetătorul rus remarcă prezența uriașilor și în scenariile escatologice, pe care le considera însă o formă degenerată a tradițiilor populare, „odată cu dispariția sensului epic viu”⁶³.

În studiile unor etnologi români contemporani, de asemeni, uriașii sunt apreciați ca personificări ale stihiiilor naturii⁶⁴. În schimb, alți autori consideră că tradițiile populare despre uriași reflectă ecouri

⁵⁷ Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechi manuscrise și tipărituri românești*, București, Editura Paideia, 2007, p. 104 (cap. „Puținea aléagere den Viața Sfântului părintelui nostru lui Andrei cel ce s-au făcut nebul pentru Hristos, avându întrebările Sfântului Epifanie cu răspunsurile Sfântului Andrei. De folos foarte”).

⁵⁸ Florian Dudaș, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁹ Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 105.

⁶⁰ *Ibidem*, n. 56.

⁶¹ Александр Н. Афанасьев, *op. cit.*, p. 292.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 323.

⁶⁴ Ivan Evseev, *Enciclopedia simbolurilor religioase și arhetipurilor culturale*, Timișoara, Editura „Înviearea”, 2007, p. 624; Marcel Lutic, *op. cit.*, p. 153.

ale miturilor antice. În acest sens, Nicolae Cartoian scria că tradițiile respective au drept sursă „date biblice, altoite pe vechile mituri ale lumii greco-romane despre titani [...], numirea pe care le-o dă poporul nostru de *jidovi* constitui[nd] o dovadă a influenței biblice”⁶⁵. Și cercetătorii din perioada postbelică admit că tradițiile românești despre uriași se datorează influenței biblice⁶⁶ sau interferenței acesteia cu „mitul titanilor antichității greco-latine”⁶⁷.

Romulus Vulcănescu sugera că în contextul cosmogoniei populare românești căpcăunii și uriașii constituiau prototipuri nereușite ale omului contemporan: „Din făpturile create de Fârtat și corupte de Nefârtat a ieșit *spița căpcăunilor*. Cu ei s-a împlinit primul *ciclu antropogonic*. [...] Încercare nereușită, căpcăunii aveau o înfățișare monstruoasă – o caricatură a trăsăturilor fizice și morale ale divinităților gemelare –, erau *antropofagi*”⁶⁸, iar uriașii „au aparținut celei de-a doua *ere antropogonice*”⁶⁹.

Comparând tradițiile populare românești cu cele ale altor popoare europene, Lazăr Șăineanu interpreta mitul uriașilor în contextul viziunilor populare asupra istoriei: „Orice neam antic și păgân (după concepțiunea creștină) e identificat de fantazia poporului cu uriași ai trecutului, cărora s-atribuie apoi originea tuturor monumentelor unei arhitecturi primitive”⁷⁰. În opinia lui Șăineanu, prototipul istoric al uriașilor, numiți *tătari* și *jidovi*, l-au reprezentat chazarii⁷¹, pe când Victor Kernbach nominalizează militarii din provincia Iudeea, recrutați în armata împăratului Traian⁷², sau chiar omul de Neanderthal și omul de Cro Magnon⁷³.

⁶⁵ Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*. Ediție îngrijită de Alexandru Chiriacescu, vol. II. *Epoca influenței grecești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 59-60.

⁶⁶ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 419.

⁶⁷ Rodica Șuiu, „Legende religioase apocrife”, în *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. Ediția a II-a. Autori: Lucia Berdan, Constanța Buzatu, Lucia Cireș, Ion H. Ciubotaru ș.a., București/Chișinău, Editura Academiei Române/Editura Gunivas, 2002, p. 511.

⁶⁸ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1987, p. 254.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 255.

⁷⁰ Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zânele rele...*, p. 153.

⁷¹ *Ibidem*, p. 147.

⁷² Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 2004, p. 285.

⁷³ *Ibidem*, p. 216-217.

Putem conchide că uriașii și căpcăunii reprezintă un corespondent românesc al miturilor Greciei antice, respectiv, despre titani și ciclopi. Aceste personaje fabuloase constituie repere importante ale viziunii mitice asupra lumii, deopotrivă în timp și în spațiu, situându-se în afara societății umane (la începutul și la sfârșitul istoriei, la marginile pământului locuit) prin trăsăturile lor grotești, zugrăvite ca o schimonosire a însușirilor omenești. În memoria populară, uriașii și căpcăunii constituie reprezentări ale „străinului” (asemeni tătarilor, jidovilor, păgânilor), fiind plasați la extremele istoriei, în trecut și în viitor, considerați a fi o amenințare pentru umanitatea contemporană.

Conform credințelor populare românești, sfârșitul lumii se va datora dezlănțuirii forțelor malefice, reprezentate în chipul diferitelor ființe fantastice. În relatările informatorilor un element constant este credința în revenirea făpturilor care existau în trecutul imemorial. În această postură întâlnim balaurul, arhetip consacrat al răului, adversarul divinității supreme. Credințele românești înregistrează diverse ipostaze ale sale: fie „un balaur, de când s-a făcut lumea”, care „stă într-un deal lung [...], iar când va fi sfârșitul lumii, se va duce de acolo și răchita se va usca”⁷⁴, fie se vor dezlănțui „balaurii închiși în cer și stăpâniți de Sfântul Gheorghe”⁷⁵.

Alteori, în scenariile eshatologice rolul balaurului îl îndeplinesc, alternativ, Scorpia⁷⁶, Iuda⁷⁷ sau Anticristul⁷⁸. Concomitent, credințele populare atribuie personajelor respective un loc permanent în arhitectura mitică a lumii: Scorpia roade stâlpul pământului, Iuda roade furcile de ceară ale pământului, iar Anticristul „are de ros un lanț mare”⁷⁹. Un informator evoca stâlpul pe care se sprijină pământul, adăugând chiar o nuanță insolită: „De n-ar ținea scorpia, nici pământul n-ar mai fi”⁸⁰.

⁷⁴ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*. Ediție îngrijită de Victor Durnea, vol. II, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 590.

⁷⁵ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 339.

⁷⁶ *Ibidem*; Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 590; *Legendele românilor*, vol. I. *Legendele cosmosului*. Ediție critică și studiu introductiv de Tony Brill, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1994, p. 223.

⁷⁷ Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român...*, p. 794 (cap. „Sfârșitul lumii după credințele poporului român”); *Legendele românilor...*, p. 227.

⁷⁸ *Legendele românilor...*, p. 232.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 119.

În șirul personajelor malefice plasate înaintea sfârșitului lumii mai întâlnim făpturi pământești, având însă trăsături hiperbolizate, cu menire distructivă: șerpi zburători, păsări cu clonțul de fier⁸¹. Unii informatori au încercat să explice identitatea acestor păsări fabuloase, identificându-le cu ciurma⁸² sau cu boierii⁸³. Astfel, imaginația populară transfigura mitic, plasând în veacul de apoi fenomene și ființe contemporane care provocau suferințe oamenilor.

Între posibilele surse ale imaginii șerpilor zburători și a păsărilor cu ciocul de fier putem cita apocriful *Legenda Duminicii*, atestată deja în *Codex Sturdzanus* (Maramureș), datat între anii 1583-1619, precum și în manuscrisele românești de mai târziu. În diverse redacții ale apocrifului menționat se prevestește că, pentru păcatele pământenilor, vor veni „șerpi cu doa<uo> arepi”⁸⁴, „niște păsări cu capetele cât de bou și peanele lor vor fi ca o costiță de <mu>iarea despletită, de voru suge sângele den trupurele voastre”⁸⁵. Un călător englez nota, în 1863, la Târgu Mureș, că preoții se inspirau din *Legenda Duminicii*, prevestind că „Dumnezeu va trimite asupra holdelor nește locuste cu ciocuri și ghiare de fier”⁸⁶.

Unii cercetători admit, însă destul de rezervat, influența scrierilor creștine asupra reprezentărilor populare despre sfârșitul lumii. După cum scrie Ionel Opreșan, „e de bănuț că înlocuirea unora dintre vechile personaje ale mitologiei autohtone cu personaje familiare religiei creștine (dar care și-au pierdut esența cultică) s-a produs, cel puțin în parte, ca urmare a circulației textelor apocrife și eshatologice”⁸⁷.

În credințele populare, personificările forțelor malefice (balaurul, Scorpia, Iuda, păsările cu ciocul de fier) îndeplinesc nu doar un rol eshatologic, dar sunt și elemente constitutive ale universului, care au existat de la începuturile lumii. În această ordine de idei, cercetătorul

⁸¹ *Ibidem*, vol. II, p. 591-592; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 795, 800, 804; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 226.

⁸² Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 226.

⁸³ *Ibidem*; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 794.

⁸⁴ *Legenda Duminicii*. Studiu monografic, ediție și glosar de Emanuela Timotin, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2005, p. 323.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 316.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 287.

⁸⁷ Ionel Opreșan, *La hotarul dintre lumi. Studii de etnologie românească*, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 132 (cap. „Circulația textelor scrise în cultura română. Repere”).

Andrei Oișteanu formulează o apreciere de ansamblu: „Pentru mentalitatea mitică, Haosul nu dispăre o dată cu actul cosmogenezei. Tot așa cum toate elementele Cosmosului preexistă, în stare virtuală și latentă, în materia Haosului pre-cosmogonic, acesta din urmă supraviețuiește în chiar structura Cosmosului”⁸⁸.

În eshatologia creștină, apogeul răului pe pământ îl marchează apariția Antihristului, personaj menționat în *Biblie* și caracterizat mai amplu în literatura teologică. În vorbirea populară, numele *Antihristului* este prezent prin mai multe forme corupte (*Antehrâst*, *Antihârstu*, *Antehârs*, *Antihârs*, *Antihârț*, *Netehârs*), precum și prin sinonime (diavolul, lucifer, filosoful)⁸⁹. Dacă *Noul Testament* conține doar mențiuni sumare privind Antihristul⁹⁰, atunci identitatea acestuia a cunoscut speculații în scrierile teologice și în apocrifele creștine. Bunăoară, în *Apocalipsa apocrifă a lui Ioan*, după cea mai veche traducere românească a sa, datată între 1580-1643 (Transilvania), aflăm portretul fizic al Antihristului: „Vediarăia fetei lui iaste négră, întunecată și părul capului lui iaste ascuți[t] ca săgețile. Gianele lui sămtu ca de ursu. Okiul lui cel dreptu iaste ca o sté, ala[l]tu-i ca de leu. Denții lui sămtu de o palmă, degetele lui sămtu ca niște séceri. Talpa picioru[lu]i va fi de unu cotu, iară în fața lui scrise va fi Antihristu”⁹¹. În textele folclorice românești întâlnim, de asemenea, o descriere a înfățișării Antihristului: „Are ghearele ca cârligele de la cântar și părul în capul lui de arici, cu nasul ca ardeiul, iar pe față are păr și iscălit numele de Antecrist”⁹². Asemeni altor personificări ale maleficului (uriazii, căpcăunii), Antihristul are trăsături grotești, fioroase, contrastând cu înfățișarea umană, luată drept etalon.

Alte motive comune între *Apocalipsa apocrifă a lui Ioan* și credințele populare sunt domnia de trei ani a Antihristului, scurtarea duratei normale a timpului, lupta lui Enoh și Sfântul Ilie cu

⁸⁸ Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 15.

⁸⁹ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, p. 82; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 795.

⁹⁰ 1 *Ioan* 2:18, 22; 4:3; 2 *Ioan* 7. Aici și în continuare am citat ediția: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005.

⁹¹ Nicolae Drăganu, *Două manuscripte vechi. Codicele Todorescu și Codicele Marțian*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 230; Florian Dudaș, *op. cit.*, p. 119.

⁹² *Legende românilor...*, p. 238.

Antihristul⁹³. În *Cuvântul Sfântului Sfințitului mucenic Ippolit, papa de la Roma, pentru sfârșitul lumii și pentru a doao venire a Domnului nostru Isus Hristos*, atestat în manuscrise românești din veacul al XVIII-lea, autorul face o paralelă între personalitatea Mântuitorului și a adversarului Său din veacul de apoi: „Întru toate va să a seamene Satana fiului lui Dumnezeu. [...] Hristos este leu, leu – și Antihristul, Hristos este împărat ceresc și pământesc, și Antihristul va fi împărat [doar] pe pământ. Mântuitorul s-a arătat precum un Miel; la fel se va arăta și acela, precum un miel, deși în interior va fi lup”⁹⁴ ș.a. O comparație similară întâlnim în folclorul românesc, unde Antihristul e prezentat drept fals imitator al lui Hristos: „Antihârț are să se nască și el tot dintr-o fecioară, întocmai ca Hristos, însă acea fecioară urâtă ce-l va purta are să fie talpa iadului”⁹⁵; „are să facă minuni ca și Hristos. [...] Dumnezeu are să-i dea diavolului treizeci și trei de ani lumea”⁹⁶.

Frecvent, informatorii amintesc simbolurile Sfintei Împărtășanii (în formă de prescură, vin sau apă vie), pe care Hristos sau Maica Domnului le oferă oamenilor însetați în vremea de apoi⁹⁷. Același gest îl face și Antihristul, dar oferind oamenilor o hrană iluzorie și profanând Împărtășania creștină: va umbla „cu un car închis, în care va zice că este pâine, însă înăuntru nu vor fi decât putregaiuri de arbori, și cu alt car, în care va fi un poloboc ud pe dinafară și sec pe dinăuntru”, „va strânge în saci *balegă* de vită și de oameni și va zice că are pâni; și va strânge în buți *ud* de vită și de oameni și va zice că are apă”⁹⁸.

Așadar, credințele populare reiau, cu propriile mijloace de expresie, motive cunoscute și în scrierile eshatologice medievale, zugrăvind domnia Antihristului în imagini grotești, ca o inversare a lumii rânduite de Dumnezeu, a simbolurilor și valorilor creștine.

⁹³ Nicolae Cartoian, *Cărțile populare...*, vol. I. *Epoca influenței sud-slave*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 123-124.

⁹⁴ Cristinel Sava, *Cuvântul lui Ipolit în literatura românească veche. Versiunea prescurtată*, în „Limba Română”, București, anul LXII, nr. 4, octombrie-decembrie 2013, p. 500-501; *Учение об Антихристе в древности и средневековье*. Составление, вступительная статья, комментарии и указатели Б. Г. Деревенского, Санкт-Петербург, Издательство «Алетейя», 2000, p. 407.

⁹⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 796.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 801.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 800-801.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 801.

Dintre scrierile eshatologice, în special *Apocalipsa apocrifă a lui Ioan* reunește mai multe motive comune și credințelor populare, după cum atestă folclorul românesc⁹⁹, precum și cel rus¹⁰⁰. În acest sens, un cercetător contemporan, Boris G. Derevenski, aprecia că în *Apocalipsa apocrifă a lui Ioan* imaginea Antihristului are un caracter „destul de fantastic, preconizată pentru gusturile credinciosului de rând, înconjurat de povești despre sălbatici fioroși, giganți și monștri”¹⁰¹.

În textele folclorice, Antihristul este uneori asociat cu „omul roșu”. În acest sens, se crede că „Antihristul are să se nască, în vremea de apoi, dintr-o femeie roșie”¹⁰². După o altă versiune, „la vremea de apoi, va veni de la răsărit o femeie roșie, care va mânca toți oamenii care vor fi în viață. Așa se va sfârși lumea”¹⁰³. Pe oamenii care vor gusta din falsa împărtășanie a Antihristului, diavolul „îi va însemna cu pecete roșie la degetul mezin și-și va întemeia cu chipul acesta o împărăție”¹⁰⁴.

În calitate de atribut al fiarei apocaliptice, pe care tradiția creștină o echivalează cu Antihristul, culoarea roșie este menționată în *Biblie*: „Un balaur mare, roșu, având șapte capete și zece coarne”¹⁰⁵; „o fiară roșie, plină de nume de hulă”¹⁰⁶. De altfel, în iconografia creștină medievală, roșul este „culoarea demonilor, a vulpii, a ipocriziei, a minciunii și a trădării”¹⁰⁷. De asemenea, în imaginarul medieval roșul marca persoanele marginalizate în societate: „Eretici, evrei, musulmani, țigani, ipocriți, leproși, infirmi, sinucigași, cerșetori, vagabonzi, săraci și declasați de tot soiul”¹⁰⁸.

⁹⁹ Nicolae Cartoian, *Cărțile populare...*, vol. I, p. 123.

¹⁰⁰ В. Сахаров, *Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи*, Тула, Типография Н. И. Соколова, 1879, p. 132, 148.

¹⁰¹ *Учение об Антихристе...*, c. 429.

¹⁰² Bogdan Petriceicu Hasdeu, *op. cit.*, p. 82; Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*. Ediție critică de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2012, p. 27; Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰³ *Legendele românilor...*, p. 241.

¹⁰⁴ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 802.

¹⁰⁵ *Apocalipsa* 12:3.

¹⁰⁶ *Apocalipsa* 17:3.

¹⁰⁷ Michel Pastoureau, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*. Traducere de Emilian Galaicu-Păun, Chișinău, Editura Cartier, 2004, p. 225 (cap. „Omul roșu. Iconografia medievală a lui Iuda”).

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 228.

Conform credințelor populare românești, având corespondente și la alte popoare¹⁰⁹, „oamenii roșii” (având părul, barba sau mustețele roșii) sunt „cei mai răi oameni”, „ai dracului”, „necurați sau diavoli”, dar și „mai activi și mai sănătoși”, „deștepți”, „cei mai tari dintre toți”¹¹⁰. Când se arată în chip de om, dracul are frecvent câte un atribut de culoare roșie: pipă¹¹¹, șapcă¹¹², haine¹¹³, coarne¹¹⁴, ori se transformă în pară de foc¹¹⁵. În particular, „oamenii roșii” sunt considerați evreii¹¹⁶. Astfel, credința că Antihristul se va naște „dintr-o femeie roșie” poate fi înțeleasă ca o reprezentare consacrată a maleficului sau că Antihristul va proveni dintre evrei. Or, în credințele populare și în unele surse livrești întâlnim explicit afirmația că Antihristul se va naște „dintr-o evreică”¹¹⁷.

Cercetătorii au formulat diverse explicații ale reticenței față de „oamenii roșii” întâlnită în credințele populare. Încă Lazăr Șăineanu nota: „Părul roșu este o excepțiune, și poporul vede în cei roșcați un ce particular și extraordinar, împreunat mai adesea cu însușiri și apucături teribile”¹¹⁸. Ulterior, Andrei Oișteanu ajungea la o concluzie similară: „Culoarea roșcată a părului (bărbii) și a feței (datorită pișturiilor) este percepută de mentalitatea populară ca fiind o anomalie fizică ce denotă o anomalie psihică sau morală corespunzătoare”¹¹⁹. Analizând iconografia Occidentului medieval, Michel Pastoureau concluziona: „Omul roșu este *celălalt* – cel diferit, damnat, exclus”¹²⁰.

Astfel, putem conchide, asocierea Antihristului cu „omul roșu” în credințele populare exprima, în manieră simbolică, una din trăsăturile neordinare, malefice ale Antihristului, prin care acesta se deosebește de însușirile umane comune. În acest sens, valoarea malefică a culorii roșii

¹⁰⁹ Iona Opie, Moira Tatem, *A Dictionary of Superstitions*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 325.

¹¹⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 501.

¹¹¹ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 371.

¹¹² *Ibidem*, p. 408.

¹¹³ *Ibidem*, p. 400.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 395.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 383, 385, 387.

¹¹⁶ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 501; Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, București, Editura Nemira, 1997, p. 198.

¹¹⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 796; *Учение об Антихристе...*, p. 427.

¹¹⁸ Lazăr Șăineanu, *Basmele române...*, p. 26.

¹¹⁹ Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos...*, p. 198.

¹²⁰ Michel Pastoureau, *op. cit.*, p. 232.

în credințele românești prezintă tangențe cu simbolismul medieval al „omului roșu”. Concomitent, recunoaștem faptul că în tradițiile populare românești culoarea roșie posedă semnificații plurivalente, în funcție de context, depășind problematica studiului de față.

Ultima categorie de personaje fantastice prezente în credințele despre sfârșitul lumii o constituie piticii, numiți și *urici*¹²¹ sau *mititei*¹²². Aidoma altor ființe mitice, piticii locuiesc în trecutul imemorial sau în ținuturi îndepărtate. Informatorii folclorici sugerează frecvent că piticii au precedat celelalte seminții de pe pământ, iar ulterior „s-au aruncat în puțuri de frica tătarilor și s-au prăpădit cu toții”, „i-au distrus jidovii și cătcăunii, care mâncau carne de oameni” sau „i-au omorât uriașii”¹²³. Totuși, într-o altă relatare se spune că *mititeii* i-au alungat pe *urieși*¹²⁴. În calitate de ființe fantastice, între pitici și uriași se poate stabili o filiație genetică, așa cum reiese din legenda despre „împăratul uriașilor, Constantin”, care „va ieși pe pământ și va birui pe toți împărații, rămânând singur stăpânitor «cu oamenii lor», care din uriași au devenit atât de mici «că vor îmblăți 12 într-un cuptor»”¹²⁵.

Identificând piticii cu ființele malefice din vechime, precum uriașii sau căpcăunii, un informator susținea că „viitori stăpânitori ai pământului vor fi diavolii, care l-au stăpânit și la început”, dar acești diavoli vor fi „atât de mici «că 12 la un loc ar face cât un om»”¹²⁶. Piticii ocupă un loc similar balaurilor închiși de Sfântul Gheorghe în cer, după cum sugerează următoarea credință: „Odată a fost secetă mai mult timp. Piticii l-au prins pe Sfântul Gheorghe, cerându-i ploaie. Dumnezeu, ca să scape pe sfânt, a dat ploaie și piticii s-au înecat”¹²⁷. Astfel, credințele populare inserează piticii în șirul personajelor fantastice care, prin însușirile lor grotești, constituie o replică schimonosită a înfățișării umane. Piticii se deosebesc de uriași/jidovi și căpcăuni prin dimensiunile lor, iar în alte relatări se mai adaugă virtuțile lor creștine („piticii sunt sfinții din grote”¹²⁸).

¹²¹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 792, n. 4.

¹²² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 591; Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 94.

¹²³ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 229; Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 341.

¹²⁴ Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 94.

¹²⁵ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 338 (Bârlea rezumă informațiile după Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 45 și vol. II, p. 592).

¹²⁶ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 341-342.

¹²⁷ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 229.

¹²⁸ *Sărbători și obiceiuri...*, vol. III, p. 401.

În acest ultim sens, piticii se confundă cu *blăjini* (numiți și *rohmani*, *rocmani*) care „sunt niște oameni foarte buni, evlavioși și blajini”, „sunt feriți de orișice păcat, că sunt sfinți”, „trăiesc în hotar cu Raiul”, iar „după moarte merg de-a dreptul în rai, unde petrec apoi dimpreună cu sfinții”¹²⁹. Un informator contemporan, relatând o tradiție mai veche, dovedește că piticii (în ipostaza de *blăjini*) se pot confunda cu uriașii: „Bunicul meu spunea că într-o săptămână după Paști, atunci când îs Paștile Rognenilor, și uriașii se înfruptă șapte dintr-un ou”¹³⁰.

Piticii au o imagine ridicolă în raport cu omul contemporan, motiv pentru care sunt comparați, mai degrabă, cu șoarecii, găzele, furnicile¹³¹. Aceleași comparații decurg din descrierea activităților piticilor: „Se vor urca cu scara în pelin și vor ridica oul cu drugii și cu corciile”¹³²; se vor sui „cu scara într-o urzică”¹³³; „12 vor încăpea într-o coajă de ou”¹³⁴; „12 rădică un ou”¹³⁵; „vor fi mari cât popușoiul ori cât degetul”¹³⁶ etc. Dar și oamenii de astăzi, văzuți odinioară de uriași, semănau cu niște găze („gonghițe”¹³⁷, „jigăanii”¹³⁸, „viermișori”¹³⁹, „miezuri de oameni”¹⁴⁰). Probabil din acest motiv un informator ajungea să confunde oamenii contemporani cu piticii: „Ar fi locuit niște oameni mici, însă acei oameni sântem noi, care am rămas în locul uriașilor”¹⁴¹. În același timp, confuzia sugerează că piticii reprezintă una din ipostazele umane.

În folclorul românesc, succesiunea personajelor fantastice, o verigă a acestui lanț fiind și oamenii, devine o formă de reprezentare a evoluției istoriei lumii, concepută ca o descreștere treptată a fapturilor. Unii informatori redau explicit această descreștere progresivă, prevestind astfel viitorul: „Întâi au fost uriașii, apoi noi și

¹²⁹ Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. III. *Cincizecimea*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 2011, p. 199.

¹³⁰ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 150.

¹³¹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 591, 596.

¹³² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 125, n. 4.

¹³³ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 229.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 340.

¹³⁵ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 341.

¹³⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 809.

¹³⁷ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 170.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 216.

¹³⁹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 116.

¹⁴⁰ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴¹ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 229.

după noi au să vie oameni mici”¹⁴²; „Dumnezeu s-a săturat de ei [de uriași – n.n.] și i-a înlocuit cu noi; ne va înlocui și pe noi cu alți oameni, atât de mici, încât 12 vor încâpea într-o coajă de ou”¹⁴³; „după cum am ieșit noi după urieși, ca să fie traiul mai ușor pe fața pământului, așa și după noi vor ieși *uricii*, un fel de oameni mărunți”¹⁴⁴; „ar fi fost pe aici uriași și o să ajungem pitici”¹⁴⁵.

În același context se înscrie credința potrivit căreia piticii „vor veni după noi, dar înainte de sfârșitul lumii” sau aceea că ei „vor fi începătorii unei alte lumi”¹⁴⁶. Potrivit altor relatări, omul actual, având proporții echilibrate, constituie o „medie” între proporțiile piticilor și ale uriașilor: blajinii, „fînd prea mici, nu puteau isprăvi nimic cu folos, și de aceea Dumnezeu a trimis neamul uriașilor, cu trupurile grozav de înalte. Nici aceștia însă nu făceau mare treabă, căci picau și se sfărâmau. De aceea Dumnezeu a născocit oamenii de astăzi, cu staturile mijlocii”¹⁴⁷; „erau și oameni mici, pe care uriașii îi numeau pitici și din aceste două soiuri de oameni am ieșit noi; iar ei s-au nimicit”¹⁴⁸.

Cercetătorii au încercat să determine locul *uricilor* în imaginea mitică a universului. În opinia lui Romulus Vulcănescu, „uricii sunt înfățișați uneori ca primii oameni creați de Fârtați, dar lăsați în taină undeva ca o rezervă a creației”, în timp ce „*uriașii* intră prin gigantismul lor în peisajul încă neumanizat al macrocosmosului și invers, *uricii* prin micimea lor (echivalentă *licii*-lor) intră în peisajul umanizat al cosmosului redus la Terra”¹⁴⁹.

Analizând posibila etimologie a termenului *urici*, Ivan Evseev conchide că aceste personaje fac parte din „categoria strămoșilor mitici”¹⁵⁰. La rândul său, Ionel Oprișan consideră că uricii și uriașii „sunt elemente ale unei viziuni filosofico-antropologice descendente ce dă contur, în plan mitologic, imaginii celor trei vârste”¹⁵¹. Astfel, autorii menționați recunosc faptul că, în imaginația populară, există o filiație între *urici* și omenirea actuală.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 340.

¹⁴⁴ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 125, n. 4.

¹⁴⁵ *Sărbători și obiceiuri...*, vol. IV, p. 403.

¹⁴⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 792.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 125.

¹⁴⁸ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 229.

¹⁴⁹ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 260-261.

¹⁵⁰ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 625.

¹⁵¹ Ionel Oprișan, „Note și comentarii”, în Lazăr Șăineanu, *Ielele sau zânele rele...*, p. 510.

Varietatea mărturiilor folclorice reproduse, uneori contradictorii, atestă că fantezia populară utilizează creator imaginile uriașilor și ale piticilor, asemenea unor figuri de stil, pentru a reprezenta locuitorii aflați la extremitățile istoriei și ale spațiului pământesc, zugrăviți prin analogie cu omul contemporan. Credințele românești despre uriași și pitici, în calitate de verigi ale evoluției istorice, află mai multe paralele în imaginarul medieval. Potrivit romanului popular *Alexandria*, marele cuceritor macedonean ar fi întâlnit în calea sa „pitici de un cot”, „căpcâanii, monștri cu două capete, unul de câine și altul de om”¹⁵², precum și uriași, întruchipându-i pe Adam și Eva¹⁵³. De asemeni, Alexandru Macedon a întâlnit „într-un colț îndepărtat, în preajma raiului”, pe *nagomudri*, identificați cu *blajinii/rohmanii*¹⁵⁴, fiind deci, conform acestei surse, un popor diferit de pitici.

Aceste personaje fantastice, prezente în folclorul românesc și în cărțile populare, continuă să alimenteze imaginația oamenilor contemporani. Astfel, o informatoare din localitatea Desești – Maramureș, în 1996, evoca uriașii pentru a caracteriza oamenii primitivi: „Demult o fost oamini uriași. Și amu sunt într-oarice colț de lume. Acolo să află oamini pādurii, oamini primitivi, care nu știu ei de carte și de Dumnezeu, dar, când vor ști, atunci va fi sfârșitul lumii”¹⁵⁵. Tot în 1996, un alt informator din Bârsana – Maramureș povestea despre participarea bunicului său în Primul Război Mondial: „Și în Asia, acolo, cum o mers el cu războiul, o dat peste oarece zonă de pitici [...]. Când au dat de zona cu piticii, apoi i-au ascuns, cum ascunzi puii de găină de pădure prin buruiene, că erau tare micuți și se temeau”¹⁵⁶.

Declinul progresiv al umanității, exprimat inclusiv prin micșorarea corpurilor omenești, a constituit o convingere împărtășită de mai mulți cărturari medievali. În acest sens, în lucrarea enciclopedică *Elucidarium* a lui Honorius Augustodunensis (1080-1154), îmbinare de teologie și folclor, răspândită în Occidentul medieval, se prevestește: „Trupurile oamenilor vor fi mai mici ca ale noastre, întocmai după cum ale noastre sânt mai mici ca ale celor din vechime”¹⁵⁷. La începutul secolului al XIII-lea, poetul

¹⁵² Nicolae Cartoian, *Cărțile populare...*, vol. I, p. 279.

¹⁵³ *Ibidem*, vol. II, p. 60.

¹⁵⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 287.

¹⁵⁵ Pamfil Bilțiu, Maria Bilțiu, *op. cit.*, p. 147.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 150.

¹⁵⁷ Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*. Cu o prezentare de M. Berza. Traducere și note de Maria Holban, București, Editura Științifică, 1970, p. 236.

francez Guiot de Provins afirma că „oamenii de altădată erau frumoși și falnici. Ei sânt acum ca niște copii și niște pitici”¹⁵⁸.

În opera pictorului Hieronymus Bosch (c. 1450-1516), apreciată ca „un rezumat al mitologiei și folclorului din Evul Mediu”¹⁵⁹, în unele scene care zugrăvesc păcatele omenești și infernul (în tripticele *Carul cu fân* și *Grădina Desfătărilor*) întâlnim oameni de statura piticilor, în raport cu animalele, păsările, plantele sau obiectele gigantice. În romanul lui Jonathan Swift (1667-1745), *Călătoriile în mai multe țări îndepărtate ale lumii. De Lemuel Gulliver, țara piticilor (Lilliput)* și cea a uriașilor (*Brobdingnag*) se numără între ținuturile fabuloase de pe pământ, reflectând popoarele neobișnuite pentru imaginația europenilor, dar și cusururile omenești. În acest mod, credințele populare românești, alături de capodopere ale culturii universale, exploatează mitul uriașilor și piticilor pentru a zugrăvi, în limbaj mito-simbolic, ipostazele umanului.

În încheierea prezentului studiu constatăm că în folclorul românesc personajele fantastice ocupă, deopotrivă, vechimea mitică, vremea de apoi și tărâmurile îndepărtate, fiind proiecții deformate ale societății umane. Sfârșitul lumii, conceput ca o dezlănțuire a forțelor malefice, distructive, aduce în scenă personaje fabuloase, reprezentări hipertrofiate ale realităților malefice de pe pământ (șerpi zburători, păsări cu ciocul de fier) sau socotite malefice (ciuma, boierii) și personificări ale răului universal (balaurul, Scorpia, Iuda, Antihristul). Frecvent, personajele respective constituie proiecții grotești ale trăsăturilor umane, mai ales ale exteriorului (uriași, căpcăuni, pitici).

Așadar, folclorul românesc atestă continuitatea unor reprezentări medievale, având paralele în romanul *Alexandria* și în unele scrieri eshatologice (*Apocalipsa apocrifă a lui Ioan*, *Legenda Duminicii*, *Apocalipsa lui Metodie din Patara*, *Apocalipsa Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, *Cuvântul lui Ipolit*). Descrierile grotești ale personajelor care ar fi locuit în vechimea mitică și care vor apare din nou în vremea de apoi, subînțeleg permanent raportarea la însușirile fizice și morale ale umanității contemporane, existența căreia se confundă cu dănuirea întregii lumi.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, n. 45.

**EXPRESIVITATEA LIMBAJULUI OLTENESC
ÎN LUCRAREA „LA LILIECI” DE MARIN SORESCU**

Gabriela BOANGIU*

Abstract

The article highlights the main ethnographic elements present in the work “La lilieci” by Marin Sorescu. The way Marin Sorescu writes about his village includes ethnographic elements in order to focus more objectively on this space without inclosing it into a local view. It is fascinating the game of his perspectives from inside – by remembering biographical events - and from outside, like a true historian of the feelings which tries to record a reality that disappears step by step in front of urban challenges. In the work “La lilieci”, the space is organized in circles. The change is present everywhere: into the mental representation of the sheet dowry – sign of a social status, the harvest – the image of the Mother who knows “three types of harvest”. The most painful was the one during the communist period of time when there was the harvest and then the grains were carried away. The land, the village, everything is changing, and the peasant is aware of this change because there is a starting point, a past were the old meanings retire.

Keywords: social representations, ethnographic elements, ethnographic value of a literary text, Marin Sorescu.

Cuvinte-cheie: reprezentări sociale, elemente etnografice, valoarea etnografică a unui text literar, Marin Sorescu.

Maniera în care Marin Sorescu a redat satul oltenesc în opera „La lilieci” include instrumentarul etnografic, însă nu din considerente științifice, ci pentru ca obiectivitatea să se poată împleni legitim cu atașamentul său față de un spațiu matriceal – spațiu devenit fundament al construcției sale identitare ulterioare, fără a-l încorseta într-o viziune localistă asupra existenței umane, căci „orice corp (individual) plonjat într-o pluralitate de lumi sociale este supus unor principii de socializare eterogene și uneori contradictorii pe care le încorporează”¹. Este fascinant jocul poziționărilor sale, atât din interior – prin rememorarea

* Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor”, Craiova – România.

¹ Bernard Lahire, *Omul plural. Către o sociologie psihologică*, Iași, Editura Polirom, p. 46.

unor evenimente biografice, cât și „din afară”, integrând perspectiva unui adevărat „cronicar” al perfectului simplu, ce înregistrează o realitate ce tinde să se estompeze sub influența unor inevitabile provocări urbane.

Marin Sorescu a sesizat instinctiv că „modul de a gândi și de a se exprima al țăranului nostru este concret, variază și viu. Neobosit încercat în condiția sa, spiritul acestui om răspunde tuturor problemelor la un nivel etnografic, dar cu o bogăție de forme puțin obișnuite. Adâncă și mult nuanțată, inteligența omului ce aparține satului tradițional se desfășoară într-un adevărat proces, joc continuu între elementele de observație cu acelea de imaginație, pe fond cerebral și emoțional totodată”².

S-a spus deseori că Marin Sorescu „epicizează lirismul” în „La lilieci” și nu numai. Ni se pare mai degrabă că poetizează epicul, liricizează cotidianul. Ne aflăm în fața unei redefiniri a lirismului. De ce a ales poezia ca formă de expresie? Structural, era asaltat, provocat, de asocieri spontane de cuvinte – idei, care contaminatează liric întregul discurs epic.

Putem vorbi de proză ca modalitate de expresie și ca prezență în cadrul operei „La lilieci” doar în cazul „necesității” – dacă o putem numi astfel – unei disecări critice, altminteri ne aflăm în fața unui lirism cosmic, căci Marin Sorescu liricizează însăși viața, cosmosul, prin atitudinea sa: spontaneitate, joc, uimire, zarvă sufletească în fața miracolului vieții. Mărturisirea într-un interviu – „faptul de a te fi născut este o întâmplare extraordinară. Eu nu-mi revin din această întâmplare nici acum” și iată-l refuzându-și încadrarea în planurile-praguri ale Lumii de aici sau de dincolo.

Contaminează realitatea cu lirism și o redefiniște, reconstruind în același timp atât poezia, cât și realitatea. Salvează sufletul oltenesc exact în momentul de-construcției sale. Umorele este un fluid care se interpune între erodarea unei lumi și neputința, nihilismul, vlăguirea Celeilalte. Devine vizibilă o echilibristică a Logosului ludic, ironic, hâtru pentru a se salva, pentru a învinge tragicul încorporându-l, (fago)citându-l, căci Marin Sorescu citează tragicul din marea carte a vieții, este omul simplu, olteanul care vorbește peste gard cu semenii săi, se răfuieste cu viața, însă sfera de receptare nu mai este doar ulița; știe acest lucru, dar pare că nu-l interesează.

² Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 50.

Disimulează ca și Moromete, personajul lui Marin Preda. Mihaela Andreescu sublinia că amândoi scriitorii nu văd satul drept un „paradis pierdut spre care privirile se întorc cu puterea de idealizare a relegatului, ci o lume purtată cu sine, interior, justificând și exprimarea din interior a acestei lumi, cu sesizarea contrastelor și conflictelor și distanțarea”³.

În opera „La liliaci” spațiul se organizează concentric, ca iradiere dinspre centru spre periferie. Exteriorul se estompează, prin distanță și prin efectele evenimentelor care rămân nepalpabile, neconcretizate în prezent datorită nereceptării cauzalității unor episoade intermediare. Schimbarea este sesizată punctual: prin modificările care apar în reprezentarea mentală a foii de zestre – marcă a unui statut social, etapă într-un ritual marcat de însemne civile, dar și idilice, din perspectiva relatării din prezent; secerișul – imaginea mamei care a „apucat trei rânduri de treierat grâul”, însă ultimul dintre ele este cel mai dureros: „Cu combinele nici că treieri, nici că iei./ Vezi doar grâul așa în picioare, și gata!/ S-a dus. Nu mai e. La Anul./ Uite grâul ni-luară de-a-n fuga. Nici nu l-am văzut/ Prin comună. Am văzut mașinile – și gata! Asta a fost tot./ [...] și așa mereu, două, trei zile/ și suntem gata scuturați de grâu./ Se uită oamenii cum se seceră pe moșia lor/ Cu indiferență, parcă s-ar seceră undeva în Bulgaria”⁴.

Raportul cu pământul, cu vatra satului, cu satul însuși se schimbă, iar țăranul conștientizează această schimbare, pentru că există încă un punct de referință, un trecut în care încep să se retragă semnificații profunde. Ernest Bernea, în încercarea sa de a configura un mod de a gândi specific țăranului român, sublinia: „Casă, vecinătate, sat, sunt tot atâtea locuri de un cuprins tot mai larg, cărora omul le aparține și prin care el, într-un anume fel, *există și se definește*. Aceasta face ca mentalitatea generală a satelor tradiționale să nu îngăduie părăsirea nu numai a casei și vecinătății, dar nici pe aceea a satului din care omul își trage substanțe, care îi dă putere și sănătate, mai mult decât atât, îi dă *libertate și certitudine*”⁵. Pierderea proprietății înseamnă pierderea satului, îndepărtarea de o lume cunoscută, iar acest asalt din afară al desproprietății și al mecanizării, generează un sentiment de straniețe, de înstrăinare.

³ Mihaela Andreescu, *Marin Sorescu. Instantaneu critic*, București, Editura Albatros, 1983, p. 179.

⁴ Marin Sorescu, *Drumul*, București, Editura Minerva, 1984, p. 247.

⁵ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 39.

În opera „La liliaci” spațiul se cucerește treptat: casă, curte, uliță, sat, satul în relație cu alte sate, hotarul, împrejurimile. Dincolo de acest cerc se conturează lumea, iar ca prezență punctuală, orașul („Craiova văzută din car”). Întâmplător se pare, între satul natal și lumea întreagă se află orașul, căci Marin Sorescu este mai mult interesat de mirajul necunoscutului și mecanismul descifrării lumii.

Imersiunea umorului, a ironiei în demersul „înregistrării” unei realități este specific oltenească. În spiritul zicerii sale ironice, putem afirma că Marin Sorescu și-a început cercetarea pe teren o dată cu nașterea sa în comuna Bulzești, pe care a extins-o și în alte spații de-a lungul călătoriilor sale.

Povestirea este văzută ca strategie de viață, ca o încercarea de a se salva prin vervă, ca și la Eliade – proza „În curte la Dionis” sau în bine cunoscuta poveste a Șeherezadei etc. Există și reversul, critica „pălălăielilor” ca semn al echilibrului dinamic, al unui simț al măsurii ancestral, exersat tacit în comunitățile sătești de odinioară, printr-o pendulare continuă între denunțări declarative și participări plene.

Înțelegem, așadar, de ce critica „taifasului”, se realizează întotdeauna post-pălăvrăgeală, căci Ioana lui Gheorghe Prăzaru, chiar dacă „nu putea să-i sufere/ Pe ai de vorbeau mult”⁶, nu-și refuză participarea la „taină”, nici ea nu rezistă spectacolului „vorbilor de doi bani”, intră și ea în jocul schimbului de povești, chiar dacă apoi se detașează de ele și le denunță prin ieșirea în afara „cercului”. Povestește la persoana întâi, evită vorbirea indirectă, iată, de exemplu, cum „continuă năduful alei lui Trașcă: că omul meu era rău./ Mumă, era rău! Venea de la cârciumă, și nu găsea o vită, un cal ceva, nu mai stam noi în casă”⁷ – formă de dramatizare în care intrarea în scenă înseamnă a relata povestirea unei alte vieți care se repovestește la persoana întâi.

Ușurința povestirii creează impresia de actualitate, se păstrează ritmul și autenticitatea relatării. Sunt prezentate astfel micile evenimente care confirmă Viața, căci pe o temă decupată dintr-o „vervă” anterioară se prind/se agață/se adună povestiri înrudite – teama, frica de cimitir, înfrângerea temerilor, CUM? – apare cazul: Ioana lui Trașcă, iar singurătatea este astfel alungată cu temerile sale cu tot. Celălalt este pretextul declanșator al povestirii, care consolidează faptul de a fi laolaltă, când Logosul confirmă viul în cotidian. Vărul Ioniță vine la

⁶ Marin Sorescu, *La liliaci (cartea a treia)*, București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 192.

⁷ *Ibidem*.

taină, e dorit de vorbă, Ioana lui Gheorghe Prăzaru povestește, însă... nimănui, căci „să zic că vorbesc cu vărul Ioniță, parcă aş minți”⁸, acesta adormise deja, cu bărbia bine potrivită în ciomag.

Ceea ce este fascinant e faptul că există mereu o privire înapoi (un feed-back) care plasează evenimentul relatat/trăit într-o presupusă realitate obiectivă – prin ieșirea din joc. Însă jocul este întotdeauna performant cu o totală implicare, fără influența inhibitorie a unei presupuse perspective critice ulterioare, deși această privire detașată asupra „pălăvrăgelii”, ca act în sine, nu lipsește niciodată.

În poemul „Ioniță Simion”, expresia „Mi-a dat prin gând” declanșează povestirea în povestire, dar și fixează, aproape instantaneu, gândul iute în imaginea faptei. Recunoaștem olteanul și gândul său iute, urmat de faptă. Țăranul nu uită să și contempleze, nu-și refuză pauza unui timp dornic de a poposi din iscodeala întregii zile: „Să viu și eu la taina!”, „E dorit de vorbă” sunt expresii elocvente în acest sens⁹. Odihna timpului e „taină”, sporovăiala, dar care se conturează numai în prezența Celuilalt, căci singurătatea neliniștește: „Vine să doarmă-n ciomag colea. De ce n-o fi stând el/ Acasă?”¹⁰ – iată cristalizarea ideii printr-o întrebare retorică.

În poemul „La lilieci”, Sorescu reușește să camufleze sacrul în profan, printr-o relatare care ascunde smerenie și un profund sentiment religios ce se ascunde sau se ghicește doar în subtile insinuări: „Stingeți lumânările că se consumă curentul,/ zicea al lui Chirimețu,/ care cum deschide gura începe lumea să râdă,/ are haz, dar acum/ Nimeni nu-l aude – se suflă în lumânări pe prescuri: puf! puf!”¹¹ Descoperim aici valorizarea spiritului viu, ironic, inteligent, supraviețuitor prin atitudine, prin prezență de spirit, prin viteza replicilor, prin muncă, prin șiretenie, prin pragmatism.

Considerăm că Marin Sorescu redefiniște poezia, fluidizează forma de expresie pentru a rămâne fidel unei stări de spirit și unei realități surprinsă în schimbare, o schimbare care îngrijorează și care nu de puține ori își găsește explicații terifiante: „Cam de prin 1900 a început răul în Bulzești./ Tot felul de boli care secerau. Scarlatină, anchină,/ mai multe soiuri de bubate – vara indigestii, sau ce-or fi fost./ Mureau și copii și oameni în toată firea de la o margine./ Satul încerca

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Idem, Drumul*, p. 230.

să se împotrivescă, Ba cu câte-un descântec [...], ba cu te miri ce leacuri, [...] sutarul ăsta anunță sfârșitul lumii”¹².

Întâlnim fragmente în care Sorescu surprinde cititorul „urban” cu o minuțioasă descriere etnografică a vechilor unelte de muncă. Iată cum redă, cu mândria unui „cunoscător”, povestea unui car de lemn: „Moșul avea car de lemn și-l tot dregea./ Mereu se rupea ceva. Bleaurile, japița./ Șublele loitrei, șuşleții, ciocâlteul, jiglele, cârcea, crucea/ cârceii, răscolul, obada, de-i zic ăi mai bătrâni/ năplațul – nimic nu se mai ținea. Ba se rupeau cuiele, tot/ de lemn, ba osia, ba fusul osiei, ba podul osiei, ba stragalia/ ba inima”¹³.

Poeemele, sub aparența fragmentării lor, devin un întreg prin faptul că autorul surprinde sfera largă a evenimentelor satului – botez, nuntă, înmormântare, ritualuri, descântece ș.a., dar nu uită să recupereze cotidianul, pe care-l sacralizează prin verva unui Logos ludic, mucalit, ironic, hâtru. Marin Sorescu nu are un plan de înregistrare a memoriei colective, fragmentele nu au întotdeauna coerență în succesiunea lor, însă recuperarea totală a unui sat de câmpie este coerentă prin prezența sa la toate evenimentele colectivității.

Omniprezența sa nu este demiurgică, ci cât se poate de umană – e oltenească prin curiozitate: „Cine mai trece pe drum”¹⁴ –, fiind șlefuită prin unicitatea unui spirit care nu încremenește comunitatea prin relatare, ci ne implică în ascultarea unei voci al cărei ritm e mai iute decât timpul care se pare că poposește din plin în Bulzești. De aceea îl putem considera pe Marin Sorescu *un adevărat cronicar al perfectului simplu*, înțeles ca marcă a identității oltenești, descifrabilă în acest timp iute ce pare mereu tributar prezentului.

¹² Idem, *La liliaci...*, p. 196.

¹³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 232.

CÂTEVA OBSERVAȚII ASUPRA SEMNIFICAȚILOR MAGICO-RELIGIOASE ALE GRAFFITI-LOR DIN EUROPA CREȘTINĂ

Arcadie M. BODALE*

Abstract

Across the European area, graffiti have magical and religious meanings with certain pagan origins, overlapping slowly and deeply the Christian teaching. For example, graffiti representing animals, horseshoes, pruning, grills, ships or anchors can be seen inside and outside the Western Europe houses and churches. These designs were made in order to obtain the Divine protection and they had an ex-voto function. Instead, graffiti representing the cross, religious objects, the Calvary (Crucifixion) of Jesus Christ, the popular figurations of the Holy and the tools of Calvary, the dove as a symbol of the Holy Spirit, the images with the Virgin Mary, the scenes of Judgment, the monograms of Christ or Virgin, are the application of health and happiness and illustrate the fervor of Christians and their hope for Salvation. On the other hand, along with crosses, on the painted monasteries of Bucovina there are a lot of pine trees drawings, which are the Funeral tree, meaning that these prayers have been made for those dead before marriage. At the same time, in the Western Europe prevail graffiti representing images, or, on the walls of the medieval Romanian churches, the majority is formed by written messages. Even though they are only some simple Christian names, they are praying for health, divine help and Salvation of those called like that. Instead, the existence of a written graffito on a church semantron was a form of curse, meant to call the divine punishment upon the sinners.

Keywords: *graffiti*, church, health, salvation, cross, semantron, prayer for the dead, curse, pilgrim, priest, monk.

Cuvinte-cheie: *graffiti*, biserică, sănătate, mântuire, cruce, toacă, pomenire, blestem, pelerin, preot, călugăr.

Dat fiind faptul că, până acum, puțini cercetători români s-au preocupat de vechile *graffiti*, dintru început se impune să facem o delimitare terminologică a acestei noțiuni**. Astfel, specialiștii străini în

* Arhivele Naționale, Iași – România.

** This research was funded by the project: *Socio-humanities sciences in the context of globalization* – development and implementation of the program of studies and postdoctoral research, contract code: POSDRU/89/1.5/S/61104, project co-financed by the *European Social Fund* through the *Operational Program Human Resources Development*, 2007-2013.

acest domeniu consideră drept *graffiti* „orice desen sau orice inscripție neoficială, trasată prin ridicarea mâinii pe o suprafață, arhitecturală sau de alt tip, a cărei funcție principală se distinge de acelea ale suporturilor obișnuite folosite pentru desen sau scriere”¹.

Dat fiind faptul că această definiție pierde din vedere tocmai conotațiile juridice ale fenomenului, socotim că mai potrivit ar fi să socotim un *graffiti* drept orice însemnare, text și/sau desen, făcută de un autor, cunoscut sau rămas anonim, pe un suport nedestinat în mod tradițional scrierii (zid, perete, coloană, arbore ș.a.), asupra căruia nu are drept de proprietate, așa încât actul în sine este considerat ilegal.

Aceste marcaje pot fi urmărite peste tot în lume, căci au fost făcute – de la începuturile umanității până în prezent – pe pereții peșterilor sau ai carierelor de piatră, pe zidurile, pereții sau coloanele edificiilor laice² ori religioase și chiar pe trunchiuri de copaci³. Deși aceste însemnări sunt foarte importante pentru cercetările istoricilor, arheologilor, teologilor, etnologilor, antropologilor, sociologilor și demografilor preocupați de cunoașterea trecutului, *graffiti*-le au rămas destul de puțin studiate la nivel mondial. De regulă, discuțiile despre vechile *graffiti* au avut loc cu ocazia dezbaterilor despre arhitectura religioasă⁴.

Dat fiind faptul că majoritatea acestor semne și mesaje caracteristice culturii populare au o profundă încărcătură spirituală, ne propunem să analizăm în cele ce urmează semnificațiile magico-religioase ale *graffiti*-lor din Europa creștină, acordând o atenție particulară celor din spațiul românesc.

Se știe că cele dintâi *graffiti* au fost realizate sub formă de desene. Încă de la începuturile umanității, figurarea de imagini pe pereții peșterilor, pe copaci sau pe bolovani, iar mai târziu pe ziduri, a avut o

¹ William P. McLean, „Graffiti”, în *Encyclopaedia Universalis*. Corpus 10. *Furtwängler-Guerre de Cent Ans*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1990, p. 624; Laurent Maindon, *Mémoires d'un mur. Les graffitis du mur de Berlin*, Nantes, Ouest Éditions, 1990, p. 34; Luoc Bucherie, *Graffiti des XVII^e et XVIII^e siècle à Esnandes*, în „Publications de la Société d'Archéologie et d'Histoire de l'Aunis” (PSAHA), La Rochelle, tom. VI (1980), no. 10, p. 1 (extrait de la „Revue de la Saintonge et de l'Aunis”, 1980).

² William P. McLean, *op. cit.*, p. 624; Luoc Bucherie, *Les graffiti de la Tour de la Lanterne à la Rochelle: essai d'inventaire*. Préface de Michel Mollat du Jourdin, în PSAHA, no. 5, 1978, p. 3-51.

³ Laurent Maindon, *op. cit.*, p. 34.

⁴ Max Pons, *Écritures des pierres. Les graffiti de la Grosse Tour, Château de Bonaguil* (transcriptions et illustrations de leur), Fumel, Editions La Barbacane, 1979, p. 55.

semnificație sacră, fiind legată adeseori de ritualuri magico-religioase. În acest sens, cele mai reprezentative *graffiti* sunt, în Apusul Europei, desenele de animale (cerb, cocoș, câine, găscă, fazan, cal, măgar, pește, vacă, șarpe sau dragon)⁵ sau de obiecte (precum potcoave⁶ ori cosoare⁷), iar în spațiul românesc desenele de cai, cerbi și cele de brazi, toate având certe origini păgâne. Surprinzător este că sacralitatea unora dintre aceste manifestări s-a menținut din Antichitate⁸ până astăzi, indiferent dacă aceste desene tratează un subiect de iconografie creștină sau dacă conotațiile lor magice au fost „creștinate” în mentalul popular.

De fapt, după impunerea creștinismului, magia a rămas adeseori mai puternică decât ceremonialul religios creștin, motiv pentru care acesta din urmă s-a mulțumit doar să creștineze anumite practici magice. Spre exemplu, în vechime, era în practica populară franceză curentă ca, după ce preoții parohi terminau rugăciunea pentru vindecarea unui bolnav, să se scrijelească în apropiere unul sau mai multe *graffiti* pentru a se asigura succesul tămăduirii⁹. Într-atât de înrădăcinate sunt credințele magice în subconștientul uman, încât fenomenul nu a dispărut nici astăzi. Astfel, s-a observat că în fiecare an se vând numai în lumea francofonă cca. 450.000 exemplare ale unor cărți de magie¹⁰.

⁵ Michel Leblond, „Graffiti muraux: Animaux et Croyance Populaire”, în vol. «Troisième Rencontres Graffiti anciens» à Dieppe en Haut-Normandie, Abbeville, ASPAG, 2005, p. 6-9.

⁶ *Ibidem*, p. 7.

⁷ Jean-Mary Couderc, Béatrice Ledet, „Les graffiti de serpes”, în *Actes des «Premières Rencontres Graffiti anciens» à Loches en Touraine*, Ghâlons en Champagne, ASPAG, 2002, p. 35.

⁸ În Antichitatea romană, un teritoriu rural era delimitat prin borne, care împărțeau spațiile terestre și proprietățile (Jean-Pierre Dugène, *Ossau pastoral. Toute une histoire, bornage des montagnes, abris et cabanes de bergers, les pierres gravées*, Pau, Cairn Editions, 2002, p. 43). Acestor semne de hotar li s-a dat un cap umanoid plasat pe o piatră piramidală; privat de brațe și picioare, el nu putea să-și schimbe locul și garanta integritatea terenului pe care-l delimita (*Ibidem*). Plasat sub egida acestui zeu, bornajul a îmbrăcat un ceremonial magic care s-a suprapus peste simplul fapt al împărțirii terenului. Astfel, „înainte de plasarea unei borne, în timpul Romei, pentru delimitarea proprietăților, se sacrifică o mioară, al cărei sânge curgea în gaura pregătită pentru a primi piatra” (*Ibidem*, nota 9).

⁹ Michel Leblond, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰ *Ibidem*.

Prin urmare, nu trebuie să ne pară surprinzător faptul că, spre exemplu, în Franța medievală, în interiorul caselor și al bisericilor, sub dale și țigle, erau imprimate amprente de animale, cu scopul de a se obține acea protecție simbolică pe care fiecare animal în parte o putea asigura în credința populară¹¹.

Astfel, în toate civilizațiile și religiile, imaginea **cerbului** simboliza renașterea naturii¹², iar în Franța se credea că prin coarnele de cerb se puteau alunga șerpii, deci păcatul, iar carnea acestuia ajuta să scadă febra¹³.

În schimb, **cocoșul** le amintea creștinilor de Hristos și îi anunța în fiecare dimineață de ivirea unei noi zile pentru credință, așa încât cântecul său era socotit drept o chemare a credincioșilor la rugăciunea de dimineață¹⁴. Apoi, în iconografia creștină, cocoșul este unul din „simbolurile Patimilor”¹⁵, el amintind de tripla lepădare a lui Petru. De asemenea, în Apus, se credea că el avea puterea de a alunga coșmarurile și că mâncarea testiculelor sale de către femei avea darul de a le ușura nașterile, iar pentru bărbați același lucru avea o semnificație erotică¹⁶. Și în spațiul românesc se credea că primul cântat al cocoșului alunga spiritele rele care dominau noaptea, creasta cocoșului era dată fetițelor pentru a învăța să coase, iar testiculele erau rezervate băiețelilor. Cu toate acestea, unele *graffiti* apusene reprezintă și imagini ale unor cocoși spânzurați, ceea ce i-a făcut pe cercetători să presupună că această pasăre fie n-a răspuns la una din speranțe, fie s-a vrut ca prin reprezentarea respectivă să se arunce o vrajă asupra cuiva¹⁷.

Apoi, dat fiind rolul **câinelui** de gardian credincios al omului și al gospodăriei, imaginea acestui animal semnifica protecția casei și fidelitatea conjugală¹⁸. În schimb, **gâsca** era un simbol al trădării, căci gâștele din Capitoliu au dat în vileag atacul celților asupra Romei în anul 390 î.Hr., iar prezența Sfântului Martin într-o poiată, unde se ascunsese de popor pentru că nu vroia să ajungă episcop, a fost denunțată tot de gâște¹⁹.

¹¹ *Ibidem*, p. 6.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Se credea că acestea puteau crește potența bărbaților.

¹⁷ Michel Leblond, *op. cit.*, p. 6.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

În cultura populară occidentală, **fazanul** este considerat ca dăunător, așa încât există puține imagini ale acestei păsări sălbatice. Totuși, autorul unui astfel de *graffiti* a scris, deasupra desenului, inițialele fazanului invers, ceea ce pare a indica faptul că prin acest act el a urmărit înlăturarea unei vrăji²⁰.

În schimb, la francezi **calul** are o semnificație multiplă, în cadrul căreia credințele sunt adeseori contradictorii²¹, el simbolizând, deopotrivă, atât ziua, cât și noaptea, atât lumina, cât și întunericul. Noaptea, calul era văzut întotdeauna ca un învingător distructiv. De asemenea, atunci când *graffiti*-le reprezentând cai erau desenate de săteni, ele semnificau dorința acestora de a obține protecție prin intermediul calului; în schimb, calul desenat de muncitori sau călători este mărturia unui belșug sigur²².

Apoi, **măgarul** era simbolul fugii în Egipt, al leagănului și, uneori, al morarului, iar **vaca** semnifica bogăția, plăcerea senzuală sau puterea²³. De asemenea, **peștele** este reprezentat destul de rar în *graffiti*-le din Apus, deși – fiind unul din simbolurile lui Iisus (ICHTUS în greacă) – el a servit de idiogramă creștinilor persecutați. În vremurile mai apropiate de noi, acest tip de desen a fost scos în evidență doar pe locurile din apropierea râurilor și este foarte posibil că un pescar a putut să spere la câțiva „pești miraculoși”²⁴. În sfârșit, alte *graffiti* rare sunt cele de **șarpe** și **dragon**, ambele simbolizând maleficul²⁵.

Dintre toate aceste animale și păsări, la bisericile și mănăstirile din Bucovina găsim *graffiti* reprezentând doar **cerbi** și **cai**. Aceștia din urmă sunt foarte numeroși, fiind întâlنيți atât în altare, cât și în celelalte secțiuni ale bisericilor. Motivația lor este destul de greu de precizat. În mitologia românească, atât cerbul²⁶, simbol al virilității, cât și calul²⁷ erau animale psihopompe, care duceau în spate sufletele morților pe drumul mitic în Lumea de dincolo²⁸. Credem că acest atribut a contribuit la scrijelirea unui

²⁰ *Ibidem*, p. 7.

²¹ *Ibidem*; Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 280.

²² Michel Leblond, *op. cit.*, p. 7.

²³ *Ibidem*, p. 8. În același timp, reprezentarea unei vițelușe în burta mamei sale a fost pusă pe seama dorinței desenatorului de a-și vedea cireada mărită (*Ibidem*).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 8-9.

²⁶ Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc*. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 44-45, sub voce *cerb*.

²⁷ *Ibidem*, p. 34, sub voce *cal*.

²⁸ *Ibidem*, p. 24, sub voce *bou*, p. 36 sub voce *cartea morților*.

cerb deasupra mormintelor amplasate lângă peretele nordic al naosului bisericii din Rădăuți, dar nu putem exclude nici posibilitatea ca acest animal să fi fost făcut – dată fiind înălțimea și amplitudinea desenului – de un adult care dorea să-și asigure succesul la vânătoare.

În schimb, *graffiti*-le de cai zgâriate în proscomidia și diaconiconul²⁹ bisericilor din Arbore, Pătrăuți și Părhăuți par să nu aibă nici o conotație magică, fiindcă – dacă ținem seama de înălțimea la care au fost scrijelite – suntem înclinați să credem că ele au fost făcute de copii³⁰. Probabil, aceștia, impresionați de aceste animale, își exteriorizau pasiunea exprimând-o prin desene. Totuși, dată fiind mulțimea acestor efigii de cai și faptul că se întâlnesc cu deosebire în altare, nu putem exclude ca prin aceste desene autorii lor să-și fi manifestat dorința arzătoare de a avea măcar un asemenea animal, al cărui preț era inaccesibil multora, motiv pentru care deținerea sa garanta un anumit statut social în cadrul comunității. Totodată, dat fiind faptul că aceste schițe se găsesc cu precădere în altarul bisericilor de mir de la Arbore, Părhăuți și Pătrăuți ne fac să credem că cei care le-au zgâriat erau copiii preoților parohi, căci alți copii n-ar fi avut cum ajunge să deseneze în cea mai sacră parte a edificiului religios.

În schimb, pe pereții mănăstirilor din Bucovina abundă desenele cu **brazi**. Având în vedere faptul că acestea însoțesc adeseori rugăciunile de pomenire, desenate și ele pe pereți, suntem înclinați să credem că este vorba de pomul funebru. La această concluzie contribuie și *graffiti*-le în formă de lance și arbori ai vieții ce se găsesc în chilia Fundul Peșterii, aflată la cca. 1,5 km nord-vest de satul Nucu³¹, chilie ce face parte din complexul de bisericuțe și

²⁹ Diaconiconul este absida de miazăzi a altarului, unde se păstrează veșmintele preoțești de slujbă, cărțile liturgice, lumânările, cădelnița etc.

³⁰ Tematica desenelor de copii este diversă, ele cuprinzând imagini de animale (cai, cerbi), de soldați (spahii), de oameni mascați pentru Anul Nou (pridvorul bisericii Părhăuți) sau de simple reprezentări antropomorfe, între care – la Pătrăuți – se disting foarte bine silueta unui ierarh și cea a unui om ce pare a fi îmbrăcat în veșminte preoțești, peste care s-a scris în chirilică „ierei Vasile”, precum și timide încercări de portrete (cum este cel al unui Silion de la Părhăuți), toate aceste reprezentări părând a fi încercări naive de portretizare a celor care urmau să fie pomeniți.

³¹ Anatol Măcriș, *Scrieri: Călătorii, istorie, evocări*, București, Editura Agerpress Typo, 2002, p. 33-34.

chilii rupestre de la Nucu și Aluniș – Buzău³². De fapt, bradul funebru era sinonim cu sulița sau steagul și reprezenta soțul sau soția postumă a tânărului mort necăsătorit, acest simbol fiind întâlnit în întreg spațiul locuit de români³³.

Apoi, cercetările de teren de pe cuprinsul întregii Moldove atestă că bradul era folosit, cel mai adesea, în cazul înmormântării tinerilor necăsătoriți, acesta fiind, după o altă opinie, un *alter ego* al perechii celui dispărut³⁴. Prin urmare, desenarea bradului alături de unele rugăciuni de pomenire zgâriate pe pereții bisericilor pictate din Bucovina nu poate decât să indice că aceste rugăciuni au fost făcute pentru cei care au murit înainte de a se căsători. În același timp, nu putem omite faptul că bradul a fost arborele sacru al românilor, exprimând – prin cetina sa verde – visul omului din totdeauna: nemurirea³⁵, motiv pentru care era prezent și în celelalte momente semnificative ale vieții (naștere și căsătorie)³⁶, dar și la serbarea numelui onomastic la tinerii neînsurați ori la construcția unei noi locuințe.

Totodată, pe pereții bisericilor din Touraine (Franța) au fost gravate, din secolul al XVII-lea până pe la 1850, diferite tipuri de **cosoare**, fiecare tip corespunzând unei anumite bresle de meseriași. Și acestor imagini li s-au atribuit rădăcini păgâne sau magice³⁷, fiind interpretate drept „cereri de protecție divină pentru vii și viticultori”³⁸. Astfel, imaginea cosorului a fost legată de sărbătoarea Sfântului Vincent, larg răspândită în Touraine în trecut, considerându-se că prin intermediul lor se cerea Sfântului „protejarea viei (contra intemperțiilor

³² Aceste biserițe și chilii au fost cercetate de Alexandru Odobescu (*Note de călătorie*. Ediție, cuvânt înainte, tabel biobibliografic de Constantin Popescu, București, 1981, p. 159), Bazil Iorgulescu (*Dicționarul geografic, statistic, economic și istoric al județului Buzău*, București, 1892, p. 7) și Pavel Chihaiia (*Un complex necunoscut de sihăstrie din munții Buzăului din vremea lui Neagoe Basarab*, în „Studii și Cercetări de Istoria Artei”, seria Artă Plastică, tom. XX, 1973, p. 3-20; *Date noi despre bisericuțele rupestre din munții Buzăului*, în „Glasul Bisericii”, București, tom. XXXIII, 1974, nr. 5-6, p. 507-517; *De la Negru vodă la Neagoe Basarab*, București, 1976, p. 246).

³³ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 27, sub voce *brad la înmormântare*.

³⁴ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 127-128; Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 27, sub voce *brad la înmormântare*.

³⁵ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 26, sub voce *brad*.

³⁶ *Ibidem*, p. 26-27, sub voce *brad de nuntă și brad la naștere*.

³⁷ Jean-Mary Couderc, Béatrice Ledet, *op. cit.*, p. 40.

³⁸ *Ibidem*, p. 35.

și bolilor) și o binecuvântare a activității viticultorului, căci aceștia lucrau la producerea vinului pentru *messă*, deci pentru biserică”³⁹. Așadar, treptat, cosorul a primit și alte semnificații, devenind „un amalgam” de simboluri pentru munca viticultorului, protecția bunurilor sale și propria sănătate⁴⁰.

În sfârșit, un alt semn menit să atragă protecția divină îl constituie desenele de **potcoave**, ce erau folosite atât pentru bunăstarea familiei, cât și pentru a feri calul sau măgarul de șchiopătat⁴¹. În schimb, prin zgărierea scenei în care Sfântul Longin⁴² înfige lancea în trupul lui Hristos se urmărea vindecarea sângerării calului⁴³.

Totuși, cel mai cunoscut și cel mai abundent simbol religios desenat pe pereții bisericilor creștine este **crucea**⁴⁴. Acest semn se întâlnește peste tot în lumea creștină din Antichitate până în zilele noastre, fiind făcut prin zgârieturi și, în parte sau în totalitate, din puncte și găuri⁴⁵. Crucile sunt de o mare diversitate (fig. 1-9)⁴⁶, indiferent dacă vorbim de cele descoperite în Țara Sfântă⁴⁷, în

³⁹ *Ibidem*, p. 39-40.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁴¹ Michel Leblond, *op. cit.*, p. 7.

⁴² Sfântul Longin este unul din soldații lui Pilat din Pont, căruia i s-a cerut să vadă dacă Hristos e mort, înfigând vârful de lance în coasta sa.

⁴³ Michel Leblond, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁴ Jean-Pierre Auffret, Marie-Claude Auffret, „Les graffiti de l'église Saint-Médard à Saint-Mards-en-Othe (Aube)”, în *Actes des «Premières Rencontres Graffiti ancines»...*, p. 7.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Astfel, „crucea salvifică” avea formă de „T” (fig. 1) și era simbolul perfecțiunii. Apoi, scutul cruciat (fig. 2) era întrebuințat pentru a indica protecția dumnezeiască și a îngerilor, iar crucea vânturilor (fig. 3) pentru a indica salvarea universală a omului. Totodată, crucea cu două coarne (fig. 4) era simbolul gloriei Tatălui de câte doi „heruvimi”: Cuvântul (Iisus Hristos) și Sfântul Duh, formând astfel Treimea anghelologică (*Trinită angelologica*). În schimb, crucea cu trei coarne (fig. 5) făcea trimitere la cei doi Arhangheli psihopompi, Mihail și Gavril, preocupați de Învierea lui Hristos. Crucea cosmică (fig. 6) exprima credința în forma pătrată a lumii și în teologia salvării omului. Semnul răscumpărării universale, prin coborârea și Învierea Cuvântului, era crucea inclusă în cerc (fig. 7), căci se credea că acest semn purifică plantele și universul intern, salvându-le. Tot la salvarea escatologică făcea trimitere și barca (fig. 9). În sfârșit, utilizarea simbolului genezei, al veșniciei și al numelui lui Hristos (fig. 8), a literelor sacre (ΩΑ, Υ, Η), a monogramelor IHC <Iisus Hristos – n. A.B.> și T <Theos = Dumnezeu – n. A.B.> și a monogramei legată cu numerele sacre 10+8+300 semnifică mântuirea (Emmanuele Testa, *Cafarnao IV. I Graffiti della Casa di San Pietro*, în „Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum”, Jerusalem, Franciscan Printing Press, n. 19, 1972, p. 184).

⁴⁷ *Ibidem*.

Oriental ortodox⁴⁸ sau în Apusul catolic⁴⁹. În general, crucile simbolizează crucificarea, Hristos, Salvatorul, Cuvântul sau a doua persoană a Trinității⁵⁰. Aceste cruci pot reprezenta și un gest votiv, însă pentru alți autori ele nu reprezintă decât unicul mijloc de expresie aflat la îndemâna credincioșilor într-o perioadă în care alfabetizarea era slabă⁵¹.

Nu întâmplător, în vechime, rugile credincioșilor către Dumnezeu se materializau adeseori prin marcarea unei cruci, lângă care adăugau numele persoanei ce avea nevoie de ajutor divin. Astfel, s-a observat că în Apusul Europei *graffiti*-le murale, în particular cele gravate pe zidurile bisericilor rurale, au fost rezultatul cererilor de sănătate sau de fericire. Aceste cereri erau adresate lui Hristos, unui înger sau unui sfânt, în speranța vindecării, a protecției membrilor familiei, a casei, a patrimoniului comun, a uneltelor de muncă etc.⁵²

Alte motivații religioase conțin *graffiti*-le reprezentând obiectele de cult, Calvarul (Crucificarea) lui Iisus Hristos, figurații populare ale Patimilor și instrumentele Calvarului⁵³, porumbelul ca simbol al Sfântului Duh⁵⁴, imagini ale Fecioarei⁵⁵, scene ale Judecării de Apoi⁵⁶, monograme ale lui Hristos (IHS pentru „*Iesus Hominum Salvator*”) sau

⁴⁸ Astfel, în bisericile ortodoxe din nordul Moldovei întâlnim mai multe tipuri de cruci: greacă, trilobată, patriarhală, rusească și latină.

⁴⁹ Spre exemplu, pe pereții exteriori ai bisericilor catolice din Apus întâlnim crucea simplă latină, cruci în formă de săgeată, crucea reprezentată pe anafornită sau crucea arbaletiformă (Michel Leblond, *op. cit.*, p. 5), precum și Crucea Calvarului. Tot din categoria *graffiti*-lor de cruci mai fac parte și troițele, chivoturile <crucea cu suport care stă pe masa altarului – n. A.B.> sau figurațiile populare ale Calvarului <crucea însoțită de instrumentele Patimilor: lance, bici, cunună de spini, craniu etc. – n. A.B.> (Luoc Bucherie, *Les graffiti des tours Saint-Nicolas et de la Chaîne à la Rochelle*, în PSAHA, no. 18, 1987, p. 2).

⁵⁰ Jean-Pierre Auffret, Marie-Claude Auffret, *op. cit.*, p. 7.

⁵¹ *Ibidem*, p. 8.

⁵² Michel Leblond, *op. cit.*, p. 5.

⁵³ Luoc Bucherie, *Les graffiti des tours Saint-Nicolas...*, p. 2.

⁵⁴ Jean-Pierre Auffret, Marie-Claude Auffret, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁵ <uoc> Bucherie, *Les graffiti de la maison Henri II*, în PSAHA, no. 2, 1977, p. 3; Idem, *Les graffiti de la Tour...*, p. 38; Idem, *Les graffiti des tours Saint-Nicolas...*, p. 6; Jean-Pierre Auffret, Marie-Claude Auffret, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁶ Hervé Poidevin, „Autour de la pesée des âmes. Une vision de la descente aux Enfers à Loches (Indre-et-Loire)”, în *Actes des «Premières Rencontres Graffiti ancines»...*, p. 55-64.

ale Fecioarei (AM pentru „*Ave Maria*”)⁵⁷. Deși mai rare, nu lipsesc nici desenele care redau Sfânta Inimă [Sacre-Coeur] (fig. 10) sau Inima Imaculată a Fecioarei Maria (fig. 11)⁵⁸. Ultimele două se întâlnesc și în Bucovina, pe perețele sudic al bisericii din Arbore, fiind probabil zgâriate de unul dintre membrii comunității germane din sat, de rit romano-catolic, în secolul al XIX-lea. Toate aceste *graffiti* ilustrează fervoarea creștinilor și speranța lor în mântuire.

În același registru de simboluri religioase se înscriu și desenele de scări (sau desene scalariforme)⁵⁹, grătare⁶⁰, nave⁶¹ sau ancore⁶². Astfel, scările par să facă trimitere la urcarea dreptilor în Rai⁶³, iar grătarele au fost interpretate drept acte de invocare a Sfântului Laurent pentru vindecarea arsurilor⁶⁴. Apoi, *graffiti*-le de nave de pe pereții bisericilor au avut o funcție de *ex-voto*⁶⁵, fiind un gest de mulțumire față de Dumnezeu pentru ajutorul acordat într-o

⁵⁷ Luoc Bucherie, *Les graffitis de la maison Henri II*, p. 3; Idem, *Les graffiti de la Tour...*, p. 38; Idem, *Les graffiti des tours Saint-Nicolas...*, p. 6; Jean-Pierre Auffret, Marie-Claude Auffret, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁸ Simbolul „Sacre-Coeur”, cunoscut în mediul catolic încă din secolul al XVII-lea, a luat naștere din viziunile sorei Maria Margareta și simbolizează legătura dintre uman și divin conform viziunilor sfintei. Un alt simbol caracteristic ritului catolic este și „Inima Imaculată a Fecioarei Maria”. Aceasta este prezentată străpunsă de un pumnal (uneori de șapte pumnale, ca simbol al celor șapte dureri ale Fecioarei) și înconjurată de trandafiri și flori de liliac, ea semnificând durerea și suferința (Blogul lui Bogdan, *Simboluri*, publicat miercuri, 3 martie 2010, pe <http://vestigatio.blogspot.com/2010/03/simboluri.html>).

⁵⁹ Hervé Poidevin, *op. cit.*, p. 55-64.

⁶⁰ Michel Leblond, *op. cit.*, p. 5.

⁶¹ David Arduini, Chiara Grassi, *Graffiti di navi medievali sulle chiese di Pisa e di Lucca*, Ospedaletto (Pisa), Felici Editore, 2002, p. 7; Joseph Muscat, „Maltese Ship Graffiti”, în *Medieval Ships and the Birth of Technological Societies*, vol. II. *The Mediterranean Area and European Integration*, Malta, 1991, p. 323-324; L. Zappegno, C. Finzi, *Alla scoperta delle antiche civiltà in Sardegna*, Roma, 1987, passim; Peter von Busch, „New finds of boat-graffiti”, în C. O. Cederlund (ed.), *Postmedieval Boat and Ship Archaeology*, Stockholm, Swedish National Maritime Museum, 1985, p. 366; F. Enei, F. Gentile, *Il castello di Santa Severa*, Santa Marinella, 1999, passim; Rudolf Bärenfänger, Detlef Ellmer, *Der Backstein und das Schiff*, în „Archäologie in Niedersachsen”, Oldenburg, 1999, no. 2, p. 124-126.

⁶² David Arduini, Chiara Grassi, *op. cit.*, p. 60.

⁶³ În iconografia ortodoxă există numeroase scene ale Scării Raiului.

⁶⁴ Michel Leblond, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁵ Luoc Bucherie, *Les graffiti de la Tour...*, p. 4; David Arduini, Chiara Grassi, *op. cit.*, p. 7 și 60-61, notele 60-65.

călătorie lungă și periculoasă sau era făcut pentru a se obține favoarea divină în timpul viitoarei plecări pe mare. În schimb, ancora este sigur simbolul revenirii în port, semnificând întoarcerea fericită dintr-o călătorie⁶⁶.

Totuși, pentru a putea vorbi de semnificațiile magico-religioase ale *graffiti*-lor de desene, nu trebuie să scăpăm din vedere cine au fost autorii lor. Astfel, în Apusul Europei aproape toate desenele de pe pereții diferitelor edificii sunt opera unor oameni maturi. În schimb, cel puțin în nordul Moldovei, cu excepția crucilor, a bradului funebru și a cerbului amintit, care se întâlnesc la înălțimea la care un om matur stă în picioare sau urcat pe strană, aproape toate celelalte schițe corespund înălțimii unor copii.

Apoi, spre deosebire de Apusul Europei, unde predomină *graffiti*-le reprezentând imagini, pe pereții bisericilor medievale din spațiul românesc numărul desenelor *graffitate* este nesemnificativ în raport cu mesajele scrise. Între aceste însemnări, scrijelirea numelor de botez – indiferent dacă aceste nume sunt dispuse izolat sau în grupuri – reflectă cel mai bine credințele străbunilor noștri. Astfel, principala motivație a celor care scriau pe cărți și pe pereții bisericilor era să nu fie uitat numele și faptele, căci făcând asemenea notițe ei erau pomeniți de toți cei care le citeau însemnările⁶⁷.

Totuși, spre deosebire de însemnările făcute pe cărți și manuscrise, *graffiti*-le zgâriate pe zidurile bisericilor și mănăstirilor din Nordul Moldovei mai reflectă și dorința de sănătate și mântuire pentru cei care purtau numele respective. Acest lucru este dovedit, în primul rând, de numeroasele rugăciuni pentru pomenire ce le însoțesc numele de botez scrijelite pe ziduri, precum: „*Помени Господи душе раба...*” (*Pomenește Doamne sufletul robului...*). Această practică a *graffitării* numelor de botez pe pictura interioară a așezămintelor religioase din Țările Române pare să-și aibă obârșia în obiceiul pomenirii donatorilor, miluitorilor și binefăcătorilor Bisericii.

⁶⁶ David Arduini, Chiara Grassi, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁷ Astfel, o însemnare de pe un *Minei pe luna octombrie*, tipărit la Râmnic în anul 1776 și păstrat în satul Onești – ținutul Bacău, a fost făcută ca „să să știe de când am scris eu întru această carte, la veliet 1810 noiembrie 24. *Văzindu și eu scrise pe ceelantă față din îndărăpt, am scris și eu aice, ca să să pomenescă și cine le va ceti aceste cuvinte, nimene să nu mă uite, că Dumnezeu îl va priimi întru împărăție cerului. Amin* <subl. A.B.>” (I. Caproșu, E. Chiaburu, *Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei*. Un corpus editat de..., vol. III (1796-1828), Iași, Casa Editorială Demiurg, 2008, p. 274).

Astfel, la proscomidiile lăcașelor ortodoxe – locul de pomenire al ctitorilor, al săvârșirii Sfințelor Taine (Jertfelnicul Mic)⁶⁸ și de păstrare a Sfintei Împărtășanii – trebuie să se găsească pomelnicul ctitorilor și, dacă este vorba de o mănăstire, al monahilor ce se nevoiesc acolo. În Moldova și în Țara Românească, pomelnicele de la proscomidia bisericilor au fost făcute la început din lemn⁶⁹, însă cu timpul a apărut obiceiul ca marele ctitor să așeze la proscomidia lăcașului pe care l-a ridicat o inscripție cuprinzând pomelnicul familiei sale.

În acest context, la jertfelnicul Mănăstirii Probota a fost pusă o inscripție slavonă săpată în piatră, cu următorul cuprins: „Pomenește Doamne, sufletele robilor tăi, Ioan Ștefan voievod, și pre fiul său Petru voievod, și pre muma lui Maria, și pre doamna lui Maria și pre fiii lor, și pre doamna lui Elena și pre fiii lor, și pre Maria, și pre Ana. Pomenește Doamne și sufletul robului tău, monahul kir Grigorie egumenul”⁷⁰. De asemenea, în altarul bisericilor din satele Măgura (fost Bela)⁷¹, Gura Bărbulețului⁷² sau

⁶⁸ Pentru săvârșirea sfințelor taine la proscomidie, *Îndreptarea Legii* din 1652 rânduiește: „De să va tâmpla cumva să se verse sfințele mai-nainte de Văhodulî celî Mare, atunce preotulî iar să facă a doa proscomidie și obârșindî deplinî să zică și Milostiva preadălojeniei; decia atunce să înceapă Dumnezeiasca liturghie de acolo de unde se-au tâmplatî de s-au vârstî sfințele și să obârșască de tofî și să se priceștuiască dumnezeieștilor taine și să facă otpustă. Iar de se vor vărsa după Văhodul cel Mare, întru scrisoarea aceasta nu mai aflăm să se mai facă altă proscomidie” (M. Gaster, *Chrestomație română. Texte tipărite și manuscrise (sec. XVI-XIX) dialectale și populare*. Cu o introducere, gramatică și un glosar româno-francez, vol. I. *Introducere, gramatică, texte (1550-1710)*, București-Leipzig, 1891, p. 160-161, doc. nr. LIII).

⁶⁹ La Sucevița există astăzi un pomelnic de lemn, în chirilică, din 1772, pentru pomenirea vechilor ctitori, la care se mai adaugă încă o copie tehnoredactată a pomelnicului fraților din Mănăstirea Sucevița din 1857 și un pomelnic pentru actualele maici ce viețuiesc în lăcașul monahal amintit.

⁷⁰ Melchisedec, episcopul Romanului, *Notițe istorice și arheologice adunate de la 48 de mănăstiri și biserici antice din Moldova*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1885, p. 152-153.

⁷¹ O situație identică se găsește și la biserica din satul Măgura (fost Bela), comuna Bezdead, județul Dâmbovița, căci numele ctitorilor au fost trecute în pisania de la intrare în biserică (Mihai Oproiu, *Inscripții și însemnări din județul Dâmbovița*, vol. II, Târgoviște, Editura Transversal, 2003, p. 34, nr. 52) și reluat, împreună cu toată familia, în pomelnicul de la proscomidie (*Ibidem*, p. 34-35, nr. 53).

⁷² Astfel, numele ctitorilor bisericii din satul Gura Bărbulețului, comuna Bărbulețu, județul Dâmbovița sunt trecute, împreună cu soțiile, în pisania ce a fost zugrăvită deasupra ușii de intrare în pronaos (*Ibidem*, p. 28, nr. 29), precum și împreună cu tot neamul lor în pomelnicul de la proscomidia bisericii (*Ibidem*, nr. 30).

Căpșuna⁷³ – Dâmbovița s-au așezat inscripții care cuprind numele ctitorilor și al membrilor familiilor lor.

Dat fiind faptul că în mănăstiri pomelnicele erau foarte mari și se primeau foarte multe acatiste, preotul care oficia slujba nu avea timp întotdeauna să-i pomenească la Sfânta Liturghie pe toți cei înscriși în ele (ctitori, miluitori, binefăcătorii ai lăcașului; domni ai țării; ierarhi bisericești sau monahi din mănăstire). Ca atare, preotul sau diaconul care-l ajuta pe preotul principal la oficierea Liturghiei îi pomenea (tot în timpul slujbei religioase) la diaconicon pe ceilalți creștini care nu fuseseră pomeniți la proscomidie⁷⁴.

Cu timpul, sporind numărul ctitorilor și binefăcătorilor unui lăcaș monahal, vechile pomelnice făcute pe lemn sau săpate în piatră ce se păstrau la proscomidie au ajuns să nu-i mai cuprindă pe cei din urmă miluitori ai bisericii respective, căci pomelnicele pe lemn se umpluseră de nume, iar cele în piatră puteau fi cu greu completate din lipsa unui meșter iscusit. În aceste condiții a apărut practica ieromonahilor de a însemna pe frescele din altar – îndeosebi la proscomidie și diaconicon, dar și pe alți pereți pe lângă care mai umblau preoții și diaconii în timpul slujbei – numele noilor ctitori, binefăcători și clerici pe care trebuiau să-i pomenească în timpul Liturghiei. Așa s-a întâmplat și la proscomidia și pe peretele nordic al altarului schitului rupestru Agaton din județul Buzău, unde se găsesc *graffitate* pomelnice din epoca lui Neagoe Basarab⁷⁵, precum și în dreapta altarului, la diaconiconul bisericii din satul Bălenii Români – Dâmbovița, unde este făcută însemnarea „G. M. Tattaresco. 1857”⁷⁶.

Așadar, cu timpul, alături de aceste pomelnice oficiale, la proscomidie și diaconicon încep să-și facă loc o serie de însemnări paralele, făcute direct pe pereții altarului, care cuprindeau și alte nume decât cele din pomelnicele clasice. Astfel, pe lângă ctitorii, miluitorii și binefăcătorii așezământului religios cu pricina, pe lângă domnii și ierarhii țării și pe lângă monahii din acele lăcașe, noile liste cuprindeau numele foștilor slujitori ai altarului cu rudele lor, dar și creștini obișnuiți, care plăteau – se pare – doar simple acatiste în acel lăcaș.

Într-adevăr, multe nume zgâriate pe pereții proscomidiei de la Sucevița sunt ale unor fețe bisericești, precum numele lui Isaia zugrav

⁷³ Aici avem o inscripție din 1934 (*Ibidem*, p. 70, nr. 220).

⁷⁴ Informație oferită de părintele protopop Vasile Ieremia din Municipiul Suceava.

⁷⁵ Anatol Măcriș, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁶ Mihai Oproiu, *op. cit.*, p. 21, nr. 5.

rugau (făceau priveghere). În același timp însă, onomastica și conținutul acestor *graffiti* par să indice că majoritatea pelerinilor ajunși erau călugări și preoți de mir⁸³.

Aceste însemnări reprezintă încercări disperate ale celor care nu dețineau suficiente mijloace materiale pentru a fi înscrși în pomelnicul oficial al sfântului lăcaș de a-și salva numele de la pieire. Nepomenirea unui creștin ortodox după moarte înseamnă în lumea terestră uitarea sa de către urmași, iar în lumea de dincolo semnifică pierderea oricărei șanse de a i se ierta păcatele lumești. Or, această pierdere este înspăimântătoare pentru orice creștin ortodox, căci echivalează cu ștergerea sa din Cartea Vieții, ceea ce înseamnă pierderea sufletului și damnarea sa veșnică.

Acest lucru este dovedit în primul rând de faptul că unele nume de botez însoțesc rugăciunile de pomenire înscrise pe pereți. Asemenea rugăciuni pentru pomenire au fost înscrise atât în slavă [(„Помѣани Господи дѣше раба...”)⁸⁴ [„Помани Г(оспо)ди д(ѣ)ши раба Исопи (?)”⁸⁵] (Mănăstirea Sucevița – pridvorul sudic, stâlpul din stânga-nord) sau „Помани Г(о)с(по)ди раба своего...”⁸⁶ (Mănăstirea Sucevița – gropniță)], în rusește [„Помяня Г(оспп)ди раба своего [Иоана⁸⁷] Иоана”⁸⁸ (Mănăstirea Sucevița – gropniță)], cât și în românește, cu caractere chirilice: „Pomenește Doamne pe robul tău Petrachi” (Pătrăuți).

Analizând înălțimea la care se află aceste pomelnice, socotim că ele erau făcute pe zidurile mănăstirilor în timpul privegherilor, însă spre deosebire de pomelnicele clasice, aici pelerinii și oaspeții mănăstirii (indiferent dacă erau fețe bisericești sau mireni) se treceau singuri, fără să aibă nevoie de consimțământul egumenului și fără a face dani lăcașului de rugăciune. Dovada că se treceau singuri este probată de faptul că numeroase *graffiti* încep cu formula „pomenește Doamne sufletul robului tău” fără ca astfel de însemnări să fi fost terminate prin adăugarea numelui autorilor lor. Un autor de genul acesta, fiind surprins de unul dintre călugării mănăstirii în timp ce își scria textul, era nevoit, desigur, să-și abandoneze însemnarea, lăsând-o astfel incompletă.

⁸³ Astfel, aceste nume au un specific monahal sau aparțin preoților de mir.

⁸⁴ „Pomenește Doamne sufletul robului <Tău>...” – n. A.B.

⁸⁵ „Pomenește Doamne sufletul robului <Tău> Isopi”.

⁸⁶ „Pomenește Doamne pe robul Tău...”

⁸⁷ Primul „Иоана” este tăiat cu o linie, fiind scris din nou, după el, de aceeași mână.

⁸⁸ „Pomenește Doamne pe robul Tău Ioan”.

În acest context, obiceiul scrijelirii pe celelalte ziduri ale bisericii a diverse nume de botez reprezintă un soi de „pomelnice” paralele celor oficiale. Aceste însemnări periferice sunt, de regulă, niște rugăciuni de pomenire pentru o singură persoană și doar în puține cazuri ele cuprindeau mai multe nume, alcătuind – astfel – niște liste de călugări, preoți de mir sau mireni cu familiile lor. Chiar dacă ele puteau lua forma unor înșiruiți succesive de nume și aveau același scop ca și pomelnicele oficiale⁸⁹, ele se deosebesc esențial de pomelnicele bisericesti și, ca atare, termenul de pomelnic nu poate folosit pentru ele.

Reamintim faptul că, în contrast cu pomelnicele clasice, numele scrise pe pereții mănăstirilor nu sunt trecute în ordine cronologică, iar cei care făceau astfel de însemnări se treceau singuri, fără să aibă nevoie de consimțământul egumenului și a soborului și fără a face danii lăcașului de rugăciune. Apoi, acești autori de *graffiti* nu erau nici ctitori, nici miluitori sau binefăcători ai mănăstirii, dar nici viețuitori din acel lăcaș, ci doar simpli pelerini. Că nu viețuitorii mănăstirii făceau astfel de însemnări, ci pelerinii ajunși în aceste lăcașuri o dovedesc mai multe elemente. Astfel, membrii obștii mănăstirii erau oricum pomeniți la proscomidie, iar o însemnare paralelă cu scop de pomenire nu-și avea rostul, exceptând cazul în care un călugăr al mănăstirii primea ceva de la un credincios pentru a-l pomeni.

Oricum, acest fel de însemnări erau în afara canoanelor, fiind astfel lipsite de orice sprijin teologic sau moral pentru a fi citite de obștea mănăstirii în timpul privegherii. Prin urmare, pomenirea autorilor acestor *graffiti* de călugării unei mănăstiri era puțin probabilă, cu atât mai mult cu cât, adeseori, soborul mănăstirii căuta să împiedice scrierea oricăror *graffiti*, indiferent dacă era vorba de rugăciuni pentru pomenire sau nu.

În aceste condiții, credem că astfel de rugăciuni scrise pe pereți nu puteau fi adresate decât celorlalți pelerini și oaspeți care urmau să se roage în biserică. Acest lucru nu trebuie să pară surprinzător, căci, în spațiul moldav, majoritatea numelor vechi⁹⁰ scrise pe frescele mănăstirilor pentru pomenire au un specific monahal sau aparțin preoților de mir. Deci, rugăciunile de pomenire urmau să fie făcute tot de fețe bisericesti, chiar dacă ele nu viețuiau în acel lăcaș de cult.

Apoi, realizarea celor mai multe dintre însemnările amintite de către pelerinii ajunși în aceste lăcașuri este dovedită și de faptul că

⁸⁹ Scopul lor era, cu siguranță, pomenirea celor înșcriși acolo.

⁹⁰ Vechimea acestor nume este indicată întotdeauna de faptul că ele sunt scrise în slavonă sau chirilică.

în multe cazuri autorii lor își menționează explicit locul de obârșie: „Иермонах Теофанъ чеховичъ Египет...и \ast АУКЗ”⁹¹ (Mănăstirea Sucevița – cerdacul sudic, stâlpul din stânga-sud); „+ ...popa Gligorie de Câmpulungu v(ă) leat(o) 7156” (Mănăstirea Sucevița – cerdacul sudic, stâlpul din stânga-nord) sau „Eu ermonah Ioan de la Sucéviț(a)” [Pătrăuți]. De asemenea, în mănăstirile de călugări găsim însemnări făcute de călugărițe⁹².

În același timp, fenomenul înscrierii pe pereții lăcașelor de rugăciune doar a pelerinilor și oaspeților (eventual și rudele lor) veniți la aceste mănăstiri poate fi demonstrat și prin faptul că aceste însemnări sunt foarte numeroase în lăcașele aflate de-a lungul drumurilor intens circulate de pelerini și călători⁹³ și extrem de reduse în mănăstirile situate în zone mai izolate, deși numărul monahilor care viețuiau în ele era oarecum asemănător pentru ambele categorii de așezăminte. Prin urmare, dacă viețuitorii și-ar fi scris numele pe pereții bisericilor mănăstirilor în care ei trăiau, numărul acestor *graffiti* ar fi trebuit să fie aproximativ egal în toate lăcașele monahale din Moldova.

În sfârșit, studiindu-se *graffiti*-le contemporane, s-a observat că astfel de însemnări trădează non-apartenența la loc, căci cel care zgârie își recunoaște – în mod inconștient – statutul de călător, mesajul său având în special rolul de a ne arăta faptul că autorul a trecut pe acolo⁹⁴. Singura diferență dintre *graffiti*-le vechi și cele contemporane rezultă doar din motivația scrierii lor.

Astfel, în Evul Mediu omul se îngrijea mai mult de mântuirea sufletului, așa încât cele mai multe dintre ele au fost făcute pentru pomenirea celor care le-au scris și numai câteva au consemnat evenimente deosebite care meritau să rămână în amintirea urmașilor. În schimb, în zilele noastre, astfel de mesaje cuprind doar numele autorilor lor, fiind făcute doar pentru că cei care le scriu țin foarte mult să dovedească lumii că ei există și nu trebuie neglijați⁹⁵.

⁹¹ „Ieromonah Theofan, om din Egipt [...] 1727”.

⁹² Astfel, alături de numele unor monahi ce pot fi suspecțai că făceau parte din obștea Mănăstirii Sucevița (Iarion, Isopi ș.a.), găsim scrise în chirilică și numele unor maici, precum „Monahiiia Magdalena” sau „Monahiiia Evgenia”, care, cu siguranță, nu puteau fi decât pelerini sau rude ale viețuitorilor din acest așezământ monahal.

⁹³ Ele sunt foarte numeroase pe zidurile mănăstirilor din Bucovina și extrem de puține pe zidurile Mănăstirii Dobrovăț (din județul Iași), aflată într-un loc destul de izolat.

⁹⁴ Laurent Maindon, *op. cit.*, p. 59.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 60.

Totuși, există și *graffiti* contemporane cu o puternică semnificație magico-religioasă. Spre exemplu, o femeie care dorea fie să redobândească dragostea pierdută a soțului sau a fostului iubit, fie să eternizeze dragostea lor, a scris pe fiecare parte (miazăzi, răsărit și miazănoapte) a brâului de piatră aflat între temelie și frescele cu pictură din exteriorul altarului Mănăstirii Humor de trei ori „Florin. Elena”, ultima dată, pe latura nordică a monumentului, fiind trecută și data când a fost făcută însemnarea: „02 febr(urie) 2001”.

Așadar, este evident faptul că majoritatea *graffiti*-lor de pe pereții bisericilor au un caracter creștin. Fiind realizate de credincioși fervenți, ele sunt dovezi incontestabile ale profundei adorații ale lui Dumnezeu Atotputernic, ale lui Iisus Hristos – Ajutorul și Mântuitorul păcătoșilor, Salvatorul Universal⁹⁶, ale Sfintei Treimi, ale Fecioarei Maria sau ale Îngerilor. Indiferent dacă sunt simple invocații, rugăciuni arzătoare, simboluri albe sau câteva cuvinte tehnice scrise de pelerini înainte de a se întoarce la casele lor, ele reprezintă mărturia unei credințe și a unei speranțe că numai Divinitatea îi putea salva⁹⁷.

Totodată, nu trebuie să credem că *graffiti*-le cu semnificații magico-religioase se regăsesc doar pe pereții bisericilor. Astfel, o categorie importantă de asemenea însemnări se pot vedea pe toacele și, mai rar, pe clopotele așezămintelor religioase ortodoxe. Deși practica scrierii pe toacă nu se regăsește în rânduiala bisericească ortodoxă, poporul crede că oamenii care fac rău semenilor lor pot fi opriți de la faptele lor nelegiuite dacă li se scrie numele pe toacă.

Astfel, în timp ce bat toaca, călugării fiecărei mănăstiri rostesc un tropar legat de hramul mănăstirii lor⁹⁸. Fiecare lovitură de ciocan ce cade pe un nume scrijelit pe toacă este văzută, potrivit concepției populare, ca o lovitură dată direct de Dumnezeire celui nelegiuit. Această „sfântă bătaie”, însoțită de rugăciunile unei fețe bisericești, are darul de a atrage pedeapsa divină asupra oamenilor scriși pe toacă, așa încât aceștia să nu mai facă rău semenilor lor, ci să se îngrijească de propriile lor necazuri.

Această practică magică ce utilizează *graffiti*-le are darul de a atrage pedeapsă dumnezeiască asupra nelegiuiților, în condițiile în care cei care fac asemenea însemnări sunt prea slabi fizic și/sau social pentru

⁹⁶ Emmanuele Testa, *op. cit.*, p. 9.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Spre exemplu, Mănăstirea Slatina are hramul Schimbării la Față, iar la toacă se rostește troparul Schimbării la Față.

a-și putea face dreptate singuri⁹⁹. Fiind o formă de blestem, autorii săi nu pot fi trași la răspundere nici de către cel scris pe toacă, dar nici de către comunitate. Dimpotrivă, dacă blestemul avea urmări, atunci oamenii din lumea rurală se convingeau că cel oropsit a fost nedreptățit, iar răufăcătorul a primit pedeapsa divină cuvenită, fapt care putea fi folosit de întreaga societate ca un exemplu de a stopa faptele rele ale unora dintre membrii săi.

Pentru conotațiile scrierii pe toacă semnificativ este faptul că începând cu Vinerea Mare (dinaintea Paștelui), „clopotele nu mai trag deloc; dacă este vreun mort îngropat, cât și <la slujbă> oamenii sunt chemați la biserică <numai> cu toaca. Toaca este o scândură de paltin găurită și agățată în clopotniță la înălțimea omului și în această toacă se bate cu două ciocănele de lemn strunjite. Moartea este și mai groaznică pentru cel căruia-i pică să moară înainte de Paști, când nu se trag clopotele, și oamenii se îngrozesc spunând că nu au ajuns Paștile și că l-au dus la groapă cu toaca. Toaca este introdusă în biserică încă de la începutul creștinismului, iar clopotul a apărut mai târziu. Oamenii mai spun [...] necuratului «ucigă-l toaca»¹⁰⁰.

Această practică a scrierii pe toacă pare a fi, totuși, una destul de recentă, ea fiind legată de alfabetizarea sistematică a locuitorilor satelor și orașelor din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Totuși, nu putem exclude existența ei și mai înainte, căci doar cei care știau carte puteau (asemeni unor inițiați) să scrie numele dușmanilor lor pe toacă. Din păcate, prin lovituri succesive asupra lemnului, numele scrijelite dispar, iar la majoritatea așezămintelor monahale nu se mai păstrează toacele vechi, așa încât nu ne putem pronunța cu certitudine în această ultimă privință. De asemenea, este posibil ca acest obicei al scrierii pe toacă să fi înlocuit o practică străveche, în care pe toacă nu se scria numele unui dușman, ci se desena efigia acestuia sau se făcea o mică gaură în timp ce i se rostea numele de cel care săvârșea blestemul¹⁰¹.

De altfel, în vorbirea poporului nu se zice niciodată că cineva „a fost scris pe toacă”, ci că „a fost pus pe toacă”. Acest lucru ar însemna că avem un exemplu în care *graffiti*-le au înlocuit *paragraffiti*-le și că fenomenul răspândirii știutorilor de carte doar a generalizat o practică

⁹⁹ Inf. Maica Vichentia (născută Poleucă) de la Mănăstirea Slatina (ianuarie 2012).

¹⁰⁰ Toader Hrib, *Cronica de la Arbore*. Ediția a doua completată. Îngrijitor de ediție: Florența Albu, Iași, Editura Junimea, 1972, p. 180.

¹⁰¹ Toaca Mănăstirii Slatina este plină de astfel de mici găurele, ce par a fi făcute în urma baterii unor cuie în ea.

magică mai veche. Cert este că, în vechime, toaca a jucat un rol foarte important în vrăjitorie, fiind folosită pentru „făcătură”, acea vrajă prin care o femeie aducea boală asupra cuiva pe care avea ciudă sau vroia să se răzbune¹⁰². Totuși, nu toate *graffiti*-le de pe toacă au un caracter magic, căci unele nume sunt însoțite de o dată și, respectiv, locul lor de obârșie, ceea ce arată că ele au fost scrise chiar de turiști, care vroiau astfel să lase o urmă a trecerii lor pe la mănăstire¹⁰³.

Așadar, scrierea pe toacă se face pentru a atrage urmări nefaste asupra celui numit, având un scop contrar motivelor pentru care se scriau atât rugăciunile de pomenire pe pereții bisericilor și a micilor pomelnice scrise la proscomidie și diaconicon, cât și motivului pentru care cineva își dorea ca numele său să fie scris, printr-o inscripție oficială sau printr-un *graffiti*, pe clopotul unei biserici. Acest lucru este surprinzător, fiindcă atât toaca, cât și clopotele aveau un rol apotropaic.

În schimb, obiceiul însemnării unui nume pe pereții sau pe clopotul unei biserici era legat de dorința scriitorului de a obține pentru sine sau pentru o rudă foarte apropiată sănătate, ajutor divin sau mântuire sufletească. Semnificativ în acest sens este motivul pentru care ctitorii unei biserici ortodoxe erau trecuți în inscripțiile de pe clopotele pe care le făceau sau le înnoiau pentru biserica lor: ca atunci când acestea sunau, Dumnezeu să le audă și să le împlinească cererile de sănătate, ajutor și mântuire¹⁰⁴. Prin urmare, acesta este scopul pentru care, în interiorul unuia dintre clopotele Mănăstirii Slatina, deasupra

¹⁰² „Șezătoarea”, I, 1892, p. 157 și urm., apud I.-Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Ediția a II-a. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 200-201.

¹⁰³ Amintim aici câteva dintre *graffiti*-le de pe toaca mâncată de carii a Mănăstirii Slatina: „Buta..., 1973”; „Z. B. (?) 1960”; „Botoșana, mai 20, 1973...”; „+ prof. Onea V. Ioan Slatina 1 II 2005”; „V. Negriescu, 16.08.1992”; „VIORICA MOROȘAN – VALEA MOLDOVEI – 15 VIII 1978, VERONICA LATEȘ – BRĂIEȘTI – 15 VIII 1978”; „V. B. 1968”; „1977. 11.08. CRISTEL SEVERNESCU (?)”; „LAITĂ, MIMI, DORIN, NIȚĂ, MIHAL, 2010” ș.a.

¹⁰⁴ Semnificația religioasă a inscripțiilor și însemnărilor de pe clopote este dovedită de textul scris pe clopotul Buga de la Mănăstirea Putna: „Acest clopot, anume Buga, al Mănăstirii Putnii, la anii de la Hristos s-au făcut de ctitorul ei, fericitul Ștefan voievod cel Vestit, iar la anii 1760 s-au stricat și mănăstirea cu ajutorul mitropolitului Iacov Putneanul l-au prefăcut. Și la anii 1793 iarăși s-au stricat și la anul 1818, prin silința egumenului Filaret Vendevschi, cu ajutorul boierilor Ilie Ilșchii, Dimitrachii Constan și Vasile Vasilco iarăși de iznoavă s-au prefăcut. *Auzi Doamne glasul lor* <subl. A.B.>” (Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1988, p. 621).

locului unde limba lovește pereții clopotului, a fost scris cu vopsea albă și litere chirilice „Ghedeon V. I.”

Putem conchide că, în lumea creștină, cele mai răspândite *graffiti* cu semnificație sacră sunt simbolurile religioase, invocațiile și rugăciunile arzătoare. Cei dintâi pelerini și-au manifestat dragostea față de Dumnezeu prin scrijelirea unor semne pe pereții bisericilor¹⁰⁵. Acest obicei a fost preluat și de alți oameni care au trecut pragul sfântului lăcaș ca formă de adorație divină¹⁰⁶ sau pentru a fi pomeniți de urmașii care citeau textele lor¹⁰⁷. Semnificativ este faptul că simbolurile și textele scrise pe pereții bisericilor au preluat o parte din sacralitatea vechilor desene precreștine¹⁰⁸.

În același timp, practica zgârierii unui *graffiti* magico-religios pe zidul unei biserici a fost determinat întotdeauna de caracterul sacru al zidurilor bisericilor¹⁰⁹. Astfel, semnele făcute pe un zid de biserică sunt impregnate de o cerere magică sau religioasă, căci se adresează unui zid sacru fie pentru a împărți din sacralitatea sa și obținerea rezultatului dorit, fie pentru că zidul este mediul parohiei unde se pot exprima și defula toți credincioșii de acolo¹¹⁰. Ca atare, prin aceste zgârieturi (scriere și desen), autorii lor credeau că stabilesc o relație directă cu divinitatea, așa încât zgărierea pereților bisericilor nu era văzută ca un sacrilegiu, deși era contrară ideilor răspândite de creștinism¹¹¹. Așadar, peste tot în spațiul european, multe din *graffiti*-le sub formă de desene ascund semnificații magico-religioase cu certe origini păgâne, peste care s-a suprapus treptat și profund învățătura creștină.

¹⁰⁵ Emmanuele Testa, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 9 și 184.

¹⁰⁷ С. А. Высоккий, *Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI-XVII вв)*, Киев, Наукова думка, 1976, *passim*.

¹⁰⁸ Pe partea stângă a bisericii din Morogues, acolo unde a fost cimitirul, se văd o rozetă însoțită de un soare care răsare, diferite alte urme ce amintesc de riturile de frecare a pereților bisericii cu diverse obiecte, precum și o potcoavă de catâr ce a fost pironită în poarta principală a bisericii; toate „par să ne amintească de eventuale reminiscențe sau deformări ale cultelor solare” (Claudine et Jean-Paul Ruet, *Genouilly et autres églises gravées du Cher. Inventaire des graffiti visibles sur les murs des églises et chapelles du département, suivi de quelques réflexions sur certains des thèmes rencontrés*. Les Thématiques du G.R.H.A. [Groupe de recherches d’histoire et d’archéologie], Saint Florent sur Cher, Editeur G.R.H.A., 1986, p. 3-4).

¹⁰⁹ Jean-Mary Couderc, „Les para-graffiti sur les murs des églises”, în vol. *«Troisième Rencontres Graffiti anciens»...*, p. 99.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹¹¹ Claudine et Jean-Paul Ruet, *op. cit.*, p. 3.

ANEXE

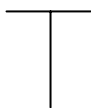


Fig. 1. Crucea salvifică

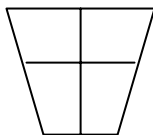


Fig. 2. Scutul cruciat

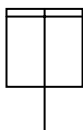


Fig. 3. Crucea vânturilor



Fig. 4. Crucea cu două coarne

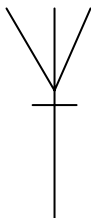


Fig. 5. Crucea cu trei coarne

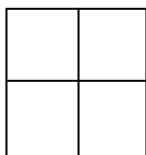


Fig. 6. Crucea cosmică



Fig. 7. Crucea inclusă în cerc

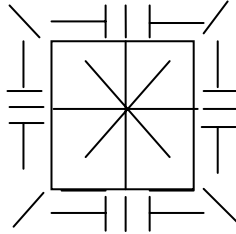


Fig. 8. Simbolul genezei, al veșniciei și al numelui lui Hristos

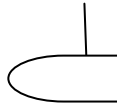


Fig. 9. Barca



Fig. 10. Sfânta Inimă



Fig. 11. Inima imaculată a Fecioarei Maria

INTERFERENȚE ARHITECTURALE CREȘTINO-IUDAICE. SINAGOGA DIN LEMN „BAAL ŞEM TOV” DIN PIATRA-NEAMȚ

Florentina BUZENSCHI*

Abstract

The oldest wooden synagogue (1766) in Central and Eastern Europe is the one of Piatra-Neamț. It is named “Baal Shem Tov”, according to the name of the founder of Hassidism (1700-1760). The restoration works were carried out in 2007-2009 and revealed important details regarding the history and architecture of the monument.

The geotechnical surveys revealed the existence of the first foundation and showed that the original plan of the edifice was ship-shaped, on the east-west axis. The scraping of the roofing showed how the beams were assembled in the shape of «dove tails» and under the cover layer the shingle of the hipped roof became visible, which was changed when the “Pulish” (brick vestibule) was added. The existence of a polygonal dome, above the “Bima”, concluded with a keystone, completes the resemblance of the synagogue with the 18th century wooden churches of Neamț.

The conclusion is that this building was built by the same artisans which built the modest wooden churches. Especially that a contemporary census recorded the existence of only 20 families of Jews in Piatra-Neamț and its surroundings, so, a very limited number for building a synagogue.

Keywords: Piatra-Neamț, wooden synagogue, wooden church, Jews, Baal Şem Tov, Hassidism, restoration.

Cuvinte-cheie: Piatra-Neamț, sinagogă de lemn, biserică de lemn, evrei, Baal Şem Tov, hasidism, restaurare.

La Piatra-Neamț se păstrează cea mai veche sinagogă de lemn din România (1766) și a doua ca vechime din țară, după aceea de zid de la Iași (1671). Acesta este unul dintre motivele pentru care a fost propusă de UNESCO pentru restaurare, lucrarea – foarte complexă – fiind executată în perioada 2007-2009. Când forul internațional a hotărât restaurarea a două sinagogi din Europa Centrală și de Est, în urma vizitelor făcute de experți, s-a luat în calcul o sinagogă de zidărie din Polonia (unde sinagogile au fost dărâmate în timpul ocupației germane) și aceasta din România, constatându-se că este singura construcție de acest tip păstrată în Răsăritul Europei. La noi în

* Muzeul de Etnografie, Piatra-Neamț – România.

țară, cea mai veche sinagogă de lemn cunoscută a fost la Nazna, lângă Târgu-Mureș și data din 1747, dispărută astăzi. Era construită din bărne groase, având un plan dreptunghiular și acoperiș în două ape¹.

Pentru a înțelege mai bine importanța construcției din Piatra-Neamț, demult propusă de Academia Română (1951) pe lista monumentelor istorice², trebuie să facem, mai întâi, câteva precizări asupra contextului istoric în care a fost ridicată. Cele mai vechi mărturii ale prezenței evreilor în oraș sunt două pietre tombale din vechiul cimitir, datând din 1677 și 1689³, dar date referitoare la prezența lor în Moldova aflăm din scrierea hagiografică a lui Grigore Țamblac („Viața Sfântului Ioan cel Nou”), care îi atestă la Cetatea-Albă⁴. Un uric din 1526 interzice armenilor și evreilor să comercializeze hrană și băutură pentru „a nu-i spurca pe creștini”⁵. Știind că armenii au venit în timpul lui Alexandru cel Bun, putem deduce că atunci ar fi intrat în țară și evreii. Desigur, la început numărul lor era mic, primii venind după expulzările din Europa Occidentală, când au fost nevoiți să emigreze în Europa de est⁶.

În secolul al XVII-lea, pe fondul conflictelor dintre cazacii greco-ortodocși și polonezii catolici, s-a declanșat un adevărat genocid asupra evreilor, asociați cu polonezii asupritori. O parte dintre cei care au reușit să scape au fugit spre est, numărul emigranților crescând și după cele trei împărțiri ale Poloniei între Prusia, Rusia și Austria⁷. Ucraina și Galiția aveau în continuare un număr mare de evrei. Tocmai în aceste teritorii, pe fondul opresiunii politice, sociale, religioase și a apariției unor falși Mesia, s-a născut și s-a răspândit treptat în comunitățile poloneze, românești și ungurești – *hasidismul*⁸. Mișcarea a fost definită ca un misticism popular,

¹ Arh. Aristide Streja, arh. Lucian Schwarz, *Sinagogi din România*, București, Editura Hasefer, 1996, p. 113.

² *Ibidem*, p. 105.

³ *Ibidem*, p. 104.

⁴ Victor Eskenasy, Mihai Spielmann, Lya Benjamin, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. I. Editat de F.C.E.R. – Centrul de Documentare, București, 1986, p. 19.

⁵ Pincu Pascal, *Obștea evreiască din Roman*, București, Editura Hasefer, 2001, p. 8.

⁶ Cf. Max I. Dimont, *Evreii, Dumnezeu și istoria*. Traducere, ediție revizuită și adaptată de Irina Horea, București, Editura Hasefer, 1997, p. 236. În secolul al XIV-lea au fost expulzați din Franța, iar în secolul următor din statele germane, Spania, spațiul italian.

⁷ *Ibidem*, p. 250.

⁸ Simon Dubnov, *Istoria hasidismului*. Traducere de Dumitru Marian, vol. I, București, Editura Hasefer, 1998, p. 21.

„apărând inițial ca o revoltă contra intelectualismului arid al rabinilor, [și] a stimulat în rândul evreilor bucuria și entuziasmul rugăciunii”⁹.

Întemeietorul hasidismului este considerat Israel ben Eliezer, zis și Baal Șem Tov (1700-1760), despre care se știe că s-a retras cu soția sa în Munții Carpați, unde a trăit mai mulți ani¹⁰. Pornind de la menționarea Carpaților în biografia sa puțin cunoscută și de la existența unor toponime în Masivul Ceahlău (Valea Jidovului, Fântâna Rabinului), s-a născut legenda că Baal Șem Tov ar fi trăit pe aceste meleaguri și ar fi răspândit direct hasidismul, el și nu adeptii lui de mai târziu, cum s-a întâmplat în realitate. În scris, doctrina a fost fixată mai târziu, fondatorul ei interzicând discipolilor să noteze ceea ce le spunea¹¹, fapt ce nu a împiedicat apariția unor școli de acest tip. De altfel, la Buhuși (30 de km de Piatra-Neamț) a funcționat o astfel de școală, unde veneau mari rabini ca să-și perfecționeze studiile¹².

Nu se știe dacă sinagoga construită în 1766 a purtat de la început acest nume; nu avem indicii care să ateste acest fapt, cu toate că, la moartea sa, Baal Șem Tov avea cam 100.000 de adepti¹³. Din punctul de vedere al construcției, edificiul are toate caracteristicile unui lăcaș de cult hasidic, încadrat în întreaga arhitectură a sinagogilor de lemn din Polonia, care s-a răspândit în Europa Răsăriteană începând cu secolul al XVIII-lea: este de dimensiuni mici, neceremonioasă și dotată cu un mobilier simplu, format din câteva bănci și mese¹⁴. Acest tip de sinagogă a fost ușor preluat în spațiul românesc, aici existând similitudini între arhitectura laică și cea religioasă din lemn: același plan, cu altă funcție.

⁹ Geoffrey Wigoder (coord.), *Enciclopedia iudaismului*. Traducere de Radu Lupan și George Weiner, București, Editura Hasefer, 2006, p. 277.

¹⁰ a) Simon Dubnov, *op. cit.*, p. 93; b) la relația specială pe care a avut-o Baal Șem Tov cu muntele se referă și legenda *Muntele solidar*: „Se povestește că abrupte și prăpăstioase erau înălțimile muntelui pe ale cărui povârnișuri mai blânde locuia Israel ben Eliezer. În orele lui de reculegere, obișnuia să urce spre acele înălțimi și să petreacă un timp acolo. O dată s-a întâmplat ca starea lui de extaz să fie atât de adâncă, încât nici n-a observat că se afla pe marginea unei prăpastii și a dat să pășească mai departe. În clipa aceea, muntele învecinat a sărit în ajutor, s-a lipit strâns de celălalt, iar Baal Șem Tov a putut să-și continue drumul” (vezi Martin Buber, *Povestiri hasidice*. Traducere de Amelia Pavel, București, Editura Univers, 1998, p. 7).

¹¹ H. Bloch, *Povestiri hasidice*. Traducere de C. Litman, București, Editura Cartea Românească, 1994, p. 14.

¹² Geoffrey Wigoder (coord.), *op. cit.*, p. 564.

¹³ Max I. Dimont, *op. cit.*, p. 292.

¹⁴ Geoffrey Wigoder (coord.), *op. cit.*, p. 620.

Potrivit tradiției orale, sinagoga numită mai târziu Baal Șem Tov, ar fi mai veche decât biserica Sfântul Ioan, ctitorită de Ștefan cel Mare. O altă legendă a evreilor pietreni se referă la fuga lui Petru Rareș spre Transilvania, din 1538. Atunci, de frica turcilor, domnitorul s-ar fi ascuns în sinagoga de la Piatra-Neamț, iar apoi, când a revenit pe scaunul Moldovei, ar fi trimis un act de mulțumire pentru comunitatea care l-a salvat¹⁵. În sprijinul unora dintre aceste afirmații vin, totuși, două argumente: distanța mică între aceasta și Curtea Domnească (numai 15 m), și descoperirea, în cadrul actualelor lucrări de restaurare (și probabil și în timpul lucrărilor din 1932), a mai multor bucăți de zid din piatră, care nu puteau să aparțină doar temeliei.

Vechile pravile și apoi anaforalele din secolul al XIX-lea stabileau că distanța dintre o biserică și o sinagogă nu poate fi mai mică de 150 de stânjeni¹⁶ (un stângen în Moldova având 2,23 m), ceea ce, în acest caz, nu a fost respectat; deci construcția este anterioară pravilelor respective sau chiar ridicării Curții Domnești.

Cert este că actuala sinagogă a fost construită în timpul lui Grigore Alexandru Ghica, conform primei atestări documentare – hrisovul din 16 iulie 1766, care răspunde la cererea evreilor din Piatra-Neamț: „Precum că având ei o casă obișnuită pentru ruga lor, care se numește sinagogă, care casă fiind de multă vreme făcută, acum s-ar fi învechit și s-ar fi stricat și n-au unde se aduna ca să-și facă ruga lor, după obiceiul legii lor”¹⁷.

Noua construcție a fost ridicată pe locul celei vechi, dar de această dată din lemn, Domnia nepermițând utilizarea pietrei ca material de construcții, după cum scria și Dimitrie Cantemir în 1716: „Pot să-și facă sinagogă oriunde voiesc, însă nu din piatră, ci numai de lemn”¹⁸. Această interdicție nu este singulară în spațiul nostru, românii ortodocși din Banat trebuind să se supună aceluiași reguli, în vremea în care turcii le impuseseră acest lucru atunci când, după anul 1541, această zonă a devenit pașalâc (înălțimea bisericilor nu trebuia să depășească înălțimea minaretului din apropiere).

Nici sinagogile de la noi nu puteau să depășească în înălțime bisericile din jur, soluția arhitectonică corespunzătoare obținerii unei

¹⁵ Josef Kaufman, *Cronica comunităților israelite din Piatra Neamț*, vol. I, Piatra Neamț, Tipografia „Record”, 1928-1929, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*, p. 3.

¹⁷ *Ibidem*, p. 4.

¹⁸ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Prefață, antologie, note și studiu introductiv de Constantin Măciucă, București, Editura Tineretului, 1965, p. 198.

înălțimi interioare maxime fiind construirea edificiului sub nivelul solului¹⁹. O altă explicație a construirii în acest mod se conformează străvechiului precept „Din adâncuri strigat-am către Tine, Doamne”²⁰. Partea subterană este de 1,80 m, deasupra solului fiind de 2,50 m și, privită din exterior, seamănă cu o casă țărănească sau cu o biserică modestă din perioada respectivă.

Astfel, dacă cercetăm bisericile din veacul al XVIII-lea din Neamț (în general) și pe cele de pe Valea Bistriței (în special), constatăm că majoritatea erau din lemn. Nici nu se putea altfel într-o zonă în care „pădurea cade pe om”. De altfel, aici s-a dezvoltat o adevărată arhitectură a lemnului: locuințele, anexele gospodărești și clădirile de interes obștesc adoptă același material și implicit aceeași tehnică de realizare. Dintre acestea, bisericile oferă posibilitatea cunoașterii tipurilor arhitectonice și metodelor de construcție folosite în această perioadă în Moldova.

Valea Bistriței a fost o regiune populată mai ales prin emigrare din Transilvania și din zonele vecine ale Moldovei începând cu secolul al XVIII-lea, fiind o regiune unde nu se construiseră biserici, ci numai sihăstria, ca în cazul ansamblurilor mănăstirești de la Buhalnița și Pionul²¹. Cei care au ridicat aceste lăcașuri au adoptat soluțiile tehnice ale momentului, soluții ce veneau mai ales din Transilvania, zona intracarpatică fiind locul unde construcțiile din lemn au luat forme arhitecturale variate, toate derivate din tipul primar de plan dreptunghiular²².

Așadar, bisericile erau simple, fără turlă sau pridvor, semănând cu o locuință țărănească puțin mai mare. Toate sunt de tip longitudinal, caracteristic construcțiilor din bârne, cele trei încăperi de bază fiind situate pe axa est-vest. Sunt acoperite cu bolți care dau înălțime interiorului. Pot fi de formă cilindrică, piramidală, poligonală, calotă, cu nervuri ce se adună într-o cheie de boltă. Toate au învelitori înalte din lemn, de obicei în patru ape, raportul dintre înălțimea pereților și cea a acoperișului fiind de ½ mai ales din motive practice: zonă de munte cu precipitații abundente. În cazul unei singure bolți pe naos, puteau să

¹⁹ Geoffrey Wigoder (coord.), *op. cit.*, p. 620.

²⁰ Arh. Aristide Streja, arh. Lucian Schwarz, *op. cit.*, p. 105.

²¹ Mircea Petrescu-Dâmbovița, Victor Spinei (coord.), *Cercetări istorice și arheologice în zona lacului de acumulare Bicaz*, în „Bibliotheca Memoriae Antiquitatis”, Piatra-Neamț, XII, 2003, p. 303.

²² Andrei Pănoiu, *Din arhitectura lemnului*, București, Editura Tehnică, 1974, p. 137.

aibă numai un acoperiș ce învelea întreaga clădire; iar bolta, pentru economie de spațiu, se realiza din scânduri și nu din bârne, ca restul bisericii. De oricâte bolți ar fi dispus, ansamblul avea proporții reușite, fiind realizat de meșteri anonimi a căror mână se recunoaște la bisericile din același spațiu și timp.

La fel stăteau lucrurile și în cazul bisericilor Draga și Sarata de lângă Piatra-Neamț, construite în 1764, respectiv 1780. Între acestea asemănarea era atât de mare, încât după ce primul monument a ars în 1992, biserica de la Sarata a putut fi strămutată pe temelia acesteia. Ambele aveau un plan cruciform, cu turn clopotniță deasupra pridvorului²³.

Pereții bisericilor erau realizați din bârne de brad (știut fiind faptul că în Moldova se folosea puțin stejarul), având grosimea de 10-12 cm, așezate în cununi orizontale, după sistemul constructiv *blockbau*. Asamblarea se făcea prin suprapunerea bânelor și fixarea la capete prin creștături prinse în cuie de lemn. Îmbinarea bânelor se realiza prin „încheietura durată”, la care nu mai rămân ieșituri în afara celor doi pereți – așa cum apar la casele vechi țărănești –, ci apare ca o muchie dreaptă. Datorită acestui fapt, respectivul tip de îmbinare se mai numește și „încheietură bisericească”²⁴. Tot edificiul era așezat pe o temelie din bolovani de râu.

În acest tip primar de construcție de lemn se încadrează și sinagoga Baal Șem Tov a Comunității Evreilor din Piatra-Neamț. Planul inițial a fost dreptunghiular, anterior construirii *pulișului* de cărămidă din partea de vest, anexat din necesitatea ținerii slujbelor pe timp de iarnă. Lungimea este de 14 m, iar lățimea de 10,84 m. Pereții, cu o înălțime de 2,50 m, sunt construiți din bârne groase de lemn de brad, de 18-22 cm grosime, și se îmbină la capete în „încheietură durată în coadă de rândunică”.

În anul 2003, în vederea restaurării, a fost întocmit un studiu geotehnic, ocazie cu care au fost realizate două sondaje: unul pe latura de răsărit și altul pe latura de nord. Primul sondaj a scos la iveală două fundații suprapuse. Cea dintâi fundație (fundația inițială a sinagogii, situată la adâncimea de 3 m față de suprafața terenului actual, cu o lățime de un metru), a fost construită din pietriș și bolovăniș prinse într-un liant de nisip cu carbonat de calciu. Peste

²³ Elena Florescu, Marina Sabados, Cornel Miftode, *Biserici vechi de lemn din Ținutul Neamț*, Piatra-Neamț, Editura C.M. Imago, 2012, p. 105.

²⁴ Paul Petrescu, cap. „Arhitectura”, în vol. *Arta populară de pe Valea Bistriței*, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 20.

fundația inițială a fost executată, probabil la reparația capitală din 1932²⁵, o a doua fundație din beton, având înălțimea de 2 m și un soclu de 0,20 m. Această fundație susține peretele din lemn de la partea exterioară a construcției și are rol de protecție pentru peretele de lemn din interior.

Al doilea sondaj a dezvelit fundația galeriei femeilor. Înălțimea acestei fundații este de 0,50 m și cea a soclului de 0,20 m. La baza fundației sunt blocuri și fragmente de gresie, având grosimea de aproximativ 0,30 m. La partea superioară a fost aplicat un beton slab. Fundația este executată pe umpluturi cu resturi de materiale de construcție. Toate acestea demonstrează că planul inițial era simplu, de formă dreptunghiulară, restul construcției din lemn fiind adăugat mai târziu, mai precis în 1932. În perioada 1928-1929²⁶ s-a construit actualul *puliș*, însă partea de cărămidă nu a stat în atenția noastră.

Privită din interior, sinagoga pare de dimensiuni impresionante. Accesul se realizează pe o scară de lemn, care coboară sub nivelul străzii, iar de aici o altă scară urcă la galeria femeilor, construită mai târziu din scânduri, ocazie cu care au fost tăiate și bârnele din partea superioară a laturii de nord, pentru a se realiza geamurile galeriei. De altfel, s-au păstrat și cele două geamuri originare, sinagoga având inițial câte două geamuri pe fiecare dintre cele trei laturi de lemn. Deoarece edificiul sinagogal începe de sub nivelul străzii, ferestrele sunt astăzi la mică înălțime față de nivelul de călcare.

Ca decor interior sunt tabanurile din lemn, pictate policrom, ce acoperă bârnele și temelia de beton. Dacă în partea superioară tabanurile s-au conservat mai bine, la bază ele au fost schimbate și sunt mai degradate din cauza umezelii. Între cele două rânduri de tabanuri se află un brâu cu rol decorativ și de cult, fiind acoperit cu texte scrise în idiș. În partea de est se află urna sfântă, unde se păstrau sulurile *Legii (Tora)*, la care se urcă pe scări din lemn. Cultul se oficia în partea centrală a sinagogii, unde se afla *bima*, un podium înălțat peste podele, deasupra cărora – în Europa Răsăriteană – se înălța un baldachin sprijinit pe patru stâlpi de lemn²⁷. La monumentul nostru se pot observa stâlpii, iar în partea lor superioară, deasupra naosului, se află o cupolă de lemn ca la bisericile de lemn. Bolta, sub formă de calotă, este octogonală, cu nervuri prinse într-o cheie pictată. Văzută de sub acoperișul ce învește întreaga

²⁵ Pincu Pascal, *op. cit.*, p. 20.

²⁶ Josef Kaufman, *op. cit.*, p. 29.

²⁷ Geoffrey Wigoder (coord.), *op. cit.*, p. 113.

clădire, pare a fi un clopot de lemn. Acoperișul inițial a fost înalt, în patru ape, cu poale largi și line, din draniță. Cu timpul, dranița a fost acoperită cu tablă, după cum se vede în fotografia din 1903 (de la Ilustrații). Acoperișul a fost modificat la adăugarea *pulișului* și a galeriei, când a fost lipit de partea de cărămidă a clădirii și prelungit spre nord.

Actuala restaurare a sinagogii a fost o lucrare complexă și s-a realizat în mai multe etape:

- înlocuirea galeriei vechi din scânduri putrezite cu una nouă din bârne de brad;

- decopertarea tabanurilor din interior și exterior;

- scoaterea dușumelei și înlocuirea cu parchet;

- realizarea subzidirii și a hidro-izolației;

- înlocuirea întregului acoperiș și a structurii acestuia și învelirea cu draniță;

- curățarea și aplicarea de tratamente bânelor din care sunt realizați pereții;

- tratarea unei părți din tabanuri pentru a putea fi expusă în muzeul ce a fost amenajat în noua galerie, alături de vechi obiecte de cult.

Studierea sinagogii înainte și în timpul restaurării a dus la concluzia că – deși este un monument de cult mozaic – a fost realizat de meșteri români. Astfel, după cum s-a văzut din descrierea anterioară, sinagoga are elementele arhitecturale specifice unei biserici: dispunerea longitudinală pe axa est-vest (intrarea realizându-se prin partea de vest) și plan primar de construcție cu „îmbinarea bisericească” a bânelor. Ferestrele fixe, încheiate în cuie din lemn, sunt prevăzute cu drugi din fier. În partea superioară prezintă arcade și decor geometric realizat prin incizare.

Prezența unei cupole deasupra zonei mediane, ca la biserici –, edificiul fiind realizat în perioada când s-au construit multe biserici din lemn în zonă – și învelitoarea foarte înaltă, din draniță, ce acoperea întreg edificiul, completează asemănările între cele două tipuri de lăcașuri de cult. Bolta este realizată sub forma unei calote, alcătuită din octogonale, cu fâșiile prinse în nervuri și unite într-o cheie de boltă pictată. De asemenea, construcția inițială nu era prevăzută cu o galerie a femeilor, element specific sinagogilor.

Arta populară evreiască și relația ei cu arta populară românească nu poate fi înțeleasă în afara realităților sociale și istorice. Evreii au trăit și în micile orașe și târguri moldovenești, chiar și la sate, unde, prin prisma activității lor comerciale, aveau contact nemijlocit cu românii, unii prestând activități pentru ceilalți. De pildă, pietrarii români realizau stele funerare

pentru evrei; aceștia, de obicei, nu înțelegeau scrisul, dar copiau cu mai multă sau mai puțină abilitate textul adus de urmașii celui pentru care ciopleau piatra funerară respectivă²⁸.

Studiind istoria comunității evreiești din zonă aflăm că la 1774, când a fost realizat un recensământ, în Piatra-Neamț și în împrejurimi trăiau numai 20 de familii de evrei²⁹, foarte puțini pentru a putea construi cu propriile brațe un lăcaș de cult. În preajma anului 1900 numărul lor a crescut (ajungând cam la o treime din populația orașului) și, drept urmare, existau 19 sinagogi³⁰ care aparțineau breslelor pietrarilor, croitorilor, cizmarilor, blănarilor și comercianților³¹, însă nu se cunoaște nici o breaslă a celor care prelucrau lemnul.

Așadar, din cele prezentate mai sus, cât și din datele pe care le avem despre conviețuirea comunității evreiești din Piatra-Neamț cu românii, rezultă că istoria locală consemnează și un capitol interesant referitor la interferențele activității lor în diferite domenii (economic, social, cultural). Dacă hasidismul s-a răspândit în răsăritul Europei se explică și prin faptul că în acest spațiu cultura dominantă era cea orală, iar hasidismul avea aceleași elemente de cultură populară: legende, magie, superstiții, ajungându-se uneori până la identificare³². Menționăm faptul că după Al Doilea Război Mondial numărul pietrenilor de religie mozaică a scăzut drastic, în momentul de față comunitatea de aici înregistrând doar 120 de membri.

²⁸ Paul Petrescu, *Istorie și simbolistică în arta populară din România*, în „Secolul 20. Revistă de literatură universală”, București, nr. 282-283/1983, p. 124.

²⁹ Pincu Pascal, *op. cit.*, p. 11.

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

³¹ Josef Kaufman, *op. cit.*, p. 38.

³² Sal. Segall, *Din folclorul poporului evreu. Credințe, datini și superstiții*. Cu o scrisoare de Gala Galaction. Prefață de Dan Horia Mazilu, București, Editura Minerva, 2000, *passim*.

ILUSTRĂȚII



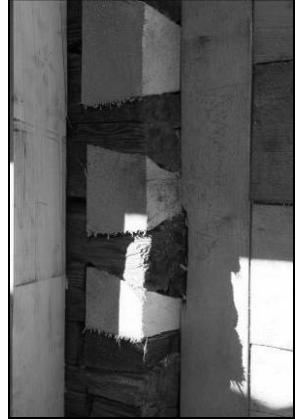
Sinagoga Baal Şem Tov în 1903



Sinagoga Baal Şem Tov în 2003



Sinagoga Baal Şem Tov în 2007



Sinagoga Baal Şem Tov în timpul restaurării



Sinagoga Baal Şem Tov după restaurare



Sinagoga Baal Şem Tov după restaurare

DESCHIDERI ALE BASMULUI FANTASTIC SPRE MODERNITATE

Oana CHELARU*

Abstract

The present study is just an aspect of an extended work dedicated to the Romanian fantastic folktale and consists of three parts, which are concentrated on *the folktale's perspectives towards modernity*, in the complex form of the *innovative aspects into the folktale's language* (such as transforming the initiatory, medial and final formulas into innovative ones or changing the hero's status), of *the folktale's evolution, from folk to a bookish perspective* (with particular reference to the texts of Nicolae Filimon, Mihai Eminescu and Ioan Slavici) and it *opens the folktale towards modernity* in the forms of *cartoons, commercials, film adaptations, movies*, in just a few words, *the image folktale*.

Keywords: modernity, innovation, evolution, image folktale.

Cuvinte cheie: modernitate, inovație, evoluție, basm în imagini.

Elemente inovatoare în limbajul basmului

Deschiderile actuale ale basmului, înțelegând în acest caz prin basm construcția narativă performată în oralitate, structurată pe baza unui sistem formalizat, definit prin formule (inițiale, mediane și finale) și prin prezența actanților concepuți în opoziție și în care se confruntă binele și răul în diferitele lor ipostaze, ilustrează evoluția societății în ansamblul ei și raportează existența umană la datele unui comportament care pune mai presus decât orice semnificația originară a cuvântului rostit. Dacă trecerea timpului determină schimbarea gustului receptorilor, în funcție de care performerii își structurează, conștient și intenționat, discursul narativ, specia basmului în sine înregistrează mai multe tipuri de inovații, de la simple modificări ale formulelor, acțiunilor sau atitudinilor eroului până la deschideri spre alte spații, cum ar fi mass-media (sub diferite ipostaze: benzi desenate, desene animate, reclame, filme).

* Colegiul Național „Alexandru Ioan Cuza”, Ploiești – România.

La nivelul concret al textului, deschiderea spre modernitate a basmului fantastic este vizibilă în inovațiile care marchează limbajul, mentalitatea și atitudinile povestitorilor, transpuse în modificări complexe, deoarece basmul, deși narațiune puternic formalizată, „își poate modifica atât structura, cât și forma, datorită influențelor și factorilor ce acționează asupra mentalității și sistemului de gândire al povestitorului contemporan”¹. În linii mari, schema tradițională a basmului rămâne aceeași, înțelegând prin aceasta păstrarea formulelor, a aventurii eroice a protagonistului și a sistemului actanțial bazat pe dualitatea erou-opozant și pe diferitele reprezentări ale adjuvanților și auxiliilor. Modificările intervin, mai ales, acolo unde imaginația povestitorului – în același timp și creator – se simte mai puțin constrânsă de normele tradiționale, adică la nivelul mentalității, al limbajului și al recuzitei specifice narațiunilor populare.

Din acest punct de vedere, modernizarea basmului devine un aspect care evidențiază raportul dintre tradiție și inovație, caracteristic creațiilor populare în general și, totodată, deschide calea unei diferențieri între un „model clasic”² al basmului (înțelegând prin model clasic basmul popular tradițional, așa cum este perceput de marele public prin intermediul colecțiilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea) și un model livresc, *cult*, aparținând unui autor cunoscut, care își pune în mod indiscutabil amprenta asupra stilului, limbajului și conținutului narațiunii. Între acestea, Octav Păun și Silviu Angelescu identifică o categorie de graniță, vorbind despre „o criză de identitate”, care „ar numi, de fapt, o îndepărtare a basmului de propriul model, o *alienare*”³.

Această categorie de graniță este reprezentată de creații în care intervin schimbări și inovații, mai ales la nivelul sistemului de formule și al funcționalității acestora: „Convenția estetică cedează astfel începând cu procedeele de deschidere a construcției epice și de proiectare a evenimentelor într-un timp *fabulos*. [...] Aventura eroică glisează astfel din *ireal* spre *real*. [...] Formulele finale, de închidere, semnalând ieșirea din convenția basmului, sunt și ele modificate. [...]

¹ Mihai Canciovici, *Basmul popular românesc în folcloristica contemporană*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor”, serie nouă, București, tom III, 1992, p. 159.

² Octav Păun, Silviu Angelescu, *Basme, cântece bătrânești și doine*, București, Editura Albatros, 1983, p. XXXVIII.

³ *Ibidem*.

Rostul lor este de a-l absolvi pe povestitor de orice responsabilitate, precizându-i statutul de simplu colportor care a repetat o poveste pe care, la rândul lui, a auzit-o”⁴.

Prin urmare, așa cum și textele demonstrează, transformările suferite de basme sub efectul trecerii timpului afectează sistemul de formule, datorită calității acestora de mărci complexe ale narativității, și intervin în felul în care evenimentele basmului sunt redade de naratori și percepute de auditori. Se schimbă, deci, și raportul dintre performer și publicul său, dar, mai ales, atitudinea naratorului față de cele redade, aspect evidențiat tot prin intermediul formulelor de început, de mijloc sau de sfârșit ale narațiunii. Sub acest aspect, exemplele cele mai clare pot fi regăsite în colecțiile Păun-Angelescu și Bârlea⁵.

Așadar, *formulele inițiale* sunt păstrate, dar uneori sunt mult reduse ca dimensiuni: „A zâs c-a fost trei frați”⁶; „A fost un împărat dă țară”⁷; „A fost un om sărac”⁸; „Era un împărat mare dă țară care avea un băiat și-o fată”⁹; „Era odată un dulgher și un tâmplar și era așa dă săraci că n-avea nici dăpă ce bea apă”¹⁰ – în acest ultim caz, formula inițială introduce, în același timp, situația dificilă (sărăcia) care determină declanșarea călătoriei și a desfășurării ulterioare a aventurii eroice. Totuși, sunt menținute și anumite formule apropiate de cele obișnuite, dar naratorii subliniază în mod deosebit atitudinea de necredință față de ceea ce vor povesti: „A fost odată, pă vremea poveștilor, un sat unde oamenii uitaseră cam dă mult calea bisericii”¹¹; „Să fi fost odată ca niciodată, dacă n-ar fi fost nu s-ar fi povestit, da dacă ieste să povestește, de-aici înainte basmu meu să povestește”¹².

Alte formule inițiale, ample ca dimensiuni, capătă o notă aparte, mergând spre licențios: „Că nu-z d’i cân poveștili,/ nij d’i cân minciunli,/ că-s c-o zi, dou mai încoaci/ d’i cân să potcoze mâța cu coaja d’i nuca/ și mere la sfânta rugă,/ da d’i can mâța s-o beșit/ mai

⁴ *Ibidem*, p. XXXIX.

⁵ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*; Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică*, vol. I-II, București, Editura pentru Literatură, 1966.

⁶ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, vol. I, p. 118.

⁷ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 63.

⁸ *Ibidem*, p. 76.

⁹ *Ibidem*, p. 115.

¹⁰ *Ibidem*, p. 119.

¹¹ *Ibidem*, p. 103.

¹² *Ibidem*, p. 86.

mult la biserică nu s-o primit...”¹³, pentru a demonstra firea deschisă a oamenilor de la țară, pentru care asemenea exprimări nu sunt ieșite din comun. Dacă am judeca această formulă prin raportare la aspectul literar al unui text, am putea spune că reprezintă o modalitate de obținere a impresiei de autenticitate și verosimilitate prin valorificarea componentei argotice a vocabularului, dar, în termenii textului popular căruia îi aparține, formula dovedește lipsa de intervenție a culegătorului (Ovidiu Bârlea) care notează narațiunile așa cum au fost înregistrate pe bandă de magnetofon sau cilindru de fonograf.

Formulele mediane, în schimb, redau spiritul basmului tradițional, atât ca formule mediane interne, cât și ca formule mediane externe: „Cum ți-e voia, stăpâne, să te duc./ ca gându/ sau ca vântu?”¹⁴; „Apăi s-o dus multă lume-mpărăție./ ca Dumn’edzău să n’e țâie./ ca cuvântu d’im poveste./ să d’e-aij mai lungă și mai frumoasă iește!”¹⁵; „Ș-au plecat pisti munți/ pân codri./ pin zăhăstriei/ că cuvântu din pov’este/ Dumnăzău la noi soseș’ti./ Mai mândrî și mai frumoasă înaint’i iesti!”¹⁶; „Au mers ei multă cale-mpărăție, numai Dumnezeu să-i știe, până când i-a apucat noaptea, tot într-o pădure mare”¹⁷; „Ș-a mers noo ani dă zile, țara-n lungiș și-n curmeziș”¹⁸; „Și-a dat și el sfori pân țări, hârtii pân primării”¹⁹ – elementele de modernitate își fac simțită prezența în cadrul acestei ultime formule, prin menționarea unei instituții contemporane, cunoscută naratorului ca sursă de informații și ca modalitate de anunțare sau constrângere, în alte cazuri, a oamenilor.

Formulele finale, pe de altă parte, accentuează caracterul fabulos și neverosimil al basmului prin raportarea ironică și glumeată a povestitorului față de cele relatate: „Șî m-an suit pi-o săcară/ Șî v-an spus-o în ie sară”²⁰; „No, mă suii p-o gină curtă./ S-o [...] tăt-n c[...] cine n-o ascultă!/ I gata”²¹ – aceeași notă care tinde spre licențios, spre o zonă a limbajului popular care nu se regăsește în colecțiile secolului al XIX-lea și nici în cele ale începutului de secol al XX-lea. Cel mai

¹³ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, vol. I, p. 197.

¹⁴ *Ibidem*, p. 211.

¹⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 175.

¹⁶ *Ibidem*, vol. I, p. 425-426.

¹⁷ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 5.

¹⁸ *Ibidem*, p. 127.

¹⁹ *Ibidem*, p. 137.

²⁰ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, vol. I, p. 238.

²¹ *Ibidem*, p. 525.

des, însă, apare formula „Și dă une-am auzât-o, v-am povestit-o!”²², care proiectează responsabilitatea verosimilității asupra sursei originale de răspândire a poveștii, sau exprimarea sintetică „S-o terminat”²³ (în diferite variante). În colecția lui Octav Păun și Silviu Angelescu, formulele finale sunt mult mai scurte și încheie aproape sec povestea: „Asta e!”²⁴, „Și e și-n ziua dă azi”²⁵ sau declină orice responsabilitate a naratorului față de relatarea sa: „Și dă unde am auzit-o, am povestit-o și eu”²⁶.

În ansamblu, formulele *inovatoare* din textele de graniță atrag atenția asupra modificărilor care intervin la nivelul mentalității creatorului popular, dar și a receptorilor acestor narațiuni. Colecția lui Ovidiu Bârlea, care conține narațiuni din anii 1950-1955 provenite prin mijloace mecanice de înregistrare (cilindri de fonograf și, mai ales, benzi de magnetofon), redă „narațiuni cu o existență orală, fiind create pentru a fi auzite” și destinate „celor cu o pregătire filologică universitară, în primul rând cercetătorilor, cadrelor didactice folcloriști și studenților de la facultățile de filologie”²⁷.

Ele sunt așadar, texte culese din oralitate, dar este greu de precizat în ce măsură acestea (sau altele, la fel de bine) conturează un model clasic al basmului popular, întrucât o narațiune ca, spre exemplu, *Povestea lui Harap Alb* reprezintă o variantă a textului lui Ion Creangă. Nici textele din colecțiile din a doua jumătate a secolului al XIX-lea sau din primele decenii ale secolului al XX-lea nu pot fi considerate în întregime autentice, datorită binecunoscutei intervenții a culegătorilor în textele publicate. Așadar, trebuie să existe rezerve în a folosi sintagme precum *modelul popular autentic al basmului românesc*.

Din altă perspectivă, așa cum evidențiază colecțiile citate, *sistemul actanțial* al basmului își păstrează notele particulare. În linii mari, basmul contemporan este populat tot de eroi și opozanți, adversarii și adjuvanții eroului sunt tot umani – tatăl, mama, mama vitregă, soacra, frații invidioși, sora nerecunoscătoare, frații de cruce, hoții – și apar, de asemenea, opozanți non-umani, cum ar fi: zmei, balauri, șerpi, diavolul, Statu-palmă-barbă-cot, Muma Pădurii, lupul cu

²² *Ibidem*, p. 257.

²³ *Ibidem*, vol. II, p. 105.

²⁴ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 221.

²⁵ *Ibidem*, p. 190.

²⁶ *Ibidem*, p. 156.

²⁷ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, vol. I, p. 5.

capul de fier, armăsarii de aramă, argint și aur sau taurii de aramă, argint și aur etc. O notă distinctă însă apare cu privire la comportamentul unora dintre actanți: fratele de cruce Haita-din-câmp este credincios eroului Tipăruș-Împărat și nu dă drumul bolovanului de încercare²⁸.

În privința opozițiilor umani, în colecția lui Octav Păun și Silviu Angelescu hoții sunt numiți „milițieni”, băiatul găsit dormind în pădurea lor este dus la „domnu căpitan”, deoarece a fost găsit „în timpul serviciului”²⁹, cumnații eroului nu sunt „boiernași”, ci „galonari, maior și dom’ locotenent, căpitan”³⁰. Așadar, notele distincte ale basmului contemporan intervin la nivelul situației concrete.

Același aspect poate fi observat privind cu atenție *statutul eroului*. În cele mai multe cazuri, întâlnim aceeași situație a împăratului fără urmași, ca în basmul tradițional, consacrat de colecțiile sfârșitului de secol al XIX-lea și de început de secol al XX-lea. Rezolvarea acestor lipsuri vine fie din partea mijloacelor fabuloase, supranaturale, fie din partea unor persoane mult mai familiare naratorului – „pân doctori, pân moașe, pân fel dă fel dă dăscântece”³¹. Alteori, împăratul și împărăteasa se fac vinovați de nesocotirea Bisericii și a celor sfinte și nu vor avea copii până când nu-și ispășesc păcatele (*Copiii negrilor*)³².

Sentimentul religios intervine, deci, în mod activ în conștiința povestitorului contemporan. În alt basm din aceeași colecție, preotul și preoteasa sunt pedepsiți de mânia divină pentru că s-au lăsat amăgiți de diavol – ea se transformă într-o vacă neagră, el o va păzi până când va găsi un argat în stare s-o stăpânească și până când ea va rămâne grea din înjurătura argatului (*Crai-Vișan*)³³. În alt caz, eroul, Spandelea, este *pictor* și, pentru a fi recunoscut, „jugrăvește cinci camere dintr-un bloc cu trei etaje” cu scene care să-i amintească fetei de adevăratul ei salvator³⁴.

Elementele tehnicii moderne, atitudini și mentalități diferite își fac apariția în mod firesc în basmul contemporan: fata de împărat se plimbă „într-o șaretă, la târg [...] și le-a luat la fiecare câte-o pungă dă

²⁸ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 130.

²⁹ *Ibidem*, p. 34-35.

³⁰ *Ibidem*, p. 206.

³¹ *Ibidem*, p. 126.

³² *Ibidem*, p. 159-164.

³³ *Ibidem*, p. 103-114.

³⁴ *Ibidem*, p. 45-46.

bomboane și câte-un pachet de țigări și chibrit la ele”³⁵; eroul găsește într-o cameră „un roșu de buze și-un parfum” (*Trei pești de aur*)³⁶; urmașul lui Ion Săracu nu trebuie decât „să meargă-n control pe la astea șapte prăvălii, ca să vadă pe fiecare gestionar în parte cum vinde, ce vinde”³⁷; după o zi de coasă, Petrișor „bea și el o țuică”³⁸, iar după vânătoare, împăratul „l-a și gradat”³⁹; împăratul promite „camioane de porci și camioane de mălai” ursăreselor care pot să facă pe împărăteasă să nască⁴⁰; Tipăruș „își ia ghiozdanul să plece la școală”⁴¹; baba pescarului așteaptă să vină copilul de la școală ca să citească ce este scris pe peștele de aur; alt împărat dă „hârtii pân primării și sfate prin comunicate”⁴²; o fată, ca să scape de tatăl incestuos, „i-a pus nește probleme lui tată-său de nu să putea face”⁴³; împăratul se uită „cu benogu”⁴⁴; serviciul militar trebuie îndeplinit, indiferent de vârstă: „Îi vine ordin moșului de la-mpărăție, să se ducă la concentrare”⁴⁵; hoții din alt basm „fac pradă doar la lumea bogată”⁴⁶; Spandelea este *pictor* și pictează chipul fetei de împărat răpită de hoți după o „fotografie pe care o vede”⁴⁷; împreună, cei doi ajung la „o stație de vapor, care mergea pe apă”⁴⁸; un împărat din alt basm poruncește să-i fie construit un asemenea vapor; un deget de la piciorul lui Dimancea-Bucățică dă Carne „lumina ca toate becurile din București”⁴⁹; eroina deghizată în doctor primește ca răsplată de la împăratul pe care l-a vindecat „un corp de armată [...]. Îți dăm cal de călărie și te facem prinț; și tu comanzi armata asta”⁵⁰; soldații din subordinea ei i se adresează cu termenul „doamnă prinț”⁵¹; pentru

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

³⁶ *Ibidem*, p. 71.

³⁷ *Ibidem*, p. 77.

³⁸ *Ibidem*, p. 87.

³⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 126.

⁴¹ *Ibidem*, p. 127.

⁴² *Ibidem*, p. 137.

⁴³ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 123.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 178.

⁵¹ *Ibidem*.

căsătorie, e nevoie de forme de la primărie și cei doi tineri refuză nunta: „Să duce la primărie, a scos formili, merg la biserică. Zăce: – «Nuntă nu ne trebuie. Mergem la sfânta biserică, ne cununăm și venim aicea, facem o masă, mâncăm tot și p-ormă mergem fiecare la casili unde stăm»”⁵². O atitudine asemănătoare are și un erou din colecția lui Ovidiu Bârlea, care refuză de soție pe fata împăratului și-și alege o fată de aceeași condiție ca și el⁵³.

Notele sociale apar în mod vizibil în basmele contemporane – povestitorii își exprimă direct regretul după vremea de *atuncea*, când împărații ieșeau și ei la arat, ca toți oamenii gospodari, când aveau grijă de supușii lor, când își recunoșteau neputința și cereau ajutorul celorlalți, când își țineau cuvântul dat, când făceau dreptate. De altfel, nu numai invențiile tehnice își fac loc în basmele contemporane, ci și instituțiile actuale: primăria, prefectura, jandarmeria, armata, închisoarea.

Alături de aceste aspecte corespunzătoare evoluției societății în ansamblu, întâlnim în basmele contemporane schimbări în privința percepției reprezentărilor spațio-temporale. În ceea ce privește *timpul*, povestitorii oscilează între concepția timpului care se dilată și se comprimă, după cerințele narațiunii (precocitate prenatală, creștere miraculoasă, anul de trei zile, legarea astrelor pentru a opri timpul în loc), și viziunea obișnuită a timpului. În acest sens, referințele sunt mai mult decât precise: „Măine la orele zece suntem pă linie dă front”⁵⁴; „Hoțul stă un sfert de oră cu Spandelea și apoi pleacă”⁵⁵ ș.a.

Spațiul, spre deosebire de indeterminarea basmului tradițional, propune localizări care aduc relatarea în concretul existenței naratorului: „O peșteră cum ar fi Dumbăicioara”⁵⁶, vulturul de aur trece „dincolo de Țara Românească”⁵⁷; „Doi oameni cu bărcile umblă și ei pă Dunăre, trecea pân Bulgaria, pân Turcia”⁵⁸. Basmul *Crai-Vișan* aduce, ca element de noutate, o descriere de natură făcută cu mijloace artistice: „Ei, când ajunseră pă pământ, resărise o pârda lnică dă lună, da lumină ca ziua. Privighetorii înnebuniseră cântând și peste tot era o mireasmă

⁵² *Ibidem*, p. 172.

⁵³ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, vol. I, p. 458.

⁵⁴ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁶ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

⁵⁷ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 172.

care te îmbăta ca un vin care l-ai baut dă mult și nu mai e”⁵⁹. În alt basm, *Ursita*, descrierea se îndreaptă spre fantastic: „Era o noapte neagră ca funinginea și urla pustia dă ți să făcea părul măciucă. Pâlpâia și opaițu dă pă laviță, când să umfla viscolu”⁶⁰.

Naratorii contemporani își fac simțită prezența în texte, pe lângă aceste pasaje descriptive, prin *formele de superlativ absolut*. Cel mai adesea apare formula „Ce nu s-a ezistat pă fața pământului”⁶¹, alături de enumerații cu rol de superlativ absolut, mai ales când e vorba despre bunuri materiale și despre alimente, dar și comparații banalizate prin uz. Un alt aspect de noutate, la nivelul exprimării, îl reprezintă folosirea *stilului indirect liber*: „Băiatul îi scrie un bilet cătră împărat. Și-l trimite pă moș la împărat. Da să vie la orele opt mâine dimineața, să-i ia cu o trăsură dă la moș pă băiat”⁶².

Elementele de noutate din basmul contemporan, vizibile mai ales la nivelul mentalității povestitorului popular și la cel al limbajului, deschid noi perspective în cercetarea acestei specii a literaturii populare și conturează o categorie de graniță între basmul popular și cel de autor.

Evoluția basmului, de la popular la livresc

Un alt aspect pe care trebuie să-l avem în vedere în studiul basmului îl reprezintă relațiile stabilite între textul popular, autentic (cu rezervele de rigoare în privința acestei categorii și referindu-ne la texte cum sunt cele din colecția lui Ovidiu Bârlea, înregistrate cu mijloace mecanice și redată în scris cu respectarea pronunției dialectale), variantele culese și „îndreptate” de diferiți culegători (Petre Ispirescu, spre exemplu) și basmele re-create, scrise efectiv de autori cunoscuți pornind de la modele folclorice, dar utilizând mijloacele și procedeele literaturii scrise (Mihai Eminescu, Ion Creangă, Ioan Slavici, Ion Luca Caragiale).

Cronologic, raportul trebuie inversat într-o oarecare măsură, întrucât, deși în ordinea importanței științifice și a relevanței, basmele lui Bârlea se situează în prim-plan, basmele *culese și corese* au apărut primele, urmând tradiția fraților Grimm. Le urmează, apoi, demersurile artistice conștiente ale scriitorilor care înțeleg valoarea

⁵⁹ *Ibidem*, p. 110.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁶¹ Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, vol. I, p. 337.

⁶² *Ibidem*, p. 185.

textului popular și care îl valorifică atât sub forma narațiunilor, cât și ca punct de plecare și sursă de inspirație pentru creații ample (așa cum procedează Mihai Eminescu în poemul *Luceafărul*, a cărui origine folclorică – printre alte surse de inspirație – a devenit deja un loc comun al exegezei eminesciene).

Respectând proporțiile, putem afirma că acest tip de creații, încetățenite în mentalitatea lingvistică obișnuită drept „basmе culte”, reprezintă un prim pas al basmului popular spre modernitate și, implicit, dau naștere unor creații care leagă creatorul anonim, pierdut în necunoscutul timpului, de scriitorul conștient de implicațiile actului său scriitoricesc, de funcționalitatea și de urmările acestuia. În același timp, creațiile de autor sunt expresia dorinței conștiente de a face cunoscută literatura populară, chiar dacă stilul individual al fiecărui creator își lasă amprenta asupra textelor.

Din acest punct de vedere, Nicolae Filimon, Mihai Eminescu, Ioan Slavici, Ion Luca Caragiale și, într-o măsură mai mare sau mai mică, Ion Creangă pornesc de la prototipul folcloric al narațiunilor culese, dar concretizările acestora poartă, indiscutabil, mărcile expresivității fiecăruia dintre ei. Nicolae Filimon, spre exemplu, publică doar trei basme: *Roman Năzdrăvan*, *Omul de piatră*, *Omul-de-flori-cu-barba-de-mătasă sau Povestea lui Făt-Frumos*, dar este „primul scriitor român care a publicat basme populare, redată într-o anumită manieră. Felul în care Filimon și-a scris și a publicat cele trei basme va constitui un *model* pentru toți cei care, ulterior, vor culege și tipări proză populară”⁶³.

Așadar, Filimon are meritul unui deschizător de drumuri, iar narațiunile sale impun o cale de urmat. De altfel, cele trei basme publicate respectă structura basmului și încep cu formule inițiale ample („A fost odată ca niciodată, dacă n-ar fi, nici că s-ar mai povesti, când lupii beau tutun și urșii făceau săpun, de-și ungeau femeile fețele și uncheșii bărbile”⁶⁴), sunt ordonate prin formule mediane („Fluieraș frumușel,/ Mititel, gingășel,/ Dacă tu mă iubești,/ Vin-acum să-mi slujești”⁶⁵ sau „Și se duse și iar se duse cale lungă și nătângă ca

⁶³ Alexandru Dobre, *Folclorul și etnografia orașului București, din prima jumătate a secolului al XIX-lea, în opera lui Nicolae Filimon*, apud Nicolae Filimon, *Literatura poporană*. Studiu introductiv de Alexandru Dobre. Text îngrijit de Doina Prisecaru, București, Centrul de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare a Municipiului București, 2002, p. 4.

⁶⁴ Nicolae Filimon, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 32.

Dumnezeu să ne-ajungă”⁶⁶) și se termină cu formule finale specifice („Încălicai p-o șa și vă spusei dumneavoastră așa”⁶⁷).

Sistemul actanțial și aventura eroică au în prim-plan pe Roman Năzdrăvan, fratele cel mai mic, pe Afin și Dafin, născuți dintr-o băutură fermecată și pe Făt-Frumos născut dintr-un bob de piper – protagoniștii tipici ai narațiunilor populare care își demonstrează superioritatea aducând împăratului „cloșca cu puii de aur a lui Tărtăcot cu barba d-un cot, [...] calul lui Căpățână-de-cal-într-un-picior-de-găină, înșelat și înfrânat [...] și chiar pe zmeu, viu nevătămat”⁶⁸, dobândind de soție pe „Chira, Chiralina, tânără copilă, floare din grădină, frumoasă ca o zână”⁶⁹ sau salvându-și cele trei surori răpite de zmei și căsătorindu-se cu fata Omului-de-flori-cu-barba-de-mătasă⁷⁰.

Din aceeași perspectivă, basmele populare publicate de Mihai Eminescu, nici acestea foarte numeroase – *Călin Nebunul*, *Frumoasa Lumii*, *Vasile-finul-lui-Dumnezeu*, *Borta Vântului*, *Finul-lui-Dumnezeu*, *Făt-Frumos-din-lacrimă* – evidențiază întrepătrunderea elementelor populare cu stilul autorului. Dacă primele creații pot fi considerate moldovenești („Nu s-au găsit însemnări cu privire la proveniența lor, dar limba și unele particularități stilistice arată fără îndoială că toate basmele scrise după dictat sunt moldovenești”⁷¹), *Făt-Frumos din lacrimă* este un basm de autor, în care influențele romantice sunt vizibile.

Din alt punct de vedere, basmele „autentic-populare” culese de Eminescu sunt texte care respectă schema obișnuită a narațiunilor populare (sistemul de formule, sistemul actanțial, aventura eroică aduce în prim-plan pe Călin Nebunul, cel mai mic dintre frați, un vânător „sarac-sarac”⁷², Vasile-finul-lui-Dumnezeu, un om „sărac-sărac și cu o mulțime de copii”⁷³, un alt fin al lui Dumnezeu⁷⁴; eroii pleacă fie în căutarea unor fete răpite de zmei, cu care se luptă, fie umblă după

⁶⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 33-35.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 45-53.

⁷¹ Ovidiu Bârlea, *Istoria folclorică românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 224.

⁷² Mihai Eminescu, *Basmele românilor*, vol. V, București, Editura Curtea Veche Publishing, 2010, p. 217.

⁷³ *Ibidem*, p. 237.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 240.

Frumoasa Lumii, fie să se certe cu vântul, fie să-și salveze sora furată de zmeu). În cadrul acestora, stilul eminescian este mai puțin vizibil, spre deosebire de *Făt-Frumos din lacrimă*, narațiune de referință pentru categoria basmului de autor: „Cu acest basm, Eminescu debuta ca prozator, dar în același timp oferea și modelul a ceea ce se va numi basm cult, urmat la scurtă vreme de Miron Pompiliu și Ioan Slavici”⁷⁵.

Făt-Frumos din lacrimă reprezintă o creație unică, în interiorul căreia se reunesc elementele specifice narațiunilor populare cu idei romantice. În linii mari, creația păstrează aspectul unui basm, începutul său fiind reprezentat de o formulă inițială, dar aceasta este atipică: „În vremea veche, pe când oamenii, cum sunt ei azi, nu erau decât în germenii viitorului, pe când Dumnezeu călca încă cu picioarele sale sfinte pietroasele pustii ale pământului, – în vremea veche trăia un împărat întunecat și gânditor ca mează-noaptea și avea o împărăteasă tânără și zâmbitoare ca miezul luminos al zilei”⁷⁶.

Remarcăm exprimarea poetică, bazată pe sensuri conotative ale cuvintelor, precum și comparația antitetică dintre cei doi soți împărătești, care conturează incipitul basmului. Situația tipică a împăratului fără urmași prilejuiește naratorului o serie de reflecții și considerații pe marginea inutilității existenței nebindecuvântate, iar imaginile vizuale și comparațiile sunt folosite din abundență pentru a descrie portretul tinerei împărăteșe: „Părul ei cel galben ca aurul cel mai frumos cădea pe sânii ei albi și rotunzi – și din ochii ei albaștri și mari curgeau șiroaie de mărgăritare apoase pe o față mai albă ca argintul crinului. Lungi cearcăne vinete se trăgeau împrejurul ochilor și vine albastre se trăgeau pe fața ei albă ca o marmură vie”⁷⁷.

Împărăteasa reprezintă întruparea îngerului blond eminescian, care însuflețește poezia de iubire din prima etapă a creației poetului, o imagine a frumuseții desăvârșite, a inocenței și a nevinovăției. Concepția, nașterea miraculoasă și creșterea ieșită din comun a fiului de împărat atât de mult dorit și așteptat sunt descrise tot cu ajutorul comparațiilor, al epitetelor și al personificărilor, ceea ce demonstrează că basmul *Făt-Frumos din lacrimă* reprezintă un poem în proză.

Descrierile de natură domină textul, iar imaginile create sunt parcă o transpunere a poeziilor eminesciene de natură și iubire. Spre

⁷⁵ Ovidiu Bârlea, *Istoria...*, p. 224.

⁷⁶ Mihai Eminescu, *Proză literară*, Timișoara, Editura Facla, 1987, p. 14.

⁷⁷ *Ibidem*.

exemplu, descrierea palatului în care se găsește tânărul împărat cu care Făt-Frumos se va lega frate de cruce evidențiază o natură feerică, alcătuită pe baza imaginilor vizuale, a epitetelor și a personificărilor: „Luna răsărise dintre munți și se oglindea într-un lac mare și limpede ca seninul cerului. În fundul lui, se vedea sclipind, de limpede ce era, un nisip de aur; iar în mijlocul lui, pe o insulă de smarand, încunjurat de un crâng de arbori verzi și stufoși, se ridica un mândru palat de o marmură ca laptele, lucie și albă – atât de lucie, încât în ziduri răsfrângea ca-ntr-o oglindă de argint: dumbravă și luncă, lac și țărături”⁷⁸.

Mai departe, lupta lui Făt-Frumos cu Mama Pădurilor și întoarcerea fetei de la baba cu șapte iepe printre cei asemenea ei sunt pasaje fantastice propriu-zise, în care fiorul de spaimă însoțește realizarea textuală. Finalul basmului este realizat din aceeași perspectivă feeric-romantică, iar formula finală denotă intervenția scriitorului care își raportează narațiunea la percepția umană asupra trecerii timpului: „Ș-au trăit în pace și în liniște ani mulți și fericiți, iar dac-a fi adevărat ce zice lumea: că pentru feții-frumoși vremea nu vremuiește, apoi poate c-or fi trăind și astăzi”⁷⁹.

Basmul lui Mihai Eminescu reprezintă un exemplu de îmbinare a stilului scriitorului consacrat cu elemente specifice basmului în general. Abundența detaliilor, susținute prin multitudinea de substantive și adjective, conturează descrieri ample, în care imaginile artistice (preponderent vizuale) se împletesc cu figurile de stil (repetiții, enumerații, epitețe, comparații, personificări, metafore). Accentul nu mai cade pe basm în sine, pe aventura eroică a protagonistului sau pe sistemul de formule, ci pe descrierile de natură și de spații, care evidențiază un simț pictural ieșit din comun. În felul acesta, Eminescu creează un „basm-poem”⁸⁰, o proiecție în ideal a spiritualității romantice în ipostaza frumosului exacerbant, întrucât romantismul este curentul literar care încurajează excesele imaginației, mai ales sub forma descrierilor.

Pe lângă descrieri, în basm sunt introduse sentimente și stări sufletești, care sunt prezentate amănunțit: „Încolțea un dor mai adânc, mai întunecos, mai mare – dorul voiniciei!”⁸¹ Sentimentele sunt

⁷⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁸⁰ Octav Păun, Silviu Angelescu, *op. cit.*, p. XXXVI.

⁸¹ Mihai Eminescu, *Proză literară*, p. 16.

exprimate direct, fără rezerve: „Eram să-ți Țes o haină urzită în descântece, bătută-n fericire; s-o porți... să te iubești cu mine”⁸². Întreaga construcție narativă devine expresia sensibilității artistice a scriitorului, care prelucrează textul și-l transformă într-o proiecție a propriei imaginații. *Făt-Frumos din lacrimă* este mai mult decât o simplă prelucrare a unui text popular, este o creație originală a unui autor care utilizează conștient și intenționat resursele artistice ale epocii sale și ale propriului talent pentru a realiza o *concretizare personală* a unei narațiuni populare.

Într-o manieră asemănătoare procedează și Ioan Slavici, numai că basmele sale nu se remarcă exclusiv prin frumusețea imaginilor artistice și expresivitatea figurilor de stil, ca basmul lui Eminescu, ci și prin simțul moral înăscut și accentele meditativ-filozofice ale frazelor sale. Ca și Eminescu, Slavici este *scriitor* de basme, pe care le re-crează pe baza mai multor variante, pe care le combină și le prelucrează succesiv, deși rezultatul, în opinia lui Ovidiu Bârlea, nu este chiar unul de succes: „Lectura întâiului său basm (*Zâna Zorilor*) confirmă elaborarea voită a scriitorului. Impresia de prea plin, de ceva încărcat până la saturație e prima rezultantă ce se impune cititorului. Protagonistul e purtat cu meticulozitate prin locurile și fazele plauzibile, dar cumulul se vede că e forțat”⁸³.

Influențele romantice sunt vizibile și în basmele lui Slavici (mai numeroase decât în celelalte cazuri: *Zâna Zorilor*, *Florița din codru*, *Ileana cea șireată*, *Petrea Prostul*, *Limir-Împărat*, *Băiet sărac*, *Stan Bolovan*, *Rodul tainic*, *Negru-Împărat* ș.a.). Dintre textele sale, *Zâna Zorilor* reunește mai multe variante și evidențiază comportamentul tipic al scriitorului care tratează o temă literară cu mijloacele și modalitățile epocii și curentului din care face parte. În cazul lui Slavici, observăm un paradox, explicabil printr-o particularitate a literaturii și culturii române în general de până în perioada interbelică, și anume reunirea mai multor curente și mișcări literare în creația unui singur scriitor.

Astfel, Slavici scriitorul este subordonat în general realismului prin nuvelele psihologice și romanul *Mara*, dar, prin activitatea de culegător și editor de basme, el se îndreaptă spre romantism. De altfel, pasaje din basmele sale ilustrează mentalitatea și recuzita romantică,

⁸² *Ibidem*, p. 18.

⁸³ Ovidiu Bârlea, *Istoria...*, p. 210.

fiind și indici ai fantasticului: „Cap n-are, dar nici fără cap nu e... Prin aer nu zboară, dar nici pe pământ nu umblă... Are coamă ca și calul, coarne ca cerbul, fața ca ursul, ochii ca dihorul și trupul e de toate, numai de ființă nu...”⁸⁴

Prezența vrăjilor și a ritualurilor, ca acțiuni, a vrăjitoarei și a strigoiiului, ca actanți, sunt alți indici ai fantasticului: „Vraja babei a fost bună. [...] Mai zise apoi o zicală de câteva cuvinte și intră în casă”⁸⁵. Descrierile de natură, realizate literar, prin imagini artistice și figuri de stil, evidențiază stilul scriitorului și intențiile sale expresive: „Cât a umblat și pățit, atâta frumusețe n-a mai văzut!... Lasă că arborii erau tot cu crăci de aur, că izvoarele curgeau mai limpede decât roua, că vânturile se mișcau cântând și florile vorbeau vorbe dulci și frumoase, dar Petru mai mult se mira de aceea că în întreagă această grădină nu era nici o floare desfăcută, ci numai boboci. Parcă aici a fost stat lumea locului și era să fie pururea tot primăvară... Oare când vor înflori florile aceste dacă n-au avut vreme să înflorească până acuma? Și dacă n-au înflorit, pentru ce?...”⁸⁶

Stilul indirect liber, folosit din abundență în acest fragment, dar și pe întreg parcursul basmului, aduce în atenție gândurile și frământările interioare ale personajului care este copleșit de ceea ce vede. Construcțiile exclamative și interogative, alături de sensul cumulativ al subordonatelor concesive, coordonate copulativ între ele, sintetizează frumusețea peisajului, dar, în același timp, par a o minimaliza, în raport cu întrebările pe care și le pune Petru, redată prin stilul indirect liber.

Aceleași procedee se regăsesc în portretul Zânei Zorilor, un portret subiectivizat, pentru că este realizat din perspectiva eroului fascinat de înfățișarea ei: „Nici nu era frumoasă... Dar de unde să și fie!... [...] Destul când Petru privi la ea, așa cum dormea în leagăn, el stete cu sufletul amorțit și nu suflă mai mult în fluierașul cel vrăjit... Era încremenit de minunat ce se minuna... Ba frumoasă era... frumoasă!... Mai frumoasă decât chiar cum ți-ar părea că ar fi să fie Zâna Zorilor... Mai mult nu vreau să zic!...”⁸⁷

⁸⁴ Ioan Slavici, *Basmale românilor*, vol. VIII, București, Editura Curtea Veche Publishing, 2010, p. 11.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 25-26.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 26.

Abundența punctelor de suspensie accentuează trăirile sufletești ale personajului și, totodată, reprezintă o modalitate prin care naratorul atrage atenția asupra sentimentelor lui Petru. Datorită lor, cititorul își imaginează aievea scena. Micro-secvența analizată demonstrează și oralitatea stilului lui Slavici, deși basmele sale au fost scrise pentru a fi citite și nu au fost spuse pentru a fi ascultate.

Fiorul fantastic este prezent pe tot parcursul basmului, mai ales în descrierea Vântoaselor care încearcă să redea lumii lumina oprită de Zâna Zorilor sau să-l găsească pe Petru și apare, de asemenea, și în alte basme ale lui Slavici, cum ar fi *Florița din codru* sau *Limir-împărat*. Vrăjitoarea Boanța și vrăjile sale, Limir-Împărat, mortul-viu aflat în puterea Ielelor, ritualul complex prin care Sfânta Vineri, Sfânta Joi și Sfânta Miercuri îl readuc pe Petru la viață, alături de alte evenimente ale basmelor (cum ar fi oprirea soarelui de către Zâna supărată că i-a fost luată apa vieții), conturează un univers narativ în care se îmbină influențele romantice (datorită cărora în basme pătrund indicii ai fantasticului) cu stilul elaborat al scriitorului consacrat.

Tonul meditativ al basmelor este evidențiat nu numai prin prezentarea sentimentelor și trăirilor personajelor, ci și prin micro-secvențe care realizează o posibilă definiție metaforică a timpului: „Să nu se gândească nimeni că acesta ar fi fost râu ca toate râurile... Nu apă, ci lapte curgea aici, nu peste nisip de piatră, ci peste pietre scumpe și mărgăritare... Și nu curgea lin sau repede, ci lin și repede deodată, cum curg zilele omului fericit. Acesta a fost râul care curge jur împrejur pe lângă cetate... tot curge, tot curge... fără a mai sta, fără a mai merge mai departe”⁸⁸ sau descriu tărâmul celălalt ca pe un spațiu al eternității: „Lumea de pe celălalt tărâm era frumoasă, încât să tot treci prin ea, plină de lumină, de verdeață, de flori, de păsări cu pene frumoase și de fiare blânde și vesele. Și în lumea asta omul nu îmbătrânește niciodată, ci rămânea mereu așa cum a intrat în ea, fiindcă nici nu erau zile, soarele nici nu răsărea, nici nu apunea, ci era mereu lumină venită așa din senin”⁸⁹.

În ansamblu, basmele lui Slavici „descriu o traiectorie originală și întrucâtva neașteptată, deși firească”⁹⁰ și realizează o sinteză unică de elemente romantice, cu accent pe indicii fantasticului (vrăji, ritualuri, vrăjitoare, mortul-viu, spaima și frica resimțite de personaj, creaturi ale

⁸⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁹⁰ Ovidiu Bârlea, *Istoria...*, p. 209.

întinericului etc.) și coordonate ale narațiunilor populare. Fiind basme de autor, creațiile sale evidențiază trăsături specifice, cum ar fi: îmbinarea imaginilor artistice și a figurilor de stil, tonul meditativ, stilul indirect liber, sugerarea sentimentelor și trăirilor sufletești complexe ale personajelor, abundența punctelor de suspensie și a construcțiilor exclamative și interogative.

Alături de *Făt-Frumos din lacrimă* și de creațiile lui Nicolae Filimon, basmele lui Slavici conturează o categorie aparte de narațiuni, pornite din oralitate, derivate dintr-un model popular, dar constituind creații originale și de sine-stătătoare. Ele sunt ceea ce se numește basme de autor, *creații* aparținând unor scriitori cunoscuți, care valorifică literatura populară prin combinare și recombinație de variante, de teme și motive, toate subordonate stilului personal al scriitorului și, mai ales, perioadei și epocii literare în care acesta trăiește și creează.

Spre deosebire de basmele populare, basmele de autor evidențiază particularități formale și de conținut, cum ar fi: prezența descrierilor complexe, realizate cu ajutorul imaginilor artistice și al figurilor de stil, aducerea în prim-plan a sentimentelor personajelor, abundența punctelor de suspensie (la Slavici), tonul meditativ al narațiunii, stabilirea unei relații între narator și cititori, prin adresarea directă.

Protagonistii basmelor de autor sunt mai mult decât simple scheme, așa cum se întâmplă, de obicei, cu eroii de basm, care sunt prezentați doar prin acțiunile lor, ei sunt personaje literare în adevăratul sens al cuvântului, care se îndrăgostesc, suferă și sunt fericiți la fel ca orice personaj dintr-un text literar clasic. Împreună cu celelalte procedee, mai ales prezența fantasticului, umanizarea personajelor devine o marcă specifică a basmului de autor, iar categoria în sine devine un prim *avatar al basmului fantastic*, cronologic vorbind, un avatar textual propriu-zis, care păstrează, în linii mari, structura modelului tradițional de la care pornește.

Deschiderea basmului spre modernitate; basmul în imagini

Din altă perspectivă, deși interesul pentru specia efectivă a basmului a scăzut, iar povestitul în mediile și situațiile tradiționale nu mai are nici o semnificație pentru omul secolului al XXI-lea, atât de prins în ritmul rapid al existenței ultra-tehnologizate, observăm că se păstrează încă interesul pentru producțiile similare basmului, acelea care reproduc schema consacrată a narațiunii populare. Dar cuvântul scris

pierde teren și este înlocuit de un alt tip de realizări, în care primează realizarea preponderent vizuală.

Așadar, conflictul dintre bine și rău, considerat esențial în desfășurarea narativă, se regăsește în cele mai diverse producții media, mergând de la filmele de animație până la filme structurate ca preluări, prelucrări și ecranizări ale unor basme celebre sau, pur și simplu, creații similare, cu impact major asupra publicului (înțelegând prin acestea filmele care pornesc de la situații asemănătoare basmelor sau accentuează conflictul dintre bine și rău, terminat cu victoria binelui, pedepsirea celor răi și răsplătirea celor buni). Textul scris suportă „ofensiva vizualului, care pur și simplu invadează comunicarea și care tinde să împingă spre periferie modelul literarității”⁹¹, iar vizualul se concretizează în forme diverse, de la desene animate până la filmele propriu-zise.

Desenele animate, mai ales cele create de Walt Disney, aduc în prim-plan creații care pun în scenă unele dintre cele mai cunoscute basme, începând cu Frații Grimm, Charles Perrault și Hans Christian Andersen. Adesea, însă, sensul inițial al poveștii este modificat, așa cum se întâmplă în cazul producțiilor inspirate din Hans Christian Andersen, mai toate cu un final trist, tragic. Valorificând schema tradițională a basmului, asemenea realizări filmice încheie fericit orice conflict, oricât de neverosimil ar părea, întrucât respectă spiritul basmului, de a oferi un model, o cale de urmat. Așa se face că ipostazele feminine ale acestor producții, de la Cenușăreasa și Albă-ca-Zăpada la Belle, Yasmine și Ariel, întruchipează spiritul feminin supus, așteptând să fie salvată de prinț, deci clar într-o poziție subordonată, obedientă.

Binele care învinge răul asigură succesul la public al unor asemenea producții și așa se face că, în numele unui câștig financiar implicat de toate aceste producții, un desen animat poate avea mai multe episoade, care devin în sine creații originale, nemaifiind tributare unui text scris de la care să plece, pentru că acesta, de multe ori, nu mai există, ci există doar scenariul care face posibilă realizarea vizuală (de exemplu, povestea lui Ariel, mica sirenă imaginată de Andersen, care nu doar că nu moare la sfârșitul poveștii de iubire cu Eric, ci o învinge pe Vrăjitoarea mărilor, se căsătorește cu prințul și trăiesc fericiți, este transformată într-o adevărată trilogie, căci alte

⁹¹ Mihaela Cernăuți-Gorodețchi, *Poetica basmului modern*, Iași, Editura Universitas XXI, 2002, p. 30.

două părți au fost realizate. Prima, într-o ordine cronologică inversată, prezintă începutul adolescenței lui Ariel când ea își face tatăl să accepte muzica în regatul mărilor, iar următoarea, rătăcirile între pământ și mare ale lui Melody, fiica lui Ariel).

Însă, raportul dintre cuvânt și imagine impune forme specifice de considerare și reconsiderare atât a schemei narative a speciei, cât și a sistemului actanțial, ca element al structurii formalizate a basmului fantastic. Evoluția de la cuvânt la imagine se face treptat, mergând de la primele ecranizări ale basmelor celebre până la crearea de scenarii originale, dominate de spiritul basmului tradițional: „Ce se întâmplă cu imaginea prin care este istorisit basmul în audio-vizualul modern? Ea devine «element narativ». Componenta dramatică pe care o implică procesul performării basmului tradițional, care funcționa ca o tehnică narativă spectaculoasă pusă la îndemâna povestitorului pentru a-și face istorisirea cât mai elocventă și atractivă, devine însăși desfășurarea dramatică de pe ecran din care lipsește convenția caracteristică teatrului. Imaginea devine substanța de expresie a basmului în care textul literar începe să ocupe un loc secund. Ea este cea dintâi care «vorbește». Și ea nu mai este creația unui bun povestitor, ci a unui grup care armonizează mai multe tehnici și limbaje; raportul *povestitor-ascultători* devine *creatori de imagine-privitori*. Iar creatorul alcătuiește imaginea din sursele pe care astăzi i le pune la îndemână întregul arsenal al planetei”⁹².

Specificul artei cinematografice implică un alt tip de relație decât în cazul povestitului tradițional, pentru că dispăre interacțiunea concretă dintre public și povestitor, iar relația nu merge decât într-un singur sens, dinspre emițător spre receptor. De asemenea, se modifică radical contextul pragmatic al realizării actului de comunicare, care capătă conotațiile specifice modernității, mergând de la vizionarea în sălile de cinematograf până la emisiunile zilnice destinate copiilor, considerați din ce în ce mai mult publicul-țintă al basmelor și, mai nou, la folosirea computerului ca mijloc de redare a producțiilor de acest gen. În interiorul speciei „intervine un alt tip de formalizare, în care creatorul, care tot mai des este calculatorul, combină componentele culturale din cele mai puțin apropiate arii culturale”⁹³.

⁹² Sabina Ispas, *Cultură orală și informație transculturală*, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 86.

⁹³ *Ibidem*.

Totuși, aspectele generale ale speciei rămân aceleași, pentru că, în linii mari, se păstrează sistemul actanțial, deși apar modificări ale atributelor eroului și opozanților⁹⁴, ca și modificări ale percepției publicului. Din această perspectivă, basmul devine spațiul fantasticului, înțelegând acest concept ca „angoasă, nesiguranță, care produc neliniște și spaimă”⁹⁵, dar gustul publicului încurajează realizarea acestor producții, a basmelor în imagini, care se impun ca un alt *avatar al basmului fantastic*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 87.

⁹⁵ *Ibidem*.

FESTIVALUL DE FOLCLOR ȘI DOINA CA GEN, TRADIȚIE ȘI STIL MUZICAL

Vasile CHISELIȚĂ*

Abstract

In the article “The Festival of Folklore and *Doina* as Genre, Tradition and Musical Style”, the author approaches theoretical and practical aspects regarding the scientific criteria of identification, evaluation and promotion of *Doina* in modern folklore festivals, regarding it as a defining element of the Romanian cultural identity within a contemporary globalised world. The study realizes a short analysis of the materials presented in The National Festival of *Doina* (1st and 2nd editions, Chișinău, 2012-2013); underlines the deficiencies of the public perception and the methodological problems in the process of identification and stage, media promotion of *Doina* in the contemporary society; gives a synthesis of main folkloristic and musicological concepts on this subject; offers a register and a short classification of musical stylistic elements, which distinguish the genre of *Doina* from other categories of the Romanian folklore.

Keywords: festival, Romanian folklore, *doina*, genre, style, performance, modernity, media, public perception, criteria of identification, evaluation, promotion, 19th-21st centuries, Chișinău, the Republic of Moldova.

Cuvinte-cheie: festival, folclor românesc, doina, gen, stil, interpretare, modernitate, media, percepție publică, criteriile de identificare, evaluare, promovare, secolele XIX-XXI, Chișinău, Republica Moldova.

În lunile octombrie 2012 și 2013, la Chișinău, sub egida Companiei „Teleradio-Moldova”, în colaborare cu Ministerul Culturii, Academia de Științe a Moldovei, cu alte instituții din domeniul conservării, cercetării și valorificării patrimoniului cultural imaterial, s-au desfășurat primele două ediții ale Festivalului Național al Doinei.

Evenimentul a oferit o excelentă platformă de testare, redescoperire și relansare în spațiul public contemporan a unuia dintre genurile muzicale emblematice pentru profilul spiritual și identitar al românilor de pretutindeni. Festivalul a constituit, în același timp, un important for de dialog între specialiști, cercetători, folcloriști,

* Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău – Republica Moldova.

muzicologi, oameni de creație, colportori, interpreți, promotori și mass-media din Republica Moldova.

Acestui scop i-au servit și simpoziioanele științifice, organizate la finalul edițiilor, ultimul fiind transmis, în premieră, on-line, în data de 25 octombrie 2013, la acesta participând, în calitate de invitat de onoare, și cunoscutul realizator TV, bard, culegător și exeget al melosului maramureșean, Grigore Leșe. Festivalul s-a dorit a fi și o dedicație specială în opera de conservare și punere în valoare a doinei, creație sublimă a spiritului profund românesc, ale cărei valențe culturale și umaniste au fost recunoscute de comunitatea internațională, și care a fost înscrisă (cu efortul specialiștilor din România) pe Lista reprezentativă a Patrimoniului Cultural Imaterial al UNESCO în data de 1 octombrie 2009.

În cadrul evenimentelor de la Chișinău au evoluat peste 150 de cântăreți și instrumentiști, cu sau fără pregătire muzicală specială, tineri sau vârstnici, de la sate sau din orașe, de pe aproape întreg teritoriul Republicii Moldova. Atenției juriului i-au fost supuse circa 500 de creații vocale și instrumentale din repertoriul liric folcloric, creații mai vechi sau mai noi, încă viabile în tradiția orală sau aflate pe calea dispariției, creații pe care înșiși protagoniștii le-au considerat a fi „doină”. Pentru etapele finale însă a fost selectat un număr mult mai restrâns de creații, 60-70 de cântece și melodii instrumentale, circa 10-15 % din totalul celor prezentate, creații vocale și instrumentale care, prin conținutul ideatic al textelor, forma, structura muzicală și stilul de interpretare, s-au dovedit a fi mai mult sau mai puțin apropiate de caracteristicile doinei propriu-zise.

Premize

Dincolo de reușita unor măsuri de promovare a interesului pentru doina tradițională, Festivalul din Chișinău a adus în atenția specialiștilor o serie de aspecte mai puțin faste, alarmante chiar. Ne referim, în primul rând, la starea degradantă a tradiției genului în contextul cultural actual din Republica Moldova. Modul în care este percepută identificarea, preluarea, interpretarea, difuzarea și promovarea mediatică a doinei ridică serioase semne de întrebare.

Însăși numărul redus al creațiilor validate de juriu ca aparținând categoriei muzicale „doină” vorbește de la sine. El reprezintă un indiciu clar al unei îngrijorătoare stări de fapt, generată, în opinia noastră, de confuzia ce domnește printre promotori cu privire la caracterul, conținutul, formele de expresie muzicală, rolul și locul doinei ca gen

emblematic și reprezentativ al culturii orale în contextul modernității și globalizării de la răspântia secolelor XX-XXI.

S-a constatat și de această dată că procesul de promovare a modelelor culturii tradiționale în spațiul public contemporan din Republica Moldova este, cel mai adesea, lăsat pe seama atitudinilor conjuncturale, veleitare sau fățiș comerciale a unor practicieni și nicidecum pe competența judecăților de valoare a specialiștilor, a cercetătorilor, a cunoscătorilor avizați din domeniu.

De obicei, se pornește de la ideea, falsă în esența ei, că experiența de artist, muzician, cântăreț profesionist, redactor de emisiuni radiofonice și TV sau cea de cadru didactic, compozitor, dirijor, conducător de formație folclorică este suficientă pentru a-i include automat pe posesorii acesteia în categoria „specialiștilor”. Amatorismul cu pretenții docte, „folcloristice” sau „științifice” a persoanelor fără pregătire și experiență de cercetare științifică în domeniu e susceptibil să cauzeze în continuare prejucii sensibile procesului de identificare și valorificare a doinei în spațiul public contemporan.

În virtutea unor stereotipuri de gândire, majoritatea colportorilor, cântăreților, dar și unii reprezentanți ai juriului de experți, au asociat doina tradițională cu alte genuri populare de factură lirică sau lirico-epică, ale căror trăsături de conținut ideatic sau de formă muzicală sugerează anumite elemente comune.

Problema stabilirii criteriilor de identificare a doinei nu este una nouă și nici una slab studiată în știința folcloristică și în etnomuzicologie. Ea însumează peste 150 de ani, debutând încă de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, inițial prin colectarea și publicarea textelor poetice de doină, cu aportul intelectualilor, cărturarilor și scriitorilor epocii romantice. Doina a fost abordată sub variate aspecte într-o amplă serie de lucrări muzicologice la temă, mai consistent, începând cu perioada interbelică. O parte a acestor lucrări le cităm în cuprinsul articolului, spre a servi celor interesați drept suport de informare și edificare la temă.

Luarea în considerare a istoriei cercetărilor științifice în domeniu poate și trebuie să asigure, credem noi, o mai bună cunoaștere și înțelegere a specificului și tipologiei doinei de către toți factorii implicați în promovarea ei publică. Astfel, în limitele modeste ale prezentului demers, ne propunem să realizăm o scurtă sinteză a aspectelor conceptuale privind caracteristicile specifice doinei ca gen de creație și ca stil muzical, reflectate, de-a lungul mai multor decenii, în viziunea folcloriștilor și a muzicologilor. Ca punct de plecare în

abordarea problemei vor servi materialele celor două ediții ale Festivalului menționat (Chișinău, 2012-2013). Nu pretindem a oglindi întreaga istorie a cercetărilor în domeniu și nici a oferi soluții finite și rețete absolute la temă.

Probleme ale percepției publice a doinei în Festival. O constatare de fapt

Analizând programul prezentat în cadrul celei de-a doua ediții a Festivalului Național al Doinei, am putut constata faptul că genul *doina* este deseori confundat cu creații ce aparțin altor genuri și forme ale muzicii populare (tradiționale). Cele mai tipice cazuri de confuzie se leagă de următoarele genuri și forme:

1. *Cântecul liric propriu-zis, de dragoste și dor*, a cărui caracteristică determinantă este melodia monodică, cântată de unul singur, în ritm liber sau ușor târăgănat, cvasi rubato, element ce apropie acest gen liric de cel al doinei (*Crești, pădure, și te-ndeasă; Alină, dorule, alină; Cucule cu pană sură; De când nu am fost în sat*).

2. *Cântecul narativ de factură lirico-epică, tip baladă sau jurnal oral*, axat pe melodii monodice, în ritm liber, amintind de maniera de articulare târăgănată a doinei (*Spune-mi, maică, spune-mi tu/ Dacă l-ai văzut sau nu*, aceasta pe motivul „maica bătrână” din balada „Miorița”; *În lacul de la Răcățău/ S-a-necat tânăr flăcău; În sătucul de pe coastă/ Plânge-o tânără nevastă/ Stă și plânge la fântână/ Cu un copilaș în mână; Ciobănaș de la miori/ Un’ ți-o fost moartea să mori; La Nistru, la marginea/ S-a-necat mireasa mea; Amărâta turturica/ Cum a rămas singurică/ Zboară, zboară, pân-ce pică*).

3. *Cântecul liric de înstrăinare*, inclusiv în vers hexasilab, brodat pe melodii în ritm măsurat, adesea executat însă într-o manieră ușor târăgănată, cvasi rubato, făcând astfel aluzii la stilul prelung de interpretare al doinei (*Chiralină, lină; Pavel Păvălaș; Nu mă bate, mamă/ Nu mă blestema; Foaie verde trei castane/ Amărât îi omul, Doamne; Mamă, num-o fată ai/ La străini să nu o dai; Așa-mi vine să mă duc*).

4. *Cântecul liric în prelucrare corală sau vocală cultă*, axat pe melodii de concepție polifonico-armonică, brodate pe un ritm lent, oarecum înrudit cu mișcarea în ritm târăgănat, specifică doinei. Mesajul poetic al acestui cântec este marcat de semnificația substantivului „doina” sau a verbului „a doini”, elemente de presumptivă origine cultă, rezultate din intervenția poezilor profesioniști în textele folclorice originare (*Și cavatul tot s-aude/ În bătaia vântului/ E o doină de la*

stână/ E doina ciobanului; Doină, doină, cântec dulce/ Ce doinesc pe-acest meleag; Hai, flăcăi, să doinim iar).

5. *Cunoscuta poezie „Doina”, compusă în ton popular și publicată de către poetul pașoptist Vasile Alecsandri (1852, 1866), creație, brodată pe melodii lente, în prelucrare populară pentru cor sau pentru voce solo, având la bază un ritm larg, cvasi rubato, sau unul măsurat, specific cântecului liric de joc (Doină, doină, cântec dulce/ Când te-aud, nu m-aș mai duce).*

6. *Cântecul liric despre ciobani, brodat, de regulă, pe melodii în ritm măsurat, executat uneori într-o manieră ușor târăgănată, cvasi rubato, fenomen ce se asociază, la nivelul concepției interpreților, cu funcția și cadrul de referință al speciei lirice tradiționale, cunoscute sub denumirea „doina ciobanului” (Măi ciobane de la oi).*

7. *Romanța populară, de dragoste sau de înstrăinare, axată pe melodii în ritm liber, de largă respirație lirică, al cărei caracter trimite deseori la stilul de doină (Eu mă duc, mândruțo/ Mă duc de lângă tine; Mi-i dor de munți de Caraiman/ În veci acoperiți de nori; Străinel ca mine nu-i; O, rămâi, rămâi la mine/ Te iubesc atât de mult; Trăiesc eu astăzi ca-n povești – pe melodia cunoscutei romanțe Să-mi cânti cobzar bătrân).*

8. *Cântecul ceremonial de nuntă „al miresei”, brodat pe melodii în stil de doină, însoțite sau nu de acompaniament instrumental (Plângi mireasă și suspină).*

9. *Cântecul liric cu refren, din repertoriul coral popular sau cult, stilizat în doină (Duna, duna, duna/ Unde să-mi fac stâna; Singurel sunt mamă/ Dui, dui, dui, dui; Du-te dorule-ntr-o parte/ Dorule, măi dorule).*

10. *Cântecul narativ, tip jurnal oral, inspirat din stilul cântecului prelung rusesc, brodat pe fraze muzicale de largă respirație, pe un ritm lent, larg și măsurat (Și-am zis verde măr rotat/ Să vă spun ce sa-ntâmplat/ La Ucrainca în sat).*

11. *Cântecul liric de dragoste, inspirat din stilul cântecului prelung rusesc, brodat pe fraze muzicale de largă respirație, în ritm lent, larg, cvasi rubato (Alină, dorule, alină).*

12. *Cântecul lăutăresc de dragoste, axat pe melodii în ritm liber, intens stilizate în doină (Măi bădiț' să te usuci/ Ca pâinea ce o mănânci).*

13. *Forme destrămate de doină vocală, superficial asimilate și insuficient interiorizate de interpreți, brodate pe un melos moleșit, amorf sub aspect ritmic, utilizând durate sonice excesive, atipice, neintegrate dinamicii expresive a frazelor muzicale ca reflex al imaginilor textului poetic.*

14. *Melodii instrumentale tip doină în prelucrare concertistică*, deseori prezentate sub formă de potpuriu sau de colaj, executate la instrumentele muzicale netradiționale (muzicuța de gură, spre exemplu).

15. *Forme trunchiate de doină instrumentală pastorală*, rezultate din destrămarea tradiției, a bazei sociale și culturale a genului.

16. *Versiuni instrumentale de cântec liric propriu-zis*, stilizate în doină, prin modificarea ritmului.

Tabloul paradigmatic descris mai sus ne sugerează clar ideea că problema criteriilor de identificare și de evaluare a doinei tradiționale în cadrul festivalului de folclor este una deosebit de actuală. Dezbaterea publică a acestei probleme este absolut necesară, mai cu seamă în contextul societății moderne, în care valorile și normele tradiției, căile transiterii și asimilării elementelor de patrimoniu cultural au fost puternic erodate.

Cu regret, se constată faptul că majoritatea factorilor implicați în acțiunile de conservare, valorificare și promovare (scenică și mediatică) a doinei nu manifestă interes pentru cunoașterea obiectivă, acumulată de cercetarea științifică în domeniu. Procesul de promovare a modelelor culturii tradiționale în spațiul public contemporan din Republica Moldova este lăsat, de regulă, pe seama unor practicieni și nicidecum pe competența specialiștilor, cercetătorilor și cunoscătorilor avizați. Situația creată este, în bună măsură, menținută artificial de însăși sistemul birocratic din domeniul managementului culturii la nivel central și local.

Viziunea scriitoricească și folcloristică

Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea s-a impus o viziune filologico-folcloristică în identificarea doinei. Ea dăinuie și domină, de fapt, până în zilele noastre. Pionierii viziunii filologice și folcloristice au fost scriitorii perioadei pașoptiste de la mijlocul secolului al XIX-lea, în special, cea instrumentată de Vasile Alecsandri, Alecu Russo, Costache Negruzzi ș.a., care au abordat doina ca specie a „literaturii populare”. Alecsandri, spre exemplu, a descoperit specia numită de el „doina de la munte”, pe care o consideră a fi „cântecul cel mai frumos, cel mai jalnic și cel mai cu suflet”¹.

¹ Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. III. *Poezii populare*. Studiu introductiv, note și comentarii de Gheorghe Vrabie, Chișinău, Editura Hyperion, 1991, p. 52.

Pentru scriitorii vremii, doina reprezintă deopotrivă un concept și un model cultural străvechi, un element al creației populare cu valoare identitară. În opinia lor, doina trebuia culeasă, prelucrată și valorificată întru edificarea capitalului spiritual al tinerei națiuni române. Sub imboldul acestui ideal, ei au intervenit deseori însă în textele culese pentru a le „îndrepta”, „întocmi”, „corija”, „curăța”, „șlefui”, „lustrui”, „redacta”, încercând astfel să le redea o alură legendară și o strălucire stilistică nobilă.

Multe dintre poeziile „populare” de doină au fost compuse chiar de înșiși poeții vremii, care au încercat astfel să imite tonul, atmosfera și conținutul de idei al cântecului popular legendar. Un exemplu elocvent al acestui fenomen îl reprezintă cunoscuta poezie „Doina” a lui Alecsandri, pe care autorul, după propria-i mărturisire, „a scris-o” sau, mai bine zis, „a improvizat-o” în ton popular. Aceasta, ca și multe alte creații ale lui Alecsandri simbolizează – așa cum observă și criticul Nicolae Manolescu, – rezultatul „colaborării cu poporul”².

În istoria literaturii române s-a cristalizat și o specie literară aparte, numită „doina cultă”, care reprezintă „o cantilenă în manieră onirică, un cântec mimat după un evident model popular”³. Doine au scris o seamă de poeți români de renume, precum Mihai Eminescu, Octavian Goga, George Coșbuc, Ștefan O. Iosif, Aron Cotruș, Grigore Vieru și mulți, mulți alții.

Știința folclorică de mai târziu a pus și ea accentul pe latura poetică, textuală și de conținut a doinei, neglijând oarecum latura muzicală și unitatea sincretică obiectivă dintre vers și melodie. În albia concepției folcloristice, doina a fost studiată exclusiv sau restrictiv ca „specie a poeziei populare” și nu ca gen al creației muzicale tradiționale. Astfel, aspectul muzical, melosul, modul de intonare și structurare muzicală au rămas oarecum în umbră. Aceste trăsături fie că nu au fost elucidate deloc, fie că au fost oglindite superficial, prin observații cu caracter pasager sau tangențial.

Cu tot meritul de a fi studiat în premieră și în profunzime poezia, conținutul mitologic, istoric, etimologic, mesajul social și psihologic, tipologia tematică și ideatică a doinei (ne rezumăm aici la citarea contribuției remarcabile a unor reputați specialiști: Petru Caraman,

² Nicolae Manolescu, „*Folcloristul*” Alecsandri. On-line: <http://adevarul.ro/2013/10/18/>.

³ Emil Manu, „Sinteze folclorice în opera lui Octavian Goga”, în vol. *Izvoare folclorice și creație originală*. Îngrijirea științifică: Ovidiu Papadima, București, Editura Academiei Române, 1970, p. 57.

Dumitru Caracostea, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Ovidiu Bîrlea, Sabina Ispas, Ovidiu Papadima, Alexandru Amzulescu, Nicolae Bot, Monica Brătulescu ș.a.), metoda folcloristică s-a dovedit a fi, totuși, una limitată și parțială. Ea nu a reușit să pună în valoare elementul fundamental al doinei, și anume, melosul, discursul cântat, cel care întregeste, împlinește, rotunjește, dă personalitate, talmăcește, definește chipul intonațional și stabilește statutul cultural al acestei categorii în contextul culturii orale române.

Folcloriștilor nu li se poate contesta, totuși, meritul de a fi creat și cizelat un întreg sistem de departajare a cântecului liric popular într-o multitudine de specii. Printre cele mai des invocate specii lirice, folcloriștii evidențiază: cântecul de dor, de dragoste, de jale, de înstrăinare și singurătate, de viață grea, de voinicie, de haiducie, de codru, de ciobănie, de ursită, de recrutare, de cătănie, de ostășie, de război, de veselie, de voie bună, umoristic, de glumă, de viață nouă ș.a.m.d.

Cu toate acestea, folcloristica nu a reușit să identifice anume acele particularități de structură care sunt specifice doinei, adică acel complex de trăsături fundamentale care ar delimita-o cu claritate de marea sferă a cântecului liric propriu-zis. În abordarea folcloriștilor, doina rămâne a se confunda cu cântecul liric propriu-zis. Prin „doină”, menționează Gheorghe Oprea, „folcloristica înțelege orice fel de producție lirică, care se manifestă în afara cadrului ceremonial și diferă de cântecul epic și de joc”⁴.

Repere ale viziunii muzicologice

Într-o conferință radiofonică din decembrie 1929, Constantin Brăiloiu constata, cu părere de rău, că nici la acea vreme, mulți din cei ce se îndeletniceau cu cercetarea poeziei populare „n-au înțeles deplin că versurile sunt menite unei melodii și că acea melodie alcătuiește împreună cu ele un tot nedespărțit”⁵. Astfel, preocupați de „poezie”, folcloriștii omiteau din câmpul analizei lor un element esențial, anume elementul muzical, cel care constituie însăși fundamentul și țesătura discursului cântat.

⁴ Gheorghe Oprea, Larisa Agapie, *Folclor muzical românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983, p. 299.

⁵ Constantin Brăiloiu, *Opere*, vol. VI (prima parte). Introducere, clasificare, note de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1998, p. 163.

Se cunoaște însă, că, în realitate, doina nu se recită. Ea nu este o simplă poezie, ci se întonează, se cântă deci. Cuvintele textului se aștern pe o melodie sau pe un „viers”, cum se mai spune în popor. Puterea irezistibilă de seducție și de incantație a doinei constă tocmai în exprimarea muzicală. Melodia se prezintă astfel ca un atribut indispensabil al discursului liric doinit. Limbajul muzical face parte din comunicarea artistică vie a interpretului de doină. Elementul melodic se instituie deopotrivă în vehicul portant și în canal de transmisie a mesajului înscris în doină.

Din atare motive ontologice, obiective, criteriile de clasificare literară s-au dovedit a fi inadecvate și inoperante în cazul doinei. Pentru că în definirea caracteristicilor unui gen, muzical prin excelență, precum este doina, nu e suficient – după cum precizează Emilia Comișel, – să se țină seama doar de un singur criteriu (cel literar), ci de mai multe, în primul rând, de modul de interpretare, de structura internă a melodiei, de particularitățile emisiei vocale, de timbru, tehnica execuției, tempo, funcție socială, ocazie, context social⁶.

Specificul doinei ca gen liric muzical trebuie căutat nu atât în textul poetic, cât în structura muzicală propriu-zisă, și anume în modul cum e făcută melodia, cum e construită însăși forma muzicală. Prin urmare, principalele criterii de delimitare ale doinei de cântecul propriu-zis trebuie căutate cu precădere în aspectele muzicale, mai exact în proprietățile interne ale melodiei, privite în unitatea lor sincretică cu versul cântat.

Axată pe un limbaj muzical distinct, pe un mod special de organizare a melodiei, doina este, deopotrivă, un gen și un stil muzical. Spre deosebire de cântecul propriu-zis, care poate fi interpretat și în grup, pe mai multe voci, în cadrul diverselor manifestări și petreceri cu caracter non-ritual, doina se cântă, de unul singur, pe o singură voce. Ea este, esențialmente, „o voce a singurătății”, un monolog despre fericire și nefericire, dragoste și suferință, iluzii și deziluzii, durere și dor⁷. Este un cântec al solitudinii, al confesiunii cu sine și pentru sine, o efuziune lirică a sufletului profund solitar în momentele de apăsătoare restriște, mâhnire, tulburare emoțională, dar și în cele de gingașă meditație, mângâiere, ușoară tresărire de bucurie, precum zâmbetele-n lacrimi.

⁶ Emilia Comișel, „Preliminarii la studiul științific al doinei”, în *Studii de etnomuzicologie*, vol. I, București, Editura Muzicală, 1986, p. 231.

⁷ Gheorghe Vrabie, *Folclorul. Obiect, principii, metodă, categorii*, București, Editura Academiei Române, 1970, p. 377-378.

Doina nu poate fi, așadar – după cum bine specifică George Breazul –, „un cântec de obște, un cântec al mulțimilor ce se unesc în glasuri să cânte”, ci numai „un cântec al fiecăruia, al omului singur, pentru sine”, precum plânsul și bocetul omului îndurerat⁸. „În viersul de foc al doinei – afirmă același autor, – e sufletul nostru închis”⁹. Prin cânt de doină se vindecă sufletul. Melodia doinei reprezintă acel cadru indispensabil de manifestare, în care textul poetic se împlinește cu actul trăirii emotive profunde, exprimate muzical. De aceea, fără melodie, doina nu se poate produce, în afara cântării – ea, realmente, nu există. În doină, melodia determină atât evenimentul, cât și fenomenul artistic propriu-zis. Rostirea muzicală este cea care încadrează, potențează, consfințește și sublimază forța spirituală a doinei românești.

Ca și formă specifică de exprimare artistică, doina reprezintă un stil muzical distinct, axat pe legi și norme de creație proprii. După sursa de emisie, doinele se clasează în trei categorii: *vocale*, *instrumentale* (de regulă, *păstorești*) și cele *vocal-instrumentale*. Numele de „doină” este mai puțin răspândit printre țărani. În schimb, străvechea melodie a doinei poate fi identificată în regiunile etnografice românești printr-o mare diversitate de denumiri alternative, care au darul de a conota contextul, conținutul, modul de interpretare și vechimea acestui gen și stil: *cântec de coastă*, *de ducă*, *de luncă*, *de jale*, „*di jăli*”, *cântec prelungat*, *cântec lung*, *haiducește*, *horea lungă*, *pă lungu*, *cu noduri*, *cu cioturi*, *horea-n grumaz*, *horea adâncată*, *horea frunzei*, *cântare în glas*, *tărăgănată*, *bătrânească*¹⁰.

Specificul ontologic al doinei a fost îndelung observat, studiat și definit, mai cu seamă de către muzicologi, începând cu perioada interbelică. Din vasta literatură muzicologică la temă (Béla Bartok, Constantin Brăiloiu, George Breazul, Ilarion Cocișiu, Larisa Agapie, Eugenia Cernea, Emilia Comișel, Tiberiu Alexandru, Gheorghe Oprea, Mariana Kahane, Ghizela Sulițeanu, Cristina Rădulescu-Pășcu, Constantin Zamfir ș.a.), vom selecta doar două definiții de bază.

⁸ George Breazul, „Cântecul popular. Funcția psihologică”, în vol. *Muzica românească de azi*. Cartea Sindicatului artiștilor instrumentiști din România scoasă de Prof. P. Nițulescu, București, Institutul de Arte Grafice „Mărvan”, 1939, p. 175-176.

⁹ Idem, „*Patrium Carmen*. Contribuții la studiul muzicii românești”, în *Melos. Culegere de studii muzicale scoasă de G. Breazul*, vol. I, Craiova, Scrisul Românesc, 1941, p. 227-231.

¹⁰ Eugenia Cernea, *Doina din Maramureș, Oaș și Bucovina*. Volum îngrijit de Constantin Secară, București, Editura GLOBAL, 2011, p. 8-9, 14-15, 42; Constantin Brăiloiu, *op. cit.*, p. 185.

O primă definiție a doinei ca stil muzical se datorează compozitorului Béla Bartok. Analizând datele materialului adunat în Maramureș, autorul ajunge la concluzia că doina („horea lungă” – în terminologia locală) reprezintă „o melopee, pe care interpretul o construiește în mod liber, improvizând sau, mai bine zis, orânduind în felul său câteva elemente melodice invariabile”¹¹.

O definiție mai amplă a doinei propune etnomuzicologul Tiberiu Alexandru. Prin doină, autorul înțelege „o anume cântare, prin excelență lirică, o melopee de formă liberă, bazată pe improvizație, folosind în acest scop o seamă de elemente melodice tipice. Este o melodie infinită, a cărei arhitectură este fără conținere recreată de interpret cu ajutorul unor formule tradiționale, mai mult sau mai puțin fixe, pe care le variază, le transfigurează, le orânduiește, le repetă ori le omite după plac, nu însă fără a respecta prescripțiile unor canoane statornice de legi nescrise ale tradiției. Anumite formule introductive și concluzive alcătuiesc hotarele în sânul cărora, pe anume trepte, se aștern pasaje cu caracter recitativ, se stabilesc cadențe (opriri), se desfășoară ample întorsături melodice ornamentale”¹².

De-a lungul istoriei, doina vocală și, în special, cea instrumentală (de sorginte pastorală) a evoluat în întreg spațiul demografic românesc, impunându-se ca un marker puternic al identității culturale. Formele tipice, canonice, reprezentative sau „clasice”, cum li se mai spune, ale doinei vocale românești s-au concentrat însă în zonele geografice pericarpatiche: Maramureșul, Oașul, Năsăudul, Muntenia și Oltenia subcarpatică, Moldova de centru și de nord, Bucovina și, parțial, Basarabia. Cu iradiații mai slabe de intensitate, genul are o repartiție geografică și în centrul și nordul Transilvaniei, în Banat și Crișana. Este specifică doina și regiunilor cu populație compactă românească (vlahă) din Balcani, de la sud de Dunăre (Voivodina, Timocul sârbesc și cel bulgăresc), inclusiv unor zone montane din actuala Macedonia și Grecia, populate de aromâni și meglenoromâni.

¹¹ Apud Emilia Comișel, *op. cit.*, p. 232.

¹² Tiberiu Alexandru, „Doina românească și folclorul muzical comparat”, în *Folcloristică, Organologie, Muzicologie*, vol. I, București, Editura Muzicală, 1978, p. 71-75.

Stilul muzical al doinei – criteriu fundamental de identificare

Specialiștii disting două stadii istorice principale de evoluție a genului: 1) stadiul mai vechi, cu origine în epoca medievală (secolele XIV-XVII) și 2) stadiul mai nou, cu rădăcini în epoca premodernă (veacul al XVIII-lea), având o continuitate viguroasă în mediul rural până spre mijlocul secolului al XX-lea, când începe declinul și destrămarea treptată a tradiției în unele zone, printre care și Basarabia.

În mediul urban însă, în contextul banchetelor și petrecerilor bahice mondene, cu concursul muzicanților profesioniști de tradiție orală, așa-numiții lăutari, sub influența culturii orientale din perioada fanariotă, prin intermediul formelor de interpretare vocal-instrumentale de taraf, începând cu secolul al XVIII-lea s-a dezvoltat un tip distinct de doină „de ascultare”, pentru public, numit „doina de dragoste”, în care s-au contopit elementele specifice vechilor cântece turcești de dragoste (manéle), cu cele ale doinei țărănești și romanței orășenești autohtone de mai târziu.

Pentru a ne rezuma, în schema de mai jos propunem o succintă sinteză a trăsăturilor muzicale principale ale doinei, care se impun la nivelul structurii modale, ritmice, arhitectonice și la cel al modului de execuție. Trăsăturile evidențiate pot și trebuie să servească drept criterii de bază în procesul de identificare și evaluare a genului în prezentarea publică. În scopul sesizării mai clare a diferenței de stil muzical, comparăm trăsăturile doinei cu cele ale cântecului propriu-zis:

Nivel	Trăsături ale doinei	Trăsături ale cântecului propriu-zis
Structură modală	1) preferința modului doric cu tr. IV oscilantă, numit „modul de Re”; 2) preferința scărilor reduse ca ambitus, centrate pe cvintă, uneori ușor extinse în acut; structuri diatonice sau cromatice; substrat vechi pre-pentatonic sau pentatonic; 3) centrarea nucleului melodic pe treptele V, IV, II, I, mai rar și pe treapta VI, primele patru – cu funcție de	1) utilizarea diferitelor moduri de nuanță majoră sau minoră; 2) utilizarea unor scări extinse ca ambitus până spre octavă sau mai sus; structuri diatonice sau cromatice; persistența, după caz, a substratului pentatonic; 3) gravitarea intonației în jurul treptelor V, I, II; echipolența expresă a

	<p>piloni modali;</p> <p>4) cadențarea finală predilectă pe treptele I sau II ale modului;</p> <p>5) prezența, după caz, a formulelor „epice” de încheiere în sub-cvartă.</p>	<p>treptelor I-III;</p> <p>4) cadențarea finală predilectă pe treptele I, III, mai rar pe treapta II;</p> <p>5) lipsa formulelor „epice” de încheiere în sub-cvartă.</p>
Structură ritmică	<p>1) articularea muzicală izomorfă, axată exclusiv pe un ritm liber, de tip <i>parlando rubato</i>, neîncadrabil măsurii.</p>	<p>1) articularea muzicală polimorfă, axată, după caz, fie pe un ritm de tip <i>parlando rubato</i>, fie pe un ritm de tip <i>giusto</i>, fix, încadrabil măsurii.</p>
Structură arhitectonică	<p>1) prevalența frazelor de recitativ <i>recto-tono</i> (repetarea unui sunet) și a celor de recitativ melodic (alternarea a două sau mai multe sunete alăturate);</p> <p>2) cristalizarea unor formule tipice în cadrul frazelor: de început (inițiale), de dezvoltare (mediane) și de încheiere (finale);</p> <p>3) mânuirea liberă a formulelor și a frazelor muzicale; desfășurarea unor structuri improvizate; strofe dinamice, elastice, pulsatorii;</p> <p>4) varierea numărului și a ordinii frazelor muzicale în strofă.</p>	<p>1) prezența limitată sau absența totală a frazelor de recitativ <i>recto tono</i>; prezența limitată a frazelor de recitativ melodic;</p> <p>2) prevalența frazelor cu caracter cantabil, a formulelor ample melismatice;</p> <p>3) ordonarea uniformă a formulelor și a frazelor muzicale în cuprinsul strofei; predilecția pentru structuri compoziționale fixe;</p> <p>4) fixitatea numărului și a ordinii frazelor muzicale.</p>
Mod de execuție	<p>1) execuție exclusiv individuală, monodică, monovocală, solistică;</p> <p>2) prezența, după caz, a frazelor recitate, în chip de cântare vorbită, tip <i>parlato</i>, ca în cântecele epice.</p>	<p>1) execuție polimorfă, după caz: fie individuală, monodică, fie polifonică, plurivocală, de grup;</p> <p>2) lipsa elementelor recitate tip <i>parlato</i>.</p>

În finalul acestei prezentări, ținem să menționăm faptul că dincolo de formele clasice, tipice, reprezentative, doina a dezvoltat, de-a lungul evoluției sale istorice, unele forme structurale tranzitorii, situate la confluența cu genul cântecului propriu-zis (Emilia Comișel). Astfel, în baza ritmului liber comun, de tip *parlando rubato*, au apărut și s-au cristalizat, mai cu seamă în epoca modernă, două specii stilistice intermediare ale genului doina: *doina-cântec* și *cântecul-doină*.

Aceste specii ilustrează tendințe diferite de valorificare a două forme de discurs muzical: 1) discursul recitativ și 2) discursul cantabil. Astfel, în doina-cântec tinde să se impună prevalența discursului cantabil, fără a exclude însă prezența formulilor cu caracter recitativ, inclusiv în segmentele mediane ale rîndului melodic. În cântecul-doină, accentul discursului cade pe frazele cu caracter cantabil, în timp ce scurtele formule recitative pot apărea, aproape exclusiv, în segmentele finale ale rîndului melodic.

Stilul de doină generează un fel de melodie unică, din care străbate un etos muzical și un patos dramatic cu totul deosebite. Unii specialiști consideră acest stil ca fiind înrudit, în principiu, cu stilul oriental al *makam*-ului (Emil Riegler-Dinu). Doina românească dezvăluie corespondențe tipologice cu muzica altor popoare, cum ar fi, spre exemplu, *cante jondo* la spanioli, *fado* la portughezi, *duma* la ucraineni, *dumka* la polonezi, *proteajnaia pesnea* la ruși, cântecele lente din folclorul bulgarilor, albanezilor, grecilor, sârbilor, arabilor, iraniienilor, turcilor ș.a.

Datorită caracterului său esențialmente melopeic, doina se remarcă printr-o unitate fenomenală pe aproape întreg spațiul lingvistic românesc. Ea dezvăluie capacitatea de a oglindi adevăruri pe care istoria culturală, socială și politică nu le poate releva îndeajuns. Din atare motive, doina merită și trebuie se fie redescoperită, identificată, studiată, interpretată, valorificată și promovată public cu grijă, obiectivitate și competență, ca o valoare inestimabilă a culturii noastre naționale, dar și ca element important al patrimoniului cultural al umanității.

MATERII PRIME, INSTRUMENTAR, TEHNICI ȘI PRODUSE FINITE ÎN INDUSTRIA CASNICĂ DIN GÂRDA DE SUS – ALBA

Petruța POP*

Abstract

In Apuseni Mountains, in the valleys of Arieș and Ampoi rivers, three distinct ethnographic areas have developed in time: Țara Moșilor, Mocăniștea Arieșului and Abrud Zlatna Gold Basin. These are neighbouring areas, culturally delimited by different natural, socioeconomic and historico-administrative factors. The villages within the commune of Gârda de Sus belong to Țara Moșilor, an area that corresponds to the hydrographic basins of the rivers Arieșul Mare and Arieșul Mic, from their sources up to the town of Câmpești.

As main occupations, the geographic features of this mountain area from the heart of Țara Moșilor helped develop woodcraft and animal raising. Agriculture was poorly exploited, or not at all. The geographic environment, with few pasture areas, determined the local style of sheep grazing: smaller flocks of sheep, no shepherd communities and small seasonal sheep moving, depending on agricultural necessities. In the summer of 2014, we undertook a detailed research in Gârda de Sus, Alba county, on the way of people's lives in the 19th century and the beginning of the 20th century. Interviewees mentioned that most people had between five and ten sheep, two head of cattle and one horse. Wealthier people had more animals and, therefore, a higher social rank. Men practiced woodcraft, travelled around the country for selling their products and brought back cereals and clothes for their families.

In the household industry, the first step in obtaining the raw material is the processing of wool, hemp or flax. This requires special traditional procedures. Thus, the text presents traditional techniques and operations used in the 19th century for wool (shearing, washing, carding and combing), hemp and flax (seeding, harvesting, melting, breaking and distaff brushing).

The 20th century brought some kind of confusion in the local clothing tradition. On the one hand, this was an effect of the people's tendency of introducing new clothes and fabrics, brought from towns and cities, and on the other hand there was an inappropriate intervention of some intellectual circles, which led to a falsification of the local costume.

Keywords: raw materials, household industry, Gârda de Sus, Țara Moșilor, wool, flax, hemp, aba, *cioareci*, spinning, loom.

Cuvinte-cheie: materii prime, industria casnică, Gârda de Sus, Țara Moșilor, lână, in, cânepă, pănură, *cioareci*, tors, război de țesut.

În interiorul Munților Apuseni, pe văile Arieșului și Ampoiului, s-au constituit în timp trei zone etnografice distincte (Țara Moșilor,

* Centrul de Cultură „Augustin Bena” Alba, Alba Iulia – România.

Mocănimea Arieșului și Bazinul aurifer Abrud-Zlatna), învecinate, delimitate cultural datorită factorilor naturali, social-economici și istorico-administrativi diferiți, care le-au imprimat direcții de evoluție proprii, modelându-le în mod particular fondul mentalitar și identitar. Satele comunei Gârda de Sus aparțin zonei etnografice Țara Moților, zonă care se suprapune bazinelor hidrografice ale râurilor Arieșul Mare și Arieșul Mic, de la izvoarele acestora până la Câmpeni.

Procesul istoric al populării prin roire a Țării Moților facilitează decriptarea mecanismului complex de constituire a identităților zonale, deoarece în cazul acesta este vorba despre o populație plecată dintr-un areal învecinat, care, la un moment dat, devine conștientă de propria sa alteritate și simte nevoia să o definească, atribuindu-și o nouă identitate. Întrebat unde crede că se termină Mocănimea și începe Țara Moților, Lazea Iosif Doagă (n. 1913, Hănășești) a răspuns astfel: „Până unde să coace mălaiu pă Arieș în sus – îs mocani. De-acoalea-n sus, de la Câmpeni în sus, sântem noi, ceia cu vase”.

Această afirmație rezumă esența diferențierii zonale, așa cum este ea văzută din interiorul comunității moțești, adică prin prisma profilului ocupațional determinat de condițiile naturale, profil care marchează decisiv modul de viață: în timp ce *mocanii* erau, în principal, agricultori, cei care populau zona rece de la izvoarele Arieșului – numiți, livresc, moți – erau, în principal, *văsari*, meșteșugari care valorificau lemnul, în mod ambulant, pentru a-și procura cerealele necesare asigurării subzistenței. Într-adevăr, din acest punct pornește procesul de diferențiere zonală, ilustrat apoi de componența gospodăriei, de planimetria casei, de structura inventarului acesteia, de tipurile de anexe gospodărești, de tehnicile de cultivare a pământului și de creștere a animalelor, de tipul de alimentație etc.

Cadrul geografic din această zonă muntoasă, situată în inima Țării Moților, a determinat ca ocupație principală de aici să fie prelucrarea lemnului, iar în plan secundar creșterea animalelor. Agricultură a fost puțin rentabilă sau chiar inexistentă. Mediul geografic, cu pășuni puține, a condiționat și tipul de păstorit, moții rezumându-se doar la tipul local, caracterizat prin numărul redus al oilor, lipsa tovarășiilor (fiecare familie se îngrijea de propriile animale, puține ca număr), existând numai mici deplasări sezoniere, în funcție de necesitățile agricole (în cazul de față pentru furajele animalelor).

Persoanele intervievate în cercetarea efectuată pe raza comunei Gârda de Sus și prin împrejurimi, în perioada iunie-august 2014, au

menționat că majoritatea familiilor aveau între cinci și 10 oi, două vite și un cal. Cei mai bogați aveau un număr mai mare de animale și dețineau un statut mai aparte în comunitate, fiind mai avuți. Bărbații se ocupau cu prelucrarea lemnului, practicând văsăritul prin țară în scopul vinderii obiectelor din lemn. În schimb, bărbații cumpărau de acolo cereale, dar și îmbrăcăminte pentru cei ai casei.

În acest context, iată ce ne-a relatat o bătrână din părțile locului: „M-am căsătorit la 25 de ani. Nu m-o dat moșu până nu îmi găsește om care să umble-n drum, adică să meargă pe lume să facă bani, să aducă pita, că dacă lucra în pădure nu să făcea așa ușor banu, că trăbuia să muncească greu acolo. La moșu i-a trebuit om care să meargă în țară cu vasăle, cu căruța. Așa mă putem lua de la optsprezece ani, dar moșu nu m-o lăsat. Care merjau prin țară aduceau bucate. Merjau prin Bihor, iar moșu a umblat și pe la unguri, pe la Satu Mare și știa ungurește cum tăt umbla”¹.

În industria casnică textilă, prima etapă necesară obținerii materiei prime consta în prelucrarea lânii, cânepii și inului, prelucrare care presupune procedee tradiționale deosebite. Astfel, vom prezenta, mai întâi, în detaliu laboriosul proces de prelucrare a **lânii** (tunsul oilor, spălatul, scărmănatul și pieptănatul).

Tunsul oilor are loc primăvara, între Sfântul Gheorghe și Sfântul Petru, în preajma înțărcatului mieilor, deoarece prin tundere mieii își recunosc cu greu mamele. Din acest considerent, oile sterpe se tund mult mai devreme, fiindcă prisosul de lână al oilor devine insuportabil pe timpul căldurilor din această perioadă². Mai întâi sunt tunse oile la cap, coadă și pânțe, lâna de aici având o calitate mai moale, mărunță și fină, calitativ superioară celeilalte, fiind utilizată de gospodine îndeosebi în industria casnică. Numită local *suvinței*, lâna aceasta se tunde mai repede, chiar și cu trei săptămâni mai devreme, deoarece se agăța în ciulini și se putea pierde. Tunderea oilor o făceau în special femeile folosindu-se de niște foarfece mari și ascuțite. De multe ori erau ajutate și de bărbați.

Lâna tunsă este spălată, pentru început, cu atenție în apă curată pentru a se elimina murdăria. Este întinsă apoi pentru a se usca la soare. Într-o căldare se încălzește apa, iar când este fierbinte se toarnă peste

¹ Inf. Sofia Avram, 84 de ani, cătun Vanvucești, comuna Arieșeni.

² Lucia Apolzan, *Portul și industria casnică textilă în Munții Apuseni*, București, 1944, p. 41.

lână, așezată în prealabil într-un ciubăr. Aici se spală până se duce grăsimea din ea, urmând a fi clătită cu apă curată și întinsă iarăși la soare pentru a se usca. Este lăsată la soare încă o zi sau două, urmând mai apoi să fie *călmănată* (scărmănată).

De obicei, apa în care a fost opărită lâna, numită *leșie*, nu se aruncă, ci era folosită în trecut la spălătul *cioarecilor* sau a altor haine din pănură. Nu toată lâna era spălată, ci doar cea care urma să fie utilizată în industria casnică. Restul de lâna se vindea pe bani sau era dată la schimb pentru produse agricole sau ca plată la diferite munci ale câmpului.

Prin scărmănat (*călmănat*), femeile desprindeau firele unele de altele și eliminau resturile care nu au putut fi spălate, în special insecte sau ciulini. Pentru ca aceste fire să fie desprinse cu ușurință, femeile se așezau la soare, căldura ajutând la desfacerea cu ușurință a acestora. Pentru uzul gospodăresc se *călmăna* o cantitate redusă de lâna, urmând apoi ca aceasta să fie pieptănată în vederea scoaterii *părului de lâna*. Concomitent cu această operație, gospodinele alegeau, în funcție de calitatea ei, categoriile de lâna: „Erau două categorii, tortu și lâna obișnuită, fondoreii. Spălam lâna cu apă caldă și o clăteam cu apă rece. O puneam la uscat pe jos, apoi o călmănam și cheptănam”³. Astfel, lâna de pe picioare și coadă, fiind mai aspră și roșetică, era utilizată pentru a se pune de *țol*, iar cea de pe spate, care era mai urâtă și noduroasă, era folosită pentru *țoluri și obiele*⁴.

Pieptănatul lânii se face cu doi piepteni cu dinți de fier. Prin pieptănat se aleg firele lungi și mai tari de lâna, numite local *păr de lâna*. Pieptănatul propriu-zis presupune umplerea cu lâna a dinților unui *cheptăn*, iar din el se trage cu cel de al doilea *cheptăn*. Firele se împart astfel în ambii piepteni, fiind pieptănați reciproc. De multe ori se utilizau încă doi piepteni, cu scopul de a se pieptăna mult mai minuțios, obținându-se astfel fire lungi, lucioase și netede. Firele atârnavă ca o barbă groasă, urmând a se răsuci și se trăgeau ușor.

Părul de lâna iese în șuvițe lungi, neîntrerupte, iar lungimea lor putea să ajungă chiar la un metru. În pieptăn rămâne doar un smoc de lâna, numită local *canuri*, formată din fire scurte care se rup cu ușurință când se trag prin pieptăn, fiind toarse pentru băteala folosită la „țol, obiele și pănură. Bătrânele țeseau pănură din lâna neagră, pe care o duceau la piua adusă din Albac, cu căruța, iar pânza se «dubea». Din aceasta se mai făcea cioareci negri, strâmți pe picior și largi mai sus”⁵.

³ Inf. Olimpia Căndea, 81 ani, cătun Iarba Rea, comuna Gârda de Sus.

⁴ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 44.

⁵ Inf. Rafila Creț, 82 de ani, Gârda de Sus.

Șuvițele de păr scoase sunt adunate de femei, puse grămadă una peste alta, până când s-a scos toată cantitatea necesară. *Părul de lână* scos ia forma unui caier, urmând apoi să fie tors. *Părul de lână* este folosit pentru urzeală la *pănură*, *zadii*, *țoluri*, *straițe*, dar și pentru ițe și cusutul *cioarecilor* din *pănură*⁶.

Unele dintre cele mai vechi materii prime utilizate pentru confecționarea pieselor de îmbrăcăminte și a țesăturilor de interior, erau **cânepa** și **inul**. Astfel, vechimea prelucrării cânepii este atestată încă din antichitate, dovadă stând înscrisul de pe Columna lui Traian sau monumentul de la Adamclisi⁷. De asemenea, din operele lui Herodot aflăm că în secolul V î.H. tracii cultivau și cânepa: „Tracii își fac din cânepă haine care seamănă foarte mult cu cele din in”⁸.

Cânepa și **inul** treceau, asemenea lânii, printr-un îndelungat și complex proces de prelucrare (semănatul, culesul, topitul, melițatul și periatul fuiorului), care presupunea cunoștințe variate și precise din domeniul tehnicii tradiționale din partea celor care puneau în operă numeroasele faze ale acestui proces.

Bătrânii din partea locului știu că „inul se semăna în aceeași perioadă cu cânepa, uneori chiar mai devreme, o dată cu semănatul săcarei. Inul nu creștea mare ca cânepa, era mai mică tulpina”⁹. De asemenea, știau despre cânepă că trebuia semănată într-un mod anume, „cam cât călca boul, nu mai deasă de atât”¹⁰. Pentru a obține o cultură de cânepă sau de in de calitate, moșii alegeau un loc bun de pământ, pe care-l arau și-l gunoiau cu bălegar de grajd: „Se semăna cam vreo 4-5 ari de cânepă în fiecare an. Se semăna și in, nu chiar așa mult. Inul era mai fin, din el se făcea pânză mai fină, bună pentru cămeși”¹¹.

Semănatul cânepii și al inului se făcea în trecut după un procedeu tradițional, mai precis prin împrăștiere cu mâna, aruncându-se semințele foarte des, astfel încât planta să crească deasă, deci cu tulpinile subțiri. În acest sens, iată o scurtă mărturie: „Eu semănam in și

⁶ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 45.

⁷ Florea Bobu Florescu, Paul Petrescu, *Arta populară românească*, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 414.

⁸ Paul Petrescu, Georgeta Stoica, *Arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1981, p. 54.

⁹ Inf. Lucreția Avram, 72 de ani, cătun Vanvuțești, comuna Arieșeni.

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem.

cânepă până acum 20 și ceva de ani. Mai întâi pregăteam terenul, după ce se ducea neaua. Duceam gunoiul, bălegarul de la animale, și îl împrăștiam, aram ogorul cu plugul, apoi semănam cu mâna cânepa. O semănam prin mai. Bărbatul semăna cânepa, dar și femeile. Semănam în fiecare an și tot pe ogorul acela”¹².

De regulă, semănatul cânepii se făcea până la Armindenii (1 mai). Dacă se depășea această dată, cânepa creștea prea târziu și risca să fie mâncată de păsări. După ce creștea, cânepa se separa de la sine în două categorii, cea mai înaltă, numită *cânepă de vară*, avea firul mai lung și era culeasă cam pe vremea Sânpetrului Vechi (jumătatea lunii iulie), iar cealaltă categorie, numită *cânepă de toamnă*, era culeasă de obicei în postul Sfintei Mării¹³.

Sămânța acesteia din urmă, coaptă foarte bine, era folosită pentru semănatul de anul viitor: „După ce cânepa creștea, o culegeam întâi pe cea de vară, apoi [pe] cea de toamnă, pentru sămânță. Din sămânța de cânepă și in de toamnă făceam ulei pentru mâncare. Mama ne întindea pe pită ulei de acesta și aia mâncam la școală... Și pe cea din toamnă o băgam în tău. Acea de vară o duceam și o băgam în tău, o legam în mănunchi și o legam cu fire de cânepă. Fiecare om avea topila lui, că oamenii aveau multă cânepă. O lăsam acolo câte 2-3 săptămâni, cam cât era de cald. Aveam cam câte 500 de mânuși de cânepă. O scoteam și o puneam la uscat. Dacă se rupea ușor știam ca e uscată și o melițam până o zdrobeam”¹⁴.

Precizăm faptul că, potrivit informațiilor din zonă, „inul se recolta în aceeași perioadă cu cânepa”¹⁵ de toamnă.

Când tulpinile cânepii sau ale inului se îngălbeneau, țăranii smulgeau firele cu mâna și le legau în mănunchiuri numite *mănuși*, acestea fiind puse mai apoi la soare să se usuce. O *mănușă* de cânepă avea atâtea fire cât se putea cuprinde de două ori cu mâna, iar firele se așezau unele lângă altele cu rădăcinile la același nivel. *Mănușile* se legau cu câteva fire de cânepă, de regulă pentru acest lucru folosindu-se firele cele mai slabe. Culesul cânepii necesita multă atenție, fiindcă se puteau rupe firele când erau smulse. De aceea, firul nu era apucat de vârf, ci de lângă pământ și smuls drept.

După cules, cânepa de vară era adusă acasă și, în vederea uscării la soare, era rezemată timp de câteva zile pe lângă gard sau pe lângă

¹² Inf. Olimpia Căndea.

¹³ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴ Inf. Olimpia Căndea.

¹⁵ Inf. Lucreția Avram.

peretii casei. După ce se usca, gospodinele băteau vârful cânepii cu *maiul* pentru a se curăța de floare și de frunzele din vârful. Cânepa de toamnă se usca, de regulă, pe locul unde era culeasă. *Mănușile* erau așezate câte trei în formă de piramidă, cu rădăcinile în jos, pe care se așezau până la 100 de *mănuși*, formând astfel o *clai*.

Cânepa era lăsată la uscat două-trei zile, urmând apoi să se scoată sămânța tot acolo. Fiecare *mănușă* era bătută cu *maiul* pe un *lepedeu*, ca să pice sămânța pe el. Procedeu se repeta mai multe zile până când pica toată sămânța de pe firele de cânepă. Sămânța adunată se cernea și era păstrată la loc ferit de ploaie încă vreo câteva zile, până se usca foarte bine, urmând a fi utilizată, după cum am mai precizat, la semănatul de anul viitor¹⁶.

Când cânepa era uscată, gospodinele aduceau *mănușile* de cânepă la *topile* (*topchile*), niște ochiuri de apă stătătoare, făcute în marginea unei văi din apropierea gospodăriei. La Gârda de Sus femeile își făceau întotdeauna *topile* individuale și, arareori, se asociau câte două, din cauza distanțelor mari dintre gospodării și a cantității de cânepă sau în avută de fiecare. Gospodinele așezau în aceste ochiuri de apă cânepa și o acopereau cu pietre.

Cânepa era lăsată aici cam opt zile. Cu toate acestea, femeile aveau grijă să verifice cânepa mereu pentru a vedea dacă era topită. Procesul de topire înseamnă în fapt putrezirea părții lemnoase și desprinderea fibrelor textile. Topitul cânepii presupunea pentru gospodine o atenție sporită, fiindcă, în cazul în care cânepa stătea prea mult în *topilă*, putrezea fuiorul. Iată alte informații privitoare la această etapă a prelucrării: „Când era pusă cânepa la topilă, o căutam și când era moale știam că trebuie scosă. Cânepa când o scotem din topilă trebuia să o ducem acasă, n-o putem lăsa acolo la uscat, că o furau pruncii să își facă scorbaci [bici]”¹⁷.

După ce femeile constatau că era topită, cânepa se spăla în vale, fiind curățată de nămol și de partea putredă de deasupra, astfel încât rămâneau doar fibrele tari. Apoi era așezată pe lângă garduri sau pe lângă peretii caselor, iar în două zile, dacă vremea era bună, femeile se pregăteau de *melițat*¹⁸. Acest nou pas presupunea sfărâmarea părții lemnoase uscate, numită local *pozdării*, din care rămân fibrele textile curate. Operația în sine este extrem de anevoioasă din cauza *pozdărilor* sfărâmate și a prafului produs, de aceea o femeie nu putea melița mai mult de 40 de *mănuși* pe zi.

¹⁶ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷ Inf. Lucreția Avram.

¹⁸ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 49 și 52.

O dată melițată, cânepa se numește *fuior*. Obiectul folosit pentru acest proces tehnic este *melița*, uncealtă confecționată din lemn și formată din limbă și picioare înfipte în pământ. Pentru a fi melițată, *mănușa* de cânepă se prindea de la un capăt și se bătea cu limba *meliței*. Operația se repeta de mai multe ori până când *pozdăriile* cădeau de pe fire.

Approape la fel ca și cânepa, inul era trecut prin aceleași operații de către femei: „Din in scoteam numai o categorie. Când îl scoteam din topilă se usca numai dacă îl bătuțeam. Inul se semăna în aceeași perioadă cu cânepa, pe ogoare diferite și la fel de îngrășate. Inul trebuia să fie și plivit. Inul se smulgea din rădăcină ca cânepa și trebuia lăsat la uscat că trebuia să luăm sămânța. Apoi îl puneam la topilă și îl puneam la uscat. Îl țânem de mână și dădeam cu bătucitorul în el către un lemn mai gros, ca să se înmoaie și abia apoi îl melițam. Inul era mai greu de melițat, apoi făceam ca la cânepă. Îl cheptănam și scoteam călții. Dacă făceam pânză numai din in, era tare frumoasă”¹⁹.

După ce a fost *melițat*, *fuiorul de cânepă* rezultat se trăgea prin *chiptăn*, folosit, de asemenea, și la pieptănatul lânii. La pieptănatul cânepii mai era folosită și *hăcela*, o perie cu dinți mici și deși. Astfel, la prima operație femeile trăgeau *fuiorul* prin piepteni, iar la a doua operație îl periau cu *hăcela*. Firele scoase cu pieptenul dau *urzeala*, iar ceea ce rămânea pe pieptene erau *câlții*: „La melițat scoteam călți mari, prima calitate, și mai o dată repetam ca să fie bine. Ce cădea jos nu era de nici o treabă. Foloseam un cheptăn cu dinți de fier, cu care cheptănam călții. Apoi aveam altul și mai mic și apoi scoteam *fuiorul*. Din călți făceam îmbrăcăminte, cearșafuri de pat, izmană, cămeșe, rochii, pantaloni. Mai era o categorie numită călți mărânței, o calitate mai slabă ca *fuiorul*, și ultima categorie erau drugălăii. Pe aceștia îi torceam și din ei făceam covoare, desagi, saci”²⁰.

Din *urzeală* gospodinele mai scoteau și *băteala*. Atât *urzeala*, cât și *câlții* se adunau și se făceau *caieri*, urmând apoi să se toarcă. În general, în urma acestor operații rezultau trei calități: *fuiorul* (după ce a fost periat cu *hăcela*), *urzeala* (așa cum iese din piepteni) și *câlții* (ce rămânea în piepteni). Toate aceste calități aveau o utilitate precisă.

Astfel, din *fuiorul* tors subțire se făcea pânza pentru *cămeși*, din *urzeală* se făceau pantalonii, iar *câlții* erau bătuți în *urzeală*, obținând o pânză dură și rezistentă, folosită la țesutul *lepedeelor* și al *sacilor*²¹.

¹⁹ Inf. Lucreția Avram.

²⁰ Inf. Olimpia Căndea.

²¹ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 52-55.

După aceste operații, pentru a obține o calitate mai bună de fuior de cânepă sau în, femeile o hăcelau. Uneori, „când gătam de cheptănat, cânepa o duceam la hățăluș, la Avram Iancu, cu sacul pe umeri, pe jos”²².

Torsul, rășchiatul și depănatul lânii și a cânepii se făceau, de obicei, atât vara, cât și iarna, furca de tors aflându-se la îndemâna fiecărei femei. Cu toate acestea, femeile torceau cel mai mult din Postul Crăciunului până în Postul Mare, când se începea țesutul. Astfel, moațele erau văzute torcând mereu, fie în șezători, fie în propriile gospodării. Dacă familia era numeroasă, gospodina apela la sprijinul altor femei, adunându-se în clăci sau în șezători.

Furcile de tors ale femeilor erau făcute de către bărbați, ornamentate cu modele sculptate. *Furca* se ținea sub braț sau cu genunchii. Pentru a putea fi toarsă, lâna și cânepa pieptănată, se aduna în *caier*, așezat pe furcă. Din caier femeia trăgea ușor firul mai gros sau mai subțire și îl înfășura pe fus. Pentru *zadii și straițe* firul de lâna trebuia să fie subțire, iar pentru *pănura*, folosită la *cioareci*, firul trebuia să fie puțin mai gros. O femeie torcea într-o iarnă cam 60 de fuioare de cânepă sau lâna.

După ce cânepa și lâna erau toarse, firele de pe fuse urmau să fie *rășchiate* și făcute scule pentru a putea fi vopsite, în cazul lânii, sau fierte, în cazul cânepii. Dacă lâna nu se vopsea, aceasta se depăna direct de pe fus în gheme. Rășchiatul era o operație care se făcea cu ajutorul *rășchitorului*, un obiect din lemn de alun care avea lungimea egală cu un cot, cca 62 cm. Rășchitorul se ține în mâna dreaptă de către femeie, iar cu stânga aceasta duce firul de la un capăt la altul al rășchitorului pentru a se forma *scutul*.

Dăpănatul presupune punerea *jirebilor* sau a sculelor pe *vârtelniță*. *Vârtelnița* era un obiect din lemn întâlnit sub două forme: cu talpă, care era un suport în care intra axul vârtelniței, sau o creangă de copac cu trei ramuri în formă de picioare. *Dăpănatul pe vârtelniță* era folosit strict pentru a se face ghemele necesare operației premergătoare țesutului, anume *urzitul*. Tot de pe gheme se făceau țevile cu *sucala*.

Sucala este un instrument folosit la „bobinarea” firelor pe țevi. Este formată dintr-o lădiță pe care este așezat un ax rotativ prevăzut cu o volantă din lemn. La capătul axului era un cui lung pe care se introduceau țevile de la suveică. Acest ax era rotit de gospodină cu podul palmei cu o viteză cât mai mare pentru a înfășura cât mai repede firul pe țevă. Aceste țevi se introduc în suveică în timpul țesutului²³.

²² Inf. Lucreția Avram.

²³ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 55-58.

Firele de cânepă trebuie să fie fierte înainte să fie folosite pentru *urzeală* sau *băteală*. Această operație îngălbenește firele și în același timp le și înmoaie, putând fi folosite ușor la țesut. Pentru ca firele de cânepă să se îngălbenească, erau mai întâi tăvălite bine în cenușă, apoi erau așezate într-un ciubăr pe fundul căruia se puneau paie. Apoi erau așezate firele, peste care se puneau, din nou, paie. Peste acestea se turna apă fierbinte, însă nu clocotită, căci altfel exista riscul să se ardă firele, nemaiputând fi întrebuințate.

Ciubărul era prevăzut cu o gaură prin care se scurgea această apă, fiind reîncălzită și turnată, din nou, în ciubăr. Operația, de regulă, dura o zi sau două, până când femeia constata că firele de cânepă sunt îngălbenite suficient. După această operație, firele de cânepă erau bătute cu maiul într-o vale și se puneau pe garduri ca să înghețe. Dacă nu înghețau, firele nu se înmuiau. Gospodinele lăsau la îngheț *tortul de cânepă* cam două săptămâni.

În lumea satului tradițional, fiertul firelor de cânepă era considerat ca fiind operația cea mai grea și complicată, pentru că o mică greșeală distrugea întreaga muncă de până atunci: „Puneam totul într-un ciubăr cu cenușă și avea o gaură c-un cep, prin care slobozem. Întorcem fuiorul așa vreo trei-patru zile, până ieșeau frumoase. După aceea le uscam, le depănam, făceam ghem și le urzam, apoi puneam pânză pe război că ne grăbem. Avem termen că până când merjeu vitele la munte, trebuie să fie tăte gata, albite”²⁴.

Vopsitul sau *coloratul* lânii se făcea numai în casă după anumite tehnici străvechi. De regulă, culorile se procurau din materii vegetale, considerate ca fiind mai durabile. Cu timpul însă aceste procedee străvechi au fost abandonate și, implicit, s-au pierdut. Gama variată de culori, vii și tari, era oferită de dughenele din târgurile urbane. Având în vedere că moșii *văsăreau*, plecați fiind foarte des prin țară, moaștele au intrat în posesia vopselelor chimice destul de timpuriu, astfel încât în cercetarea noastră nu am putut identifica o rețetă tradițională clară pentru obținerea unei culori din materii vegetale.

Totuși, ca o reminiscență a unei industrii casnice de vopsit, persoanele intervievate își aminteau vag de coaja de mestecăn pentru obținerea unei culori mai închise: „Femeile duceau inul la vopsit la Bihor, dar cumpăram și vopsea în pachete. Puneam un vas pe sobă cu apă, puneam vopsea, oțet și sare și băgam pânza. Nu ieșea la spălat. Or aflat femeile mai pe urmă de coaja de mestecăn că ieșea din ea o

²⁴ Inf. Lucreția Avram.

culoare roșie, frumoasă. Culegeam coaja spre toamnă. Foloseam și frunze de nuci. Mesteacănul trebuia să fie mai bătrân și fierbeam coaja, cu sare și oțet, și băgam pânza acolo. Eu am vopsit cu coajă de mesteacăn și ieșea un roșu închis, frumos. Când o dat femeile de coaja de mesteacăn or vopsit mult, era bună tare. Nu mai ieșea culoarea. Culoarea vânăță o obținem cu vopsele cumpărate”²⁵.

Procesul vopsitului în casă presupunea introducerea lânii în apa fierbinte, în care era pusă vopseaua înainte. Lâna se lăsa în apă până la răcirea acesteia. Pentru *zadii*, culoarea roșie era obținută în gospodărie din *colb* roșu fiert cu oțet și sare, iar culoare vânăță, numită *mnierie*, adică un albastru închis spre violet, se obținea din piatra vânăță cumpărată.

Cu timpul, această operație pierde din importanță pentru că în târgul de la Câmpeni și în alte târguri au apărut vopsitori ambulanți care adunau lâna pentru vopsit, o transportau la fabricile de vopsit din Rimetea, Turda sau Aiud, fiind restituită după o săptămână. În acest fel, femeile își ușurau munca și intrau în posesia lânii gata vopsite în culori mai tari, cu toate că nimeni nu mai remarca superioritatea și durabilitatea celei vopsite în trecut, cu sprijinul materiilor vegetale locale²⁶.

După ce toate aceste faze și etape migăloase erau parcurse, gospodinele aveau materiile prime pentru a țese toate cele de trebuință în gospodărie. Înainte de năvădit și țesutul era obligatoriu *urzitul*. În general, moațele aveau două posibilități de urzit: *la perete*, un sistem foarte răspândit în această regiune muntoasă, și cu *urzoii*, un sistem mai nou, întâlnit și la Gârda de Sus.

Urzoii reprezintă un schelet rotativ din lemn, fixat în jurul unui ax vertical. El putea fi mobil, folosit afară, dar și de interior, fixat în partea de sus a casei, de o grindă. *Urzoii* este un sistem mai avansat și mult mai comod, întrucât se învârte pe loc, iar femeia nu mai trebuie să se deplaseze de la un capăt la celălalt pentru a urzi.

Indiferent de sistem, când urzeala crește, se începe număratul firelor, legându-se câte 10 grupuri de către trei fire, numită *jirebie*. Această măsură a *jirebiilor* dă lățimea țesăturii, adică numărul firelor, tot așa cum măsura urzelii dă lungimea, iar numărul *jirebiilor* variază în funcție de țesătura dorită. Pentru haine de *pănură*, gospodinele urzeau

²⁵ Idem.

²⁶ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 58-60.

până la nouă *jirebii*. Pentru *lepedeie* foloseau până la 10 *jirebii*, trebuind astfel trei foi pentru un *lepedeu*. După ce *jirebiile* au fost urzite, se leagă în câteva puncte pentru a se evita încurcarea rostului.

Tot acum se alege și *spata*, ai cărei dinți trebuie să corespundă cu numărul total al firelor, țesătura urmând a fi atât de lată cât este *spata*. *Spata* reprezintă un instrument format din niște lamele paralele confecționate din lemn, prin care se trec firele de urzeală. *Spata* era achiziționată din târguri de la meșteri pricepuți.

Unul dintre cele mai străvechi instrumente utilizate și nelipsite din gospodăria româncelor era *războiul de țesut* în variantă orizontală. O serie de descoperiri arheologice și documente din diferite epoci istorice indică existența unui alt tip de război, cel vertical, care a existat multă vreme în toată Europa. Dovada cea mai veche referitoare la existența acestui tip de instrument de țesut este un vas egiptean din anul 3400 î.H., care este păstrat în zilele noastre la Londra²⁷. Conform documentelor scrise, existența unui război de țesut, în variantă orizontală, pe tărâmul românesc este datat în secolul al XVII-lea, când Antonio Maria del Chiaro remarca faptul că în Țările Române era „o adevărată fabrică de țesut în fiecare casă”, iar mai apoi, un secol mai târziu, din inițiativa domnitorilor români, se atestă existența unor ateliere de țesut prin care se încuraja industria textilă²⁸.

Având în vedere că interioarele caselor românești erau mici, războiul de țesut era construit pe măsură. Astfel, la început, după cum nota B. P. Hasdeu, războiul de țesut era în bordei pe jumătate îngropat în pământ, pentru că datorită umidității se asigura firelor o anume elasticitate, evitându-se ruperea acestora²⁹. De regulă, femeile puneau războiul de țesut iarna, când nu mai aveau de muncă la câmp.

Femeile țesau pânză pentru îmbrăcămintea necesară zilelor de lucru, dar și de sărbătoare, țesături pentru împodobitul casei și uzul casei, pentru zestrea fetelor etc. Gospodinele din Țara Moților își amintesc că torceau „până ce cânta cocoșii noaptea. Nu ne culcam. Eu eram numai eu fată și aveam patru frați și trebuia să facem multe pentru casă. Făceam ciorapi, tălpi albe, cu modele frumoase, pe care le întorceam peste bocanci”³⁰.

²⁷ Marina Marinescu, *Arta populară românească. Țesături decorative*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1975, p. 32.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Inf. Lucreția Avram.

Războiul de țesut se compune din două tălpi din lemn de esență tare, prinse între ele prin două prînsori. La toate îmbinările sunt folosite cuie din lemn. Prinsoarea din partea din spatele războiului este prevăzută la mijloc cu un orificiu, în care se prindea *calcatorul*, o componentă a războiului care susținea *calcatorii* (tălpi sau pedale în număr de două sau patru, în funcție de numărul de ițe). Rolul *calcatorilor* este de a schimba concomitent ițele între ele, respectiv rostul, în timpul țesutului.

Tălpile războiului sunt unite la capete și sprijinite pe patru picioare. În prelungirea acestora se fixau sulurile din față și dinapoi. Pe sulul din spate sau dinapoi (*sulul de desvălit*) era înfășurată urzeala, iar pe sulul din față se înfășura pânza țesută. Pentru ca urzeala să se întindă elastic și țesătura să capete un aspect uniform și regulat, s-au atașat sulurilor din față și din spate niște frâne în cadrul unor orificii. Astfel, frâna din spate se numește *slobozitor*, care eliberează din urzeala de pe sulul de dinapoi, iar cel din față, numit *opritor*, menține pânza întinsă.

La mijlocul tălpilor sunt prevăzute două brațe în formă de L întors, numite local *gușbe*, ce susțineau ițele, și *brâgla* (*brâgăle*). Acestea erau fixate pe *brațe* de lemn ce erau introduse în orificii, împiedicând astfel deplasarea lor. În *brâglă*, alcătuită din două lemne dăltuite, se montează *spata*. *Brâgla* și *spata* au rolul de a îndesa pânza, iar ițele să înalțe și să coboare firele urzelii în timpul țesutului, rezultând așa-numitul *rost*, prin care se introduc firele de ață, cu ajutorul *suveicii*³¹. Ițele sunt purtate de două rotițe dispuse pe doi suporti verticali și situate deasupra lor.

Pentru fixarea și învîrtirea sulului dinainte, războiul are un *bărbătuș*, prin care se trece o *muierușcă* legată de una din tălpile războiului cu o ață. *Muierușca* are mai multe găuri pentru schimbarea, după nevoie, a *strângătorului*³². *Suveica* este din lemn și are forma unei luntri, iar în interiorul acesteia se introduc *țevile* cu ață făcute pe *sucală*. *Suveica* se introduce de la stînga la dreapta, apoi țesătoarea trage *spata*, schimbă *rostul* firelor de urzeală prin apăsarea *calcatorilor* și introduce *suveica* înapoi, de la dreapta spre stînga. Acest procedeu, repetat de numeroase ori, reprezintă țesutul pânzei.

Învălitul sulului se făcea, de obicei, afară, fiindcă urzeala putea fi întinsă în toată lungimea ei. Astfel, pentru aceasta se montează provizoriu războiul. Pe sulul din spate al războiului, prevăzut cu două

³¹ Nicolae Dunăre, *Tehnicile textilelor populare românești din Valea superioară a Crișului Negru*, în Contribuții la cunoașterea etnografiei din Țara Crișurilor, Oradea, nr. 10, 1971, p. 25.

³² Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 69.

orificii, se legau două sfori ce trăgeau după ele, prin rotirea acelui sul, un *fuscel* mai gros, urmat de doi *fuscei* mai mici (care se mută tot timpul până la celălalt capăt al urzelii) și pe care era pusă urzeala încrucișată, numită local *rost*. Se folosea acea ață pe sulul din spate pentru ca în momentul terminării țesutului (la sfârșitul țesutului de pânză) să nu rămână de la ițe până la sul multă urzeală neutilizabilă.

Ca urzeala să fie înfășurată strâns pe sul, era ținut cu putere de una dintre femei, în timp ce o alta învârtea sulul și introducea câte o vergea pentru a nu se întrepătrunde straturile de fire înfășurate. După terminarea înfășurării complete a urzelii urma demontarea războiului provizoriu și montarea definitivă a acestuia în încăperea în care femeia urma să țeară.

O operație foarte importantă, premergătoare țesutului pânzei, este *năvăditul prin ițe și spată*, care constă, în primă etapă, în repartizarea firelor de urzeală la două sau mai multe ițe, pentru a fi antrenate în mișcarea de ridicare și coborâre la război. Pentru ițe se folosea ață toarsă din păr sau bumbac răsucit, care, prin deasa întrebuintare în timpul țesutului, se rodea destul de ușor și avea o durată de viață relativ scurtă³³.

Operația în sine, numită *datu prin ițe*, necesită prezența a două femei, una care să dea câte un fir de pe urzeală, iar alta, așezată în cealaltă parte a ițelor, să petreacă firele de urzeală prin ițe, trecându-le pe rând, ușor, în cealaltă parte. A doua etapă este *datu prin spată*, o operație realizată tot de două femei, așezate față în față, deoparte și de alta a spetei. Una dintre ele ia fir cu fir, desigur firele care deja erau trecute prin ițe, le așează pe un obiect subțire introdus de cealaltă femeie prin dinții spetei, apoi acel obiect este tras înapoi împreună cu ața agățată de el. Această operație este repetată pentru fiecare fir din urzeală, trecându-l printre lamelele de lemn ale spetei.

Femeile au mare grijă ca să nu rămână vreun spațiu liber între dinții spetei sau să nu fie două fire introduse prin același spațiu. Dacă se întâmplă acest lucru, pe toată pânza ce va fi țesută, mai precis de-a lungul ei, va avea un defect major. Se înnoadă apoi firele în fața spetei, după care se fixează în război de sulul de dinainte. Acum se fixează și ițele de *calcatori*, pentru a se putea schimba poziția lor pe durata țesutului. *Spata*, completată cu firele de urzeală, este introdusă acum în *brâgle*. Legatul urzelii la *sulul dinainte*, după operația năvăditului, marchează sfârșitul operațiilor premurgătoare țesutului și începutul țesutului.

Această operație se făcea printr-un *nodurar*, o vergea mai groasă, de care se legau firele urzelii, câte 10 fire, apoi *nodurarul* se lega cu o sfoară de *sulul dinainte*, prevăzut cu o fantă, prin care se trăgea sfoara, apoi

³³ Marina Marinescu, *op. cit.*, p. 31.

iarăși peste *nodurar* și iar prin fantă. Această etapă se desfășoară de la mijlocul *nodurarului* înspre stânga și dreapta. Pe pânza deja țesută, între spată și sulul de dinainte, pentru a se păstra întinsă pânza în lățime, se folosea un *întinzător*. Acest obiect era confecționat din lemn sau metal, în formă de riglă, care-și putea schimba lungimea, fiind prevăzut la capete cu zimți. Acești zimți intrau în cele două margini din lățimea pânzei, ținând-o întinsă. Local, spațiul dintre pânza țesută și ște se numește *natră*.

După ce aproape se termină firele de urzeală, iar fuscelul cel gros ajunge de pe sulul din spate la ște, se consideră că pânza este terminată. Acum se taie pe lângă pânză capetele de urzeală rămase, aceste resturi de ață numindu-se aici *uruioc*. Țesutul se desfășura, de regulă, după lucrul câmpului. Femeia țesea atât vara, cât și iarna, vara pentru iarnă, iarna pentru vară. Vara, femeile țeseau după terminarea lucrului la fân, iar în perioada de iarnă țeseau în Postul Mare, pentru ca de Paști cei ai casei să aibă haine noi.

Țesutul încheie toate operațiile prezentate în detaliu mai sus și constituie una dintre acela mai importante, migăloase și dificile operații. Încă de la începutul țesutului femeile aveau multă bătaie de cap și acordau, astfel, multă atenție și pricepere acestei faze finale. Într-o zi, o femeie poate să țesească cam 10 coți de pânză, iar pentru pănură și țoale până la opt coți. În procesul țesutului, firul de băteala se trece de la un capăt la celălalt cu suveica. Această mică unealtă se meșterea din lemn și se achiziționa din târguri, iar țevile erau dintr-un lemn de esență slabă, fiind foarte ușoare.

Țesutul cu războiul orizontal reprezintă faza cea mai avansată în evoluția țesutului. În urmă cu mii de ani a fost precedată de o tehnică primitivă, anume de țesutul vertical cu ajutorul unor bețe. Acest mod de a țese a fost urmat mai apoi de țesutul cu *scândura*. Cu *scândura* se țes brâie înguste de 2-3 cm, iar lungimea lor poate să ajungă la cca 1,50 m. Cromatica predominantă este roșul, urmat de albastru și galben. Această *scândură* îngustă în lungul ei are aproximativ 12 tăieturi, iar între ele circa 13 găuri. Piesa reprezintă de fapt spată și ștele de la război, elemente esențiale ale războiului de țesut. După Lucia Apolzan, poziția scândurii în timpul țesutului este tot verticală ca a spatei, iar a firelor orizontale³⁴.

Scândura poate fi considerată ca prima piesă care a dus, cu timpul, la alcătuirea războiului de astăzi. Urzitul în acest caz se face pe după un cui de fier, 25 de fire (două galbene, patru albastre și 19 roșii) lungi de doi stânjeni și jumătate (un stânjen se obținea prin întinderea brațelor în sens opus). Firele se trec prin tăieturile și găurile scândurii,

³⁴ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 72.

iar capătul lor se înnodă la brâu, astfel încât firele rămân întinse între cuiul de fier și trupul femeii. Ca beteală se folosește lână tot de culoare roșie, care se trece prin fire. De remarcat sunt cele 13 fire care trec prin găuri și rămân fixe, în timp ce cele 12 fire trecute prin tăieturi se mișcă mereu în lungul tăieturii deasupra și dedesubtul găurilor, alcătuind astfel rostul. La cele două capete ale brâului se fac ciucuri, împletindu-se capetele firelor³⁵.

Cercetătoarea Lucia Apolzan notează că această tehnică a fost părăsită datorită faptului că războiul de țesut permitea o alegere mai mare a motivelor și dimensiunilor, iar țesutul cu *scândura* nu mai avea nici o justificare practică³⁶.

În industria casnică tradițională din Gârda de Sus se disting trei tipuri de țesături: din *lână*, din *câneapă* și cele de *in*. În funcție de materiile prime pe care le aveau, gospodinele le puteau și amesteca. De pildă, mai târziu, bumbacul a fost folosit în țesutul pânzei amestecat fiind cu lână, câneapă și in. Moșii cumpărau de prin țară bumbac și stofe: „Mama mea purta cămașă din jolj, moșul meu aducea misir de prin țară, iar mama țesea din el pânză. Mama ducea să coase cămeșile la croitor. Bumbacul era folosit la țesutul pânzei de bumbac sau mestecate. Urzam bumbac și băteam misir. Hainele din bumbac și misir erau de sărbătoare. Numai când eram mai mici îmbrăcam haine din pânză țesută. Pe urmă cumpăram stofă și ne făceam haine. Soțul meu ne aducea stofă și haine de prin țară, pentru mine și pentru prunci, că văsărea la Banat și Bihor. Avea căruță cu coviltir. Era dus prin țară și patru săptămâni. Totdeauna mergeau doi că era periculos”³⁷.

Cea mai veche țesătură este cea din lână, numită local *pănură*, și care nu lipsea din nici o casă, într-o ornamentică simplă sau bogată, în funcție de trebuință. Deși femeile țeseau zadii, șurțe, desagi, covoare, cantitatea cea mai mare de materii prime era rezervată *pănurii*. O femeie ajungea să țesească până la 60 de coți de *pănură* într-un an. Țesutul *pănurii* se făcea în patru ițe, iar firul de urzeală trebuia să fie răsucit mai tare. După finalizarea acesteia, gospodinele duceau pănura la *ștează* sau *piuă* pentru a o îndesa mult mai tare.

³⁵ *Ibidem*, p. 73-74.

³⁶ *Ibidem*, p. 75.

³⁷ Inf. Sofia Avram.

Șteaza era o instalație care îndesa pănura și se găsea pe lângă ape curgătoare mai mici. Pănura se împătorea și se așeza într-o troacă specială, în care se învârtea, fiind lovită în mod repetat de niște ciocane. Procesul durează până la 24 de ore, iar cei care o supravegheau puneau apă caldă, astfel încât atunci când pănura era groasă de trei palme era considerată suficient de îndesată³⁸.

Din această pănură se făceau cioarecii, țundrele și alte piese de îmbrăcăminte: „Pe cap, iarna purtau cușme de miel, brumărie, iar vara clop din cumpărat. Moșu nu o purta țundră lungă, numai la Bihor s-o purtat. Iarna purta moșu cojoc din piele de oaie și se făceau la Vidra. Femeile purtau țundră din pănură de lână, o țeseam noi pănura și o duceam la vâltori, către Câmpeni, apoi o aduceam, o croiam și o cosem. Era lungă până deasupra genunchiului. Avea culoare neagră, sură și cu nasturi. Bihoreni purtau țundre albe”³⁹.

Din pănura mai subțire se făceau obiele pentru opinci, numite local *colțuni*, fiind nevoie pentru o pereche de aproximativ patru-cinci coți de material. Mai târziu, acești colțuni erau făcuți de femei cu acele de tricotat, asemănători cu ciorapii de lână, care se făceau lungi și strâmți pe picior și se trăgeau peste cioareci. După ce motiții își achiziționau de la târguri bocanci, acești ciorapi de lână se întorceau peste bocanci.

Pentru împodobirea interiorului casei, femeile țeseau, cu multă măiestrie, și *țoluri*, folosiți atât pentru acoperitul pe timpul nopții, cât și pentru amenajarea patului peste zi. Aceste două tipuri nu diferă ca țesătură, ci numai prin faptul că cel de zi necesita o atenție deosebită în alegerea dungilor sure sau albe. Gospodina casei nu țesea în fiecare an țoluri, ci doar la trei-patru ani. Atunci țesea atâtea exemplare cât considera că are nevoie pentru o perioadă mai lungă de timp. Țesutul țolurilor se făcea în patru ițe, iar pentru un țol se utilizau 15 coți de lână. Pentru ornamentarea lor se foloseau dungii sure în alternanță cu cele albe, în diferite modele. Culorile erau obținute din culori vegetale, iar mai târziu din vopsele cumpărate de pe la târguri.

După țesut, țolurile erau duse la *vâltoare*, unde se îngroșau. *Vâltoarele* se aflau amplasate, de asemenea, lângă o apă curgătoare mai mică, cu cădere naturală sau artificială, prevăzută cu un bazin și scânduri dispuse circular. Țolurile sunt învârtite în acest bazin timp de două zile, de regulă toamna, până la venirea frigului⁴⁰.

³⁸ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 87.

³⁹ Inf. Sofia Avram.

⁴⁰ Lucia Apolzan, *op. cit.*, p. 91.

Mai târziu, femeile au adoptat o nouă tehnică de țesut al țolurilor, realizând, tot din lână, așa numitele *lepedeie*, mai subțiri, dar bogat ornamentate, folosind ca urzeală arnici, iar beteala din lână subțire. După modele importate din alte zone, combinau culorile galben, roșu, albastru și verde. Tot acum realizau și *măsărițe* și *merindare* pentru împodobit interiorul casei. În ciuda acestor influențe, lâna pură era utilizată în continuare la țesutul *străiților*, *desagilor*, *zadiilor*. Mai târziu, aceste obiecte utile în gospodărie aveau să fie făcute din pânză de cânepă sau in, iar *șurțele* din materiale cumpărate⁴¹.

Din cânepă sau in, femeile țesau numai pânză de îmbrăcăminte, lepedeie pentru pat, saci, straițe și mai puțin tindeie, perini sau măsărițe. Pânza pentru aceste obiecte se lucra în două ițe și avea dublă calitate: inferioară și superioară. Din pânză de calitate inferioară, din *câlți*, se făceau lepedeele de pus pe pat, în care se urzea cânepă sau in, iar băteala era din *câlți*. O astfel de pânză era folosită și pentru fețe de masă, saci sau chiar pentru pantaloni sau poale. Dintr-o calitate superioară, în care se urzea fuior și se bătea bumbac, femeile făceau pânză pentru pantaloni, cămeși, poale, lepedeie, straițe și ștergare.

Mai târziu, femeile țesau pânză doar din bumbac, numit *jolj*, pe care îl foloseau numai pentru cămeși și poale. Din cânepă, moții mai făceau și funii sau ștreanguri necesare în gospodărie. De aceea, o mare parte din cantitatea de cânepă era destinată acestora⁴². Atât funiile, cât și ștreangurile se împleteau de un bărbat priceput, însă mulți gospodari le cumpărau fie din sat sau de pe la târguri.

Socotim că supraviețuirea până în zilele noastre a unor procedee și tehnici tradiționale din industria casnică, reprezintă o ilustrare a conservatorismului țăranilor locului, o dovadă că aceste procedee și tehnici țin de identitatea neamului care le-a folosit și prețuit. Ele ilustrează, alături de alte aspecte ale vieții tradiționale, un mod de existență circumscris mediului natural și cultural în care Dumnezeu a hărăzit să trăiască neamul românesc din Carpați. Asemenea comunități, precum cea de la Gârda de Sus, sunt martori, pe cale de dispariție, ai unui proces istoric care tinde a deveni doar amintire...

⁴¹ *Ibidem*, p. 81.

⁴² *Ibidem*, p. 83.

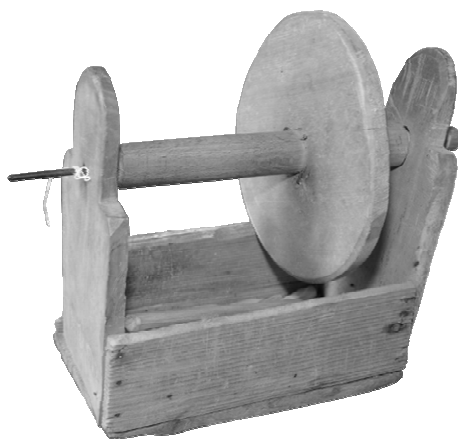
ILUSTRĂȚII



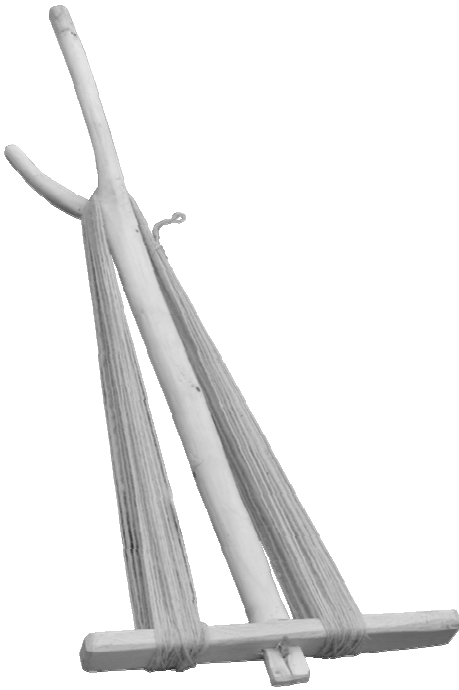
Scoaterea părului de lână



Rășchiatul lânii



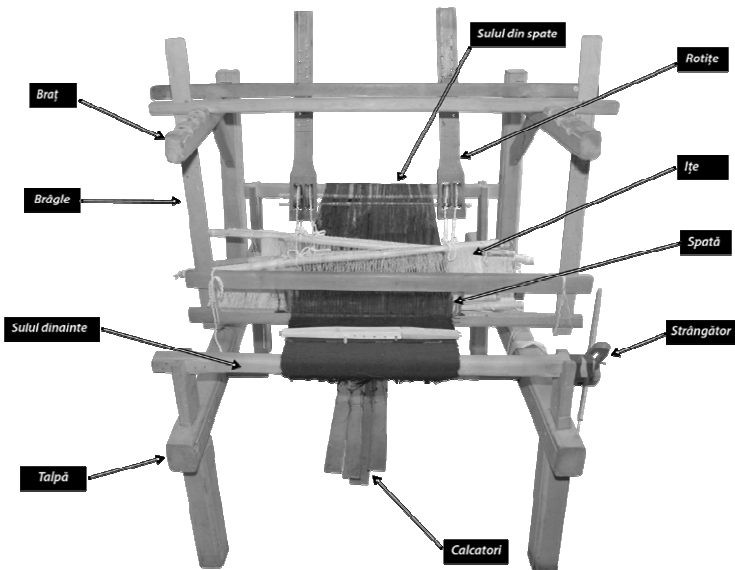
Sucală



Rășchitor



Urzoi



Război de țesut orizontal



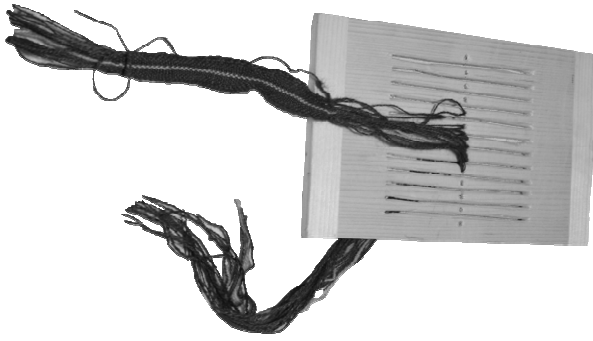
Datul prin ițe



Datul prin spată



Țesutul pânzei



Țesutul cu *scândura*



Port tradițional de sărbătoare din secolul al XIX-lea
(reconstituit în 2014, la Gârda de Sus)

OBICEIURI DE ÎNMORMÂNTARE LA ROMÂNII UNGURENI DIN TIMOC (SATUL VLAOLE, REGIUNEA BOR)

Emil ȚÎRCOMNICU*

Abstract

We present some of the funeral customs recorded at the Romanians from Serbia (Timoc Valley), Vlaole village, county of Bor on 2014, July. In this research done through the Romanian Cultural Institute we interviewed persons attending a repast given as alms 4 years after the funeral, finding the alms ritual, the forms of the knot-shaped breads on the alms tables as well as the custom of “releasing” the water.

Keywords: Timoc Valley, funeral customs, alms.

Cuvinte-cheie: Valea Timocului, obiceiuri de înmormântare, pomeni.

În ziua de 19 iulie 2014, în cadrul unei cercetări de teren finanțată de Institutul Cultural Român, în proiectul „Mediateca românilor din Timoc”, am ajuns în satul Vlaole, regiunea Bor, unde ne-am oprit pentru a participa la o pomană de patru ani. Pentru etnologul român care ajunge pentru prima oară la o astfel de pomană, unde se organizează atât masa de pomană, încărcată cu zeci de colaci, cât și slobozitul apei, obiceiul este spectaculos. Beneficiem însă de lucrarea lui Păun Es Durlić, etnolog din Majdanpek, *Limba sfântă a colacilor rumânești*, album pe care l-am editat în anul 2013 la Editura Etnologică, rezultat al unui proiect derulat vreme de peste 25 ani, 1984-2009, *Colacii rituali și pomenile rumânești*, și pe care îl folosim ca îndreptar.

Românii timoceni, în privința păstrării obiceiurilor de înmormântare, sunt extrem de conservatori. Tihomir Georgević, în lunile iunie și iulie ale anului 1905, realiza o cercetare de teren în regiunea Borului, publicând, în anul 1906 la Belgrad, cartea *Kroz naše Rumune*¹ (*Printre românii noștri*), însoțit fiind de profesorul Școlii Normale din Alexinaț, Dragutin D. Marianovitci. Printre alte elemente etnografice privind românii ungureni din Timoc, Tihomir Georgević prezintă obiceiurile de înmormântare din satul Valaconie.

* Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, București – România.

¹ În „Srpski Cnijevni Glasnik”, vol. XVI, Belgrad, 1906.

Când am revenit din Timoc și am recitat pentru documentare materialele etnografice prezentate de Tihomir Georgević, am fost surprins de conservatorismul timocenilor, de faptul că vreme de peste 100 de ani, sub stăpânire străină, și poate tocmai de aceea, aceștia și-au păstrat obiceiurile nealterate. Evident, prezentarea lui Tihomir Georgević s-a făcut în limba sârbă, noi beneficiind de extrasul publicat în anul 1943, în vol. III, *Românii din Timoc*, de C. Constante, p. 23-112, astfel că nu s-a putut surprinde graiul și denumirile folosite de românii timoceni. Noi vom prezenta, în schimb, câteva elemente surprinse în timp de patru-cinci ore petrecute la Vlaole, atât cu ajutorul reportofonului, aplicând întrebări de tip chestionar, cât și prin observație directă și fotografie.

Vlaole este o localitate rurală situată în nord-estul Serbiei, având coordonatele 44⁰16' N și 21⁰59' E, în districtul Bor. În anul 2002, conform Wikipedia, avea 767 locuitori, iar din estimarea locuitorilor, în anul 2014, satul mai avea 350 locuitori.

Stând de vorbă cu Slobodan Nicolaevici, n. 1953, în Sârbânița, fost miner, despre obiceiurile la înmormântare, aflăm următoarele:

Animalele care vestesc moartea omului sunt: păsări (ciurezul, ciuvica): „Eu nu știu cum îi zic, dar eu știu ce pasăre-i. Aia e ciurez. Și cântă noaptea – ciuvica. Eu l-am văzut până cântă și l-am văzut ce e, ala ce cântă ce zic că nu e bun de moarce, când cântă la *colibă*. Rămâne *coliba* pustie”; câinele: „Dacă urlă [anunță moartea]”; șarpele (năpârca) casei: „El n-ar trebui să se *vază*. Șarpe e, *năpârcă*. Toată casa îl are, el n-ar trebui să se *vază*”.

Înainte de a muri, se obișnuiește ca muribundul să se ierte (*prostească*) cu cei din familie: „Te duci colo și îl *țuși*, *zâci* dacă a făcut ceva, ăla să fie *prostit* (păcatele)”.

Anunțarea morții omului se face prin bătutul clopotului: „Bate clopotu în sat atunci când se ivește că a murit, se bate clopotu. La noi, popii ăștia ai sârbești, ce fac ei, le plăcesc, dacă bate pân la săptămână, dacă bate pân la patruzecili, îți ia și zece evro, dacă iasă la *opelo* acolo, unii ia o sută de evro, unii ia o sută douăzeci. *Ama* lumea nu e *zăgovită* cu aia, se căznește lumea, este lume în sat care n-are de pâine, da trebuie să-i dai o sută douăzeci de evro la ala ca să iasă atuncea să facă *opelo*”.

Ungureni timoceni poartă doliu (*jelesc*) astfel: „Cârpă neagră [este semn de doliu]. La noi *jelești* pân la anu. Ai tineri zâc pân la jumătate an, la urmă *lapădă*, ai bătrâni pân la anu. A fost un obicei

demult, muierile dacă i-o murit omu ține *jalea* pân la trei ani, până la trei ani n-o scăpăta”. Bărbații „nu se rad pân la patruzecile, căciulă nu duce când *jelește*. Cu capu gol. Și când se duce de-l îngroapă și alții de nu-s din *familie* coboară căciula”.

Tihomor Georgević spunea că mortul era așezat jos, pe un pled. Astăzi, mortul „la noi la sate se pune pe pat. Pe urmă se pune în *leagăn*. În *leagăn* se pune ban... Se face, aia nu știu cum se zice la voi, *slăniac*, și pune sub toc, se pune lâna, așa a fost odată. La muieri se pune traistă, da la oameni nu se pune traistă. Se pune [în traistă] *piepcin*, care e acuma de e mai tinere ... ce trebuie de om, așa”.

El este păzit întreaga noapte de familie: „Se toată vremea cât mortu rămâne acasă, a de doilea zăuă se duce de-l îngroapă. Muierile, lumea, comșiile [îl păzesc]”. De asemenea, se feresc ca „să nu treacă mâtu, nici peste el [nu se dă]. Oglinda se întoarce cu fața spre perete. *Lamba* arde pân la patruzeci de zâle”.

Se cânta petrecătura „dimineța, de către ziuă, în zori, se strâng acolo, da puține muieri mai știe să se cânte”. Petrecătura, căreia Slavoljub Gacović i-a consacrat o monografie, cu 37 de cântece, publicată de noi la Editura Etnologică în anul 2012, reprezintă un cântec de „petrecere a sufletului răposatului în rai care se cântă în ziua înmormântării sale”. Cântecul se mai cântă și la diverse soroace, la pomenirea mortului.

Între lumânări se distinge Lumânarea Raiului, realizată într-un suport, cu 44 de lumânări: „Se face cu multe lumânări, se pune bani jos... Nu știe toată muieria să facă lumânarea aia, care nu știu se duc cu ceară la ăla și se face lumânarea Raiului”. Alte bucăți de lumânări se prind de cele patru colțuri ale sicriului.

Mortul este ținut în casă, de obicei, o noapte, dar nu este scos din casă înainte de ora 12: „Și când pleacă cu mortu, e obicei să nu se plece până în douăsprezece cu el, să treacă jumătate zi, să treacă amiaza, pe urmă se pleacă cu el. Care e mai aproape pleacă și mai amânat, care sunt mai departe să aștepte să treacă douăsprezece”.

„[Mortul se scoate din casă] cu picioarele înainte”, iar cei din familie trag de sicriu (*leagăn*): „Să tragă ai lui din casă se obișnuia, ai lui se prind să nu-l lase să iasă”. La cimitir (*morminți*), „de mult, când a fost, s-a dus și cu caru cu boi. Acum cu tractorili, cu camion”. Pe drum se fac opriri la toate răspântiile: „Se opresc la toate răspânticili și acolo, muierili, tămâie, la toate răspântiile așa e un obicei, când ajunge la răspântii și se stă, se tămâie... și iar *răspăvește* până se ajunge”.

„Cu bani se lapadă la groapă”, iar „după ce se *sloboade* în groapă, mai întâi ai lui din casă, toți *lapădă* câta pământ, așa e obicei, așa *năslăvit* se lapadă câta pământ. De aia ce *zăvișesc* groapa aia nu sânt ăia din casă”.

„Se sparge, atunci când se-ngroapă, *policola* cu vin, până nu se *sloboade* mortu în groapă se lapadă sticla aia, să se spargă. Un obicei atunci zice că dacă nu se sparge sticla aia mai moare unul, da dacă se sparge, s-a *zăvârșit*”.

„După ce a murit, după ce l-a îngropat, se duce în toată ziua la *morminți* și îl tămâie. O femeie din casă, dacă n-au din casă atuncea se plătește la una, se duce aia în toată ziua”.

După înmormântare, oamenii sunt invitați acasă, unde se pune masă (se numește *țară*). Apoi se face pomană în sâmbăta ce urmează înmormântării (la săptămână), la patruzeci de zile, la jumătate de an și la an, apoi din an în an până la șapte ani. De asemenea, se dă de pomană la marile sărbători de peste an, în zile dedicate special pomenirii morților.

„Când te duci să-l îngropi rămân muieri la *colibă*, lași trei, patru muieri, un om. Omu ăla rămâne cu muierile, pun *astali*, muierile gătesc și pun *țara*. Și pe urmă la trei, patru zile *zăvișești*, când se cade, să nu trecă săptămâna. Se dă săptămână, iar pomană, se pune și la *citriseti dana* [șase săptămâni], se dă iar pomană – patruzeci de zile, iar pomană. Și pe urmă la jumătate an și la an și până la șapte ani. Da pe urmă se mai dă printre alea, se mai fac turte, pi la zile mari. Moșii [sunt trei]: moșii de fragi, moșii de picienii, moșii de Sâmedru”.

În Oltenia și Banat, în regiunea Vidinului (Bulgaria), dar și în Timocul sârbesc, este întâlnit obiceiul horei de pomană. La pomeni sau în zile de sărbătoare, cei care au decedați din familie se prind în horă, plătind lăutarii și dând de pomană, de obicei peșchir (prosop), ouă roșii (la Paști), dulciuri ș.a., dansând cu poza decedatului.

„Eu când am dat la tata, acolo unde e *păzar*, am avut *priveghiu*, am avut muzică, a cântat, a jucat, s-a dat hora de pomană, lumânare, flori, pită la toți, *peșchire*, cârpuță la ăia de joacă, la toți, la toți s-a dat. A fost unu cu *banda*, unu cu saxifonu și unu cu *harmonii* și unu cu toba. Li se dă *peșchire* la toți, *peșchir*. Când s-a dat de pomană s-a cântat de dor, da pe urmă a cântat hora de pomană, cântece să joci. La voi nu se joacă așa ca la noi, că eu mă uit, toată ziua mă uit la Favorit, Etno... Muzicanții la voi sunt mult mai buni decât la noi!”

Tot în acest areal este obiceiul ca oamenii să se ferească de moroi și strigoi, practicând diverse obiceiuri atât înainte de înmormântare, dar și

după (se ferește de trecerea pisicii pe sub mort, se înțeapă mortul în burtă sau inimă, se drege mortul printr-un ritual complex săvârșit de trei femei la mormânt, folosindu-se fuse, cuțit, semințe ș.a.).

„Să vă povestesc, țin minte de când am fost eu copil, a fost *baș* un *comșiu*, un moș, a trăit o sută și cinci ani. El s-a lumit că e el *moroni*. Și i s-a găsit la casă vaca, noapcea în staul moare, îi pleacă sânge din ea. Și l-a păzit pe moșu ăla că nu știu câte luni n-a mâncat, dar a trăit. S-a lumit pe el *moroni* și noapcea se ducea și sugea sângele din vite”.

Dacă nu se sărvârșea ritualul bine și moroiul apărea, aducând pagube oamenilor și vitelor, trebuia să se procedeze la destrigoire în acest sat cu ajutorul unui vin special preparat: „S-a făcut, ce știu eu, un vin, vrăjitori care a știut să facă vinu ăla. Că dacă omu e spurcat, cu aia el moare, dacă nu e, el nu moare”.

După ce am aflat aceste obiceiuri privind înmormântarea, suntem chemați pentru a merge la pârâul Bojina Reka („A lu Boja, râu, râul lu Boja”). Astfel însoțim grupul format din patru femei, un bărbat, un băiețel și o fetiță. Una dintre femei duce un coș cu colaci și dulciuri pentru a fi împărțite la pârâu, de pomană, iar în mâna cealaltă ține trocuța cu lumânări, formată dintr-un ghem din fire de lână, în care sunt înfipite opt lumânări, care urmează să fie aprinse, puse într-o troacă și date pe apă. O altă femeie duce două bețe într-o mână, *proțapul* (care se înfige în malul pârâului) și *puncea* (care va fi rupt și aruncat în apă). Proțapul este *chitit* (aranjat) cu flori, iar *puncea* are la capăt o creștătură în care este prinsă o batistă. O a treia femeie duce un tămâielnic. Bărbatul merge cu o găleată într-o mână și un troc prelucrat dintr-o troacă uscată (*Curcubita lagenaria*).

Bātu (bățul) servește la a-l apăra pe mort de rele: „Iastă morți mulți și cată să-i ia, da el cu bātu [...] să se apere pomana...”², ne spune Maria Stepanovic (Măra), n. 1935 în Kriveli, și care locuiește

² Odată cu pomana, copilului care a slobozit apa i se dă pomană un *umăr*, cu bățul în care s-a prins lână colorată și flori, și care are rolul de a apăra pomana pe lumea cealaltă, așa cum preciza și Tihomir Georgević în 1906: „Când se așează la masă, femeia care a gătit mâncarea ia toiagul, colacul, lumânarea, doi coceni de porumb nefierți și pielea (dacă s-a tăiat o oaie sau un miel), în care pune o bucată de carne crudă. De toiag leagă un buchet de flori și toate împreună le înmânează unei rude a mortului care stă în fața ei, pe partea opusă a mesei, spunându-i: «Asta se dă pentru sufletul mortului», de pildă, Trăilă (sau cum l-o fi chemând). Toiagul se dă pentru ca mortul să se poată apăra de rele pe lumea cealaltă, iar celelalte se dau pentru sufletul mortului” (*Românii din Timoc*, vol. III, București, Imprimeria Institutului Statistic, 1943, p. 56-57).

în Vlaole. „Se pune băt și colac și se *chitește* cu flori, cu *dulcețuri* [...] și se dă așa [...] la un copil, la o familie...” ca pomană. Un alt băt se pregătește pentru a servi de proțap, înfigându-se în malul pârâului, la slobozirea apei pentru mort: „Asta e proțap, când sloboadă apa, așa se pune [...] Și asta, bātu, iar așa se dă. Da ailalte (bețe) se pune în pomană, *ete* așa... [Despre culorile lânii (întâmplător roșu, galben, albastru)] așa mi-e drag, așa se face la noi la priveghi și mie mi-e drag așa, *ete* am pus așa. Se pune și mai multe *soarte*, *ama* eu n-am pus, *baș* atâtea, toate *sorturile*. Astea se pun și când moare omu, la cruce. Se duce și dincolo și dincolo [...] se pune la cruce, se zice la noi *strămături*”.



Două femei, una ducând coșul și lumânarea, alta ducând proțapul și *punca*



Bărbatul și cele patru femei, în drum spre pârâu

Ajungând la pârâu, femeile pregătesc pomana, întinzând colacii pe un ștergar așezat pe malul pârâului. Proțapul se înfige în pământ, iar pe punce se pune un alt ștergar.

Copilul luând apă din pârâu varsă, de 40 sau 44 de ori, spunând: „Să fie apa din zori pân la *deveseală!*...”, iar o femeie răspunde: „Bogdaproste!...” După aceea femeia extinde pomana la întreaga comunitate a celor „adormiți”, și spune: „Să fie la *comșii* și la toți morții, să aibă toți apă! La toți să primească apă, că este izvor, să aibă cu taica apă, la care le-a părea rău, să fie la toți!” O altă femeie răspunde: „Bogdaproste!” Apoi repetă obiceiul și fetița.

Se împarte pomană pe loc, colaci cu lumânare și dulciuri, femeia care împarte spunând: „Să fie la moșu [...] de pomană, să fie la sufletu lui!”, iar cel care primește răspunde: „Bogdaproste!”



Puncea este împodobită cu un ștergar, apoi va fi pusă în pârau, astfel încât apa care trece peste ea să fie vărsată apoi de către copii



Fetița slobozește de 44 de ori apă, băiatul așteptându-și și el rândul

Una dintre femeii spune: „Patru ani de zile să aibă apă slobozită și adată de pomană!” Alta răspunde: „Bogdaproste!” Și prima continuă: „Și la casa lui și de la Nana și de la hora lui și de la nevastă, de la toți!” Cealaltă femeie răspunde: „Bogdaproste!”

Se frânge *bâțul* (numit *punce* [punțe]) și se aruncă în apă, spunându-se: „Să fie apa slobodă!” Se răspunde: „Bogdaproste!” Se continuă: „Să aibe apă!” Ruperea bățului reprezintă „să fie apa slobodă, să ajungă la el, să poată să bea. Să se ducă apa unde e el. Să treacă pe *punce*, pe urmă apa să se ducă la el”.



Puncea este ruptă și aruncată în pârau, iar proțapul rămâne înfipt în pământ



Trocuța cu cele 8 lumânări este lăsată în apă și plutește pentru a duce apa slobozită defunctului

Se aprind lumânările și trocuța este lansată la apă, urmărindu-se de către cei prezenți traseul ei. Se dorește ca trocuța să plutească cât mai mult.

La sfârșitul obiceiului, femeile ne povestesc că podul peste pârâu a fost și el construit ca pomană, pentru toți care vor trece peste el: „Am făcut podu după ce l-a luat apa tot [pe celălalt] și două zile l-am *chitit* și l-am dat de pomană la toți care trec pe aicea, la ai morți, care au murit, și la ai vii”.

Întoarse acasă, femeile încep să așeze colacii pe masă, după o logică aparte, știută de către ele. Masa plină de colaci reprezintă trupul pomenii, având cap, coadă și umeri, fiind orientată cu capul către răsărit.



Aranjarea trupului pomenii



Capul pomenii, format din trei colaci, peste ei așezându-se cel numit *vrumășel*

În casă, trei femei cântă *petrecătura* timp de 13 minute³. La sfârșit rostesc: „Bogdaproste! Să fie lu tata de pomană!”. O femeie tămâie, cu mișcări circulare, având în mână un tămâielnic din lut ars.

Preotul Ovidiu Ursu de la biserica din Gorniana întreabă: „Ei, ia spune tu mie, i-o-s popă, vreți voi să citească?” „Vrem, vrem!” Acesta citește slujba religioasă, binecuvântând bucatele și tămâind, la rândul său, masa. Femeile dau de pomană, mai întâi celor doi copii care au slobozit apa, apoi capete pentru pomana de patru ani, la toți cei prezenți.

³ În timpul cercetărilor de teren am înregistrat patru *petrecături* în satele Vlaole, Isakovo, Metovnica și Kriveli.



Cele trei femei cântând *petrecătura*



Preotul Ovidiu Ursu,
de la Gornianja, binecuvântând pomana

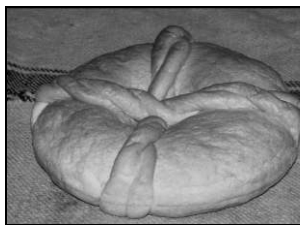


Bâtul este așezat de-a lungul mesei,
sprijinit pe un colac numit *umăr*



Capetele și *trupul* pomenii de 4 ani (se
pot observa cinci capete după lumânările
înfipse în ele, pentru 4 ani și al cincilea
pentru toți morții)

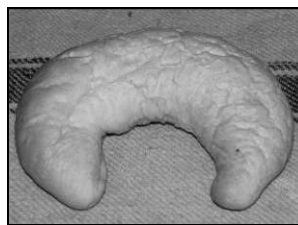
Colacii, cu forme și reprezentări diverse, „conțin valori umane universale, care s-au păstrat aici într-un mod rar întâlnit în alte societăți și culturi!” după scrie Păun Es Durlîc în *Albumul* său dedicat colacilor. Prezentăm și noi câteva forme de colaci din Vlaole:



Pâinea de Dumnezeu



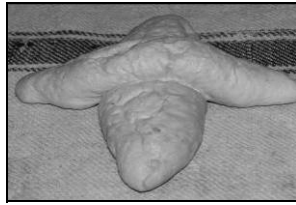
Lăturghia



Luna



Soarele



Crușea



Cu capu legat



Vrumășelu



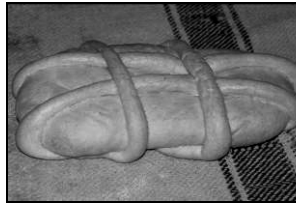
Patruzeșile



De Dumnezeu



De-i slobozi



Limba



Capetele (merg câte două)

Mic glosar

ama – dar (conj.)
astal – cearșaf
bandă – formație de muzicanți, trompetiști
baș – întocmai, chiar (adv.)
bât – băț
colibă – casă
comșiu – vecin
copil – băiat
dulcețuri – dulciuri
ete – uite, iată (interj.)
familie – familie
harmonie – acordeon
jale – doliu
lambă – lampă, aici bec
lapădă – dau jos, scot, renunță la
leagăn – sicriu, coșciug
morminți – cimitir
moroni – moroi
năpârcă – șarpe
năslăvit – afănat, săpat (pământ)
obiceai – obicei
om – bărbat

opelo – pomenire (ceremonie)
păzar – piață
peșchir – prosop
piepcin – pieptene
policola – sticla, vasul
proștiacune – iertăciune
prostit – iertat
punce – punte (aici, băț folosit în ritualul de slobozire a apei, numit punte)
răspăvește – binecuvântează
slâniac – un strat (se face ~)
soarte, sorturi – feluri
strămături – ațe, fire de lână
țara – pomana de după înmormântare, așezată la casa mortului
țuși – săruți
vază (să ~) – să vadă
zăgovit – obișnuit
zăvârșit – sfârșit, terminat
zăvișesc – se ocupă de, aranjează
zâci – zici

M. GASTER ȘI FRAȚII DENSUȘIANU

Virgiliu FLOREA*

Potrivit unor documente inedite păstrate în biblioteca de la University College din Londra, relațiile dintre M. Gaster¹ – primul care intră în scenă – și Aron Densușianu², reputat scriitor, critic și istoric literar, au început, pe neașteptate, în august 1879, când cel dintâi, încă student teolog la Breslau, dar deja doctor în filologie al Universității din Leipzig, îl înștiința pe cărturarul transilvănean că intenționa să-i recenzeze, într-o publicație nemțească, prima parte a epopeii *Negriada*, apărută în același an.

Din precauția, tipic ardelenescă, de a nu influența opiniile recenzentului, Aron Densușianu nu răspunde la scrisoare; va răspunde însă, la 8 decembrie 1879, la următoarea scrisoare a lui M. Gaster, după ce acesta i-a trimis, la 30 noiembrie, nr. 47 din „Magazin für die Literatur des Auslandes”, în care apăruse, între timp, promisa recenzie la *Negriada*³.

Recunoscător, Aron Densușianu mulțumea pentru „bunăvoitoarea aprețiere” cu care recenzentul îi introdusese opera în lumea germană. Satisfacția sa era cu atât mai mare, cu cât însuși Gaster dovedise, nu numai prin recenzie, ci și prin scrierile sale de până atunci, că era „pătruns – îi scria Densușianu – d-acel înalt și just principiu, că adevărata literatură a unui popor este numai aceea care naște și trăiește din viața și spiritul lui”, principiu ce-l călăuzise și pe Densușianu în elaborarea epopeii *Negriada*, care valorificase „suvenerile și credințele poporului” din Valea Hațegului, „ținutul cel

* Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca – România.

¹ Asupra căruia cf., între multe altele, Virgiliu Florea, *Dr. M. Gaster, omul și opera*. Reconstituiri biobibliografice, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2008.

² Pentru care v. excelenta monografie semnată de Georgeta Antonescu, *Aron Densușianu*, Cluj, Editura Dacia, 1974.

³ Cf. M. Gaster, *Ein rumänisches Nationalepos. Negriada*, în „Magazin für die Literatur des Auslandes”, Leipzig, 1879, nr. 47.

mai avut în tradițiuni și credințe populari, și, totodată, cel mai interesant din punct de vedere istoric”. De acord, în principiu, că aceste tradiții și credințe populare trebuie culese „după cum cere știința anume dezvoltată în această materie”, Aron Densușianu își declină această „plăcere”, lăsându-o în seama altora, pentru ca el să-și poată urma cariera scriitoricească pe care apucase. Cu toate acestea, Aron Densușianu promite a-i trimite lui Gaster, la solicitarea acestuia, ceea ce el însuși știa și mai putea culege de la alții despre datinile Crăciunului, chiar dacă, fiind timpul scurt, nu pentru proxima prăznuire, din 1879, a Nașterii Domnului.

Revenind la *Negriada*, Aron Densușianu îl mai informa pe Gaster de buna primire de care se bucurase, în ziarele timpului („Românul”, „Observatorul”, „Renașterea”, „Familia”), prima parte a epopeii sale. Cu promisiunea de a publica și partea a doua a acestei scrieri, în ciuda dificultății de a găsi editori, dar și în ciuda numărului redus de cititori, interesați, mai degrabă, de cărți străine, de „picanterii franceze” în special.

De notat, în legătură cu această primă scrisoare a lui Aron Densușianu, tonul prietenesc, afectuos chiar, care o străbate, pe care îl regăsim, de altfel, și în următoarele două misive ale sale.

Bucuros că „această grea, dar frumoasă sarcină” a culegerii datinilor populare a intrat „în bune mâni”, ale lui Gaster în cazul de față, Aron Densușianu revine, în următoarea scrisoare, datată 16/4 ianuarie 1880, asupra promisiunii de a-i trimite și el, pe cât îi permiteau „mărginitele-i puteri”, asemenea materiale, cele despre Crăciun în primul rând. Cu atât mai mult, cu cât românii „puțin înțeleg” marea importanță a culegerii de astfel de materiale și, în consecință, „cam anevoie sunt dispuși a da concursul ce merită celor ce se ocupă cu dezmormântarea datinelor și credințelor populare”.

Cu aceeași ocazie, Aron Densușianu îi împărtășea lui Gaster și preocupările sale, „spre schimbare”, de filologie romanică, oferindu-se să trimită și el „niște studii, cu deosebire de dialectologie”, spre a fi publicate în „Zeitschrift für Romanische Philologie” a lui Gustav Gröber, profesorul și mentorul lui M. Gaster.

Spiritul camaraderesc al celor doi învățați este prezent și în următoarea scrisoare – ultima – a lui Aron Densușianu. Datată 24 ianuarie 1880, scrisoarea reprezintă, între altele, o dovadă grăitoare a marelui prestigiu de care se bucura, în epocă, activitatea folclorică

a lui Petre Ispirescu, a cărui colecție de *Snoave* fusese recenziată de Gaster, laudativ, firește, în „Magazin für die Literatur des Auslandes”⁴. De acord cu recenzentul că „Ispirescu este cel mai credincios culegător al tradițiilor noastre populare”, Aron Densușianu sublinia superioritatea „modestului culegător tipograf” prin comparație cu ceilalți folcloriști de până atunci, care „și-au permis, adeseori, schimbări, înnoiri și adausuri, atât în materie, cât și în limbă, și, pentru aceea, numai anevoie se pot utiliza de cătră scrutați. Acesta este un defect capital!” Adăugăm că situarea celor doi învățați pe linia principiului respectării autenticului folcloric nu trebuie să surprindă, de vreme ce M. Gaster făcea parte din școala științifică a lui B. P. Hasdeu, iar Aron Densușianu se formase, intelectualicește vorbind, în vestitele școli ale Blajului, dominate de spiritul rigorii filologice instaurat, acolo, de către Timotei Cipariu.

Recunoscător și de data aceasta, Aron Densușianu se referă, în scrisoare, la succesul înregistrat, în publicațiile românești, de recenzie nemțească a lui M. Gaster asupra *Negriadei*, recenzie care a fost publicată, în traducere, desigur, și în „Familia” și, respectiv, în „Românul”, de unde a fost reprodusă și în „Gazeta Transilvaniei”.

De interes ar mai fi, în scrisoare, și informația oferită de Aron Densușianu cu privire la intenția sa de a publica, în chiar acel an, „un volum [de] poezii, inedite încă, de cuprins liric și gnostic”, dintre care, „cele ce tratează scene și datine din poporul român” ar prezenta un primat cronologic în literatura română⁵.

⁴ Recenzia, de care Gaster își va aduce aminte în *Literatura populară română* (1883, p. 171, nota 1), a apărut în nr. 36 și 37, din 1879, al revistei menționate, ne este cunoscută și dintr-o scrisoare nedatăată pe care învățatul o adresa tatălui său, cavalerul A. E. Gaster din București: „În afară de acestea – era vorba de alte articole apărute în publicații germane –, au apărut deja, în «Magazin f[ür] d[ie] Literatur des Auslandes» nr. 36 și 37, două articole ale mele despre *Snoavele* lui Ispirescu. Mai urmează două, dacă dă Dumnezeu, în decurs de 14 zile. Odată tipărite, ți le voi trimite sub bandă”. Este vorba, probabil, de art. *Ispirescu. Culegător tipograf*, pomenit și el în *Literatura populară română*, dar și în „Gazeta Transilvaniei”, 44 (1881), nr. 24, p. 4, ca fiind publicat în „Literaturblatt für germanische und romanische Philologie” din semestrul al doilea al anului 1880, pentru care a primit, la 16 mai 1881, un onorariu de 4,17 mărci. Pentru relațiile dintre M. Gaster și Petre Ispirescu, v. Virgiliu Florea, *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007, p. 41-73 (cap. *Petre Ispirescu*).

⁵ Potrivit bibliografiei întocmite de Georgeta Antonescu (vol. cit., p. 257), ar putea fi vorba de volumul *Din razele coroanei*, apărut la București în anul 1881.

În ciuda tonului amical care străbate cele trei scrisori, corespondența dintre Aron Densușianu și M. Gaster se întrerupe la fel de neașteptat pe cât începuse. Venirea în țară, de la studii, a lui M. Gaster nu poate fi invocată printre cauzele acestei întreruperi, atâta vreme cât, după o scurtă ședere la București, Aron Densușianu va rămâne în provincie, ca profesor, din 1881, la Universitatea din Iași și, în consecință, corespondența dintre ei putea și se cerea a fi continuată, ceea ce nu s-a întâmplat. Să fi fost de vină, oare, „caracterul său, [de altfel] ireproșabil sub raport moral, dar puțin comod în raporturile cu oamenii, și incapacitatea aproape organică de a-și crea și mai ales de a-și păstra amicitțiile?”⁶ Nu este deloc exclus.

Prin forța împrejurărilor, M. Gaster intră acum în relație cu fratele mai mic al lui Aron Densușianu, istoricul și folcloristul Nicolae Densușianu⁷, care se stabilise la București încă din 1877, ca funcționar al Academiei Române, al cărei membru corespondent avea să devină în 1880. Este tocmai perioada în care atât M. Gaster, cât și Nicolae Densușianu aveau unele însărcinări în cadrul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, după cum rezultă din unele documente de epocă aflate astăzi în biblioteca de la University College din Londra. Într-unul dintre ele, referitor la expulzarea sa din România (1885), M. Gaster amintește de numirea sa, prin decizia din 3 iunie 1882 a respectivului minister, în comisia ce reprezenta guvernul român la examenele din gimnazii. Ulterior, mai exact la 13 septembrie 1882, Gaster a fost numit, prin decizia nr. 11.992 a aceluiași minister, membru în comisia însărcinată cu examinarea candidaților la concursul pentru ocuparea unui post de profesor de limba română la Școala Normală „Carol I” din București. Din una, cel puțin, din aceste

⁶ Georgeta Antonescu, *vol. cit.*, p. 37.

⁷ Pentru care v. Nic. Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești*. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric” (1893-1897). Text ales și stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici și glosar de I. Oprișan, București, Editura Minerva, 1975 („Ediții critice de folclor – Culegători”); Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976 („Universitas”); Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 227-229 (și alte ediții); L[eon] V[olovici], art. „Densușianu, Nicolae”, în *Dicționarul general al literaturii române*, vol. II, (C/D), București, Editura Univers Enciclopedic, 2004, p. 633-634.

două comisii făcea parte și Nicolae Densușianu, după cum rezultă dintr-o scrisoare a acestuia, păstrată și ea la Londra, prin care M. Gaster era invitat, la 30 iunie 1882, să ia parte, a doua zi, la o întâlnire a „amândouă comisiile literare de examene”, din care mai făcea parte, între alții, scriitorul Ioan Slavici.

Cronologic vorbind, era tocmai perioada în care M. Gaster își definitivase și încredințase tiparului cartea *Literatura populară română* (1883), în care inclusese și materiale din manuscrisul rămas de la Bizanțiu Densușianu⁸, tatăl lui Aron și Nicolae Densușianu. La apariția cărții, Nicolae Densușianu se afla pe *Lista acelor cărora am dat „Literatura”*, cum o intitula Gaster, alături de o întreagă pleiadă a învățaților români și străini⁹. Spre surprinderea noastră, în listă nu figura însă Aron Densușianu, deși fusese citat, în carte, ca posesor al manuscrisului rămas de la tatăl său. Să fi intervenit, între timp, o răceală a relațiilor dintre M. Gaster și Aron Densușianu în anii 1880 și 1881, pe care învățatul ardelean îi petrecuse, în parte, la București, înainte de stabilirea sa la Iași? Din păcate, arhiva M. Gaster de la Londra nu oferă nici o lămurire în acest sens.

În orice caz, relațiile dintre M. Gaster și frații Densușianu se întrerup complet după anul 1885, când cel dintâi a fost expulzat din țară, pe motivul, niciodată dovedit, că ar fi scris, în străinătate, în contra țării, diversiune lansată de autoritățile timpului pentru a justifica expulzarea din țară a marelui învățat.

Stabilit la Londra, M. Gaster continuă activitatea sa românească, pregătind, între altele, valorosul aparat științific al celei de a doua capodoperă a sa, *Chrestomatie română*, a cărei parte de text fusese quasiîncheiată înainte de expulzarea sa din țară, deodată, am putea spune, cu *Literatura populară română* (1883). Ca și aici, M. Gaster menționează și reproduce, în *Chrestomatie română*, texte din manuscrisul rămas de la Bizanțiu Densușianu, semn că, dacă nu erau apropiate, relațiile dintre M. Gaster și frații Densușianu nu erau nicidecum ostile. Nu încă. Pentru că gâlceava dintre ei survine tocmai după apariția, la Leipzig și București, a *Chrestomatiei române* (1891).

⁸ Cf. Cornelia Călin, *Contribuții la istoria folcloristicii românești: Un manuscris aparținând lui Bizanțiu P. Densușianu*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 18/1973, nr. 5, p. 409-424; Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 227.

⁹ Cf. întreaga listă la Virgiliu Florea, în *Dr. M. Gaster, omul și opera*, p. 71-72.

Îndelung așteptată de specialiști, lucrarea¹⁰ este primită cu mult entuziasm, atât în țară, cât și în străinătate. La propunerea lui G. Dem. Teodorescu, ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice, regele Carol I i-a conferit lui M. Gaster medalia Bene Merenti, cl. I (cl. a II-a o obținuse în 1884, în urma publicării *Literaturii populare române*), pentru „scrieri literarii și filologice române”. Marii romaniști europeni, între care Gustav Gröber, G. I. Ascoli, Gaston Paris și Kristoffer Nyrop, îi salută apariția prin scrisori măgulitoare trimise autorului. Iar specialiștii români (Romulus Ionașcu, Șt. V. Nanul, Lazăr Șăineanu, Moses Schwarzfild etc.) și mai ales străini (Th. Gartner, J. U. Jarník, Wilhelm Meyer-Lübke, Richard Otto, Émile Picot, Gustav Weigand) îi consacră recenzii elogioase, în care relevau marile merite ale lucrării, unele de indisputabil primat cronologic. Așa erau, de pildă, introducerea, pentru prima dată într-o astfel de lucrare la noi, a vechilor manuscrise românești (circa o sută), ca și reproducerea, din tipărituri, și ele în număr de circa o sută, a altor texte, cu puține excepții, decât acelea publicate de Timotei Cipariu în ale sale *Analecte literare*. Tot o premieră la noi o reprezintă și introducerea textelor folclorice, precum și a textelor din dialectele aromân și istroromân, absente fiind doar cele din dialectul meglendoromân, încă nedescoperit pe atunci.

În altă ordine de idei, recenziții mai remarcău caracterul sistematic al lucrării; selecția riguroasă a textelor; reproducerea în mai multe variante a aceluiași text, însă din locuri și perioade diferite de timp; exactitatea transcrierii textelor și, respectiv, voluminosul și atât de utilul aparat științific al lucrării, compus dintr-o lungă introducere, în fapt o veritabilă istorie a literaturii române de la începuturi până la 1830, a cărei traducere în limba franceză, realizată de Constantin Mariu Șăineanu, fratele marelui filolog, și el cărturar, o făcea accesibilă și învățaților străini. Bune servicii aducea acestora și impunătorul glosar al lucrării, „lucrat în mod cu totul original” (Lazăr Șăineanu), ca și schița gramaticală întocmită de Gaster.

Fără a fi singurele¹¹, aceste merite ale lucrării îl făceau pe un recenzent german, Richard Otto, să afirme: „Noi, germanii, putem fi mândri că librăria noastră [F. A. Brockhaus – n.n] a oferit României

¹⁰ Pentru care cf. Idem, *Ibidem*, p. 99-126; Virgiliu Florea și Elena Cernea, *Din istoria unei capodopere: „Chrestomatie română” de M. Gaster*. Cu 132 de documente inedite, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2010.

¹¹ Cf., pentru amănunte, Idem, *Ibidem*.

această operă națională”. Iar Gaster îi scria lui Take Ionescu, ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, că lucrarea sa era considerată, printre specialiști, ca „publicațiunea cea mai importantă ce a apărut în Europa în cei din urmă 20 de ani pe tărâmul filologiei romanice”.

O notă discordantă făceau, în acest concert de laude și aprecieri, recenziile publicate de Alexandru Philippide, de un anonim (de acestea însă nu ne vom ocupa) și, respectiv, de frații Aron și Nicolae Densușianu.

Versat în probleme de literatură românească veche, Aron Densușianu, care publicase, încă în 1885, *Istoria limbei și literaturii române*, fiind considerat „unul dintre adevărații întemeietori ai istoriei noastre literare”¹², îi reproșa lui Gaster, într-o lungă recenzie, publicată în propria-i revistă¹³, că a acreditat ideea eronată potrivit căreia tipăriturile ar fi mai vechi decât manuscrisele însele, acestea nefiind altceva decât copii ulterioare ale celor dintâi: „Existența de manuscrite românești înainte de Coresi o numește <închipuire fantastică>”, scria Aron Densușianu despre Gaster, cu toate că însuși Gaster recunoștea, tot în *Introducere*, că unele manuscrise sunt mai vechi decât 1550, când și-a început Coresi activitatea, sau că monumentele cele mai vechi ale limbii și literaturii române sunt cele păstrate în manuscris.

Îi mai reproșa lui Gaster că a susținut, cu argumente lingvistice, recte unele asemănări dintre dialectele dacoromân și macedoromân, teoria lui Sulzer și Rösler „despre migrațiunea târzie de peste Dunăre a românilor în Dacia” și că „a străplântat cestiunea pe terenul pur lingvistic”.

Nu era de acord nici cu teoria, pe care Gaster a susținut-o o viață întregă, despre originea literară, cărturărească a folclorului: cântecele de stea în psalmi; bocetele în psalmi și în cazanii; descântecurile necanonice în „moltiva canonică”: „Va să zică e hotărât lucru – scria Aron Densușianu – că literatura populară *nescrisă* s-a produs din câteva păcătoase de versuri vechi diecești sau cărturărești”.

Din punct de vedere al conținutului, îi reproșa lui Gaster că n-a acordat importanța cuvenită documentelor contemporane, *Chrestomatia română* oprindu-se la anul 1830, când începea epoca modernă, romanică, a literaturii române, textele din această perioadă

¹² Georgeta Antonescu, *vol. cit.*, p. 153.

¹³ Cf. Aron Densușianu, *Chrestomatia română*, în „Revista critică-literară”, Iași, I, 1893, p. 160-178.

fiind înlocuite cu extrase din bogata literatură populară, „oglină neștirbită – scria Gaster – a graiului viu, neinfluențată și neschimbată, care singură ne permite a urmări dezvoltarea adevărată a limbii românești”.

În fine, Aron Densușianu se referea și la unele erori de datare; la stabilirea greșită a paternității unor scrieri; la unele greșeli de transcriere a textelor; la ignorarea – voită după părerea lui Densușianu, ceea ce ni se pare exagerat, căci știm, din arhiva londoneză, cu câtă nerăbdare, cu frenezie chiar, aștepta Gaster să i se trimită, de către familie, prieteni sau librari, tot ceea ce însemna noutăți editoriale din domeniu – unor ediții din cele mai vechi monumente ale limbii române: *Psaltirea scheiană* (ed. Ioan Bianu, 1889) și *Codicele voronețean* (ed. Ioan G. Sbierea, 1885) etc.

Nici istoricul Nicolae Densușianu, fratele scriitorului Aron Densușianu, nu s-a arătat mai îngăduitor cu *Chrestomatie română* a lui M. Gaster. Nu însă într-o recenzie propriu-zisă, ci într-un raport asupra literaturii istorice și filologice a românilor pe 1891, apărut într-o revistă berlineză din 1893, „Analele științei istorice” („Jahresberichte der Geschichtswissenschaft” XIV. Jahrgang”), de unde a fost reprodus, la noi, în revistele „Romänische Jahrbücher”¹⁴ și „Gazeta Transilvaniei” din același an¹⁵. În dezacord total cu aprecierile pozitive, din străinătate, ale unor prestigioși romaniști ca Émil Picot, Gustav Weigand și Richard Otto, autori care, în opinia tendențioasă a raportorului, „nu pot face pretensiuni la nici o competență”, iar recenziile lor erau considerate ca făcând parte dintr-o „mare reclamă de comerț”, îi reproșa lui Gaster cunoașterea „într-un mod foarte defectuos” a limbii române și transcrierea „într-un mod cu totul greșit” a unui manuscris, pe care, deși îl avea „în mână”, totuși nu-l numește. (Să fi fost vorba de manuscrisul rămas de la Bizanțiu Densușianu, utilizat de Gaster și în *Literatura populară română* și în *Chrestomatie*? Foarte probabil.) Până și *Glosarul*, atât de laudat de mai toți recenzenții, „arată opera unui nepriceput în materia aceasta”, scria raportorul, cu toate că el nu semnală decât trei inadvertențe în imensul material lingvistic încorporat. În consecință,

¹⁴ Cf. Nicolae Densușianu, *Die historische u[nd] philolog[ische] Literatur der Rumänen im Jahre 1891*, în „Romänische Jahrbücher” (Hermannstadt, IX, 1893, nr. 2-3, p. 90-91).

¹⁵ Cf. *Raportul d-lui Nic. Densușianu despre literatura istorică și filologică a românilor în a. 1891*, în „Gazeta Transilvaniei”, Brașov, LVI, 1893, nr. 19, p. 1-2; nr. 20, p. 1.

concluzia lui Nicolae Densușianu nu putea fi decât la fel de drastică precum era și aceea a fratelui său, scriitorul: „Cartea lui Gaster nu trebuie să fie luată de bază pentru studiile filologice ale oamenilor învățați și aceasta este datorința referentului ca să o constate aici”.

Din păcate, nu cunoaștem reacțiile lui M. Gaster la criticile severe ale lui Aron și Nicolae Densușianu, parte din copiile scrisorilor sale din această perioadă (cuprinse în așa numitele *letter-books*, „cărți/volume de corespondență”) devenind, cu trecerea timpului, greu de descifrat. Putem însă presupune că le punea pe seama originii sale etnice (menționată, în articol, de către Nicolae Densușianu), ca și editorul, de altfel, celebrul F. A. Brockhaus, și el un mare învățat, care îl sfătuia pe Gaster, într-o scrisoare din 25 mai 1893, să publice o anticritică pe măsură: „V-aș recomanda să nu lăsați această recenzie [a lui Aron Densușianu] fără o replică, deoarece, oricât de transparente sunt motivațiile atacului, ea poate produce o impresie greșită despre lucrarea Dv.”¹⁶ Cum însă următoarele scrisori ale lui F. A. Brockhaus nu se mai referă deloc la respectiva anticritică, este foarte probabil că ea n-a mai fost scrisă.

Justificate în unele privințe, criticile pe care le-au adus frații Densușianu, în recenziile lor, *Chrestomatiei române* a lui M. Gaster (căreia nu-i găseau, în treacăt fie spus, nici un merit) sunt totuși puține pentru o lucrare de o asemenea anvergură – peste 1.000 de pagini – și explicabile prin stadiul de atunci al filologiei românești, dar și prin condițiile precare în care a fost realizată, căci autorul trăia la Londra, departe de bibliotecile țării.

Încă neegalată în cultura românească, *Chrestomatie română* rămâne, în continuare, o carte de căpătâi pentru filologii români și străini. Ca dovadă, a și fost republicată, într-o ediție anastatică¹⁷, de către Johannes Kramer, un cunoscut romanist.

¹⁶ Virgiliu Florea, Elena Cernea, *Din istoria unei capodopere ...*, p. 235.

¹⁷ Cf. *Chrestomatie română*, de M. Gaster, vol. I-II. Nachdruck mir einer Vorbemerkung von Johannes Kramer, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1991, 16 + CL + 368 p.; VIII + 562 p.

A N E X E

1.

Braşov, 8 decembrie 1879

Stimate Domnule!

*Am primit preţuita D-voastre scrisoare din 30 [luna] exp[irată] şi nr. 47 din „Magazin für die Literatur des Auslandes”, în care aţi binevoit a publica apreţiarea **Negriadei**.*

*L-am cetit şi nu am decât să vă mulţumesc din inimă de bunăvoitoarea apreţiare cu care aţi introdus opera mea în lumea germană. Poate aţi fost prea binevoitor. Nu mă supără, din contră, [î]mi place a fi judecat cât de riguros. Un scriitor, care nu voieşte a împărtăşi soarta dilenţilor ce-şi [...] * împrumutat laudele în public, şi de această boală chiar popoarele începătoare, ca noi, păţimesc mai mult, un scriitor, zic, nu trebuie să se teamă, fără, din contră, să dorească o apreţiare rigoroasă, dar temeinică.*

Vă rog să mă scuzaţi dacă nu V-am răspuns la gentila scrisoare ce mi-aţi adresat-o în august. Am mai preferit să vă faceţi o idee puţin favorabilă despre politeţea mea, decât să am nedumerirea că cunoştinţa noastră, fie chiar numai prin schimbarea de câte-o epistolă, ar putea să derive vreo favorabilă influinţă asupra apreţiarei, despre care aţi binevoit a mă încunoştinţa încă atunci.

Acum, după ce apreţiarea a apărut, mă ţin dezlegat d-această datorie către mine şi către D-voastră, şi vin a vă strânge mâna cu frăţească afecţiune.

*Aceasta o fac cu atât mai cu mare bucurie, căci, şi până acum, din scrisorile D-voastre, şi cu această ocaziune, vă văd pătruns d-acele înalt şi just principiu, că adevărata literatură a unui popor este numai aceea care naşte şi trăieşte din viaţa şi spiritul lui. Acest principiu m-a condus şi pe mine în **Negriada**.*

*Drept aceea, înţeleg şi ştiu să apreciez invitarea ce-mi faceţi de a aduna basmele, credinţele populari pe care se întemeiază **Negriada**.*

*Născând şi trăind partea cea mai frumoasă a vieţii mele în Valea Haţegului, ţinutul cel mai avut în tradiţiuni şi credinţe populari, şi, totodată, cel mai interesant din punct de vedere istoric, mi-a fost uşor a mă transporta, la compunerea **Negriadei**, în suvenirile (?) şi*

crediințele poporului. Dar ca, totodată, să adun aceste tradițiuni și credințe, după cum cere știința anume dezvoltată în această materie, aceasta, pe lângă toată plăcerea, trebuie să-o las altora, pentru ca eu să-mi pot urma calea pe care am apucat.

Cu toate acestea, sunt prea dispus a vă satisface, cu plăcere, dorința d-a vă comunica ce voi putea despre datinile „Crăciunului”. Deoarece, însă, doriți să le aveți chiar pe Crăciun, [î]mi pare rău că nu am știut d-aceasta mai de mult, pentru a vă putea pune în scris cunoștințele mele și a vă aduna și de la alții. Mă voi sili, cât voi putea, să vă trimit și până la Crăciun; la caz de a nu putea, vă cer indulgință, căci după Crăciun nu voi întârzia. Vă stau, cu plăcere, la dispoziție în orice cestiuni de această natură.

Negriada a fost apreciată și în ziarele noastre: „Românul”, „Observatorul”, „Renașterea”, „Familia” ș.a., și în toate favorabil.

De la cum se va trece partea deja publicată, depinde publicarea părții a doua. La noi anevoie află omul editori, și mult mai anevoie poate obține condițiuni favorabile de la ei. Drept aceea, scriitorii trebuie să-și publice înșiși scrierile. Nu este destul labore, trebuie și parale, care, de cele mai multe ori, nu le vezi mai mult. La noi sunt puțini cetitori, apoi și aceștia cetesc, cei mai mulți, cărți străine, cu preferință picanterii franceze. Gustul lecturei serioase este încă în fașă.

Primiți, Dl meu, expresiunea distinsei mele considerațiuni și a frățeștei mele afecțiuni.

Ar. Densușianu

* Cuvânt indescifrabil. Posibil *acomptează*.

2.

Brașov, 16/4.I.1880

Stimate Domnule!

Primind prețuita D-voastră scrisoare din urmă, vă cer indulgință deacă nu v-am putut răspunde numaidecât. Ca avocat, la închiarea anului, am avut d-a regula mai multe afaceri. Sistemul ante-deluvian, ce domină încă aici, la noi, ne îngreuiază foarte mult misiunea.

Am înțeles deplin intențiunile D-voastre cu adunarea datinelor populare și, mai de aproape, ale Crăciunului. Vă felicit și ne felicităm, căci a căzut în bune mâni această grea, dar frumoasă sarcină. Zic grea mai vârtos, căci, la noi, oamenii puțin înțeleg marea ei importanță, și, pentru aceea, cam anevoie sunt dispuși a da concursul ce merită celor ce se ocupă cu dezmembrarea datinelor și credințelor populare. Încât pentru mine, eu vă voi da tot concursul, cât [î]mi permit mărginitele-mi poteri. Mai întâi, vă voi comunica cele ce le știu despre Crăciun, și, când [î]mi veți cere, și despre altele.

Afară de aceasta, vă stau orișicând la dispozițiune în cestiuni literare, și vă rog a vă adresa, orișicând, cu deplină încredere în bunăvoința și sinceritatea mea.

Aprețierea D-voastre critică asupra Negriadei s-a reproduș în mai multe ziare române.

Eu, spre schimbare, mă ocup și cu filologia romanică și mai vârtos pentru a mă putea orienta eu însumi în unele cestiuni atingătoare de limba românească. Din acest motiv, țin, de la început, „Zeitschrift für Rum[anische] Philologie” de Dr. G. Gröber, la care colaborați și D-voastră. La ocaziune, aș putea comunica niște studii, cu deosebire de dialectologie.

Multe salutări și o călduroasă strângere de mână de la

Al D-voastră

stimător,

Ar. Densușianu

3.

Brașov, 24.I. [1]880

Stimate Domnule!

*Primind scrisoarea D-voastre din 16 [luna] c[urentă], vă mulțumesc anticipativ de amabilitatea ce mi-o arătați, avizându-mă că-mi trimiteți un exemplar din recenziunea D-voastre asupra celei făcute de Dl Cihac despre **Cuvențele din bătrâni** ale lui Hasdeu*.*

Mi-am procurat ziarul: „Magazin für die Literatur des Auslandes” și am citit, cu plăcere, recenziunea D-voastre, atâta de

meritoasă, asupra **Snoavelor** lui Ispirescu. Aveți mare drept când zăceți că Ispirescu este cel mai credincios culegător al tradițiilor noastre populare. Ceialalți culegători de păn' acum și-au permis, adeseori, schimbări, înnoiri și adausuri, atât în materie, cât și în limbă, și, pentru aceea, numai anevoie se pot utiliza de cătră scrutători. Acesta este un defect capital.

Recenziunea D-voastre asupra **Negriadei**, și adecă rezumatul critic de la finea articolului, a apărut în „Familia” din Pesta, în „Românul” din București și, după acesta, în „Gazeta Transilvaniei” d-aici; poate că va mai fi apărut și în alte ziare, care însă nu le-am cetit.

Eu voi publica, anul acesta, un volum [de] poezii, inedite încă, de cuprins liric și gnostic. După materia ce-o cuprind și spiritul în care sunt scrise, cu deosebire cele ce tratează scene și datine din poporul român, sper a fi ceva nou în literatura noastră, în această materie. Când vor apărea, voi avea onoare a vă prezenta un exemplariu.

Primiți asigurarea considerațiunei mele celei mai distinse.

Ar. Densușianu

* Cf. M. Gaster, *A Cihac's „Sur les études roumaines de Ms. Hasdeu*, în „Zeitschrift für romanische Philologie”, Halle, IV(1880), p. 468-476.

4.

București, 30 iuniu 1882

Stimate Dle Gaster!

Cred că este bine ca amândouă comisiunile literare de examene să se întrunească, pentru a fixa liniamentele principale ale raporturilor. Dl Slavici ne roagă a ne întruni mâne, joi în 1 iuliu, la D-sa, la 8 ore seara, Strada Cazarmei No. 42, sub Grădina Capra (?). Binevoiește astfel, te rog, a anunța pe Dnii Georgian și Steriadi, iar pe Dl Mateescu [i]l va încunoștința Dl Slavici.

*Cu perfectă stimă,
devotat amic,*

[Nicolae] Densușianu

5.

Academia Română
[antet tipărit]

București, 30 dec[embrie] 1882

*S-a primit astăzi la biuroul Academiei Române noua scriere a Dlui Dr. M. Gaster, **Literatura populară română**. Partea I, depusă astăzi în 12 exemplare pentru a se avea în vedere la decernarea premiilor din Sesiunea generală 1883.*

p[entru] Secr[etar] general,

[Nicolae] Densușianu

**„Scrie, prietene, scrie! Scrie prin imposibil!”
(Petru Caraman)**

PAGINI INEDITE DIN CORESPONDENȚA DINTRE ION MUȘLEA ȘI PETRU CARAMAN

Cosmina TIMOCE-MOCANU*

Paginile din corespondența reprezentanților etnologiei românești sunt documente deosebit de importante pentru a înțelege istoria acestei discipline, mai ales atunci când ele au circulat între personalități proeminente, așa cum au fost Petru Caraman și Ion Mușlea. Odată cu schimbul epistolar dintre cei doi, oferim, în cele ce urmează, o primă lectură a lui, sugerată de temele mari pe care, plecând de la general la particular, le subîntinde, în opinia noastră, această corespondență: dinamica instituțiilor unde au activat cei doi intelectuali și traseele lor profesionale, reprezentanții comuni ai rețelei de specialiști din jurul celor doi, modul cum s-a constituit și a funcționat relația profesională și personală dintre Ion Mușlea și Petru Caraman și, în sfârșit, proiectele științifice ale fiecăruia, așa cum se reflectă ele în scrisori.

Înainte de a trata aceste teme, considerăm necesare câteva repere de ordin cantitativ și formal. Așa cum îl propunem acum tiparului, schimbul epistolar între cei doi etnologi totalizează un număr de 25 de scrisori, acoperind un interval de corespondență de 34 de ani, prima scrisoare de care dispunem fiind adresată lui Caraman la 28 aprilie 1931, iar ultima, destinată lui Mușlea, la 17 octombrie 1965.

Mai exact, reproducem 18 scrisori expediate de către Ion Mușlea etnologului ieșean, dintre care 16 au fost transcrise după xerocopiile făcute originalelor păstrate în Arhiva cărțurarului Petru Caraman și puse nouă la dispoziție, cu multă generozitate, de profesorul Ion H. Ciobotaru, iar alte două au fost transcrise după copiile unor dactilograme păstrate în Fondul de corespondență al Arhivei de Folclor a Academiei Române din Cluj, scrisoarea originală fiind transmisă, desigur, în direcția destinatarului. Într-un singur caz – scrisoarea dată de Mușlea în „Ziua Unirii 1965” – ni s-a păstrat atât copia, nesemnată, la Cluj, cât și originalul, ajuns la Iași, la destinatar. Păstrând numerele

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj Napoca – România.

de identificare dobândite prin aranjarea acestor documente după autori, în ordinea cronologică a expedierii, putem observa că, în cazul celor adresate de Ion Mușlea lui Petru Caraman, avem două cărți poștale (5, 6), restul fiind scrisori propriu-zise. Documentele 2, 3, 8 și 15 sunt dactilograme, iar celelalte au fost scrise de mână, cu cerneală, pe hârtie obișnuită sau, în unele situații, pe foi tipizate, cu antetul Arhivei de Folklor a Academiei Române.

Inversând sensul relației epistolare, reproducem, de asemenea, șapte scrisori expediate de Petru Caraman lui Ion Mușlea, în intervalul 1963-1965, transcrise după documentele originale, incluse de curând în Fondul de corespondență al Arhivei de Folklor a Academiei Române. După genul documentului, este vorba despre o singură carte poștală (numărul 2 în lista celor destinate de Caraman lui Mușlea), restul fiind scrise cu o caligrafie impecabilă pe foi A4 îndoite.

Dialogul epistolar dintre Ion Mușlea și Petru Caraman a avut, însă, cu certitudine, mai multe episoade decât cele care s-au păstrat. Argumentul îl constituie chiar mărturisirea pe care folcloristul clujean o face, în 1965, în textul memorialistic intitulat *Din activitatea mea de folclorist*, când, referitor la parcursul relației sale cu savantul ieșean, spune: „Profesorul *Petru Caraman* e întâiul cercetător căruia m-am adresat pentru colaborare la Anuar, în anul 1931, fără să-l fi cunoscut deloc. [...] Am rămas în corespondență cordială cu el, până prin 1940 [...] A fost numit apoi profesor de slavistică la Iași, post pe care a trebuit să-l părăsească prin 1947-1948 [...] Ne mai scriam o dată, de două ori pe an, iar în vara lui 1963 m-a vizitat la Cluj”¹.

De altfel, date despre frecvența corespondenței dintre cei doi și despre scrisori adresate care nu s-au păstrat – fie pentru că nu au mai ajuns la destinatar, fie pentru că s-au rătăcit după ce au fost citite de acesta – găsim din abundență chiar în documentele pe care le reproducem. Spre exemplu, avem certitudinea că Mușlea i-a mai adresat lui Caraman o scrisoare în 17 martie 1931², care pare a fi fost precedată de cel puțin încă una, întrucât relația dintre cei doi debutase în acest mod.

¹ Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist”, în vol. *Arhiva de Folklor a Academiei Române*. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare 1930-1948. Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2005, p. 201-202.

² Scrisoarea expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 28 aprilie 1931: „Neprimind nici un răspuns la scrisoarea mea din 17 Martie și bănuind că s-ar fi pierdut, vă comunic în cele următoare cuprinsul ei, în câteva vorbe”.

Deși, așa cum menționam anterior, scrisorile expediate de cărturarul ieșean directorului Arhivei de Folklor se păstrează doar pentru intervalul 1963-1965, nu numai logica subsecventă dialogului epistolar ne îndeamnă să presupunem că ele vor fi existat încă din 1931, ci și referințele din răspunsurile lui Ion Mușlea, care indică faptul că Petru Caraman i-ar fi scris în 1 mai 1931³, 16 aprilie 1945⁴, sfârșitul lunii iunie a anului 1955⁵. Pentru că, în unele cazuri, Caraman a notat, discret, pe chiar epistola care îi fusese adresată, data când formulase un răspuns, mai putem să aflăm că a scris la Cluj și în 29 noiembrie 1933⁶ ori în 25 octombrie 1955⁷. De asemenea, potrivit cercetătorului Ion H. Ciubotaru, în Arhiva lui Caraman există ciorna unei scrisori adresate colegului de la Cluj în toamna anului 1962, despre care nu avem motive să credem că nu a fost varianta unui text mai elaborat expedit, cu atât mai mult cu cât autorul ciornei primise o scrisoare, în 25 septembrie 1962, iar felul său de-a fi nu-i permitea să o lase fără răspuns⁸.

Intensitatea schimbului de scrisori este diferită de-a lungul celor 34 de ani cât a durat acesta, cele 25 de documente de care dispunem indicând „concentrări” epistolare în prima parte a intervalului (anii 1931-1934) și, respectiv, în ultima parte a acestuia (anul 1965, cu zece scrisori schimbate). Dacă aruncăm o privire asupra conținutului corespondenței, putem observa că frecvența aceasta ridicată este semnul unei anverguri aparte pe care o luase relația dintre Ion Mușlea și Petru Caraman. Astfel, etapa 1931-1934 marchează începutul și consolidarea relației profesionale dintre cei doi, corespondența purtându-se, așa cum vom vedea mai jos, în chestiunea publicării „Anuarului Arhivei de Folklor”. Anul 1965 marchează apogeul relației personale dintre cei doi etnologi, căci scrisorile schimbate atunci îi dezvăluie cititorului mai întâi o frumoasă și sinceră prietenie, proiectele științifice ocupând, în acest caz, un plan secund.

³ Idem, 5 mai 1931: „Am primit scrisoarea Dv. de la 1 Maiu...”

⁴ Idem, 27 mai 1945: „Când am primit scrisoarea d-tale de la 16 aprilie...”

⁵ Idem, 25 octombrie 1955: „E greu să-ți închipuiești ce bucurie – așa putea spune: ce entusiasm – mi-a produs mesajul d-tale neașteptat, de la sfârșitul lui Iunie”.

⁶ Mențiunea lui Petru Caraman pe cartea poștală pe care Ion Mușlea i-o adresase la 29 iunie 1933.

⁷ Mențiunea lui Petru Caraman pe scrisoarea pe care Ion Mușlea i-o adresase la 25 octombrie 1955.

⁸ A se vedea fragmentele reproduse de Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, p. 281, nota 54, respectiv p. 283, nota 56.

După intervalele de pauză în dialogul epistolar, reluarea corespondenței se face fără dificultate și fără prea multe explicații. Spre exemplu, după o tăcere de șase ani, la 17 martie 1940, Ion Mușlea îi scrie mai vechiului său colaborator: „E un veac de când nu mai știm unul de altul... Dar și vremurile sunt nemaipomenite! Vei fi fost (vei mai fi încă?) și d-ta concentrat și necăjit...”⁹ Alți cinci ani de tăcere sunt întreruși, în 1945, Mușlea uzând de un prilej pe care-l lăsase să-i scape în 1943: „De mult mă țineam să-ți scriu, cel puțin ca să-ți mulțumesc pentru frumoasa recenzie făcută Anuarului Arhivei de Folklor”¹⁰.

În 1955, Petru Caraman trebuie să fi reînnotat dialogul epistolar printr-un mesaj de suflet, de vreme ce colegul său de la Cluj i se adresează cu formula „Iubite prietene”¹¹. În septembrie 1962, fostul director al Arhivei clujene ține să marcheze printr-o scrisoare împlinirea a trei decenii de colaborare: „E adevărat că corespondența noastră a încetat de mulți ani! Pentru vina pe care mi-o vei fi găsit – și pe care eu n-o cunosc nici astăzi – m-ai pedepsit, crede-mă, destul de aspru. Eu însă nu pot lăsa să treacă al treizecilea an de la începerea prieteniei noastre și a strălucitei tale colaborări la publicația pe care o conduceam, fără să-ți scriu ceva despre mine și fără să te întreb «de sănătate» – cum se spune pe la noi”¹².

Spre deosebire de Petru Caraman, Ion Mușlea nu formulează imediat un răspuns la scrisoarea pe care o primește, uneori motivându-și întârzierea prin invocarea activităților profesionale cărora li s-a dedicat, ca în exemplul următor: „Cu toată silința mea de a-ți răspunde mai repede, n-am reușit. Am avut de organizat un «Simposion Miorița» la Secția de folclor de aici, am așteptat să se aducă Arhiva de folclor în localul Secției”¹³. Altădată, problemele de sănătate și loviturile vieții sunt

⁹ Scrisoare expedită de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 17 martie 1940. Cât despre presupunerea că destinatarul scrisorii ar fi fost concentrat, ea devenea valabilă abia două luni mai târziu. Mobilizat în mai 1940, Petru Caraman îndeplinește serviciul de traducător de documente și interpret în mai multe unități militare de pe teritoriul țării, până când, în iunie 1941, pentru a scăpa de efortul deplasării la Iași în scopul desfășurării activității didactice, obține „ordin de mobilizare la locul de muncă”. Cf. Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 187.

¹⁰ Scrisoare expedită de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 23 ianuarie 1945. Recenzia la care trimite e aceea semnată de Petru Caraman despre „Anuarul Arhivei de Folklor” (*L'Annuaire des Archives de Folklore*, publié par Ion Mușlea, Bucarest, VI, 1942, 425 pages) și publicată în „Balcania”, București, nr. 6/1943, p. 569-572.

¹¹ Scrisoare expedită de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 25 octombrie 1955.

¹² Idem, 25 septembrie 1962.

¹³ Idem, 18 mai 1965.

cauze pentru care Mușlea nu are răgaz să-i răspundă prietenului său decât după aproape un an și jumătate: „Mă-ntreb cu jale: are oare rost să mai răspund la scrisoarea d-tale datată 28 august 1963? Pot să-ți mărturisesc că așa ceva nu s-a mai întâmplat! Și-mi pare extrem de rău că tocmai cu d-ta a trebuit să dau acest examen de om încercat de boală”¹⁴.

Petru Caraman se remarcă prin punctualitatea formulării răspunsului, pe care pare a-l expedia, cel mai adesea, în chiar ziua când primește o scrisoare¹⁵, întârzierile fiind extrem de rare și de bine motivate, ca în incipitul scrisorii pe care o trimite în 6 septembrie 1965: „Iertare pentru întârzierea răspunsului meu, de-o mie de ori iertare! Abia ieri m-am întors la Iași, după o neobișnuit de îndelungată hoinăreală prin țară, și am găsit așteptându-mă acasă – de o lună încheiată – prețiosul D-tale mesaj”. Cunoscând maniera de a scrie a lui Mușlea, în situațiile când așteaptă un răspuns urgent, cărturarul ieșean îl ironizează blând: „Închei, cu speranța că voi primi răspuns la scrisoarea mea! De data aceasta, sunt mai pretențios, fiindcă e la mijloc interesul, și acest interes e al meu. Câtă vreme era vorba numai de sentimente, te iertam mai ușor. Acum mi-ar fi foarte greu să te iert... din motive altruiste!”¹⁶

Cât despre vizita menționată în autobiografia lui Ion Mușlea, corespondența ne arată că ea nu a fost singulară: „D-ta, prietene Mușlea, îmi ești arhiîndatorat: căci eu te-am vizitat la Cluj de două ori, iar D^{ta}, aici, niciodată!! Treabă-i asta?”¹⁷ Etnologul ieșean nu a ajuns să se bucure de ospitalitatea prietenului său, pentru simplul fapt că nu au existat ocazii de a merge la Iași, în timp ce, pentru Caraman, „întins cu nemosteniile și spre Turda marelui Mihai”¹⁸ prin căsătoria fiicei sale, Alice, drumurile prin orașul de la poalele Feleacului căpătau rost.

Oricum, este evident că aceste întâlniri nemijlocite de scrisori au favorizat consolidarea relației de prietenie dintre cei doi, fapt vizibil la nivelul retoricii epistolare, prin înlocuirea formulelor de adresare profesionale și sobre („Stimate Domnule”) cu unele personale și calde, care lasă să transpară afectivitatea („Iubite prietene”, „Iubite frate”, „Iubite Domnule”, „Scumpe prietene”, „Scumpe Domnule”). Situația este similară

¹⁴ Idem, 24 ianuarie 1965.

¹⁵ A se vedea, în acest sens, mențiunea din scrisoarea expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 18 mai 1965: „Ți-aș fi expediat cu poșta aceasta și fișele cu materiale pe care ai avut bunătatea să mi le trimiteți; însă am vrut să-ți confirm mai întâi primirea lor și să-ți mulțumesc, *n-am avut răbdare să-ntârziiu nici o zi*” (sublinierea noastră).

¹⁶ Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 22 aprilie 1965.

¹⁷ Idem, 28 august 1963.

¹⁸ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, 12 iulie 1957.

și în cazul formulelor finale: dacă, în primii ani, semnătura corespondenților este precedată de mulțumiri și urări cordiale de sănătate și prietenie, în deceniul șapte al secolului al XX-lea, Petru Caraman optează pentru formula „Al D[umi]tale, ca un frate”, fără să știe, bănuim, cât de dragă îi era aceasta lui Ion Mușlea: „Te îmbrățișează «ca un frate» – așa își încheia scrisorile către Bariț D[octo]rul V. Popp”¹⁹. În plus, dacă, din 1940, fiecare dintre cei doi cărturari nu uită să transmită politicoase salutări soției celuilalt, după prima vizită a lui Petru Caraman la Cluj, urările sale de bine, vor viza, de fiecare dată, familia lărgită a lui Ion Mușlea, anume pe fiul și nora folcloristului²⁰, dar și pe cumnatul său, doctorul Macavei, împreună cu soția acestuia.

Folcloristul clujean așteaptă scrisorile prietenului său ca pe un dar prețios, ca pe un leac la dorul de sinceritate și normalitate²¹ într-o lume care pierduse aceste valori. Tocmai pentru că epistolele lui Caraman cucereau, Mușlea va împărtăși virtuțile lor cu cei dragi ai lui, citindu-le familiei ca într-un ritual de vindecare: „Dacă d-ta ți-ai exprimat bucuria pentru cele cuprinse în rândurile mele de acum mai bine de o jumătate de an, ce să zic eu de plăcerea pe care mi-au făcut-o paginile d-tale fierbinți și colorate? Iartă-mă, dar am citit-o și celor mai de aproape ai mei: nevستی-mi (o veche admiratoare a d-tale), cumnatului și cumnatei mele, așa de dornici să se încălzească la o flacără ca aceea a sufletului d-tale! Toți ți-au admirat credința și tăria și, ca și mine, ți-au mulțumit pentru ea”²².

Dacă ne focalizăm atenția asupra localității de expediție, observăm că Ion Mușlea scrie de la Cluj, cu excepția situației din

¹⁹ Idem, 24 ianuarie 1965.

²⁰ A se vedea, în acest sens, urările pe care Petru Caraman le face, cu ocazia căsătoriei, „tinerei perechi Mușlea Juniores”, în cartea poștală pe care i-o adresează lui Ion Mușlea în 30 ianuarie 1965: „D-lui Ing. Mușlea – care mi-a căzut așa de simpatic cu figura-i nespūs de tinerească, atât de asemenea tatălui său – împreună cu Domnița lui, le urez toate fericirile posibile, aici, pe planeta TERRA, și chiar în marele Cosmos, căci e f[loarte] probabil ca generația lor să-și permită a face sejururi, pe acolo pe unde noi nu am cutezat a trimite decât gânduri înaripate și visuri de domeniul purei fantezii...”

²¹ Prin scrisoarea din 25 septembrie 1962, Petru Caraman primește de la Cluj următoarea rugămintе: „Te rog dăruiește-mă cu o scrisoare în genul minunat al celor nemaivăzute de atâta vreme!” Despre rândurile care-i fuseseră adresate în 28 august 1963, Ion Mușlea va vorbi ca despre „o scrisoare atât de caldă, care mi-a făcut așa de mult bine”.

²² Scrisoare adresată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 25 iunie 1956. Finalul paragrafului citat subliniază foarte bine acea calitate a lui Petru Caraman de a fi, după cum observa Ion H. Ciubotaru, „liderul neprogramat de care ceilalți aveau nevoie. Le inspira încredere, le insufla curaj, le revigora sentimentul demnității, pe care el îl prețuia atât de mult și îl cultiva prin forța exemplului personal” (*op. cit.*, p. 289).

ianuarie 1945, când se afla în refugiu la Sibiu, cu Arhiva și Biblioteca Universității. Scrisorile sale pleacă, din 1931 și până în 1934, la București²³, unde Petru Caraman funcționa ca profesor în învățământul secundar. Episodul reluării corespondenței, în 1940, reținut în autobiografia lui Mușlea, îl găsește pe destinatar în poziția de conferențiar titular al Catedrei de Slavistică a Facultății de Litere și Filosofie a Universității din Iași²⁴. În ianuarie 1945, folcloristul clujean îi scrie colegului său la Zlatna, unde, din martie 1944 și până în mai 1945, Universitatea ieșeană se stabilise în refugiu. După această dată, scrisorile primite și trimise de Petru Caraman circulă înspre și dinspre adresa „Iași, Fundacul Codrescu, nr. 1”.

În ceea ce privește modalitatea de expediție, corespondența prin Poșta Română este alternată, începând cu anul 1955, cu aceea prin intermediul unor persoane de încredere. Această măsură de precauție se impunea, deoarece, începând cu luna noiembrie a anului 1951, toată corespondența savantului ieșean avea să fie interceptată, până la sfârșitul vieții sale, de odioasa instituție a Securității Poporului²⁵. Scrisorile circulă dinspre Cluj înspre Iași prin bunăvoința domnului Crihălmeanu, ginerele lui Petru Caraman (la 12 iulie 1957), a doctorului Macavei, cumnatul lui Ion Mușlea (la 25 septembrie 1962), dar și prin a unor persoane care, fără a fi rude cu corespondenții, și testate abil de aceștia, trec testul încrederii: „Norocul a făcut să cunosc pe fostul d-tale elev care-ți aduce scrisoarea mea. Felul elogios în care mi-a vorbit de profesorul lui de pe vremuri m-a convins că-i pot încredința și eu un mesaj de prietenie”²⁶. La fel, atunci când Dumitru Stan Petruțiu – un bibliotecar din anturajul lui Lucian Blaga – face un drum în capitala Moldovei, exprimându-și dorința de a-l cunoaște pe Caraman, Mușlea nu lasă să-i scape „prilejul – atât de rar – de a putea trimite o scrisoare fără teama de a fi văzută de indezirabili”²⁷.

Relația profesională și personală dintre Ion Mușlea și Petru Caraman se construiește pe un anumit fundal instituțional, a cărui aproximare, pornind de la schimbul epistolar analizat, are o importanță covârșitoare pentru istoria folcloristicii românești. Așa cum o dovedesc atât

²³ În cartea poștală expedită la 29 iunie 1933, Ion Mușlea îi mulțumește colaboratorului „Anuarului” pentru că i-a anunțat schimbarea adresei, pe care o notează „Str. Porumbaru No. 43 A”, corectând-o, apoi, în 27 februarie 1934, în „Str. Porumbescu, No. 43 A”.

²⁴ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 183.

²⁵ *Ibidem*, p. 415-417.

²⁶ Scrisoare adresată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 25 octombrie 1955.

²⁷ *Idem*, 25 iunie 1956.

autobiografia *Din activitatea mea de folclorist*, cât și scrisorile, primul context de interacțiune dintre cei doi îl oferă buletinul oficial al Arhivei de Folklor a Academiei Române, „Anuarul Arhivei de Folklor”. În acest sens, scrisorile dintre anii 1931 și 1934 aparțin de sfera a ceea ce Ion Mușlea numea „hamalâcul”²⁸ redactării acestei publicații; prin ele, directorul Arhivei transmite mulțumiri pentru acceptarea colaborării, stabilește termene de predare a contribuției promise, cere și oferă informații privind dimensiunile ei, subliniază necesitatea utilizării ortografiei normate de *Dicționarul Limbii Române*²⁹, anunță apariția „Anuarului” ori modalitatea prin care autorii articolelor pot intra în posesia onorariilor ori a extraselor ce le reveneau în urma publicării.

Petru Caraman colaborează la „Anuarul Arhivei de Folklor” cu un studiu teoretic de mari dimensiuni, publicat în două părți, în primele două numere ale buletinului și intitulat *Contribuții la geneza și cronologizarea baladei populare românești*³⁰. Dedicată celebrei balade *Crivățul (Marcoș Pașa)* și antrenând vastele cunoștințe de slavistică și etnografie ale autorului ei, cercetarea demonstrează convingător că geneza acesteia trebuie pusă în legătură cu faptul real al nimicirii expediției turcești conduse de Pașa Malcoçioğlu, în iarna anului 1498-1499, așa cum îl atestă cronicile polone de la sfârșitul secolului al XV-lea, letopisețul ucrainean anonim, cronicile ungurești și cele germane. Poziția științifică a lui Petru Caraman este, așadar, aceea că „nu e vorba aici de reconstituirea unui eveniment istoric pe baza baladei populare, ci de o recunoaștere a lui în creațiunea folclorică și de o identificare a datelor aflate acolo cu cele din izvoarele istorice”³¹.

Nu numai că, așa cum remarcase Ion Mușlea, acest studiu a fost „primit atât de bine de cercurile noastre științifice”³², dar el a dat naștere unei celebre controverse cu Dumitru Caracostea, care, negând istoricitatea

²⁸ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 169.

²⁹ A se vedea, în acest sens, scrisoarea expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 5 mai 1931: „Aș vrea să vă atrag însă atenția asupra faptului că ortografia articolelor din Anuarul Arhivei de Folklor este aceea a Academiei, mai bine zis a Dicționarului Limbii Române. V-aș fi, deci, foarte recunoscător dacă ați putea să vă scrieți articolul în acest sens. Cu eventualele particularități ale ortografiei dicționarului amintit, pe cari nu le-ați cunoaște, mă însărcinez eu, după primirea manuscrisului”.

³⁰ Petru Caraman, *Contribuții la cronologizarea și geneza baladei populare la români*. Partea I. *Cronologizarea*, în „Anuarul Arhivei de Folklor” (AAF), I, 1932, p. 53-105; Idem, *Contribuții la cronologizarea...* Partea II. *Geneza*, în AAF, II, 1933, p. 21-88.

³¹ Idem, *Contribuții la cronologizarea...* Partea II. *Geneza*, p. 87.

³² Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 201.

creațiilor folclorice, relaționează balada cu credințele mitologice care circulă la diverse popoare cu privire la ger³³. De-a lungul timpului, problematica acestei balade a fost chestionată și de alți cercetători, care s-au plasat fie în linia ipotezei deschise de Caraman³⁴, fie în aceea a teoriei lui Caracostea³⁵.

Studiul dedicat cronologizării și genezei baladei populare românești a rămas, din păcate, singura contribuție a cărturarului ieșean în paginile „Anuarului”, deși, în anii ’40, el promisese „un articol despre *Originea serbo-croată a unui cântec românesc de nuntă și modificările sale de adaptare*”³⁶, pe care, atunci când îi scrie, redactorul buletinului continuă să i-l ceară autorului, până prin anul 1946, așa cum rezultă din corespondența trimisă la 25 iulie 1946: „Am citit în ziarele bucureștene că ai ținut balcanicilor o conferință despre «Sorcovă»³⁷. Am vrut să te rog imediat să mi-o dai pentru Anuar. Mă gândeam că măcar așa, dacă nu cu acel «Cântec de nuntă... la Românii din Serbia» (promis de nu știu câți ani), ți-ai relua colaborarea la Anuarul meu”. Analizând variantele baladei *Letinului bogat* existente în folclorul românesc și în cel al neamurilor slave din Balcani, Caraman plasează originea acestuia în sânul poporului sârb și descrie schimbările esențiale pe care le-a suferit, datorită interpretării în cadrul ceremonialului de nuntă, tipul românesc. Împărtășind soarta pe care au avut-o aproape toate contribuțiile lui Petru Caraman, cercetarea sa intră în circulație târziu și pentru un public limitat³⁸, căpătând vizibilitate abia după

³³ A se vedea, în acest sens, Dumitru Caracostea, „Balada Crivățului”, în vol. *Poezia tradițională română. Balada populară și doina*. Ediție critică de D. Șandru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 149-178.

³⁴ Cornelia Călin-Bodea, *Marcu și Gerul*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor”, serie nouă, București, tom. VIII, 1997, p. 165-176.

³⁵ Al. I. Amzulescu, *Marcu și Gerul. Epilog doljean la o faimoasă controversă*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom. XXIV, nr. 2/1979, p. 153-175.

³⁶ Cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 201.

³⁷ Din primăvara anului 1945 și până în toamna anului 1947, cărturarul ieșean funcționa ca director al Secției de Etnografie și Folclor din cadrul Institutului de Studii și Cercetări Balcanice, calitate în care a proiectat cercetări etnografico-folclorice, a ținut conferințe și a publicat, în revista „Balcania”, studii și recenzii. Cercetarea asupra sorcovei a fost publicată postum, cu titlul „Originea și geneza sorcovei”, în Petru Caraman, *Studii de folclor*. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, vol. II, București, Editura Minerva, 1988, p. 247-276.

³⁸ Petru Caraman, „Funcția nupțială a unei balade populare românești de origine sârbă”, publicat în volumul Simpozionului dedicat reciprocității iugoslavo-române în domeniul literaturii populare (*Radovi Simpozijuma o jugoslovensko-rumunskim uzajamnostima u oblasti narodne književnosti*, Pančevo, 1974, p. 125-156. Cf. Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 609).

tipărirea postumă, în 1987, a studiului „Cântecul nunului. Din perspectiva originii, genezei și a funcției sale. Contribuție comparatistă la studiul epicii populare în versuri”³⁹.

Așa cum rezultă din scrisorile pe care i le adresează lui Petru Caraman, Mușlea l-ar fi dorit în paginile „Anuarului” și cu un articol de dimensiuni mai reduse⁴⁰, cu condiția să fie „scris în românește”⁴¹, în contextul în care directorul Arhivei trebuia să-și apere mereu publicația de reducerile bugetare pe care le opera Academia: „Eu mă sbat să scot, de se va putea, un volum ceva mai «acătării» al Anuarului meu (sper că l-ai primit pe al cincilea, trimis încă prin Septemvrie!). Pentru acest volum – i-aș zice jubiliar, dacă nu m-aș jena, căci se împlinesc zece ani de la înființarea Arhivei de Folklor și nu-i rău să «ne dăm» uneori importanță ca să ne mai dea și alții – aș ține mult să am colaborarea tuturor colaboratorilor de până acum”⁴². Cu altă ocazie, Mușlea și-a exprimat regretele de nu a fi putut tipări în buletinul pe care-l conducea „foarte interesantul studiu despre «căzutul pe vatră»”⁴³ și speranța de a publica „celălalt articol, despre «Ștefan cel Mare în poezia populară»”⁴⁴.

Petru Caraman a făcut pentru „Anuarul Arhivei de Folklor” ceea ce puțini dintre autorii care și-au tipărit textele în acest buletin au avut generozitatea să facă, anume să recenzeze publicația, spre bucuria redactorului ei: „Între atâta indiferență și lipsă de interes, critica d-tale obiectivă și propunerile juste mi-au căzut foarte bine. E, poate, cea mai bună recenzie care s-a făcut vreodată Anuarului meu”⁴⁵. Alcătuită în stilul inconfundabil, atât de apreciat de exegeții operei savantului ieșean⁴⁶, recenzia, publicată, în 1943, în revista „Balcania”, debutează prin a sublinia marele merit al lui Ion Mușlea, de a duce la bun sfârșit demersul editorial al tipăririi celui de-al VI-lea „Anuar”, într-un context

³⁹ Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. I, București, Editura Minerva, 1987, p. 195-365.

⁴⁰ La 17 martie 1940, directorul Arhivei îi solicită pentru „Anuar” „un articol, cât de mic, și, dacă se poate, cu specială privire la balada noastră populară”, iar la 27 mai 1945 „un «articol-mărunt», de o pagină-două”.

⁴¹ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 28 aprilie 1931.

⁴² Idem, 17 martie 1940.

⁴³ Publicat mai întâi în trei numere ale revistei cracoviene „Łud Słowiański”, sub titlul *Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est Européen*, studiul a fost reluat în *Studii de folclor*, vol. II, p. 90-176.

⁴⁴ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 5 mai 1931.

⁴⁵ Idem, 23 ianuarie 1945.

⁴⁶ A se vedea, spre exemplu, Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, mai ales capitolul XI – „Virtuțile recenzentului”, p. 503-525, dar și Ovidiu Bârlea, „Petru Caraman (1898-1980)”, în Idem, *Efigii*, București, Editura Cartea Românească, p. 166-178.

politico-social atât de neprielnic: „En dépit des événements si peu propices et de l'exode de Transylvanie – [Ion Mușlea] a réussi à nous donner un aussi gros volume, comprenant surtout des matériaux venant des Roumains restés en dehors des frontières de la Roumanie”⁴⁷.

Prezentarea conținutului fiecăruia dintre articolele acestui număr este însoțită de aprecieri și observații critice, din care se desprinde concepția lui Petru Caraman privind modul în care trebuia să se desfășoare ancheta etnografico-folclorică și, apoi, integrarea rezultatelor acesteia în circuitul științific prin studii și articole. Astfel, în cercetarea textelor folclorice e nevoie de existența unui „plan méthodique aussi bien dans son enquête sur le terrain que dans son exposition” (p. 569); procedeul notației fonetice a textelor culese e apreciat în cel mai înalt grad și recomandat, deoarece „il présente le plus grand garantie pour la juste interprétation des croyances populaires” (p. 570); în prezentarea rezultatelor cercetărilor, etnografii trebuie să recurgă la material ilustrativ – fotografii și cromofotografii de detaliu – întrucât „toute description devrait apparaître comme la légende – c'est-à-dire comme l'explication – du matériel plastique présenté” (p. 571); Arhiva și buletinul său sunt chemate să abordeze și problemele culturii materiale, ignorate în spațiul instituțional și publicistic românesc, idee pentru înfăptuirea căreia savantul va mai pleda și în alte ocazii⁴⁸.

Comentariile propuse pe marginea studiilor semnate de Gheorghe Pavelescu, Elisabeta Nanu și Ion Mărcuș sunt mărturii ale impresionantei viziuni comparatiste care-l singularizează pe cărturar în peisajul etnologic românesc, viziune pe care acesta o avea nu numai asupra faptelor de cultură tradițională, ci și asupra modului în care erau cercetate ele în alte areale geografice. În plus, recenzentul își exprimă speranța de a vedea realizată dorința lui Ion Mușlea ca, pe viitor, monografiile să facă obiectul unei colecții speciale, ceea ce ar rezerva buletinului mize exclusiv științifice – de organ de studii și cercetări –, favorizând progresul disciplinei în România⁴⁹. Așadar, chiar și o

⁴⁷ Petru Caraman, *L'Annuaire des Archives de Folklore*, p. 569.

⁴⁸ A se vedea, în acest sens, propunerile pe care le făcuse la înființarea, la sfârșitul celui De-al Doilea Război Mondial, a Cercului de Studii Folclorice. Cf. Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 234.

⁴⁹ Așa cum rezultă dintr-o scrisoare pe care Ion Mușlea i-o expediază lui Petru Caraman, la 23 ianuarie 1945, dezideratul acesta nu se va realiza nicicând: „Mă lupt din nou să se aprobe tipărirea unui nou volum, tot în cadrele vechi, cu care, e adevărat, nici eu nu sunt împăcat. Aș fi, totuși, foarte mulțumit ca să apară chiar și așa, numai să mai «miște» nițel și folklorul nostru”.

recenzie de numai trei pagini ni-l recomandă pe Petru Caraman ca fiind „foarte informat, în sensul cunoașterii mișcării folcloristice la nivel european, pasionat cercetător de teren și, totodată, militant activ pentru autonomia disciplinelor ce alcătuiau universul culturii populare”⁵⁰.

În fapt, nu doar includerea culturii materiale în sfera cercetărilor îl deosebește pe Caraman de Mușlea, ci și concepția diferită asupra rostului arhivelor de folclor. Pentru Mușlea, miza arhivelor folclorice, așa cum o formulase în cele două memorii ale întemeierii Arhivei, în textele-îndemn „Învățătorii și folclorul” (1928), „Apel către intelectualii satelor” (1931) și, respectiv „Culegeți folclor!” (1931)⁵¹, era aceea de a documenta prin cercetări de teren faptele de cultură tradițională, de a clasifica și tezauriza aceste documente, în folosul potențialilor cercetători, care le vor utiliza în demersurile lor comparatiste, istoriciste, filologice. După cum rezultă din scrisoarea trimisă la 6 septembrie 1965, Petru Caraman este de acord că, astfel concepută, Arhiva „trebuie să fie o comoară”, însă, în același timp, pledează pentru a fi, urgent, „scoasă la lumină și pusă-n valoare, adică făcută utilizabilă în gradul cel mai înalt. Și cine-ar putea realiza aceasta cel mai bine decât chiar cel care a creat-o?”⁵²

De altfel, opinia exprimată epistolar de cărturarul ieșean este consonantă cu alta, formulată în planul de activitate pe care l-a conceput după instalarea, în aprilie 1945, în funcția de director al Secției de Etnografie și Folclor din cadrul Institutului de Studii și Cercetări Balcanice. Potrivit acestui plan, instituționalizarea cercetării etnografico-folclorice presupunea, mai întâi, alcătuirea unei baze de documente, prin inventarierea surselor existente în spațiul românesc și în cel sud-est european, iar, apoi, completarea acestora cu informații culese din întreg spațiul balcanic, de către specialiștii Institutului, dar într-un scop precis formulat. Cu alte cuvinte, documentele privind cultura tradițională rezultate din aceste cercetări „trebuiau puse, de îndată, în slujba unor idei. Era nevoie să fie topite în substanța lucrărilor științifice, singurele care puteau contribui, efectiv, la o cât mai bună cunoaștere a zonelor investigate”⁵³.

⁵⁰ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 231.

⁵¹ Toate sunt incluse în volumul *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, *passim*.

⁵² Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 6 septembrie 1965.

⁵³ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 247. Despre planul de activitate elaborat de Petru Caraman, a se vedea mai ales p. 244-249.

Schimbările social-politice pe care le-a adus, în primăvara anului 1945, preluarea puterii de către guvernul Petru Groza vor marca, pentru proiectele și înfăptuirile instituționale ale lui Ion Mușlea și Petru Caraman, începutul sfârșitului. Într-o primă fază, folcloristul clujean, ca, de altfel, mulți dintre colegii lui de generație, nu pare a percepe amenințarea. Odată trecută primejdia mutării colecțiilor Arhivei de Folclor la București, la inițiativa lui Dumitru Caracostea, Mușlea se bucură de detașarea sa de la direcția Bibliotecii Universității la Muzeul Limbii Române, pentru anul universitar 1946/1947⁵⁴, unde s-ar fi ocupat exclusiv de cercetarea folclorică. La fel se bucură de perspectiva unei colaborări cu savantul ieșean: „De altfel, despre transformările pe cale să se facă la Arhiva Academiei, cred că ai auzit și d-ta câte ceva, de la dl. Iordan. În tot cazul, eu mă bucur mult că vom colabora mai de aproape, ba chiar că ne vom vedea la București pe la sfârșitul lui Octomvrie... Te fac curios? Nu face nimic, de-abia îmi vei răspunde curând”⁵⁵.

Pasajul, decupat dintr-o scrisoare adresată lui Petru Caraman, trimite la momentul înființării, în ședința Academiei Române din 8 iunie 1946, a Consiliului Național de Cercetări Științifice, în cadrul căruia urma să funcționeze o Subcomisie de Folclor, sub președinția lui Dumitru Caracostea, avându-i drept membri pe academicienii Theodor Capidan, Ștefan Ciobanu, Mihail Sadoveanu, George Murnu și Constantin Rădulescu-Motru și cooptându-i drept colaboratori pe Al. Rosetti, P. Caraman, C. Brăiloiu, I. Diaconu, I. Mușlea și I. Șiadbei. Printre obiectivele Subcomisiei de Folclor⁵⁶, așa cum le formulase Caracostea, se număra înființarea Arhivei de Folclor Literar a Academiei Române, instituția care urma să centralizeze datele privind cultura tradițională românească, provenite din cercetări trecute și din cele ce se vor fi desfășurat de atunci înainte, dar și să coordoneze lucrările unui viitor *Corpus Carminum Romaniae*, care avea să debuteze cu un prim volum dedicat *Baladei populare românești*.

La Cluj, Mușlea, ales, în 23 mai 1947, membru corespondent al Academiei Române, lucra, alături de Ion Mărcuș, la bibliografierea baladei și clasificarea provizorie a fișelor, chiar în condițiile în care aceste operațiuni nu erau sprijinite financiar. La Iași, unde ar fi trebuit, conform Regulamentului Arhivei de Folclor Literar a

⁵⁴ Cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 181-182.

⁵⁵ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 25 iulie 1946.

⁵⁶ Cf. Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 179 și urm., dar și Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 239-241.

Academiei, să funcționeze o secție a acesteia, a cărei conducere să fie „încredințată unui specialist în folclor care cunoaște limbile slave, așa încât să dea paralele slave ale motivelor noastre”⁵⁷, proiectata colaborare a lui Petru Caraman nu a fost cerută niciodată, poate pentru că Dumitru Caracostea nu reușise, încă, să treacă peste faimoasa controversă a deceniului trecut. De altfel, și activitatea lui Mușlea în cadrul acestei Subcomisii va fi stopată dramatic odată cu reforma Academiei din 1948.

Ocazia unei alte colaborări între cei doi folcloriști se întrevede în primăvara anului 1947, când sociologul Anton Golopenția scrie, la 5 aprilie 1947, atât lui Petru Caraman, cât și lui Ion Mușlea, despre propunerea lui André Varagnac (președintele Societății Franceze de Folclor pentru studiul tradițiilor populare și profesor la École Pratique des Hautes Études) de a înființa o Centrală națională a viitorului „Fichier international d’Archéologie et de Folklore comparés”, eventual „pe lângă Arhiva de Folclor a Academiei Române”: „În comitetul ei ați trebui să figurați neapărat Dv., D-l Caraman de la Iași, Prof. Vuia, Prof. Caracostea, un reprezentant cel puțin al Institutului de Cercetări Sociale (monografiile Gusti), al Arhivei de Folclor muzical (Brăiloiu) și al Muzeului de Artă Națională București”⁵⁸. În răspunsul formulat la 23 aprilie 1947, Mușlea își exprimă opinia că locul unei asemenea Centrale e în „capitala țării, unde tind (sau sunt silite!) să ajungă și colecțiile Arhivei de Folclor”, mai exact pe lângă Institutul de Cercetări Sociale și primește ca, în cazul constituirii ei, să facă parte din Comitet, alături de „d-l. Caraman și alții, din cei atât de bine aleși de Dv”⁵⁹. Nu știm ce va fi răspuns cărturarul ieșean acestei propuneri, însă evenimentele care s-au succedat au împiedicat orice materializare a ei și orice deschidere occidentală pentru cercetarea românească.

Așa cum am precizat la începutul studiului nostru, dialogul epistolar dintre Ion Mușlea și Petru Caraman se întrerupe pentru intervalul 1947 și 1955, iar reluarea acestuia prilejuiește bilanțuri succinte asupra activității profesionale proprii ori asupra traiului în noul context politic. Întâlnirea lui Mușlea cu un fost elev al lui

⁵⁷ Cf. Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 240.

⁵⁸ Anton Golopenția, *Rapsodia epistolară*. Scrisori primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950), vol. IV (Marele Stat Major – Iuhim Zelenciuc). Text stabilit de Sanda Golopenția și Ruxandra Guțu Pelazza. Introducere și note de Sanda Golopenția, București, Editura Enciclopedică, 2014, p. 101.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 102.

Caraman este o ocazie bună pentru a afla vești de la Iași, dar și pentru a-i scrie prietenului său fără teama de cenzură: „Am aflat, astfel, și ceea ce d-ta nu mi-ai fi comunicat: că lupti cu necazuri mari, datorită neînțelegerii și urii; că te ții tot așa de mândru și dârz (cum nici nu-mi închipuiam că s-ar putea altfel); că lucrezi cu aceeași veche și vestită pasiune”⁶⁰. Pasajul rezumă, cu eleganță și discreție, nenorocirile care se abătuseră peste etnologul cu viziunea științifică cea mai complexă din tot interbelicul românesc: intrarea, la 16 octombrie 1947, sub incidența deciziei de „comprimat persoană” și eliminarea din învățământul superior; pierderea, la 6 februarie 1949, a direcției Bibliotecii Seminarului de Slavistică; refuzul de a i se autoriza munca de traducător și chiar de a fi lăsat să lucreze ca hamal în gară; nedreptățile făcute copiilor săi, aflați în imposibilitatea de a urma școlile pentru care îi recomanda competența lor; încarcerarea vremelnică (31 decembrie 1947-4 februarie 1948) în arestul Siguranței ieșene și, apoi, începutul coșmarului urmăririi sale de către Securitate⁶¹.

Spre deosebire de colegul lui de la Iași, Ion Mușlea se socotea fericit: cu toate că, prin ororile la care fuseseră supuși frații Lapedatu – tatăl vitreg și unchiul Mariei Mușlea –, în familia soției folcloristului „a fost o adevărată hecatombă”, așa cum îi va scrie prietenului său, „personal, nu mă pot plânge prea mult. Regimul n-a fost cu mine atât de crud. Mi-a dat posibilitatea să muncesc în specialitate – nu ce aș fi vrut, desigur –, dar ceva din care va ieși o lucrare de real folos pentru folclorul nostru (vei afla peste vreun an-doi)”⁶². Într-adevăr, decizia de „comprimat persoană” din toamna anului 1947 privea, în cazul lui Ion Mușlea, doar funcția de director al Bibliotecii Universitare. Fusesse, evident, „epurat” din Academie la reorganizarea ei, în 1948, dar, bucurându-se de noua poziție pe care o ocupa în ierarhia vremii academicianul Emil Petrovici, fostul stipendiat al Arhivei de Folclor, va reuși să păstreze la Cluj colecțiile Arhivei și să fie încadrat „colaborator științific” la Colectivul de Istorie Literară și Folclor, unde se angajase la acea „lucrare de real folos”, adică alcătuirea unui „repertoriu, cu un studiu introductiv și hărți, al materialului folcloric

⁶⁰ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 25 octombrie 1955.

⁶¹ A se vedea Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, îndeosebi capitolele VII – „Anii ostracizării”, respectiv VIII – „Sub teroarea Securității”, p. 251-425.

⁶² Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 25 octombrie 1955.

din răspunsurile la Chestionarul Hasdeu –, dar sunt prea obosit ca s-o aduc, cum ar fi trebuit și așa fi vrut, mai repede la bun sfârșit”⁶³.

Referitor la poziția sa instituțională, în toamna anului 1962, Ion Mușlea îi va scrie lui Petru Caraman: „Am rămas cercetător la Academie. Primejdia trecerii la pensie – deși anii i-am cam atins (mi se pare că sunt doar cu unul mai tânăr ca d-ta, din 1899) – încă nu se arată”⁶⁴. În autobiografia sa, folcloristul clujean dă mai multe detalii despre această nouă încadrare: „Încă din decembrie 1962, Secția de Limbă și Literatură de la București, m-a anunțat că folcloriștii clujeni vor fi concentrați într-o unitate pusă sub conducerea mea”⁶⁵. Poziția instituțională a folcloristului era departe de a-i aduce însă stabilitatea și împlinirea profesională pe care le visa, întrucât anul 1965 îl găsește încă în ceea ce va numi situația de „paște murgule...”⁶⁶, adică girând doar conducerea Secției, fără a avea numirea de șef al ei – care, de altfel, va veni în același an – și fiind măcinat de o boală la care „au contribuit, probabil, și frământările în legătură cu constituirea centrului clujean de etnografie și folclor, al cărui conducător urma – sau urmează – să fiu eu. Povestea asta durează de doi ani și, cu toate încercările mele, n-am reușit să scap de sarcina de (viitor) conducător: așa vrea Academia, mai ales Bucureștii. Acum nu mai e decât o chestiune de zile (5-7 febr.), pentru a ști dacă trec la pensie, rămân la Lingvistică sau mă înham la conducerea și organizarea centrului”⁶⁷.

⁶³ Idem, 25 iunie 1956. De altfel, deși a lucrat enorm la înfăptuirea sa, Ion Mușlea va părăsi această lume fără a fi reușit să ducă la bun sfârșit acest repertoriu, ale cărui principii de alcătuire le-a schițat într-o comunicare susținută, la 13 martie 1956, la Secția de Literatură și Arte a Academiei. Lucrarea va fi finalizată de Ovidiu Bârlea, care a continuat procesul de excerptare a informației din răspunsurile la chestionare, extrăgând teme noi (inclusiv, în ceea ce privește eshatologia populară, capitolul despre *vremea de apoi*, pe care îl și redactează) și extinzându-l la cele trei volume care grupau răspunsuri la chestionarul juridic al aceluiași Hasdeu. În 1970, Bârlea reușește să tipărească acest instrument de cercetare, cu mențiunea că „lucrarea nu este nici un repertoriu, nici un dicționar folcloric, ci o tipologie, deoarece datele au fost grupate tematic, reconstituind scheletul fiecărui fapt și arătându-i-se stufozitatea de la aspectele cele mai frecvente până la aspectele cele mai singulare”. Cf. Ovidiu Bârlea, *Prefață la prima ediție a Tipologiei folclorului din răspunsurile la chestionarele B. P. Hasdeu*; autori: Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea, pe care o cităm, însă, după ediția revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 21-23.

⁶⁴ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 25 septembrie 1962.

⁶⁵ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 206.

⁶⁶ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 18 mai 1965.

⁶⁷ Idem, 24 ianuarie 1965.

Cât despre Petru Caraman, ideea că aceste reorganizări instituționale vor fi determinat, așa cum spera Mușlea, „vreo reparare a vechilor erori și orori din partea oficialității”, îi pare cărturarului ieșean „un mit”⁶⁸. După ce, între 1954 și 1956 îndurase destule umilințe și veșnice reconfigurări ale temelilor de cercetare în calitatea de colaborator extern al Institutului de Istorie și Filologie al Academiei⁶⁹, Caraman e nevoit să lupte timp de patru ani pentru refacerea dosarului său de pensionare care, în 1958, la împlinirea vârstei legale de obținere a acestui drept cetățenesc, nu era de găsit în Universitatea ieșeană. După ce i se zădărnicește încercarea de a ocupa, prin concurs, o Catedră de etnografie română și sud-est europeană, la Facultatea de Litere a Universității din Timișoara, respectiv un post de etnograf la Baza de cercetări științifice din același oraș, eșuează și încercarea, de la începutul anului 1964, de încadrare a sa la Centrul de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor, pe care îl conducea, la Iași, Alexandru Dima.

În aprilie 1964, sfătuit de academicianul Al. Rosetti să adreseze memorii Ministerului Învățământului și Comitetului Central al PMR, în care să solicite reîncadrarea sa în structurile didactice și de cercetare, și în contextul favorabil al recalibrării politicii statale prin renunțarea la internaționalismul socialist, Petru Caraman are parte de o falsă reintegrare: prin „grija” universitarilor ieșeni, primește statutul de „profesor consultant”, cu un salariu consistent, dar fără dreptul pentru care, în fapt, luptase, acela de a lucra cu studenții. O asemenea „reabilitare” nu putea fi tratată decât cu refuz de un om atât de vertical precum Petru Caraman⁷⁰, căruia nu i-a părut rău nicicând de hotărârea luată: „Eu totuși nu regret nimic; cât despre oficialitate, nu-mi fac nici o grijă, știu că n-a fost niciodată chinuită de scrupule ori de remușcări. Deci, armonie perfectă și echilibru imperturbabil la asasinii, ca și la victimă. Nu e acesta irealul?”⁷¹ De-aceea, ideea că „Dalailamele Bucureștilor” i-ar fi putut oferi conducerea Secției de Etnografie a Filialei Iași a Academiei R.S.R., despre care îl întreabă Mușlea în toamna anului 1965, îi pare o legendă, dar „nici măcar nu e o legendă frumoasă, ceea ce suntem îndreptățiți a cere de la o legendă. Gândește-te dacă mi-ar sta mie bine într-un asemenea hipostaz. Nu m-aș recunoaște eu însumi pe mine!”⁷²

⁶⁸ Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 30 ianuarie 1965.

⁶⁹ Despre toate aceste încercări de reîncadrare profesională a lui Petru Caraman, datele sunt cele furnizate de Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 310-329.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 328-329.

⁷¹ Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 17 octombrie 1965.

⁷² *Ibidem*.

Parcursul instituțional al celor doi savanți, cu zonele lui luminoase și întunecate, i-a pus în relație cu diferiți reprezentanți ai comunității profesionale, iar dialogul epistolar reține gânduri, amintiri, impresii despre unii dintre ei. Spre exemplu, în scrisoarea trimisă la 25 septembrie 1962, Ion Mușlea îi evocă lui Caraman pe câțiva dintre aceștia, mărturisind că „în drumurile – din ce în ce mai rare – la București, caut regulat pe vecinic tânărul nostru Ion Chinezu și pe vechii folcloriști ori etnografi: D. Caracostea, R. Vuia. Bătrânul Traian Gherman, care mi-era atât de aproape, m-a părăsit pentru vecie, de vreun an și jumătate. Ce să mai spun de Ion Breazu, de Moș Gheorghe Kirileanu sau de aproape uitatul – de alții! – Artur Gorovei? În lipsa lor, încerc să mă ocup de unii tineri, formând folcloriști care să ducă mai departe facla, ca acel Ion Taloș, cel care ți-a scris, mai anii trecuți, întrebându-te de Meșterul Manole în Ardeal. [...] Mai știi ceva de Ion Diaconu? De ani de zile nu-mi mai scrie! Se va fi cufundat în întunerecul mizeriei și bolilor?”

Pe Ovidiu Bârlea, folcloristul clujean îl recomandă călduros, într-o scrisoare din 18 mai 1965, ca pe „un om foarte de treabă și un bun prieten al meu”. Adresându-i-se, într-o deplasare la Institutul bucureștean, făcută în interesul consultării unor materiale de arhivă, Caraman își formează despre șeful Sectorului literar o opinie consonantă cu cea a prietenului său de la Cluj: „Mi-a făcut impresia că e unul din cei mai serioși cercetători din întregul institut. Culegerea lui spectaculoasă de basme, de pe terenul folkloric, e o mărturie. Dar și ca om mi-a plăcut acest descendent al Moșilor: pare cald și sincer (sper să nu mă fi înșelat). Dar, mai ales, m-a impresionat modestia lui, care-i șade atât de bine și care e o virtute rarisimă în universul parvenitismului, unde suficiența și morga de mare specialist, a mulțime de improvizați, tronează”⁷³.

Această morgă de „mare specialist” este o remarcă aluzivă la cel care conducea, pe atunci, institutul bucureștean, unde lui Petru Caraman îi repugna să meargă, tocmai la gândul că l-ar „putea întâlni pe cel mai ilustru savant etnograf al secolului, pe faimosul Mihai Popp”⁷⁴, adică „omul cel mai competent și mai providențial, care putea fi imaginat, pe ilustrissim-ul Mihai Pop! Omul cel mai dezinteresat și cel mai devotat idealurilor științifice, omul pentru care știința este un sacerdoțiu...” și care se află în fruntea disciplinei

⁷³ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 6 septembrie 1965.

⁷⁴ Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 22 aprilie 1965.

alături de „faimoșii Marx, Engels și Lenin (mai înainte era și Stalin; nu știu dacă și Hrușčov, dar nu văd de ce lui i s-ar face nedreptatea de a fi exceptat)”⁷⁵.

Felul acesta de a vorbi despre Mihai Pop, deloc străin și chiar mai moderat față de stilul adoptat, cu privire la același personaj, în corespondența purtată, în aceeași perioadă, între Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea, se datorează lipsei de onestitate științifică de care folcloristul bucureștean dăduse dovadă în încercările sale de colaborare cu Petru Caraman. Astfel, pentru intervalul reflectat în schimbul epistolar cu Ion Mușlea, profesorul Ion H. Ciubotaru identifică două episoade tensionate ale încercărilor de conlucrare profesională dintre Petru Caraman și Mihai Pop: primul este generat, în preajma înființării „Revistei de Folclor”, de tratarea cu indiferență a propunerilor făcute „în nădejdea că, odată și odată, știința adevărată va trebui să fie repusă în drepturile ei de a se exprima fără nici un fel de presiuni sau opreliști”⁷⁶, propuneri pe care i le solicitase ieșeanului chiar mai tânărul său coleg. Al doilea se construiește în jurul recenziei pe care Petru Caraman o scrisese despre valoroasa lucrare a etnografului ceh Antonin Václavík, dedicată *Obiceiurilor anuale și artei populare*, recenzie pe care Mihai Pop ar fi dorit-o publicată cu numeroase concesiile ideologice, ceea ce încălca grav principiile după care cărturarul ieșean înțelegea să realizeze o cercetare⁷⁷.

Atunci când contextele instituționale devin neprielnice proiectelor lor științifice, Ion Mușlea și Petru Caraman se refugiază în cercetări solitare, în schimbul de scrisori dintre cei doi cărturari fiind nelipsită menționarea acestor cercetări, a opiniilor și propunerilor formulate de corespondenți în legătură cu acestea, a situațiilor de colaborare pentru ducerea lor la bun sfârșit. Astfel, în 25 septembrie 1962, făcând bilanțul editorial al anilor de tăcere epistolară, Ion Mușlea îi scrie prietenului său: „Am reînceput să public, scoțând alăturata ediție a lui Pauleti⁷⁸ și laudându-mă (singur) că am făcut un lucru util, dând întâia ediție critică din fondurile de manuscrise ale Blajului. Mă străduiesc să continuu cu *Cipariu și literatura*

⁷⁵ Idem, 6 septembrie 1965.

⁷⁶ Ciorna scrisorii trimise folcloristului Mihai Pop; cf. Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 298.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 300-303.

⁷⁸ Nicolae Pauleti, *Cântări și strigături românești de cari cântă fetele și feciorii jucând, scrise de..., în Roșia, în anul 1838*. Ediție critică, cu un studiu introductiv de Ion Mușlea, București, Editura Academiei, 1962.

populară⁷⁹, cu *Folcloristul George Pitiș și manuscrisele sale inedite* sau cu al doilea volum, necunoscut, din *Texte de literatură poporană*, al lui Alexici (cântece lirice)⁸⁰. Voi mai ajunge, oare, să le văd aieva, pe masa mea de lucru?”

Studiul „*Cântare și verș la Constantin*”. *Sfârșitul lui Brâncoveanu în repertoriul dramatic al minerilor români din nordul Transilvaniei*, publicat în 1964⁸¹, este primit de Petru Caraman cu entuziasm: „*E o adevărată revelație! Cine s-ar fi așteptat ca, tocmai în Transilvania, motivul brâncovenesc să aibă un așa de frumos ecou? E o dovadă mai mult de unitatea sufletului rom[ânesc] de pretutindeni, iar modesta dramatizare a minerilor noștri e documentul sanctificării marelui Constantin, mai mare p[entru] noi decât Constantin cel Mare. E o adevărată apoteoză a «împăratului Constantin», cum e numit eroul în «verș»*”⁸².

În următorul bilanț al realizărilor științifice pe care Ion Mușlea îl face cărturarului ieșean, la începutul anului 1965, tonul entuziast al celui anterior este înlocuit de dezamăgirea neputinței de a publica cercetarea despre George Pitiș: „Am terminat-o în ianuarie 1964 și exact pe vremea aceea am dus-o la București, pentru a o plasa la vreo editură. Dar în zadar le-am bătut la poartă. S-a amânat pe cine știe când!”⁸³ A fost o nouă lovitură sufletească, al cărei gust amar l-am cunoscut în 1958, când *Icoanele pe sticlă și xilogravurile țăranilor români din Transilvania* a rămas în machetă (Și ce frumos arăta studiul cu cele 115 ilustrații!)⁸⁴

Gustul amărăciunii de a nu fi publicat, cunoscut doar din când în când de Ion Mușlea, este gustul care îl însoțea pe Caraman de mai bine de trei decenii, căci, îndată după instaurarea „cele mai drepte dintre orânduirile posibile” – cum îi plăcea să numească regimul comunist –, cărturarului ieșean i se refuzase tipărirea oricărui text. Aceasta nu înseamnă că Petru Caraman a renunțat să scrie! Mărturie pentru nivelul

⁷⁹ Ion Mușlea, „Timotei Cipariu și literatura populară”, în *Studii de istorie literară și folclor*, București, Editura Academiei, 1964, p. 163-199.

⁸⁰ Gheorghe Alexici, *Texte din literatura populară*, tom II. Publicat cu un studiu introductiv, note și glosar de Ion Mușlea, București, Editura Academiei, 1966.

⁸¹ Ion Mușlea, „Cântare și verș la Constantin». *Sfârșitul lui Brâncoveanu în repertoriul dramatic al minerilor români din nordul Transilvaniei*”, în *Studii de istorie literară și folclor*, p. 21-61.

⁸² Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 30 ianuarie 1965.

⁸³ Lucrarea lui Ion Mușlea, intitulată *George Pitiș – folclorist și etnograf*, a apărut postum, în anul 1968, la Editura pentru Literatură.

⁸⁴ Scrisoare expediată de Ion Mușlea lui Petru Caraman, la 24 ianuarie 1965.

înalț la care savantul a continuat să-și elaboreze cercetările stau nu numai lucrările numeroase pe care le-a lăsat în urma sa, unele de dimensiuni impresionante, ci și câteva dintre scrisorile schimbate cu Ion Mușlea, în cursul anului 1965.

În vederea realizării unui „studiu folkloric comparativ asupra cântecelor de leagăn” și exasperat de „sărăcia materialelor noastre folklorice”, Petru Caraman îi cere colegului său lămuriri atât „în bibliografia chestiei care mă interesează pe teren românesc”, cât și „în legătură cu terminologia folklorică”⁸⁵. Mușlea răspunde cu promptitudine cerințelor cărturarului și, probabil, cu bucuria de a-i fi putut întoarce serviciile făcute în vremea refugiului Universității ieșene la Zlatna⁸⁶: îi semnaleză bibliografia problematicii, îi trimite excerpte după materialul existent în colecțiile fostei Arhive de Folklor a Academiei Române, îl indică pe Ovidiu Bârlea ca fiind cel mai potrivit pentru a-i înlesni căutările în arhiva bucureșteană. Ca și celelalte contribuții din acești ani, studiile sale dedicate cântecelor de leagăn și practicii legănatului vor aștepta vremuri mai bune pentru a vedea lumina tiparului⁸⁷.

Dincolo de temele pe care le-am schițat și pe care le coagulează corespondența dintre cei doi savanți, citind aceste documente în ansamblul epistolarului Mușlea, nu putem să nu remarcăm că ele par a fi cele mai luminoase din întregul corpus. Faptul poate părea paradoxal, dacă avem în vedere că unul dintre expeditori e Petru Caraman, singurul intelectual căruia regimul comunist i-a luat totul: „Dreptul de a le împărtăși studenților cunoștințele sale, dreptul de a presta o activitate didactică la orice nivel al învățământului, dreptul de a desfășura o

⁸⁵ Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 22 aprilie 1965.

⁸⁶ A se vedea, în acest sens, scrisorile pe care i le adresează, în 1945, Ion Mușlea lui Petru Caraman. Chiar dacă, la acea dată, profesorul ieșean nu reușise să găsească informații despre îndepărtatii ani ai șederii Doctorului Vasile Popp la Zlatna (1829-1842), pe baza unor surse bibliografice, Mușlea va reuși să redacteze, în ultimele luni de viață, nouă pagini scrise mărunt despre legăturile familiale ale Doctorului Popp, activitatea din Munții Apuseni, împrejurările în care și-a găsit moartea, precum și să schițeze unele aspecte privind colaborarea sa cu George Bariț la susținerea „Gazetei Transilvaniei”. Aceste pagini se păstrează în Fondul de manuscrise al Arhivei de Folclor a Academiei Române, sub cota 1661/5.

⁸⁷ Petru Caraman, „Legănatul – ca muncă și ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul și sud-estul Europei”, în Idem, *Studii de etnografie și folclor*. Ediție îngrijită de Ovidiu Bârlea și Ion H. Ciubotaru. Postfață, note, indice și bibliografie de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Junimea, 1997, p. 13-134, respectiv „Cântece de leagăn ucrainene”, *Ibidem*, p. 135-168.

muncă științifică într-un domeniu pe care-l ilustra la modul superlativ, dreptul de a-și tipări lucrările de specialitate, dreptul de a vorbi în public și, ceea ce întrece orice imaginație, dreptul de a munci cu brațele, pentru a-și putea întreține cei cinci membri ai familiei”⁸⁸.

Tragismul acestei situații își găsește loc doar rareori în textul scrisorilor, fiind contrabalansat de optimismul care se vrea insuflat prietenului (încercat, în ultimii ani, de o boală nemiloasă), dar și de descoperirea resorturilor seninătății în bogăția unei lumi interioare: „Socot că e nevoie să ne creem o lume a noastră proprie: o lume făurită din vis și iluzie, din gânduri abstracte, din orice, cu excluderea realității prezente, ca să putem trăi, ca să nu ne sufocăm”⁸⁹. În acest context, refugiul în munca de cercetare devine „liman neviforât”⁹⁰, iar scrisul se transformă în soluție existențială și îndemn pentru a izbândi: „Scrie, prietene, scrie! Scrie prin imposibil!”⁹¹

În ceea ce privește editarea documentelor, pe lângă textul propriu-zis al scrisorii, am reprodus, cu caractere italice, antetul de pe hârtia de corespondență, acolo unde acesta a existat, considerându-l necesar pentru punctarea contextelor instituționale în care activau expeditorii. În corpul scrisorii, am păstrat sublinierile existente în original, pe care le-am marcat prin linie, iar nu prin caractere italice, așa cum se obișnuiește, tocmai pentru a rezerva acest ultim tip de marcaje exclusiv indicării titlurilor de lucrări și articole. De asemenea, am păstrat majusculele cu care operau autorii în scrierea numelor lunilor anului sau a pronumelor personale. Am adoptat normele ortografice actuale, renunțând la scrierea cu *i* în poziție mediană, vizibilă în scrisorile care au circulat între Ion Mușlea și Petru Caraman după 1955. Am procedat la întregiri silabice, marcate prin paranteze drepte. Sporadic, am adăugat semnul virgulei, numai acolo unde am considerat că fluidizează lectura.

⁸⁸ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 238.

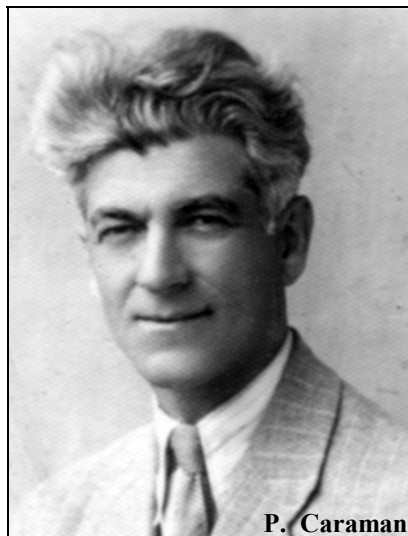
⁸⁹ Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 17 octombrie 1965.

⁹⁰ Copia scrisorii adresate de Petru Caraman orientalistului Gheorghe I. Constantin, la 27 aprilie 1965; cf. Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 285.

⁹¹ Scrisoare expediată de Petru Caraman lui Ion Mușlea, la 30 ianuarie 1965.



I. Mușlea



P. Caraman

Ion Mușlea către Petru Caraman

1.

Academia Română. Arhiva de Folklor
Cluj, 28 Aprilie 1931

Strada Elisabeta, 23

Stimate Domnule Caraman,

Neprimind nici un răspuns la scrisoarea mea din 17 Martie și bănuind că s-ar fi pierdut, vă comunic în cele următoare cuprinsul ei, în câteva vorbe: vă mulțumeam că acceptați colaborarea la „Anuarul Arhivei” și vă rugam să îmi trimiteți, până către sfârșitul lunii Aprilie, articolul ce promiteați să scrieți în vacanța Paștilor. În același timp, insistam să-mi faceți cunoscut și subiectul și dimensiunea aproximativă a celorlalte două studii ce aveți gata.

Dorind să fiu fixat asupra colaborărilor „Anuarului Arhivei”, vă rog încă o dată să-mi răspundeți, dacă se poate imediat, când îmi puteți trimite articolul promis, precum și întinderea și subiectul celorlalte articole ce aveți terminate. Eventual, ne-am putea aranja pentru tipărirea unuia din ele, în cazul când n-ar fi prea lung și dacă e scris românește.

În așteptarea răspunsului D^v, vă rog să primiți cele mai colegiale salutări.

Ion Mușlea
Biblioteca Univ[ersității] Cluj

2.

5 Maiu 1931

Stimate Domnule Caraman,

Am primit scrisoarea Dv. de la 1 Maiu și mă bucur mult de înțelegerea noastră în ce privește colaborarea.

Articolul destinat Anuarului Arhivei e binevenit și pe la sfârșitul lui Maiu. Țin să vă comunic că o întârziere de o săptămână-două, chiar poate peste această dată, nu trebuie să vă îngrijoreze. De asemenea, nici o eventuală depășire a articolului peste dimensiunile fixate de mine (aproximativ trei coale).

Aș vrea să vă atrag însă atenția asupra faptului că ortografia articolelor din Anuarul Arhivei de Folklor este aceea a Academiei, mai bine zis a Dicționarului Limbii Române. V-aș fi, deci, foarte recunoscător dacă ați putea să vă scrieți articolul în acest sens. Cu eventualele particularități ale ortografiei dicționarului amintit, pe cari nu le-ați cunoaște, mă însărcinez eu, după primirea manuscrisului.

Mulțumiri deosebite pentru extrasul cu foarte interesantul studiu despre „căzutul pe vatră”, pe care regret mult că nu l-am putut publica în Anuarul Arhivei. Nădăjduiesc însă că celălalt articol, despre „Ștefan cel Mare în poezia populară”, o să-l rezervați pentru Anuarul din anul viitor, unde voi fi foarte bucuros să-l pot tipări.

Cu cele mai bune salutări și urări

[Ion Mușlea]

3.

12 Iunie 1931

Stimate Domnule Caraman,

Temându-mă iarăși că n-ați primit scrisoarea mea de la 5 Maiu, prin care vă arătam că articolul promis pentru Anuarul Arhivei de Folklor e binevenit și la sfârșitul acelei luni, ba chiar și cu o întârziere de o săptămână două, vă rog mult să aveți bunătatea să-mi comunicați imediat când mi-l puteți trimite.

În așteptarea răspunsului Dv. și cu cele mai alese salutări

[Ion Mușlea]

4.

Academia Română. Arhiva de Folklor
Cluj, 13 Iulie 1932

Strada Elisabeta, 23

Stimate Domnule Caraman,

După o tăcere cam lungă și care v-a dat desigur de bănuț multe, iată că vă scriu în sfârșit, pentru a Vă anunța apariția „Anuarului” nostru. Neștiind dacă sunteți sau nu la București, aștept răspunsul D^v pentru a vă expedia extrasele și un exemplar din „Anuar”. În ce privește onorariul D^v, cu regret trebuie să vă comunic că nu vi-l voi putea trimite decât la toamnă – din pricina lipsei momentane de fonduri.

M-aș bucura mult să-mi puteți trimite, până la sfârșitul acestei luni – pe la 28 Iulie plec și eu în concediu –, partea [a] II-a a lucrării D^v și mi-ar părea foarte bine dacă dimensiunile ei n-ar trece de vreo două coale, deoarece „Anuarul” viitor va trebui să fie considerabil redus ca extensiune.

Aș mai avea o rugămintă, și anume să-mi împrumutați, dacă se poate, revista „Łud Słowianski” II, 1.

În așteptarea răspunsului D^v, vă rog să primiți cele mai bune salutări și urări de vacanță.

Ion Mușlea

5.

Cluj, 29. VI. [1]933

Stimate Domnule Caraman,

Nu trebuie să vă simțiți vinovat că nu mi-ați comunicat mai curând noua adresă, pentru că sunt multe luni de când nu v-am mai scris nimic (și aici mă simt eu cam vinovat).

O noutate bună: La toamnă (Septembrie), începem tipărirea Anuarului II. O bucurie în plus: poate că la o editură bucureșteană.

Vă mulțumesc pentru recomandarea dlui. Brătulescu, căruia îi voi scrie zilele acestea și vă urez grabnică însănătoșire și vacanță liniștită.

Cu cele mai bune salutări,

Ion Mușlea

D-Sale Domnului Petre Caraman

profesor

București, Str. Porumbaru, No. 43 A

6.

Cluj, la 27 Februarie 1934

Stimate Domnule Caraman,

Cu poșta de astăzi v-am expediat un exemplar din Anuarul II – în sfârșit apărut. Sper că extrasele le-ați primit și vă rog să-mi confirmați aceasta. De asemenea, vă rog să-mi trimiteți două exemplare din extrasele Dv., pentru a le păstra la Arhivă.

D-lui Brătulescu i-am scris astă toamnă, fără să primesc, însă, nici un răspuns. Mi-ar plăcea totuși să-i văd culegerea și m-aș bucura să-l puteți convinge să mi-o trimită.

La București n-am mai reușit să viu – poate pe la Paști.

Vă rog să primiți salutările mele deosebite.

Ion Mușlea

*D- Sale D-lui Petru Caraman**profesor**București II. Str. Porumbescu No. 43 A.*

7.

*Academia Română. Arhiva de Folklor**Cluj, 17 Martie [19]40**Strada Elisabeta, 23*

Stimate Domnule Caraman,

E un veac de când nu mai știm unul de altul... Dar și vremurile sunt nemaipomenite! Vei fi fost (vei mai fi încă?) și d-ta concentrat și necăjit...

Eu mă sbat să scot, de se va putea, un volum ceva mai „a cătării” al Anuarului meu (sper că l-ai primit pe al cincilea, trimis încă prin Septembrie!). Pentru acest volum – i-aș zice jubiliar, dacă nu m-aș jena, căci se împlinesc zece ani de la înființarea Arhivei de Folklor și nu-i rău să „ne dăm” uneori importanță ca să ne mai dea și alții – aș ține mult să am colaborarea tuturor colaboratorilor de până acum. Te-aș ruga deci mult, dacă poți, trimite-mi un articol, cât de mic, și, dacă se poate, cu specială privire la balada noastră populară. Te las până în preajma Paștilor – dacă mi-l promiți, chiar până după vacanță. Ce spui? Am mare nădejde că nu mă vei refuza. Și aștept o vorbă de la d-ta, în chestiunea aceasta.

Te rog să transmiți Doamnei respectuoase sărutări de mâini.
O cordială strângere de mână de la

Ion Mușlea

8.

Arhiva de Folklor a Academiei Române
Sibiu, 23 Ianuarie 1945

Biblioteca Universității

Stimate Domnule Caraman,

De mult mă țineam să-ți scriu, cel puțin ca să-ți mulțumesc pentru frumoasa recenzie făcută Anuarului Arhivei de Folklor. Între atâta indiferență și lipsă de interes, critica d-tale obiectivă și propunerile juste mi-au căzut foarte bine. E, poate, cea mai bună recenzie care s-a făcut vreodată Anuarului meu.

Mă lupt din nou să se probeze tipărirea unui nou volum, tot în cadrele vechi, cu care, e adevărat, nici eu nu sunt împăcat. Aș fi, totuși, foarte mulțumit ca să apară chiar și așa, numai să mai „miște” nițel și folklorul nostru. Îmi promiseseși acum vreo cinci ani un articol despre un „cântec de nuntă” sau o baladă sud-dunăreană. Mi-l mai dai? M-aș bucura mult.

Am și o altă rugămintă. Ți mai amintești, probabil, că, în 1928, am publicat o cercetare despre *Viața și opera Doctorului Vasile Popp*. Doi ani mai târziu, am dat *Noui contribuții la viața lui*, iar în 1942 – când se împlăneau 100 de ani de la moartea lui – am scris un articol comemorativ în „Transilvania” (scos și în extras). Vezi deci că această figură interesantă mă preocupă mult. Am încă mult material și aș vrea să-l public cât se mai poate.

Dar, vei zice, ce voi fi vrând să te rog pe d-ta în legătură cu Vasile Popp? Iată ce este. El a trăit ultimii ani și a murit la Zlatna, unde era doctor al Minelor. Totuși, despre cei 12 ani petrecuți acolo, îmi lipsesc aproape orice informații. M-am gândit, de mai multe ori, să mă duc până acolo. Dar 2-3 zile nu sunt suficiente spre a-i face pe localnici să caute hârtii vechi ori să răscolească dosare. Pentru aceasta ar trebui să stai cel puțin 2-3 săptămâni, să mai insiști, să mai îndemni, să mai dai „termen” celor care ar putea contribui cu informații.

Nu mă puteam gândi decât la d-ta, care și așa ești condamnat să stai la Zlatna. Știu că ești omul care, dacă poți, faci. Te rog, deci, din inimă, încearcă să afli cât mai multe despre șederea acolo a lui Popp. Te rog răsfoiește broșura mea din urmă și citește paginile 112, 117 și 121 (notă) din cea mare.

M-ar interesa foarte mult să știu dacă există sau nu un portret al lui Popp și, în cazul afirmativ, o fotografie mai bună a acestuia. Eu cred că a avut, a trebuit să aibă (la cine este?). A fost el și profesor al gimnaziului sau școlii din Zlatna (la care a învățat, probabil, și Avram Iancu)? În ce cimitir a fost înmormântat (era greco-catolic)? Ce a rămas după el (cărți, acte etc.)? Ce s-a ales de familia lui? Direcția Minelor are o bibliotecă? Nu sunt în ea cărți cu semnătura lui Popp sau chiar unele din lucrările lui? În sfârșit, tot ce crezi că m-ar putea interesa din ceea ce poți afla de la localnici și autorități (Direcția Minelor^x, Primărie, Oficiile parohiale, greco-catolic și catolic etc.

Dacă se poate, ți-aș fi recunoscător și pentru o fotografie sau carte-poștală reprezentând vechea clădire a Direcției Minelor (dacă mai există) și dacă e cea de pe vremea lui Popp (deci dinainte de 1842). De asemenea a casei în care a locuit Popp, dacă o afli. În sfârșit, orice urmă despre Popp la Zlatna.

Am fost informat de d-l Irion că Giorge Pascu lucrează la o Monografie a Zlatnei. M-aș fi adresat dânsului, dar mi-e teamă că adună datele ce l-am rugat să le caute, dar le va... utiliza personal și mie nu-mi va trimite nimic. Dacă d-ta poți scoate, eventual, ceva de la dânsul, cu atât mai bine.

M-aș bucura să nu mă „blagoslovești” prea tare pentru această însărcinare. Și să te gândești că am și eu nevoie să-mi înșel zilele triste în aceste vremuri grele cu munca sau un „semblant” al ei. D-ta cu dorul Iașului, tot atât de greu accesibil ca și Clujul nostru, cred că mă înțelegei.

Îți mulțumesc mult și aștept noutăți. Îndată ce vei afla ceva interesant, te rog scrie-mi două vorbe.

Cu mulțumiri anticipate, cele mai bune urări de noul an și o călduroasă strângere de mână de la vechiul d-tale

Ion Mușlea

^x are o arhivă bună!

9.

Arhiva de Folklor a Academiei Române
Sibiu, 27 Mai 1945

Biblioteca Universității

Iubite Domnule Caraman,

Când am primit scrisoarea d-tale de la 16 Aprilie – abia la sfârșitul lunii – nu mai era cazul să-ți răspund la Alba-Iulia. Am așteptat – ca să-ți mulțumesc pentru toată osteneala ce ți-ai dat în găsirea de informații despre mie atât de simpaticul Doctor Popp – să te știu sosit la Iași. Într-adevăr, d-l Irion mi-a confirmat că după destule peripeții – ele începuseră, se pare, încă de la Zlagna – ai descins, în sfârșit, în atât de doritul Dv. Iași. Vă doresc din toată inima, Dvoastră și colegilor, ca reșezarea acolo să nu vă fie prea încărcată de greutateți de tot felul.

Când vă fac o astfel de urare, mă gândesc de bună seamă și la situația noastră, a Clujenilor, destul de încurcată din atâtea puncte de vedere. Mai ales a mea, la Bibliotecă: singurul institut „comun” celor două Universități – românească și ungurească –, cu un director ungar de-al vechiului regim, menținut de autoritățile locale, și cu alt director, comunist român, numit de aceleași autorități... Ce zici? Nu sunt chiar de invidiat. Dar datoria mea, oricât de greu mi-ar fi, e să merg și să lupt, până ce m-or ține nervii sau se va limpezi situația...

Îmi închipuiesc ciuda d-tale că, cu toată bătaia de cap avută cu investigațiile asupra Doctorului Popp, n-ai putut afla nimic. Dar, pentru mine, acest răspuns negativ își are importanța lui. Nu cred să mă mai deplasez vreodată – dacă n-am făcut-o de la Sibiu – înspre orașelul în care-ai trăit și d-ta aproape un an. Pentru că, aproape sigur, n-aș mai găsi nimic... nou, față de cele aflate de d-ta. Dar nu-i și asta un lucru mare pentru mine: scutirea de un drum și de câteva zile pierdute?

Cred că zilele acestea voi pune sub tipar Anuarul VII. Academia a fost foarte zgârcită de data aceasta – aș fi bucuros dacă aș putea scoate 12 coale! Voisem să te rog și pe d-ta să-mi dai măcar un „articol-mărunt”, de o pagină-două. Dar m-am gândit că, la Iași, te așteaptă atâtea, vor trebui să treacă luni de zile – poate – până îți vei regăsi liniștea necesară lucrului. Totuși, dacă cumva ai un astfel de articolaș gata – sau chiar cel de care-ți scriam în Ianuarie – cu cântecul de nuntă sârbo-român (îmi mai amintesc bine oare?), ți-aș fi foarte recunoscător să mi-l trimiți, firește în vreo lună sau șase săptămâni, căci „Progresul” Sibiu lucrează repede. Manuscrisul ar fi să-l încredințezi d-lui Iancu sau Dima, când vin înspre Sibiu, în vacanța... mare.

Mulțumesc pentru omagiile adresate soției mele. Te rog și eu să transmiți doamnei respectuoase sărutări de mâini. Încă o dată, toate mulțumirile, curaj și să auzim de bine.

Ion Mușlea

10.

Arhiva de Folklor a Academiei Române
Cluj, 25 Iulie [1]946

Biblioteca Universității

Stimate Domnule Caraman,

A trecut vreme multă de când nu ne-am mai scris. N-aș putea jura dacă ți-am mulțumit sau nu pentru informațiile asupra Doctorului Vasile Popp, pe care le-ai căutat pentru mine la Zlatna... Te mai gândești cu plăcere la acel „séjour” în Munții Apuseni? Noi oftăm de multe ori după Sibiu... Dar asta din cauza condițiilor speciale de la Cluj! Vreau să cred că Dv., vechii ieșeni, vă simțiți mai puțin streini, decât noi, vechii clujeni. Aș vrea totuși să știu.

Țineam să-ți scriu de vreo lună, de când am citit în ziarele bucureștene că ai ținut balcanicilor o conferință despre „Sorcovă”. Am vrut să te rog imediat să mi-o dai pentru Anuar. Mă gândeam că măcar așa, dacă nu cu acel „Cântec de nuntă... la Românii din Serbia” (promis de nu știu câți ani), ți-ai relua colaborarea la Anuarul meu. Dar mi-au venit pe cap năcazuri (o mică operație a mea, apoi una mai mare a nevesti-mi) și n-am mai apucat să-ți scriu. Acum mi-am făcut puțin timp.

Te rog mult, d-le Caraman, trimite-mi una din cele două lucrări, cât mai curând (până pe la începutul lui Octomvrie, dacă se poate). Și scrie-mi, mai curând, o vorbă că se poate și ce întindere are articolul pentru care te-ai hotărât. Altfel, voi crede că nu mai vrei să colaborezi la Anuarul meu, pe care-l găsești... știu eu cum? Ce zici? Șantajez?

Te vei întreba, firește, dacă am asigurări suficiente că Anuarul va apare (sau se va da la tipar, mai bine zis, la toamnă)? Firește, căci altfel nu te-aș pune pe lucru. De altfel, despre transformările pe cale să se facă la Arhiva Academiei, cred că ai auzit și d-ta câte ceva, de la dl. Iordan. În tot cazul, eu mă bucur mult că vom colabora mai de aproape, ba chiar că ne vom vedea la București pe la sfârșitul lui Octomvrie... Te fac curios? Nu face nimic, de-abia îmi vei răspunde curând.

Te rog să transmiți doamnei respectuoasele mele omagii. D-tale, o cordială strângere de mână de la

vechiul și aproape uitatul

Ion Mușlea

Biblioteca Univ[ersității] Cluj

Te rog să spui din parte-mi dlui Irion cele mai bune salutări și să-l cerți că nu vrea să-mi scrie o vorbă (cred că nu mi-a răspuns la o vorbă a mea de acum... aproape un an).

11.

Cluj, 25. X. 1955

Iubite prietene,

E greu să-ți închipuiești ce bucurie – aș putea spune: ce entuziasm – mi-a produs mesajul d-tale neașteptat, de la sfârșitul lui Iunie. Dar atunci, cum de am putut lăsa să treacă atâta vreme fără să-ți răspund? Îmi vei replica d-ta – și cu drept cuvânt. Iată explicația: S-a întâmplat că, în timpul sosirii rândurilor d-tale, eram plecat din localitate. De adresă nu ți-am putut da. Chiar zilele trecute, mă gândeam să-ți scriu prin profesorul N. Popa – fără să știu însă în ce raporturi sunteți.

Norocul a făcut să cunosc pe fostul d-tale elev care-ți aduce scrisoarea mea. Felul elogios în care mi-a vorbit de profesorul lui de pe vremuri m-a convins că-i pot încredința și eu un mesaj de prietenie.

Am aflat, astfel, și ceea ce d-ta nu mi-ai fi comunicat: că lupti cu necazuri mari, datorită neînțelegerii și urii; că te ții tot așa de mândru și dârz (cum nici nu-mi închipuiam că s-ar putea altfel); că lucrezi cu aceeași veche și vestită pasiune. Aflând acestea nu mă pot decât bucura, încă o dată, de cele ce mi-ai scris și de faptul că ți-ai adus aminte de mine.

La rândul meu trebuie să-ți spun, mai întâi, că, de câte ori îl văd pe prietenul nostru Chinezu – ultima oară abia acum o lună –, evocăm cu drag toate amintirile care ne leagă de d-ta.

Personal, nu mă pot plânge prea mult. Regimul n-a fost cu mine atât de crud. Mi-a dat posibilitatea să muncesc în specialitate – nu ce aș fi vrut, desigur –, dar ceva din care va ieși o lucrare de real folos pentru folclorul nostru (vei afla peste vreun an-doi).

În schimb, nevastă-mea a fost lovită cum nu se poate mai crunt, în tot ce avea mai scump: în familia ei a fost o adevărată hecatombă.

Iar sănătatea mea – care nici înainte nu era grozavă – s-a înrăutățit mult. Mi-am păstrat însă moralul și am nădejdea fermă că în curând mă vei găsi alături de d-ta.

Cu toată vechea prietenie și cele mai bune urări, al d-tale

Ion Mușlea

Te rog să-mi dai și adresa d-tale.

A mea este: Str. Bolintineanu 18

12.

Cluj, 25 iunie 1956

Iubite frate Caraman,

Mi te-ai adresat atât de cald și mi-ai scris așa de frumos în acea impresionantă „carte” a d-tale din Noemvrie, încât multă vreme nu m-am încumetat să-ți răspund. Totuși, mai multe lucruri m-au hotărât: rușinea de a lăsa fără răspuns o scrisoare a unui vechi prieten, vremurile care sunt pe cale să se schimbe, onomastica d-tale care nu poate fi lăsată fără o urare, amicul Petruțiu, care a auzit de mult despre d-ta și, deci, vrea să te cunoască, în sfârșit prilejul – atât de rar – de a putea trimite o scrisoare fără teama de a fi văzută de indezirabili.

Dacă d-ta ți-ai exprimat bucuria pentru cele cuprinse în rândurile mele de acum mai bine de o jumătate de an, ce să zic eu de plăcerea pe care mi-au făcut-o paginile d-tale fierbinți și colorate? Iartă-mă, dar am citit-o și celor mai de aproape ai mei: nevستی-mi (o veche admiratoare a d-tale), cumnatului și cumnatei mele, așa de dornici să se încălzească la o flacăra ca aceea a sufletului d-tale! Toți ți-au admirat credința și tăria și, ca și mine, ți-au mulțumit pentru ea.

Și acum, să le luăm pe rând:

Vreau să cred că ești tot atât de curajos și dârz ca în Noemvrie. (Poate, datorită schimbărilor, pe care antenele d-tale fine le-au sesizat mai de mult, chiar mai tare decât atunci!) În tot cazul, nu vreau să aud că s-ar fi putut întâmpla să începi să ai îndoieli... Și, dacă totuși – lucru pe care mi-e aproape imposibil să mi-l închipuiesc –, s-ar fi putut întâmpla, nădăjduiesc că ultimele săptămâni, (culminând poate chiar cu ziua d-tale), ți-au redat credința și tăria.

Ai amintit de un prieten vechiu al amândurora – Ionică Chinezu, pe care-l văd la fiecare drum ce-l fac la București, o dată sau de două ori

pe an. Căci, contrar celor ce te-am făcut să crezi (și din nenorocire pentru mine și ai mei!), el locuiește acolo (Str. Kogălniceanu 6, lângă „Bufet” – azi „Statuia Aviatorilor”) și s-ar bucura mult să-i faci o vizită într-unul din rarele d-tale drumuri în capitală. Cu câtă plăcere aș sta acum de vorbă cu mata și cu el – cu sau fără un pahar din Cotnarul d-tale de pe vremuri –, nu „punând țara la cale”, ci gândindu-ne serios la ceea ce va trebui făcut într-un viitor foarte apropiat. Sunteți – împreună cu filologul D. Șandru (ce bine mi-ar părea să nu ai ceva împotriva lui!), oamenii cu care aș discuta mai bucuros schimbările importante care ne bat la ușă și atitudinile ce trebuiesc luate!

Mi-ar părea așa de rău să fii de altă părere! Dar nu cred, nu pot crede! Și ți-aș fi foarte recunoscător să-mi trimiți măcar câteva rânduri prin prietenul Petruțiu sau să-i spui lui felul cum vezi lucrurile astăzi.

Despre mine vei afla mai multe de la aducătorul misivei. Lucrez în continuare la ceea ce am numit astă toamnă „o lucrare de real folos” – e vorba de un repertoriu, cu un studiu introductiv și hărți, al materialului folcloric din răspunsurile la Chestionarul Hasdeu –, dar sunt prea obosit ca s-o aduc, cum ar fi trebuit și aș fi vrut, mai repede la bun sfârșit. Sănătatea și în special nervii devin din ce în ce mai șubrezi. Vreau să cred însă că d-ta ai rămas tot ca o stâncă, la fel cu cel pe care l-am văzut – dacă nu mă înșel – ultima oară acum 9-10 ani, pe scările interioare ale Bibliotecii Academiei din București. În ce privește cele ce susții, că „ți-ai pierdut timpul cu carul”, – dă-mi voie să nu te cred. Nu numai eu, dar atâția, așteptăm de la d-ta lucrări importante, pe care nădăjduim să le vedem cât mai curând.

De Sf. Petru îți urez, din toată inima, împlinirea dorinței pe care de atâta amar de vreme o porți în suflet. Ea îți va ajuta să-ți perfecționezi și completezi opera, să-ți trăiești mai senin ultimele decenii, să-ți vezi copiii așezați la casele lor și neamul reintrat iar pe făgașul din care a fost scos cu o brutalitate nemaipomenită.

Cu vechea prietenie, vechiul d-tale

Ion Mușlea

13.

Cluj, 12. VII. [19]57

Iubite Domnule Caraman,

Iartă-mă că scriu la repezeală, dar nu vreau să-l fac pe d-l Crihălmeanu să aștepte prea mult.

Iată situația, cu lucrările de care ai nevoie: nu-ți pot trimite decât pe Blümer (vol. I-IV), pentru că... nici numele meu nu e prea plăcut urmașului meu la direcția Bibliotecii; de altă parte, nu vreau să mă stric definitiv cu el, spre a mai putea ajuta și pe alți însetați de carte. În general, publicațiile mai vechi, cum sunt majoritatea celor de care ai nevoie, nu se împrumută particularilor: dar, prin intermediul Bibliotecii ieșene, lucrul se face în mod curent. Cărțile cerute de d-ta se găsesc, cu 1 sau 2 excepții; eu am aruncat doar o sumară privire prin catalog, căci am sosit abia aseară, frânt de călduri și nițel bolnav, după 8 zile de București-Brașov-Sibiu. Cere deci toate publicațiile, dând însă cât mai multe precizări de ediții (loc, an de apariție), mai ales la „Caelius Firmianus Symposius, *Aenigmata*” (pe care n-am găsit-o deloc) și la „Arnobius (Senior), *Disputationes adversus gentes*” (unde catalogul e neclar!). Anunță-mă și pe mine, cu o carte poștală, când pleacă cererea Bibliotecii Iași, ca să pot supraveghea, întru cât se poate, buna „deservire”.

Mă bucur și urez toată fericirea tinerei perechi și părinților respectivi, mulțumind din inimă pentru calda invitație și regretând nespuse posibilitatea de a nu participa.

La scrisoarea d-tale din urmă, nădăjduiesc să răspund în curând. Pe Blümer te rog să-l trimiți la începutul lui Septembrie, căci în a doua jumătate a lui August voi lipsi din Cluj. Expediția te rog să o faci în colet cu valoare declarată sau printr-un om sigur!

Nu vrei să dai o ediție în românește a marei d-tale lucrări despre colinde, apărută în poloneză? Se interesa, recent, de acest lucru, Editura Academiei din București. Ar fi foarte binevenită pentru știința românească, iar d-tale ți-ar da prilej nu numai să o amendezi și completezi cu date nouă, ci și să încasezi 15-20.000. Pentru cazul când propunerea îți surâde, scrie o vorbă, referindu-te la subsemnatul, tânărului meu prieten: Adrian Fochi, București 36, Str. Dionisie Lupu, 32.

Acum, că te întinzi cu nemosteniile și spre Turda marelui Mihai, nădăjduiesc că ne vom vedea în curând și încă într-o lume cum o dorim noi. Cu cele mai bune urări de sănătate și spor la muncă și asigurarea că nu m-ai deranjat deloc, vechiul d-tale

Ion Mușlea

14.

Cluj, 25 Sept. 1962

Iubite Domnule Caraman,

Nu pot scăpa un prilej ca acela al sosirii în urbea d-tale a cumnatului meu, fără să-ți adresez câteva rânduri. E adevărat că corespondența noastră a încetat de mulți ani! Pentru vina pe care mi-o vei fi găsit – și pe care eu n-o cunosc nici astăzi – m-ai pedepsit, crede-mă, destul de aspru. Eu însă nu pot lăsa să treacă al treizecilea an de la începerea prieteniei noastre și a strălucitei tale colaborări la publicația pe care o conduceam, fără să-ți scriu ceva despre mine și fără să te întreb „de sănătate” – cum se spune pe la noi.

Am rămas cercetător la Academie. Primejdia trecerii la pensie – deși anii i-am cam atins (mi se pare că sunt doar cu unul mai tânăr ca d-ta, din 1899) – încă nu se arată. Sănătatea mea și mai ales a neveste-mi șchioapătă, însă, din ce în ce mai mult. Suntem mulțumiți, totuși, că am reușit să scoatem la liman pe unicul nostru copil, de un an inginer aici, la Cluj.

În drumurile – din ce în ce mai rare – la București, caut regulat pe vecinic tânărul nostru Ion Chinezu și pe vechii folcloriști ori etnografi: D. Caracostea, R. Vuia. Bătrânul Traian Gherman, care mi-era atât de aproape, m-a părăsit pentru vecie, de vreun an și jumătate. Ce să mai spun de Ion Breazu, de Moș Gheorghe Kirileanu sau de aproape uitatul – de alții! – Artur Gorovei? În lipsa lor, încerc să mă ocup de unii tineri, formând folcloriști care să ducă mai departe facla, ca acel Ion Taloș, cel care ți-a scris, mai anii trecuți, întrebându-te de Meșterul Manole în Ardeal.

Am reînceput să public, scoțând alăturata ediție a lui Pauleti și laudându-mă (singur) că am făcut un lucru util, dând întâia ediție critică din fondurile de manuscrise ale Blajului. Mă străduiesc să continuu cu *Cipariu și literatura populară*, cu *Folcloristul George Pitiș și manuscrisele sale inedite* sau cu al doilea volum, necunoscut, din *Texte de literatură poporană*, al lui Alexici (cântece lirice). Voi mai ajunge oare să le văd, aievea, pe masa mea de lucru?

Ce faci însă d-ta? Cu sănătatea, cu familia, cu marea lucrare de antroponomastică și cu celelalte? Mi-ar face mare plăcere să aflu! Ai promis, cândva, că, în drumurile spre Turda, te vei opri și la Cluj! Mare bucurie mi-ai face!!

Mai știi ceva de Ion Diaconu? De ani de zile nu-mi mai scrie! Se va fi cufundat în întunerecul mizeriei și bolilor?

Încă o dată, te rog dăruiește-mă cu o scrisoare în genul minunat al celor nemaivăzute de atâta vreme!

Te îmbrățișează, cu vechile sentimente de frăție,

Ion Mușlea

15.

Cluj, Ziua Unirii 1965

Iubite Domnule Caraman,

Mă-ntreb cu jale: are oare rost să mai răspund la scrisoarea d-tale datată 28 august 1963? Pot să-ți mărturisesc că așa ceva nu s-a mai întâmplat! Și-mi pare extrem de rău că tocmai cu d-ta a trebuit să dau acest examen de om încercat de boală.

Într-adevăr, plăcerea de a ne fi vizitat, de a fi stat de vorbă așa de prietenește și de cald, a fost pentru mine o mare bucurie. Dar atât vizita, cât și scrisoarea m-au găsit într-o stare sufletească pe care d-ta ai sesizat-o foarte bine. În zadar am încercat să mă scutur din apatie și să-ți răspund. Nu depindea de voința mea, ci de resorturi fiziologice adânci. Când am început să mă reculeg, prin octomvrie, mi s-a părut că e târziu ca să-ți mai răspund. A urmat o perioadă de muncă încordată, pentru a-mi pune la punct o lucrare despre folcloristul și etnograful G. I. Pitiș (care te va interesa și pe d-ta, mai ales prin textele inedite despre păstorit). Am terminat-o în ianuarie 1964 și exact pe vremea aceea am dus-o la București, pentru a o plasa la vreo editură. Dar în zadar le-am bătut la poartă. S-a amânat pe cine știe când! A fost o nouă lovitură sufletească, al cărei gust amar l-am cunoscut în 1958, când *Icoanele pe sticlă și xilogravurile țăranilor români din Transilvania* a rămas în machetă (Și ce frumos arăta studiul cu cele 115 ilustrații!).

M-am întors prin Brașov, țara mea de baștină, să-mi văd frații bătrâni și, apoi, m-am odihnit o săptămână într-un sat de la poalele Negoifului, la un prieten. Revenit acasă, m-am pus iar pe muncă. Dar, în martie, a trebuit să mă operez de hernie. Abia mă refăcusem după șocul post-operatoriu și, la începutul lui iunie, m-am dat cu totul peste cap: o viroză cu febră mare și o dereglare serioasă a întregului organism. De-atunci, încă nu m-am refăcut. Când credeam că pot zice „am scăpat”, a venit o flebită, apoi, după 3-4 săptămâni, pe când eram „în rodaj”, m-a trăznit la pat o miocardită. Am stat în clinică două luni. Acum sunt „în convalescență” – acasă.

Cum nu am voie să lucrez, îmi fac bilanțul pe două „profile”: încheiere de carieră științifică și măsuri de luat în vederea „neprevăzutului”!

Între aceste din urmă socoteli, mi-a[u] stat de mult la inimă răspunsul și mulțumirile cu care-ți sunt dator. După cele amintite mai sus, nădăjduiesc că vei ierta întârzierea acestui răspuns la o scrisoare atât de caldă, care mi-a făcut așa de mult bine.

Trebuie să-ți mai spun că la boala mea din urmă au contribuit, probabil, și frământările în legătură cu constituirea centrului clujean de etnografie și folclor, al cărui conducător urma – sau urmează – să fiu eu. Povestea asta durează de doi ani și, cu toate încercările mele, n-am reușit să scap de sarcina de (viitor) conducător: așa vrea Academia, mai ales Bucureștii. Acum nu mai e decât o chestiune de zile (5-7 febr.), pentru a ști dacă trec la pensie, rămân la Lingvistică sau mă înham la conducerea și organizarea centrului.

M-am bucurat mult auzind că și d-tale ți s-a oferit, în sfârșit, o situație – să-i zicem onorabilă – la noul centru de la Iași. Te rog să-mi confirmi dacă e adevărat și dacă ești mulțumit de ceea ce poți realiza personal și prin colaboratorii d-tale. (Eu chiar de această ultimă lature a chestiunii mă tem!).

Tot în legătură cu activitatea științifică, îți trimet ultimele mele două lucrări, care cred că te vor interesa.

Nevastă-mea – care m-a certat adeseori că nu-ți răspund „încă” – se gândește și acum cu emoție la ceasurile din după-amiaza plăcută, când, din balconul cu mesteacănul foșnitor, am pus țara la cale. (Eheu, „fugaces anni”...). Îți trimete cele mai călduroase salutări și urări, ca și întregii familii. Fiu-meu a „pășit” de vreo lună la taina sfintei căsătorii (cu o tânără profesoară din Aiud). Doctorul Macavei se luptă ca un leu să nu îmbătrânească. Dar, din această încăierare, „arhanghelul” cred că o să iasă nițel cam jumulit. Și el îți trimete cele mai bune urări.

Și d-ta (sănătate, planuri de muncă? Nădăjduiesc că știi că toată lumea așteaptă – de câtă vreme? – o traducere din poloneză a monumentalelor „Colinde”)? Și ai d-tale? Aștept să-mi scrii multe. Te îmbrățișează „ca un frate” – așa își încheia scrisorile către Bariț Drul V. Popp.

16.

Cluj, [18] mai 1965

Iubite prietene,

Cu toată silința mea de a-ți răspunde mai repede, n-am reușit. Am avut de organizat un „Simposion Miorița”, la Secția de folclor de aici, am așteptat să se aducă Arhiva de folclor în localul Secției (unde e, nu poate fi consultată nici de cătră... fostul ei director!). Acest lucru s-a dovedit, până azi, imposibil și regret că trebuie să-ți comunic că va mai trece o lună bună, până se va putea face mutarea.

Deocamdată, trimit ce pot.

E adevărat că sărăcia de cântece de leagăn e surprinzătoare, uluitoare! O dovadă e și că în toate cele 25 volume ale „Șezătorii” apare unul singur: în vol. 7, p. 28. Trebuia să vii d-ta să ne-o spui! Trimit deci 4 texte dintr-o culegere nescrisă a mea, o „coupură” (pe care te rog să mi-o restitui cândva, nu e grabă!) și câteva indicații bibliografice. Dacă unele lucrări nu le găsești acolo, te rog scrie-mi și voi pune pe cineva să copieze textele care te interesează.

Cred că la Institutul de folclor București vei găsi material mult. Cum prietenul nostru Mihai Pop va mai lipsi cel puțin două luni și jumătate – deocamdată e în Statele Unite –, ai toată vremea să faci cercetările necesare. Te poți adresa cu toată încrederea lui Ovidiu Bârlea, șeful Sectorului literar de acolo. E un om foarte de treabă și un bun prieten al meu. Dacă crezi, poți să-i spui că vii din partea mea. De mult vrea să te cunoască, se gândea și să-și facă un drum la Iași în acest scop.

Nu pot înșira lista tuturor lucrărilor folclorice pe care le-am răsfoit – zadarnic. Cu V. Scurtu am vorbit: nu are nimic în m[anu]scrisele lui. Despre alt nume al cântecului de leagăn nu știu nimic.

Cu sănătatea mea, tot slab: obosesc f. repede. Peste trei săptămâni am un an de când mi s-a dereglat organismul. Dar... să fiu mulțumit că mă pot plimba de două ori pe zi câte o ½ oră și telefona directive la „Secția de folclor”. A propos, d-tale ți-a venit numirea de șef? Mie nu, girez doar conducerea Secției. Probabil abia în Septembrie vor sosi noile numiri. Până atunci, paște murgule...

Primește, te rog, bune amintiri și urări de la nevastă-mea și familia D^r Macavei.

O îmbrățișare prietenească de la vechiul d-tale

Ion Mușlea

17.

Cluj, 2. VIII. [1]965

Iubite Domnule Caraman,

Abia zilele trecute am ajuns la manuscrisele „Arhivei de Folclor – Cluj”. Mă grăbesc (!?) să-ți trimit rezultatele – destul de sărace. Am stat la gânduri: să nu te aștept cu ele în drumul anual spre Turda? Nădăjduiesc că nu ne vei ocoli. Ne-am bucura atâta să mai stăm la un pahar de vorbă.

Sănătatea mea – tot cam șchioapă. Dacă nu vii curând, te rog scrie o vorbă. Toate bune alor d-tale.

O îmbrățișare frățească de la vechiul d-tale

Ion Mușlea

18.

Cluj, 24. IX. [19]65

Iubite Domnule Caraman,

Speranțele d-tale că sunt complet refăcut, din nenorocire, nu se adeveresc. A doua zi după expedierea cântecelor de leagăn (nu e nevoie să-mi restitui copiile!), am făcut o recidivă la boala de inimă: cinci săptămâni de clinică! De 15 zile sunt acasă, dar refacerea merge mult mai încet decât întâia oară! Să nădăjduim, totuși...

M-am bucurat mult că l-ai cunoscut pe Bârlea și că-l apreciezi cum se cuvine. O merită din plin! Eu îl cunosc de peste zece ani și, ca să-l prețuiesc și alții, am scris recenzia pe care o alătur. Îmi pare extrem de rău că te-am scăpat – nu-i așa? – pentru vara aceasta? Ori mai pot trage nădejde?

O îmbrățișare frățească de la vechiul d-tale

Ion Mușlea

Bune complimente de la nevastă-mea.

Scrie-mi, te rog, n-ai intrat nici acum la Academia ieșană?

Petru Caraman către Ion Mușlea

1.

Iași, 28 VIII. [1]963

Iubite Domnule Mușlea,

E deja destul de mult timp de când m-am întors în Moldova, la Penații mei; dar gândurile mele hoinăresc încă prin diferite locuri transilvane, pe unde-am umblat în vara aceasta, și-mi deapănă filme cu peizaje și oameni de pe-acolo... Între cele care-mi vin mai adesea să mă-ncânte, este colțișorul clujan nespus de frumos, cu casa străjuită de-un mesteacăn svelt de pe Bolintineanu 18 – desigur, strada cea mai liniștită, cea mai plină de aer ozonat și de sănătate din tot orașul, unde m-au întâmpinat la fiecare pas brazi înalți și viguroși, ca pe drumurile din adânc de munte ale țării. – Fericiților, ce Vă mai lipsește când aveți pe lume un asemenea cuib? ar putea oricine să Vă-ntrebe. Și totuși, figura vechiului meu prieten era umbrită de un aer trist, melancolic, pe care, odinioară, nu i l-am cunoscut niciodată. De-aceea, după vizita primă – când am aflat acolo atâta caldă ospitalitate, de mi-a venit greu să mă zmulg după nu știu câte ore de taifas – nu m-am putut opri de-a căuta anume timp, ca să-l mai văd o dată la el acasă, în speranța că, de data aceea, aveam să-l las împăcat cu viața, încrezător în puterile lui și senin, așa cum l-am cunoscut totdeauna mai înainte. Căci nu-l pot uita pe omul plin de elan și mereu binedispus de ieri, care contopia cu elanul lui și pe alții. N-am avut însă norocul să te gădesc, ceea ce am regretat mult. Un demon șagalnic, dar răutăcios, care și-a bătut joc de noi amândoi, a făcut să ne-ncrucășăm la capătul uliței: fără să ne recunoaștem, deși ne-am uitat lung, pare-mi-se, amândoi unul la altul. Ochelarii, pe care-i purtai atunci și care te schimbau grozav la chip, mi-au jucat festa, mai ales că eu n-avusesem precauția de a-mi fi pus din vreme ochelarii! Aș mai fi venit, de bună seamă, într-una din zilele următoare, cum n-aș fi venit? Căci, vorba cântecului:

„Pe ulița de mi-i drag,
Treabă n-am și cale-mi fac;
Iar pe a de mi-i urât,
Am treabă, da' nu mă duc!...”

mi-a fost însă cu neputință. Lucrurile erau aranjate programatic așa fel încât, curând după aceea, a trebuit să plec din Turda, împreună cu soția, spre Iași. Când am trecut prin Cluj, în goana mașinii, fără să ne

oprim nicăieri, de-abia am mai avut vreme să prindem trenul. Ceea ce-aș fi dorit mai ales, bunul meu prieten, să-ți amintesc atunci, e că – în ultimă analiză – ceea ce decide de viața noastră este, din fericire, tot maica PSYCHE, iar nu greoiul balast material, în care e găzduită temporar flacăra sacră. (Cred că D^{ml} Macavei nu va-ncerca să mă combată, căci punctul meu de vedere – orice-ar zice Marx și cu toții din cortegiul lui – nu contravine deloc principiilor lui Esculap, ci, dimpotrivă, le consolidează temeliile!). De aceea, în momente de depresiune, de dezolare – chiar dacă aceștia par uneori să-și aibă sursa exclusiv în domeniul fizic al ființei noastre – să facem în primul rând apel la Ea. Căci Ea este suprema noastră nădejde, mântuirea noastră... Așadar, „sursum corda”! Noi nu ne putem îngădui luxul de a fi pesimiști, ba nici măcar deprimați! Ar fi un lux prea mare și prea costisitor. E nevoie numai să ne scuturăm, cu toată hotărârea, de orice cauchemar-uri obsedante și corosive, de orice aluviuni impure, care amenință să tulbure echilibrul nostru sufletesc. E nevoie să privim mereu înainte pe drumul vieții și să-l străbătem cu încrederea unui prunc de curând sosit în lume... Nu ne naștem și renaștem noi, oare, cu fiecare clipă nouă, care se desprinde din ghemul fără de-nceput și fără de sfârșit al eternului?

Înainte dar, și, la lucru! La lucrul care ți-e cel mai drag și cu care te identificei sufletește în chipul cel mai desăvârșit! Munca plăcută, fie ea chiar și grea, vreau să zic încordată, atunci când reușești să te cufunzi într-însa până la uitarea de sine, este – după mine – un izvor de sănătate, care nu-și poate afla egal. Înainte dar, cu fruntea sus și cu convingerea fermă că sănătatea noastră e un dulău credincios și supus, pe care-l ținem de lanț și-l mânuim după propria noastră voință. E chestia numai să vrei cu tot dinadinsul să fii sănătos. Ia aminte deci!

Al D^{talc} ca un frate:

P. Caraman

P.S. Te rog nu uita să transmiți prea stimatei D^{ne} Mușlea cele mai respectuoase omagii din parte-mi și un salut prietenos D^{lui} Ing. Mușlea junior. De asemenea, mă-nclin cu plecăciune D-nei și D^{lui} Dr. Macavei. Sper să vă văd pe vreunul cât de curând la Iași, pe la mine. – Nu? După uzanțele burgheze, D-ta, prietene Mușlea, îmi ești arhiîndatorat: căci eu te-am vizitat la Cluj de două ori, iar D^{ta}, aici, niciodată!! Treabă-i asta?

2.

30 ianuarie, 1965. Iași

Iubite Prietene,

În sfârșit... mi-a venit inima la loc. Vasăzică n-ai fost supărat pe mine! Mă gândeam eu că-i cu neputință; dar, totuși, îmi ziceam, mai știi? Cine-ar pretinde să cunoască „omnes ambages humanae animae”? Sunt așa de labirintice și de enigmatice uneori, chiar la cei mai buni dintre semenii noștri... Am rămas încremenit aflând despre lupta D-tale acerbă cu atâtea suferințe grele și primejdioase. A fost un adevărat asediu al tuturor stihilor răufăcătoare! Bietul meu prieten! Regret din suflet c-ai îndurat toate câte-mi spui. Dar „tout est bien qui finit bien”! Mă bucur grozav că cetatea – mai bine zis, fortăreața – a rezistat eroic și, în cele din urmă, mai prin ajutorul Esculapilor, mai prin tăria ei nativă, a alungat pentru totdeauna soborul funestelor stihii. Mulțumesc mult p[entru] extrasele celor două studii ale D-tale, pe care le găsesc extrem de interesante și de valoroase. Mai ales „*Cântare și vers la Constantin*” e o adevărată revelație! Cine s-ar fi așteptat ca, tocmai în Transilvania, motivul brâncovenesc să aibă un așa de frumos ecou? E o dovadă mai mult de unitatea sufletului rom[ânesc] de pretutindeni, iar modesta dramatizare a minerilor noștri e documentul sanctificării marelui Constantin, mai mare p[entru] noi decât Constantin cel Mare. E o adevărată apoteoză a „împăratului Constantin”, cum e numit eroul în „vers”. Te felicit, Dle. Mușlea, c-ai dezgropat o asemenea comoară! Când ai mai avut timp să scrii cu atâtea prin câte-ai trecut?? Bravissimo! Scrie, prietene, scrie! Scrie prin imposibil! Ar fi păcat să rămână nepublicate proiectele D^{tale}; căci sunt sigur că mai ai multe de genul acesta prin sertare. Frumoasa D^{tale} scrisoare ar merita un răspuns mai amplu, pe care nu-l pot da acum, fiindcă plec din Iași, pe mai multe zile, la niște rude, spre Galații mei natali. De aceea, mă mulțumesc numai să confirm primirea prea amabilului D^{tale} mesaj. D-lui Ing. Mușlea – care mi-a căzut așa de simpatic cu figura-i nespuse de tinerească, atât de asemenea tatălui său – împreună cu Domnița lui, le urez toate fericirile posibile, aici, pe planeta TERRA, și chiar în marele Cosmos, căci e f[oarte] probabil ca generația lor să-și permită a face sejururi, pe acolo pe unde noi nu am cutezat a trimite decât gânduri înaripate și visuri de domeniul purei fantezii... Cele mai respectuoase omagii D^{nei} Mușlea; multe complimente onor. familiei dr. Macavei. D-tale aceeași afecțiune caldă:

P. Caraman

P.S. Iluziile D^{tale} referitoare la mine – și anume în legătură cu vreo reparare a vechilor erori și orori din partea oficialității – mi se pare un mit!

3.

Iași, Fundacul Codrescu 1

22 April 1965

Iubite prietene,

M-am apucat de-un studiu folkloric comparativ asupra cântecelor de leagăn. Firește, am pornit de la cele românești și – în schița generală de plan pe care o aveam inițial în minte – am fost tentat să le situez pe acestea chiar în centrul obiectivului meu, pentru a radia tematic și fenomenologic, procesul artistico-folkloric de la Români înspre creațiile de același gen ale altor popoare. Dar, pe măsură ce înaintez în lucru, îmi dau seama – „videndo et faciendo” – că noi stăm în urma multor națiuni, în ce privește această specie folklorică, că suntem mai săraci! Și nu suntem mai săraci, fiindcă nu am avut, ci fiindcă, atunci când am avut, ne-au lipsit culegătorii – folkloriști muzicologi sau măcar simpli înregistratori ai textelor. Foarte puțin interes au arătat pentru asemenea creații și folkloriștii noștri de ieri, și cei de azi. Nu-i vorbă, azi, chiar dacă s-ar găsi amatori de a culege, cred că nu ar mai avea ce. Căci faimoasa „civilizație”, care-a-nghițit pe nemestecate atâtea din valorile spirituale autohtone, a înghițit hulpav și cântecele de leagăn. În fața unei așa de dezolante constatări, mi-am schimbat planul de lucru, în sensul că m-am văzut obligat să dau întâietate altor popoare, care ne depășesc pe acest teren. Ce vrei? Objectivité oblige... Dar totuși sunt exasperat de sărăcia materialelor noastre folklorice. De aceea, vin la D-ta, ca la cel mai bun cunoscător al tuturor surselor și resurselor noastre folklorice și, în general, etnografice, ca să-mi indici bibliografic unde pot afla cântece de leagăn românești – fie în culegeri mai complete sau răzlețe (prin unele periodice). Se-nțelege, nu-mi vei spune despre pater Alexandri [sic!] și nici despre părintele S. Fl. Marian (*Nașterea la Români*). Am speranța că-mi vei semnala materiale, de care eu nu am habar și care vor fi existând pe undeva, tipărite sau în msse.; dar vor fi existând. Vezi bine, eu pun și pe seama faptului că sunt un ignorant și jumătate, în bibliografia chestiei care mă interesează pe teren românesc, acest impas al meu. Așadar, te rog, lămurește-mă: unde se află, dacă se află,

ceea ce caut eu?? Și, mai ales, nu uita: mă interesează în gradul cel mai înalt cântece de leagăn din Transilvania! Mă-ntreb dacă nu se vor fi găsimd culegeri masive de asemenea cântece la Arhiva de Folklor a Academiei, creată de D-ta la Cluj? Unde sunt acum materialele msse. ale acestei Arhive? Tot la Cluj? Sau, după urâtul nostru obicei, din toate epocile, vor fi duse tot la București?? Dar alte arhive, care să posede asemenea msse., conținând cântece de leagăn cu sau fără arii, mai există? Desigur, te gândești să-mi spui că Arhiva Fonogramică din București; dar acolo îmi repugnă să merg la gândul că l-aș putea întâlni pe cel mai ilustru savant etnograf al secolului, pe faimosul Mihai Popp!

Și încă ceva te mai întreb, în legătură cu terminologia folklorică: după câte știu eu, Românii nu posedă alt termen pentru cântecul cu care mama sau doica adoarme pruncul, decât „cântec de leagăn”. Totuși, în afară de acest termen folkloric perifrastic, nu există cumva, dialectal, și vreunul unitar, vreau să spun alcătuit dintr-un singur cuvânt?? Așa cum e de ex. francezul „berceuse” și cum au atâtea popoare din Orientul Europei. Eu nu cunosc la Români alt termen. Știu că vei fi foarte dezamăgit de ignoranța crasă a prietenului D-tale; dar n-am ce-ți face! Acesta e tristul adevăr, cu atât mai trist cu cât există, în țara asta, unii naivi, cari mă consideră folklorist...

Încheiu, cu speranța că voi primi răspuns la scrisoarea mea! De data aceasta, sunt mai pretențios, fiindcă e la mijloc interesul, și acest interes e al meu. Câtă vreme era vorba numai de sentimente, te iertam mai ușor. Acum mi-ar fi foarte greu să te iert... din motive altruiste! Dar, te rog nu uita proverbul strămoșilor:

„Bis dat qui cito dat!”

Cu sănătatea, am presentimentul că stai foarte bine: e ceea ce-ți doresc „ab imo pectore”. Și, fiindcă peste câteva zile e Paștele, Vă spun totodată la toți din familie „Hristos a Înviat”! Te rog să transmiți prea stimatei Doamne Mușlea, din parte-mi, cele mai respectuoase omagii.

Pe D-ta, te îmbrățișez ca pe un frate:

P. Caraman

P.S. Distinse salutări onor. familiei Dr. Macavei.

4.

Iași, 18 Mai 1965

Scumpe prietene,

Chiar adineauri am primit scrisoarea D^{talé} așa de amabilă și așa de caldă, care te recomandă atât de frumos, în toată autenticitatea D^{talé} de Român și de etnograf! Căci Românul adevărat nu poate fi decât bun și amabil, după cum și etnograful autentic nu poate radia decât simpatie în juru-i, pe deasupra conceptului de naționalitate. Eu, când mă gândesc la D-ta, te văd totdeauna surâzând – un surâs f[oarte] discret, e drept, un surâs al ochilor numai – dar totuși surâzând mereu. De ce nu știi și eu secretul surâsului D^{talé} fără seamăn de blând, care – pe plan bărbătesc – rivalizează cu cel al faimoasei Monna Lisa? Cred că nu exagerez deloc, fiindcă eu nu mi te pot imagina altfel decât cu figura luminată de el. Mi se pare c-aș putea îndrăzni să-ți dau chiar un sfat în legătură cu aceasta: să nu încetezi niciodată de-a surâde așa cu ochii cum știi numai D^{ta}, dar niciodată... orice s-ar întâmpla! Dacă lumea ar fi alcătuită numai din oameni care să întrunească cele două calități, relatate mai sus pe seama D^{talé} – adică aceea a bunătații native românești și aceea a etnografului de vocație, iar nu improvizat –, atunci de bună seamă că n-ar mai avea de lucru O.N.U., iar bombele atomice, care sunt ridicule și-așa, ar fi de-a dreptul grotești și n-ar onora nici pe gorile.

Cum să-ți spun recunoștința mea că te-ai ostenit atâta și mai ales suferind fiind? Evident, voi avea plăcerea să-ți citez la locul cuvenit numele, care e atât de indisolubil legat de activitatea folklorică a vremii noastre, dacă, se-nțelege, lucrarea cu care mă ocup acum – foarte dragă mie, aș zice, zmulșă din sufletul și din inima mea – va avea norocul să vadă lumina tiparului... Dar sper să apară măcar postum; căci vreau cu tot dinadinsul s-o duc până la capăt, fiindcă prea mi-e dragă și prea am meditat mult la ea, ani de zile, înainte de a se naște. Tot ceea ce mi-ai trimis D^{ta} e bun și nou (unele, firește, ca variante la altele cunoscute deja mie). Din sursele indicate, nu aveam știre decât de Breazu, *Patr[ium] Carmen* și Hașdeu [sic!], *Et[ymologicum] Magn[um] [Romaniae]*, ale căror materiale figurau de mult în fișele mele; scăpasem din vedere să-ți comunic de ele. De asemenea, am găsit în fișe – notate pare-mi-se chiar îndată după apariția lor în AAF I – cântecele de leagăn, pe care le-ai publicat D^{ta} din Țara Oașului și care le completează perfect pe cele datorate lui V. Scurtu. Așadar, mii de mulțumiri, iubite prietene Mușlea!

Cum aş mai vrea să-ți fac și eu un serviciu, ca să nu-ți rămân prea dator! Îmi pare grozav de rău că nu-s medic – dar știi, un medic făcător de minuni – ca să-ți pot conferi încă un stoc de 50 de ani buni, de-aici înainte, după ce, firește, mai întâi te-aș face sănătos tun!

Aș dori cu atât mai mult să pot transforma-n realitate acest gând senin al fanteziei mele, cu cât sunt profund convins că totul ar fi spre binele micii și marei D^{-tale} familii, care – aceasta din urmă – este și a mea, căci mă gândesc la România noastră cea eternă.

Transmite, rogu-te, cele mai respectuoase omagii Prea Stimatei D^{ne} Mușlea, iar pe D^{ta}, bunul meu prieten, te strâng în brațe ca pe un frate:

P. Caraman

P.S. Ți-aș fi expediat cu poșta aceasta și fișele cu materiale pe care ai avut bunătatea să mi le trimiți; însă am vrut să-ți confirm mai întâi primirea lor și să-ți mulțumesc, n-am avut răbdare să-ntârziiu nici o zi. Distinsele mele salutări onor. familiei D^F Macavei și perechei Mușlea Juniores.

5.

Iași, 21. V. 1965

Scumpe Domnule Mușlea,

Mi-am luat note de sursele indicate și de textele pe care cu atâta amabilitate mi le-ai pus la dispoziție. Acum le restituiesc pe toate exact așa cum mi le-ai trimis, inclusiv acea „coupure” din Bălășel. Cele trei texte din colecția D^{tale} proprie le voi cita scurt: *Mușlea, Col. ms.* Cred că e de-ajuns; fiindcă alte indicații, dacă voi crede necesar, le voi da în note speciale. În ce privește sănătatea D^{tale}, îmi pare f[oarte] rău că nu ești perfect mulțumit de ea precum îmi închipuiam. Dar, o idee: Nu crezi că te-ar putea reconforta o vilegiatură bună în vara aceasta, pe undeva la munte, într-un loc fumos – mai frumos decât tot ce poate crea în materie de peizaj cel mai reușit film „tehnicolor” – și unde să sorbi adânc în plămâni D^{tale} de citadin, prea mult țintuit între zidurile Clujului de-atâția ani, un aer ozonat, îmbibat cu parfum de rășină?? Eu cred că Muntele sireacul, cioban și el ca și strămoșii D^{tale}, va face totul ca să te restabilești! Nu se poate ca el să nu recunoască în D^{ta} pe pasionatul folklorist, care s-a ocupat cu atâta dragoste de oamenii lui...

Încearcă numai și vei vedea! Ascultă însă, cuminte, povețele D^{nei} Mușlea și ale D^{mului} Macavei. Pân-atunci, cât vei mai sta în Cluj, faci bine că ți-ai aranjat program zilnic de plimbări. Dar, nu te obosi.

Dacă întâmplarea face ca și pe viitor să-mi mai poți semnala surse românești de cântece de leagăn, voi fi încântat, căci sunt f[oarte] avid de a cunoaște cât mai multe. E o ramură folklorică, unde de asemenea am fost ași printre celelalte popoare, însă a fost, sărmana, foarte vitregită și nici pe teren n-a fost deloc încurajată.

Mulțumindu-ți încă o dată cu toată recunoștința, rămân al D^{tale}, cu aceleași vechi și cordiale sentimente:

P. Caraman

6.

Iași, 6 Sept[embrie] 1965

Scumpe Domnule Mușlea,

Iertare pentru întârzierea răspunsului meu, de-o mie de ori iertare! Abia ieri m-am întors la Iași, după o neobișnuit de îndelungată hoinăreală prin țară, și am găsit așteptându-mă acasă – de o lună încheiată – prețiosul D-tale mesaj. Unde să aflu cuvintele potrivite pentru a-ți mulțumi cum se cuvine pentru această amabilitate, care iese cu totul din comun?? Bănuiam eu că Arhiva D-tale trebuie să fie o comoară; totuși abia acum îmi dau seama în chip concret ce este în adevăr. Dar mai ales constat cât de urgentă nevoie e ca să fie scoasă la lumină și pusă-n valoare, adică făcută utilizabilă în gradul cel mai înalt. Și cine-ar putea realiza aceasta cel mai bine decât chiar cel care a creat-o? Iar D^{ta} îmi spui într-una din scrisorile precedente că e cu totul inaccesibilă cercetătorilor... Cu alte cuvinte, trebuie să ne bucurăm că încă se păstrează împachetată ermetic în obscure unghere, că nu s-a nimicit în epoca turbure, ca atâtea alte avuții ale țării. De altfel, pare-mi-se că cercetătorii actuali nici nu au nevoie de documentele folklorice ale unei Arhive serioase, ca aceea organizată de D^{ta}. Ei, când vor să dovedească ceea ce-și propun mai dinainte, își fabrică materiale „ad hoc”. Pentru dânșii, „c'est la moindre des choses!” De când i-am pus în fruntea disciplinei noastre – ca autorități supreme, ergo indiscutabile! – pe cei mai iluștri etnografi ai tuturor timpurilor, pe faimoșii Marx, Engels și Lenin (mai înainte era și Stalin; nu știu dacă și Hrușčov, dar nu văd de ce lui i s-ar face nedreptatea de a fi exceptat), de

atunci, etnografia română merge cu pași repezi spre culmile cele mai înalte, afirmându-se din ce în ce mai mult în fața lumii ca o știință autentică, ce dă la lumină tot adevăruri nemuritoare, de puritatea cristalului. Ce noroc, pe-așa vremuri, că această știință are la cârma ei, în Republica Socialistă România, pe omul cel mai competent și mai providențial, care putea fi imaginat, pe ilustrisim-ul Mihai Pop! Omul cel mai dezinteresat și cel mai devotat idealurilor științifice, omul pentru care știința este un sacerdoțiu...

A propos, informația D^{tal} despre absența lui din țară mi-a folosit; căci – deși intenționez de mult să mă duc la Institutul de Etnogr[afie], ca să-i cercetez arhiva – nu mă puteam hotărî, fiindcă mă indispunea prezența lui acolo și însuși gândul că l-aș putea întâlni îmi tăia pofta de a mai merge! Așa, în cursul lunii Iunie, am dat o fugă la București și am scos din arhiva Institutului de Etnogr[afie] tot ce am putut găsi, în special în domeniul cântecelor de leagăn, care mă preocupă acum. Muzicologii Institutului au un mare merit; de altfel Institutul e creația lor – nucleul fiind arhiva fonogramică. Am ascultat și o serie de discuri și de benzi de magnetofon interesante cu cântece de leagăn. Acolo l-am cunoscut și pe d. Ov[idiu] Bârlea, care mi-a vorbit cu multă simpatie și stimă despre D^{ta}. Mi-a făcut impresia că e unul din cei mai serioși cercetători din întregul Institut. Culegerea lui spectaculoasă de basme, de pe terenul folkloric, e o mărturie. Dar și ca om mi-a plăcut acest descendent al Moșilor: pare cald și sincer (sper să nu mă fi înșelat). Dar, mai ales, m-a impresionat modestia lui, care-i șade atât de bine și care e o virtute rarissimă în universul parvenitismului, unde suficiența și morga de mare specialist, a mulțime de improvizați, tronează.

Dar acum, ca să revin „ai meas oves”, te rog să-mi comunici dacă trebuie să-ți restituesc còpiile dactilografice ale cântecelor de leagăn extrase din Arhiva de Folklor-Cluj sau dacă pot să le păstrez. În cazul dintâi, o voi face cât de curând, dar nu înainte de a mi-o fi spus D^{ta} precis. Dacă însă mi-e permis să le rețin, atunci recunoștința mea e și mai mare.

Este drept că, în cursul lunii August, chiar pe la începutul ei, am fost la copiii mei la Turda, dar nu m-am putut opri în Cluj, căci eram singur cu micii nepoței, care petrecuse[ră] două luni ale verii la Iași și pe care i-am dus la părinții lor. La plecarea din Turda, am trecut prin Cluj pe la ore imposibile, așa că numai gândurile le-am trimis să dea o raită pe la ospitaliera casă de pe Bolintineanu 18, străjuită de elegantul,

credinciosul ei mesteacăn. Îmi pare rău că sănătatea D^{tale} „tot cam șchioapă”. Eu totuși cred că, de când mi-ai scris rândurile ultime, Sua Majestas SANITAS a binevoit să se-nscrie definitiv în sfera normalului și anume a unui viguros normal, așa ca-n alte dăți. E vorba doar de-o simplă revenire la tradiția consacrată... Iată de ce doresc arzător să primesc cât de curând o confirmare în acest sens! Și atunci, o făgăduiesc solemn, îmi voi face drum special spre Turda cu un popas la D^{ta}, la un pahar de voie bună, de autentică voie bună și de uitare a tuturor celor ce trebuie uitate...

Al D^{tale}, cu infinită grațitudine și cu frățescă dragoste; iar prea stimatei Doamne, cele mai respectuoase omagii:

P. Caraman

P.S. Salutări cordiale familiei Mușlea Junior și respectele mele D^{nei} și D^{lui} Dr. Macavei.

7.

Iași, 17 X. 1965

Scumpe Prietene,

Iar mă necăjești cu vești îngrijorătoare despre sănătatea D^{tale}. Dar cum e cu puțință ca Esculapii Clujului să nu găsească soluția potrivită, care să-ți redea toată sănătatea și buna dispoziție, cea atât de caracteristică naturii D^{tale}?! Cu ea îi contagiai până nu de mult și pe cei mai sceptici și mai deprimați din jurul D^{tale} – precum am aflat –, iar acum vrei să renunți la această misiune atât de nobilă, pe care ți-au dat-o ursitoarele de la intrarea în viață? Haida de, vezi bine că nu se poate! Ar fi pur și simplu absurd. D-ta, ca folklorist autentic ce ești, știi mai bine ca oricine că soarta hotărâtă de ursitoare (Μοίρα) nu poate fi schimbată nici de zei, nici chiar de tata Zeus însuși! Așadar, n-ai alta de făcut decât să fii vesel și senin, așa cum te cunoaște toată lumea. Impasul e trecător: niște nouri rătăciți pe cerul albastru, pe care capriciile vântului i-au adus o clipă, dar pe care tot vântul îi va alunga și risipi curând. Deci, „sursum corda”, amice! Eu aș vrea să-ți dau vești bune de pe-aici, în ce mă privește pe mine personal. Dar am impresia că, astăzi, prea adesea se-ntâmplă, pentru unii ca noi, că – dacă vrem să găsim vești bune – arareori le aflăm în

afară de noi. De aceea, socot că e nevoie să ne creem o lume a noastră proprie: o lume făurită din vis și iluzie, din gânduri abstracte, din orice, cu excluderea realității prezente, ca să putem trăi, ca să nu ne sufocăm. Mă-ntrebi dac-am fost numit de Dalailamele Bucureștilor la Filiala Iași a Academiei R.S.R. ca să conduc Secția de Etnografie? Am auzit și eu o asemenea legendă încă de anul trecut – și la răstimpuri, a circulat stăruitor –, încât puținii oameni de pe-aici, care-s dispuși să dea un ban pe mine, erau siguri ca de-un fapt împlinit. Dar eu n-am luat-o-n serios din capul locului. Nici măcar nu e o legendă frumoasă, ceea ce suntem îndreptățiți a cere de la o legendă. Gândește-te dacă mi-ar sta mie bine într-un asemenea hipostaz. Nu m-aș recunoaște eu însumi pe mine! De altfel, dacă nu s-a-ntâmplat ceea ce-ai dorit D^{la}, vina e-n primul rând a mea. Căci am arătat o prea dură intransigență cu condițiile, pe care le-am pus eu oficialității, în 1964, când mi s-a propus așa-zisa reintegrare – recunoscându-se tacit că se comisese o eroare cu mine. Eu totuși nu regret nimic; cât despre oficialitate, nu-mi fac nici o grijă, știu că n-a fost niciodată chinuită de scrupule ori de remușcări. Deci, armonie perfectă și echilibru imperturbabil la asasini, ca și la victimă. Nu e acesta irealul??

Aș fi dorit însă din inimă ca, ceea ce n-au avut eleganța de a face cu mine, să facă cu D-ta! Să te văd iarăși, și cât mai curând, în fruntea mișcării folklorice a Transilvaniei, cum îți șede așa de frumos și cum o meriți din plinul plinului. „Dei audiant”! Te îmbrățișez ca pe-un frate și-ți trimit sănătate cu carul și voie bună cu toptanul!

P. Caraman

P.S. Cele mai respectuoase omagii D^{nei} Mușlea și complimente la toți ai D^{vs}.



Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău – 125

**MUZEUL ZEMSTVEI – PRIMUL MUZEU PUBLIC
DIN BASARABIA, INSTITUȚIE CARE A PARCURS 125 DE ANI**

Mihai URSU*

Muzeul Zemstvei din Basarabia, actualmente Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, a rotunjit vârsta de 125 de ani, fiind recunoscut ca patriarh al muzeografiei din Republica Moldova**. A fost

* Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău – Republica Moldova.

** Conducerea Muzeului Etnografic al Moldovei urează, la împlinirea a 125 de ani de existență, **La Mulți Ani** Muzeului de la Chișinău și mult succes în nobilea operă de preservare și valorificare a tezaurului etno-natural al Basarabiei!

fondat ca muzeu agricol, având la începutul activității sale scopuri pur practice – de a familiariza populația Basarabiei cu cele mai bune culturi agricole, cu cele mai noi unelte și mașini agricole, cu metodele avansate de combatere a dăunătorilor culturilor agricole.

Fiind susținut de către administrația de atunci a Basarabiei, se dezvoltă în ritmuri sporite, încât la intersecția secolelor XIX-XX devine cunoscut nu doar în Imperiul Rus, ci și în multe țări din Europa. Nu întâmplător, el figurează în renumitul *Dicționar Enciclopedic*, editat de F. A. Brockhaus și I. A. Efron¹, în alte publicații din epocă, în care erau prezentate cele mai mari muzee din Europa Occidentală, Statele Unite ale Americii, și în care se menționa că în muzeul din Chișinău „sunt adunate materiale extrem de valoroase”, iar „după prezentarea numeroasă a materialelor biologice, eleganța amplasării lor în expoziție și a unor reprezentări biologice, muzeul din Basarabia nu are egal în provincie”.

Popularitatea crescândă a instituției și, mai ales, aprecierile date în plan regional și internațional au stimulat construcția în anii 1903-1905 a unui edificiu special pentru muzeu, adevărat monument de arhitectură, care și astăzi înfrumusețează centrul istoric al orașului Chișinău. Transformată în Muzeu Zoologic, Agricol și de Industrie Casnică, instituția devine principalul centru științific și cultural al Basarabiei din acea perioadă. După cum menționa E. Bahtalovski în anul 1909 în registrul vizitatorilor, „*Muzeul Zemstvei este tot atât de măreț pentru Basarabia ca și piramidele pentru Egipt*”.

După unirea Basarabiei cu România din 1918, Muzeul Zemstvei se înscrie în rândul celor mai mari muzee din țară, fiind reorganizat în Muzeu Național, cu statut de Institut de cercetări științifice „serioase și multilaterale”, considerat „cel mai pitoresc și activ muzeu al României”,

Acest material aniversar apare în AMEM în virtutea protocolului de colaborare încheiat în anul 2006 între cele două muzee, protocol care prevede, printre altele, publicarea celor mai valoroase studii în propriile reviste de specialitate. Precizăm faptul că în 2013 și 2014 autorul a mai publicat două articole asemănătoare privitoare la istoria muzeului de la Chișinău: *Muzeul Zemstvei din Basarabia în perioada modernă (1889-1917). Evoluția colecțiilor și expoziției*, în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, vol. 19 (32), 2013, p. 146-170, respectiv *Evoluția primului muzeu public din Basarabia și personalitățile marcante care au promovat instituția pe parcursul a 125 de ani*, în fascicula Științele Naturii a aceluiași Buletin, vol. 20 (33), 2014, p. 7-14.

¹ *The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary* (în rusește: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, *Энциклопедический словарь*; abr. ЭСБЕ, Санкт-Петербург, 1897), p. 126.

care, după cum apreciau publicațiile vremii, „lucrează pe teren, în laborator și în bibliotecă pentru cunoașterea omnilaterală a provinciei dintre Prut și Nistru”, publică rezultatele cercetărilor în „Buletinul Muzeului”, prima publicație științifică periodică de specialitate, și care, după cum afirma Academicianul Ștefan Ciobanu, „putea face cinste oricărui oraș european”.

În perioada sovietică, fostul Muzeu al Zemstvei devine Muzeu Republican de Studiere a Ținutului, fiind reorganizat conform principiilor muzeografiei ideologizate pentru propagarea politicii Partidului Comunist „în scopul ridicării nivelului politico-cultural al maselor și educarea lor în spiritul patriotismului sovietic”. Cu toate acestea pe parcursul a cinci decenii s-a reușit crearea unor valoroase colecții patrimoniale, realizarea unor importante cercetări științifice în domeniul paleontologiei, arheologiei, numismaticii, etnografiei și muzeologiei. Rezultatele acestor cercetări au fost publicate în trei volume ale „Buletinului Muzeului”, apărute în anii 1961, 1969 și 1990.

Devenit Centru științifico-metodic al activității muzeale din R.S.S.M., instituției i s-a pus sarcina să acorde ajutor practic la organizarea altor muzee, la pregătirea și perfecționarea cadrelor pentru rețeaua muzeală. Ca rezultat al acestei activități, muzeul contribuie la fondarea a 90 de muzee de stat și a mai mult de 100 muzee obștești, care au format rețeaua muzeală din R.S.S.M. Prin crearea acestor muzee au putut fi salvate și păstrate sute de mii de vestigii ale patrimoniului natural și cultural, acesta fiind unul din cele mai mari merite ale primului muzeu public din Basarabia sovietică.

Odată cu proclamarea independenței Republicii Moldova sunt create premisele necesare pentru revitalizarea activității muzeului conform normelor internaționale. Devenind Muzeu Național de Etnografie și Istorie Naturală în 1991, instituția revine treptat în albia sa firească, își creează o imagine nouă, demnă de tradițiile de altă dată. Inaugurarea în anul 1994 a expoziției permanente, cu genericul „Natura. Omul. Cultura”, a fost primul examen în procesul transformării muzeului într-o instituție modernă, orientată spre standarde europene. O primă apreciere a rezultatelor acestui proces a avut loc în anul 1998, când Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală participă la Concursul „Muzeul European al Anului (EMYA)”. Fiind printre cele 56 de muzee din 23 de țări ale Europei care au participat la concurs, muzeul din Chișinău a fost nominalizat printre finaliștii acestei prestigioase competiții a muzeelor de pe continent.

Schimbările democratice produse în Republica Moldova au contribuit la creșterea interesului față de valorile culturii tradiționale. Acum, muzeul se transformă într-un important centru de revitalizare și popularizare a obiceiurilor și datinilor, a folclorului muzical și a meșteșugurilor arhaice. În acest context, au devenit tradiționale expozițiile cioplitorilor în lemn, ale împletitorilor în fibre vegetale, ale olarilor și ceramiștilor, dar și cele ale meșterilor din domeniul industriei casnice (textile și port popular). Activitatea expozițională capătă o amploare deosebită și datorită organizării a numeroase expoziții tematice în cadrul cărora sunt prezentate atât colecții din patrimoniul propriu, cât și din muzeele din diferite țări. Astfel, muzeul nostru a găzduit expoziții din România, SUA, China, Portugalia, Polonia, Lituania, Rusia, iar în cadrul schimbărilor culturale, piese din colecțiile muzeului au fost expuse în diferite țări ale Europei.

Succesele obținute în această perioadă au fost posibile datorită schimbărilor calitative ce au intervenit în colectivul muzeului. În muzeu au început să activeze specialiști înalt calificați, cu grade științifice. Acest potențial a permis colectivului muzeului să-și reorienteze activitatea și spre cercetări științifice importante. Rezultatele cercetărilor științifice au fost prezentate la diferite conferințe și simpozioane organizate în țară și peste hotare. Începând cu anul 1990 și în muzeu au început să se organizeze conferințe științifice anuale.

Muzeul a editat lucrări valoroase și continuă să fructifice rezultatele cercetărilor în monografii, cataloage, culegeri de articole, studii. A fost reîncepută publicarea „Buletinului Științific” al muzeului. Începând cu anul 2005, această publicație periodică a fost inclusă de Consiliul Național pentru Acreditare și Atestare în lista edițiilor științifice de profil ca „Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”. În același an 2005, unul fast pentru istoria sa recentă, muzeul capătă statut de instituție din sfera științei și inovării, devenind membru de profil al Academiei de Științe a Moldovei. În cadrul muzeului au fost create două secții de cercetare, în care au fost angajați prin concurs 22 de cercetători științifici, dintre care 13 doctori în științe și doctori habilitați. Accentul principal în activitatea muzeului este pus pe cercetările științifice interdisciplinare, incluzând domeniile etnografiei, paleontologiei, geologiei, botanicii, zoologiei, ecologiei și muzeologiei.

Obiectivele cercetării prevăd realizarea investigațiilor de teren, în scopul documentării complexe a proceselor ce au loc în context

cultural-natural, achiziționarea și colectarea bunurilor culturale reprezentative, ce reflectă valorile culturale și biodiversitatea Republicii Moldova, pentru evidența, conservarea și valorificarea științifică a patrimoniului cultural și natural prin publicații, prezentarea în cadrul forurilor științifice și expoziționale, prin activități culturale chemate să reactualizeze valorile, publicarea lucrărilor și realizarea acțiunilor de promovare a politicilor instituției în protejarea patrimoniului etnografic și natural. Tematica și rezultatele acestor cercetări sunt reflectate în programele și rapoartele de activitate științifică a muzeului aprobate de Consiliul Științific al muzeului, de Ministerul Culturii și de Consiliul Suprem pentru Știință și Dezvoltare Tehnologică al Academiei de Științe a Moldovei.

Pe parcursul anilor 2006-2014 activitatea științifică a muzeului s-a desfășurat în cadrul mai multor proiecte instituționale, naționale și internaționale. Dintre acestea menționăm *proiectele instituționale*: „Cercetarea culturii tradiționale, diversității biologice și paleontologice în scopul valorificării științifice și promovării patrimoniului cultural și natural al Republicii Moldova. Cercetări muzeologice” și „Interpretarea științifică a patrimoniului muzeal în contextul sporirii interesului față de identitate și autenticitate”, dar și câteva *proiecte internaționale* deosebite: „Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional”, „Elaborarea hărții etnice a Republicii Moldova în baza Recensământului populației din anul 2004”, „Elaborarea Registrului Național al Patrimoniului Cultural Imaterial al Republicii Moldova în conformitate cu prevederile Convenției UNESCO privind salvagardarea Patrimoniului Cultural Imaterial”, „Conștiința etnică a populației din Republica Moldova”, precum și „Costumul popular. Unitate și varietate la Dunărea de Jos” din cadrul Programului Operațional Comun România – Republica Moldova – Ucraina.

Pe de altă parte, în aceeași ultimă perioadă, colectivul muzeal s-a implicat la elaborarea dosarelor de candidat pentru înscrierea în Lista Patrimoniului Cultural Mondial UNESCO a Complexului Muzeal „Orheiul Vechi”. De asemenea, împreună cu instituții similare din România, Bulgaria, Macedonia, Turcia, Croația și Serbia, s-au depus eforturi serioase pentru înscrierea în Lista reprezentativă a Patrimoniului Cultural Imaterial al Umanității a unor obiceiuri calendaristice comune: „Colindatul de ceată bărbătească”, „Sărbătoarea primăverii *Sfântul Gheorghe/Hederlez*”, „Practici culturale asociate zilei de 1 martie/Martenița” ș.a.

În timpul realizării acestor importante proiecte, cercetătorii muzeului au elaborat și publicat peste 380 de lucrări științifice, inclusiv

28 de monografii, 27 de capitole în diverse monografii, 5 culegeri, 71 de articole în ediții internaționale și 256 de articole în reviste naționale. Au fost unanim apreciate de comunitatea științifică următoarele monografii: *Talmaza – localitate străveche de pe Valea Nistrului de Jos* (2 volume, autor: dr. V. Grosu), *Bulboaca de pe Bâc. Urmele Timpului* (autor: C. Ciobanu), *Nematoda Ditylenchus disaci la culturile gen. Allium* (autor: dr. M. Melnic), *Arhitectura vernaculară în piatră* (autori: E. Bâzgu și M. Ursu), *Ghidul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală* (autor: M. Ursu), *Harta etnică a Republicii Moldova și volumul Conștiința etnică a populației Republicii Moldova* (autor: dr. D. Lozovanu, în colaborare cu Academia de Științe din Austria), *Costumul popular din Republica Moldova* (autor: dr. V. Buzilă), *Colindatul de ceată bărbătească* (colectiv de autori), *Registrul Național al Patrimoniului Cultural Imaterial din Republica Moldova*, vol. „A” (coordonator științific: dr. V. Buzilă), *Mileștii Mici. Istorie, cultură și destine* (autor: M. Brihuneț), *Bulboaca (1711-2011). În documente, publicații și fotografii. Trei secole de existența documentară* (autori: C. Ciobanu, M. Godorozea), *Covoare basarabene. Bessarabian carpets*. Ediție bilingvă editată de Institutul Cultural Român (autor: dr. V. Buzilă), *Parcurile vechi boierești din Republica Moldova* (autor: dr. hab. P. Tarhon) ș.a.

Mai precizăm și faptul că cercetătorii muzeului sunt autorii manualului *Educație tehnologică pentru clasele a VII-a și a VIII-a* (coordonator: dr. E. Postolache). Colegi de-ai noștri au realizat mai multe capitole din ediții enciclopedice prestigioase, dintre care amintim aici: *Republica Moldova* (dr. V. Buzilă, M. Ursu), *Mănăstiri și schituri din Republica Moldova* (M. Brihuneț, dr. R. Cemârțan, dr. V. Olaru-Cemârțan), *Simbolurile naționale ale Republicii Moldova* (dr. V. Buzilă), *Atlas ecologic. Resursele acvatice ale Republicii Moldova. Fântâni și izvoare* (E. Bâzgu, M. Ursu) și *Enciclopedia muzeologiei din Republica Moldova* (E. Ploșniță, M. Ursu). De asemenea, specialiștii muzeului sunt autorii de monografii dedicate unor personalități sau instituții publice din Basarabia: *Alexander-Wilhelm Wolkenberg – primul editor cartofil din Basarabia/Alexander-Wilhelm Wolkenberg – erster Postkartenausgeber in Bessarabien* (A. Ciobanu, C. Ciobanu), *Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală în cartofilie și filatelie* (C. Ciobanu, M. Ursu, M. Godorozea) și *Evoluția rețelei muzeale din Republica Moldova* (C. Ciobanu, M. Ursu). În sfârșit, un număr considerabil de lucrări, multe dintre ele foarte valoroase, au fost publicate în „Buletinul Științific” al instituției noastre,

editat în fiecare an, de aproape două decenii, în două fascicole: „Științele Naturii” și „Etnografie și Muzeologie”.

Urmare a eforturilor depuse de cercetătorii muzeului, conduși de dr. Varvara Buzilă, în colaborare cu Ministerul Culturii, specialiști din România și din alte instituții ale Moldovei, pentru prima dată în istoria Republicii Moldova un element al culturii tradiționale, anume „Colindatul de ceată bărbătească”, a fost înscris în Lista reprezentativă a Patrimoniului Cultural Imaterial al Umanității. Grupul de arhitecți ai muzeului, condus de Eugen Bâzgu, a asigurat restaurarea și salvagardarea bisericilor de lemn din satul Palanca, raionul Călărăși și satul Hirișeni, raionul Telenești, contribuind astfel la edificarea Muzeului Satului în Republica Moldova.

Datorită tuturor acestor numeroase, variate și importante activități, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău s-a format și s-a consolidat ca o instituție importantă în sfera științei și inovării. Acest lucru este confirmat oficial și de Consiliul Național pentru Acreditare și Atestare prin Hotărârea nr. AC-01/3-1 din 12 februarie 2012.

Spre finalul acestei concise retrospective aniversare, se cuvine să precizăm faptul că realizările muzeului pe parcursul celor 125 de ani de existență se datorează mai multor personalități, care au activat și mai activează în cadrul instituției noastre, și care merită cu prisosință să fie nominalizate și apreciate, inclusiv în acest fericit context.

Baronul Alexandru Stuart (1842-1917), doctor în filozofie și magistrul în zoologie. A deținut funcția de director al muzeului în anii 1891-1906. A avut titlul de consilier de stat. A fost decorat cu ordinele Rusiei „Sfântul Vladimir”, gradele III și IV, și cu „Ordinul de argint TOKOVO”, de gradul II, al Serbiei.

Franz Ostermann (1844-1905). A deținut funcția de custode și preparator al muzeului între anii 1891-1905. A fost decorat cu medalia mare de argint la Expoziția Agricolă și Industrială din Basarabia în anul 1889, cu Diploma de Onoare și Medalia de Aur la Expoziția Internațională de Pomicultură și Viticultură desfășurată în anul 1894 la Sankt-Petersburg.

Albina Ostermann (1856-1936). A activat în cadrul muzeului în perioada 1892-1936, deținând funcția de preparator, custode, conservator, șef secție. Pentru activitate rodnică și îndelungată în cadrul muzeului a fost menționată cu un ceasornic de aur din partea Curții împărătești a Rusiei (1914), iar Regele României i-a conferit distincția

„Răsplata muncii pentru învățământ”, clasa I, și Semnul onorific „Răsplata muncii pentru 25 ani în serviciul statului”.

Pavel Gore (1875-1927). Între anii 1909-1913 și 1918-1921 a deținut funcția de director al muzeului. În anul 1919 este ales membru onorific al Academiei Române. A fost decorat cu Ordinele Steaua României (cea mai înaltă distincție acordată de statul român) în grad de Mare Ofițer, Crucea „Regina Maria”, clasa I, Crucea de Război, Crucea „Meritul Sanitar”, clasa I, Comandor al Ordinului „Sfânta Ana” și „Sfântul Stanislav”, Cavaler al Ordinului „Sfântul Vladimir”, medaliile „Bene Merenti”, clasa I, „Răsplata muncii pentru învățământ”, clasa I și cu un șir de medalii rusești.

Vera Bezvali (nu se cunosc anii de viață). A deținut funcția de entomolog al muzeului între anii 1912-1920, apoi a activat ca preparator și șef secție în perioada 1923-1934. A primit Semnul onorific „Răsplata muncii pentru 25 de ani în serviciul statului”.

Constantin Mimi (1869-1935). A deținut funcția de director al Muzeului Zemstvei între anii 1913-1917. A avut titlul de consilier de stat. A fost decorat cu Ordinele „Sfânta Ana”, gradele II și III, „Sfântul Stanislav”, gradul II, și „Sfântul Vladimir”, gradul IV.

Nicolae Zubovschi (1867-1943). Doctor în științe. A activat în cadrul muzeului din 1922 până în 1934, deținând funcțiile de asistent, șef al Grădinii Botanice și al Laboratorului de Chimie. I s-au decernat Semnul onorific „Răsplata muncii”, Ordinele „Sfânta Ana” și „Sfântul Stanislav”, gradele II și III.

Nicolae Florov (1876-1948). Doctor în științe. A deținut funcția de director al muzeului între anii 1922-1931. A fost decorat cu Ordinul „Coroana României”, în grad de comandor.

Iosif Lepși (1895-1966). Doctor în științe, membru corespondent al Academiei Române. A deținut funcția de director al muzeului în perioadele 1932-1940 și 1941-1944.

Nicolae N. Moroșan (1902-1944). Doctor în științe, membru corespondent al Academiei Române. A activat în cadrul muzeului din 1935, deținând funcția de șef secție până în anul 1938, iar între anii 1940-1941 a fost director al muzeului.

Grigore Cemârtan (1944-2004). Doctor în științe. A activat în cadrul muzeului în perioada 1973-2004, deținând funcțiile de colaborator științific, șef secție și director adjunct. I s-au acordat numeroase diplome, însemnul „Lucrător eminent al culturii din R.S.S.M.”, precum și medalia „Meritul Civic” (1994).

Elena Postolache (1942-2012). Doctor în științe. A activat în cadrul muzeului, pentru o scurtă perioadă, în anul 1967 și apoi, până la plecarea în Lumea de dincolo, în perioada 2006-2012, deținând funcțiile de colaborator științific și cercetător științific coordonator. A fost răsplătită cu însemnul „Lucrător eminent al culturii din R.S.S.M.”, cu titlul onorific „Om Emerit”, cu medalii de aur și argint la Expozițiile „Info-Invent”, pentru promovarea artei naționale prin tehnologii avansate.

Silvia Șărănuță. Activează în cadrul muzeului din anul 1960 până în prezent (așadar de peste jumătate de veac!), deținând funcțiile de colaborator științific, ghid și șef secție. Este menționată cu numeroase diplome. În anul 2004 i s-a conferit titlul onorific de „Om Emerit”.

Maria Ciocanu. Angajată în cadrul muzeului din anul 1972 și până în prezent, deținând funcțiile de colaborator științific și șef secție. Activitatea ei a fost apreciată cu numeroase diplome. În anul 2003 i s-a conferit titlul onorific „Om Emerit”.

Varvara Buzilă. Doctor în științe. A fost încadrată la muzeu din anul 1983. Deține funcțiile de colaborator științific, șef secție, director adjunct și secretar științific. A primit numeroase diplome, iar în anul 2009 i s-a conferit titlul onorific de „Om Emerit”.

Eugen Bâzgu. Activează în cadrul muzeului din anul 1985. A deținut funcțiile de colaborator științific, șef secție, director adjunct și șef filială. A fost menționat cu diverse diplome, cu premiul Ministerului Culturii „Ștefan Ciobanu” în domeniul conservării patrimoniului cultural (2011) pentru restaurarea bisericii de lemn din satul Palanca, raionul Călărași. În anul 2010 i s-a conferit titlul onorific „Om Emerit”.

Dorin Lozovanu. Doctor în științe. Activează în cadrul muzeului din anul 1998, deținând funcțiile de cercetător științific și cercetător științific coordonator. În anul 2010 i s-a conferit premiul „Tânărul Savant al anului” din partea Academiei de Științe a Moldovei.

Constantin Gh. Ciobanu. Doctor în științe. Lucrează în cadrul muzeului din anul 2004, deținând funcțiile de șef secție, cercetător științific și director general adjunct. A fost distins cu medalia „Meritul Civic”.

Constatăm, cu multă satisfacție, faptul că datorită, în primul rând, contribuției colectivului de specialiști, sprijiniți în activitatea lor de către întreaga societate, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău a evoluat remarcabil în cei 125 de ani de existență, fiind nu doar o instituție publică muzeală de excepție, ci și una științifică de primă importanță.

ILUSTRĂȚII



Baronul Alexandru Stuart



Franz Ostermann



Albina Ostermann



Pavel Gore



Vera Bezvali



Constantin Mimi



Nicolae Zubovschi



Nicolae Florov



Iosif Lepși



Nicolae N. Moroșan



Grigore Cemârțan



Elena Postolache



Silvia Șărănuță



Maria Ciocanu



Varvara Buzilă



Eugen Bâzgu



Dorin Lozovanu



Constantin Gh. Ciobanu

VASILE MUNTEANU, AȘA CUM L-AM CUNOSCUȚ

Vasile CHIRICA*

În martie 1997, când am ajuns directorul Complexului Muzeal Național „Moldova” din Iași, Vasile Munteanu era deja muzeograf la Muzeul Etnografic al Moldovei: un tânăr aproape abia ieșit de pe băncile amfiteatrelor Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza”; un tânăr cu foarte solide cunoștințe de istorie-etnologie-muzeologie, așa cum l-au caracterizat foștii săi profesori; harnic, activ, elegant în exprimare, ghid cu cunoștințe enciclopedice, mult apreciat de grupurile de vizitatori ai muzeului.

În foarte scurt timp a fost promovat în ierarhia gradelor muzeale, trecând cu succes examenul de șef secție (a Muzeului Etnografic). Aici trebuie să fac o primă paranteză: am acceptat prelungirea cu un an a activității kolegi Rodica Ropot la conducerea muzeului, deoarece îmi promisese că într-un an va edita „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”; eu doream mult să apuc să văd publicat primul număr al seriei; din păcate, m-am înșelat, apreciind că mult mai tinerii ei kolegi (Vasile Munteanu, Marcel Lutic ș.a.) nu aveau experiența necesară editării unei publicații de prestigiu: am putut constata că, după numai un an, adică în 2001, primul număr al „Anuarului” a fost editat și tipărit tocmai de acei kolegi etnografi față de care avusesem oarecari rețineri.

Activitățile cultural-științifice pe care Vasile Munteanu le-a organizat după preluarea șefiei colectivului de specialiști etnografi, dovedeau o completă cunoaștere a istoriei naționale, exprimată în toate manifestările tradiționale românești; mai adaug faptul că aceste manifestări erau urmate de adevărate festinuri cu plăcinte și cu alte produse tradiționale, specifice zonei etnografice luată în considerare.

Se cuvine să fac o nouă paranteză: în realizarea acestor proiecte de activități muzeale era necesară colaborarea cu toți kolegii de

* Institutul de Arheologie din cadrul Academiei Române, Filiala Iași – România.

specialitate de la muzeu, de la Universitate, ba chiar de la alte instituții de profil, măcar din Moldova; ei bine, pot acum să spun că cei doi colegi amintiți mai sus, tineri muzeografi în ale etnografiei românești, aveau chiar un talent real de a atrage specialiști în domeniu și de a reda publicului, dar și celor interesați, valorile etnografice locale, zonale, naționale, căci scopul activității lor era nu numai apărarea, conservarea acestor valori, ci și, mai ales, valorificarea științifică și muzeală a patrimoniului – creație a mâinilor omului.

Împreună am vrut să „construim” și un Muzeu etnografic în aer liber, căci constataseam că exista chiar un proiect în domeniu, de prin 1958, dar uitat prin sertarele foștilor șefi de secție. Am avut discuții cu primarul de atunci al Bârnovei (comună din preajma Iașilor), care ne-a oferit o suprafață acceptabilă pentru început, cu promisiuni de extindere; cu ocazia unei deplasări la Sibiu, l-am invitat pe Vasile să mi se alăture, astfel că am putut să vizităm *Dumbrava Sibiului*, al doilea cel mai mare Muzeu de Etnografie în aer liber din țară.

În plus, când am dorit să pregătim un mare proiect de cercetare interdisciplinară (este vorba de proiectul *Valea Jijiei*), Vasile Munteanu a acceptat cu toată sollicitudinea ideea unei astfel de teme de cercetare, participând la deplasările pe teren, pe care le-am organizat în vederea unei mai bune cunoașteri a realităților arheologice, inclusiv a obiectivelor de natură etnografică ce puteau fi transferate la Iași, în cadrul viitorului muzeu; am constatat, cu această ocazie, că avea și calități de adevărat arheolog de teren. Plecând eu de la conducerea Complexului Muzeal, proiectul a fost abandonat, dar nu de Vasile Munteanu; plecând și el din fruntea Muzeului Etnografic al Moldovei, cred că ideea unui Muzeu Etnografic în aer liber la Iași a fost dată uitării; specific românesc, mai ales moldovenesc!

Dar aici este absolut necesară o altă paranteză: în volumul pe care instituția i l-a dedicat, în 2012, în care sunt cuprinse scrierile sale postume – volum îngrijit de Angelica Olaru, Victor Munteanu și Cornel Ciucanu¹ – este publicat studiul său consacrat acestei teme de cercetare (*Propuneri pentru un muzeu în aer liber. Instalații țăărănești acționate de apă*)²; dar însuși autorul a trecut cu vederea peste lipsa disponibilităților muzeografilor ieșeni cu experiență în pregătirea și

¹ Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*, Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, 308 p.

² *Ibidem*, p. 163-188.

organizarea instituției muzeale în aer liber: eu cred (și rămân la această idee chiar și acum, după aproape două decenii) că „neajunsurile” celor care au „declinat propunerea”³ erau subiective și se refereau doar la propriile neîmpliniri și neputințe.

În mai-iulie 2000 am părăsit Palatul Culturii (sediul Complexului Muzeal). Ei bine, cu această ocazie Vasile Munteanu a avut o atitudine de extraordinar comportament, de curaj și verticalitate. Se dorea plecarea mea „cu capul plecat”, ba chiar mai mult; ca membru în Consiliul de Administrație, Vasile (și, alături de el, ing. Adrian Pușoru) și-a asumat consecințele de a nu fi de acord cu acuzațiile nedrepte și lipsite de onestitate ale celorlalți membri ai Consiliului; a fost amenințat cu viitoare măsuri punitive, cu demiterea din funcția de șef al Muzeului Etnografic, ba chiar și din calitatea de muzeograf II, dar nu a cedat presiunilor și nu a fost de acord să mi se atribuie fapte și atitudini neadevărate din partea celor pe care îi ajutasem în activitatea culturală sau din partea mediocrităților, cu toate că aceștia aveau sprijinul unora din conducerea Ministerului de profil.

Cuvintele mele, scrise aici, sunt prea puține și neîndestulătoare în a încerca să descriu valoarea morală a atitudinii prietenului și colegului Vasile Munteanu în momente cu adevărat dificile din viața mea. În cei peste 3 ani de activitate la Complexul Muzeal Național „Moldova” din Iași încercasem să imprim instituției muzeale noi valențe științifice, de probitate profesională, de nivel academic, cu proiecte de expoziții naționale și europene (în cadrul Centrelor Culturale românești din diferite capitale europene), dar mediocritățile din interiorul instituției, sprijinite de factori politici, etnici etc., au contribuit esențial la înlăturarea mea de la conducerea instituției. În acest complex și complicat ansamblu de elemente distructive, Vasile Munteanu s-a dovedit a fi un factor de onestitate, echilibru, prietenie, valoare morală și nu numai.

L-am întâlnit mai apoi de mai multe ori la Direcția de Cultură și Culte a Județului Iași. Aici aș dori să fac doar câteva precizări: mai întâi, aș spune că prin calitățile sale profesionale ori de foarte bun organizator și administrator, Vasile Munteanu a fost păstrat în funcție chiar și de noile autorități, inclusiv guvernamentale și politice, ca

³ *Ibidem*, p. 165.

urmare a alegerilor parlamentare și locale; când fiecare nouă entitate politică venită la putere își promova clientela politică sau de altă natură, profesionistul Vasile Munteanu rămânea directorul Direcției de Cultură numai datorită calitățile sale intelectuale, de foarte bun cunoscător al culturii naționale de la est de Carpați, prin modalitățile sale de a promova valoarea, de a nu accepta impostura și mediocritatea; aceste calități manageriale și de valoare au fost de natură să impună personalitatea sa la nivelul județului și a țării.

La calitățile enumerate s-a adăugat activitatea sa permanentă de apărare a monumentelor ieșene, a tradițiilor locale, a păstrării zonelor folclorice și de creație cultural-populară. Mi-a spus, nu o dată, că este învins doar de acceptarea proiectelor respinse de el de către factori de decizie din Minister; se referea la mai multe proiecte imobiliare, care au afectat monumente istorice și de cultură ale orașului nostru.

„Celui care iubește mult, i se iartă mult” spune Domnul Iisus Hristos, referindu-se la femeia care l-a uns picioarele cu mir, l-a spălat cu lacrimi și l-a șters cu părul capului ei; aș modifica puțin versetul biblic și aș scrie că „celui care a suferit mult, i se iartă mult”, căci lui Vasile Munteanu i s-a dat să aibă o cumplită și îndelungată suferință pe drumul Crucii sale; a răbdat durerile permanente, agravate de evoluția bolii și a nădăjduit în vindecare; cu câteva zile înainte de *sfârșit*, când l-am vizitat la spital, încă mai spera că se va face bine și că va putea continua munca de apărare consecventă a monumentelor orașului și ale județului. Cred că și vizita Înalt Prea Sfințitului Părinte Mitropolit Teofan, care i-a dat binecuvântarea arhierescă cea mai de pe urmă, l-a ajutat să suporte ideea morții, care cu siguranță că îl urmărea până la obsesie.

Nu putem încheia aceste pagini fără a scrie măcar câteva fraze despre calitățile sale de cercetător în domeniul vast al istoriei naționale și zonale, cu intersectarea totală a etnografiei, a creației populare, din spațiul est-carpatic. Aici se cuvine o ultimă și largă paranteză: Vasile Munteanu a avut darul de a se apropia de adevăratele valori ale cercetării științifice în domeniu; mă refer la faptul că a știut să se formeze, ca specialist, alături de personalități ieșene: profesorii universitari Vasile Neamțu, Ion Agrigoroaiei, Ion H. Ciubotaru, dar a avut și darul de a-și apropia colegii de muzeu, dintre aceștia amintindu-i aici doar pe Georgeta Țurcanu, pe Marcel Lutic, pe Eva Giosanu, pe Victor Munteanu, pe Ovidiu Focșa și pe

Angelica Olaru⁴. Cred că Vasile a adoptat *din mers* ideea pe care am lansat-o în 1999: *expresia* „nu se poate” nu trebuie să mai existe în muzeele din Palatul Culturii.

Așadar, în acest cadru de profesionalism adevărat, de muncă neîntreruptă, de importante realizări științifice, s-a manifestat, cu multe și semnificative valențe, muzeograful-cercetător științific Vasile Munteanu. Doar răsfoind volumul său, *Pagini de etnografie*, menționat mai sus, putem cunoaște foarte largă arie de preocupări științifice din domeniul său de interes muzeal, în vederea protecției și valorificării creației materiale și spirituale populare.

Precizând, încă o dată, valoarea științifică a studiilor sale, constatăm că s-a consacrat în egală măsură tradițiilor etno-folclorice din diferite zone geografice est-carpătice, arhitecturii tradiționale, meșteșugurilor din diferite localități cu vechi tradiții (piuăritul, pietrăritul, prelucrarea lemnului, confecționarea măștilor etc.); a *restituit* culturii naționale lucrări de valoare științifică indiscutabilă, cu caracter monografic, a știut să facă publicitate volumelor care tratează adevăratele valori de cultură tradițională românească⁵; a redactat și tipărit inclusiv articole de popularizare (de fapt, adevărate studii), pentru că era conștient de faptul că atât omul de pe stradă sau din sat, dar și specialiștii cu preocupări deosebite, aveau dreptul să citească și să cunoască frumusețea unică a creației populare din satele moldovenești.

În ideea valorificării muzeale a creației populare românești, Vasile Munteanu a organizat numeroase festivaluri, expoziții, târguri (de ceramică tradițională, al meșterilor populari, al datinilor tradiționale de la Sărbătorile de Iarnă etc.); a fost colaborator al altor manifestări științifice și muzeale, în cooperare cu specialiști de la Institutul de Istorie „A. D. Xenopol” și de la Institutul de Arheologie din Iași, ori prin la fel de numeroasele proiecte pe care le-a coordonat sau la a căror bună desfășurare a contribuit substanțial. A fost și un neobosit om de teren, căci cercetarea etnografică nu se face din birou, ci prin directă cunoaștere a creației populare. Vasile Munteanu a înțeles foarte bine adevărata și adâncă semnificație a zicerii lui Lucian Blaga: „*Eu cred că veșnicia s-a născut la sat*”⁶.

⁴ Marcel Lutic, *Cât de mult ne lipsește Vasile Munteanu*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei – In memoriam Vasile Munteanu”, Iași, XII, 2012, p. 19-25.

⁵ „Pecetea inconfundabilă a tradițiilor”, în Vasile Munteanu, *op. cit.*, p. 263-268.

⁶ Celebru vers din poezia „Sufletul satului”, publicată în vol. *În marea trecere*, București, 1924, *passim*.

Ca o exemplificare a afirmației noastre, iată ce scria, ca un adevărat istoric-etnolog: „O altă trăsătură a habitatului din zona pe care o avem în vedere este aceea a *stabilității*. Frământările politice, invazia, nenorocirile care s-au succedat secole la rând 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 ele păstrându-și forma până astăzi...”⁷ Această observație a sa a fost constatată și de noi înșine cu prilejul cercetărilor arheologice de teren, efectuate pentru elaborarea repertoriilor arheologice ale județelor Botoșani și Iași, prin anii 1975-1985.

Dar Vasile Munteanu a găsit timp și s-a aplecat, cu aceeași acribie a cercetătorului autentic, și spre unele elemente din istoricul arheologiei la est de Carpați, atunci când s-a referit la valorificarea științifică a tradițiilor etnografice din spațiul geografic din Depresiunea subcarpatică a zonei Bicaz (Valea Bistriței). În numai câteva pagini, etnologul Vasile Munteanu a știut să evidențieze activitatea reputaților arheologi C. S. Nicolăescu-Plopșor și Mircea Petrescu-Dîmbovița pe șantierele arheologice ale celor 33 de sate ce urmau a fi afectate de construirea Hidrocentralei de la Bicaz⁸. În acest studiu, Vasile Munteanu a subliniat, în doar câteva cuvinte, esența întregii munci de cercetare științifică din domenii înrudite (arheologie-istorie-etnologie): „Chiar și în condițiile acelor ani [deceniile 5 și 6 ale secolului al XX-lea – s.n.], dispariția unui teritoriu cu o veche și neîntreruptă locuire și o civilizație tradițională remarcabilă, nu putea lăsa fără reacție lumea științifică”⁹.

O scurtă incursiune în largul domeniu al tradițiilor populare de la Sărbătorile de Iarnă (Crăciun – Anul Nou – Bobotează) ne permite să cunoaștem, din studiul său, temeinic documentat¹⁰, existența unor elemente de valoare extraordinară: *riturile de inițiere*, pe care noi înșine le analizăm acum, găsindu-le rădăcinile tocmai în trecutul atât de îndepărtat al Paleoliticului superior european.

În sfârșit (spunem noi), un studiu cu largi și numeroase incursiuni în diferite domenii de civilizație și cultură europeană¹¹ ne dă

⁷ „Zona Fălticeniilor. Repere istorice, demografice, economice și culturale”, în Vasile Munteanu, *op. cit.*, p. 15.

⁸ „DOCUMENTELE ATLANTIDEI. Arhiva etnografică a satelor dispărute sub lacul Bicaz”, în *Ibidem*, p. 147-152.

⁹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁰ „Interferențe în obiceiurile de iarnă din zona Fălticeniilor”, în *Ibidem*, p. 189-218.

¹¹ „Etnografia românească în context european”, în *Ibidem*, p. 219-262.

prilejul să putem observa caracteristicile – am putea spune enciclopedice – ale lucrărilor sale științifice, căci găsim aprecieri de valoare, referitoare la istoricul apariției muzeelor și colecțiilor pe teritoriul României, ideile Revoluției Franceze și apoi intervențiile lui Napoleon în domeniu, apariția și rolul presei în Europa *Secolului Luminilor*, inventarea și difuzarea rapidă a fotografiei pe aproape întregul continent, organizarea Expozițiilor Mondiale și numeroase alte *descoperiri și invenții*, la care, se notează (nu dintr-un sentiment fals de patriotism, ci pentru respectarea *adevărului istoric*) că elita românească, existentă sau în devenire (tinerii care mergeau la studii în marile centre universitare ale Europei), s-a raliat pentru ca România să nu rămână în *afara* noilor valori de cultură și civilizație.

Ar fi încă multe de scris despre Vasile Munteanu: în calitate de muzeograf și bun cunoscător al spațiului etnografic est-carpatic al României; în calitate de șef de secție (Muzeul Etnografic al Moldovei); ca director al Direcției de Cultură și Culte a Județului Iași; în calitate de specialist al zonelor și tradițiilor folclorice din Moldova și din România; în calitate de promotor al relațiilor corecte, de bună colegialitate, cu specialiștii de peste Prut, dar, mai ales, văzându-l pe Vasile Munteanu ca OM și coleg de nădejde.

..., „Omul, ca iarba; zilele lui, ca floarea câmpului, așa va înflori. Că duh a trecut peste dânsul și nu va mai fi și nu i se va mai cunoaște încă locul său” spune psalmistul David. Dar eu cred că Vasile Munteanu trăiește încă și va trăi atâta timp cât noi, cei care l-am cunoscut și prețuit, nu vom uita să-i aprindem lumânarea nădejdiei și a dragostei, și să-i oferim, oriunde ne-am afla, floarea neuitării și gândul cel bun. În ceea ce mă privește, primind, la slujba de pomenire de 40 de zile, o cană, îmi pregătesc în fiecare dimineață cafeaua și o beau din această cană, rugându-mă la milostivul Dumnezeu să-i ierte păcatele și să-i odihnească sufletul împreună cu cei aleși ai Săi!



Păstrăveni – Neamț, 1999



Iași, 2006



Valea Bistriței, 2006

EMILIA PAVEL (1925-2014)
**„Am dăruit acestei instituții munca
de o viață și anii cei mai frumoși!”**

Marcel LUTIC*

Emilia Pavel face parte, într-un sens mai larg, dintre *ctitorii* Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași. Rămăsese, după plecarea la Domnul, în 2009, a Victoriei Semendeaev, *ultimul martor*, „demn și activ”¹, din acea echipă deosebită care, în deceniile 5-6 ale veacului trecut, scria istorie în muzeologia etnologică ieșeană și românească².



Această istorie începe în anii celui De-al Doilea Război Mondial, mai precis în primăvara anului 1943, cu Profesorul Ion Chelcea (1902-1991), întemeietorul muzeului, continua cu Emilia Pavel,

* Muzeul Etnografic al Moldovei, Complexul Muzeal Național „Moldova”, Iași – România.

¹ Cf. Marcel Lutic, *Victoria Semendeaev (1923-2011)*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, XI, 2011, p. 407.

² Despre contextul înființării Muzeului Etnografic al Moldovei, dar și despre rolul său în muzeografia etnografică românească, a se vedea: Ion Chelcea, *Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei*, Iași, Tipografia „Liga Culturală”, 1943 (republicat în AMEM, I, 2001, p. 11-18); Idem, *Muzeografia etnografică în Moldova. Preocupări și realizări*, în „Anuarul Muzeului Satului”, București, I, 1966, p. 178-202; Idem, *Muzeografia etnografică la Iași*, în „Contemporanul”, nr. 11, 1973, p. 2; Idem, *Cum a luat ființă și a fost organizat Muzeul Etnografic al Moldovei. Mărturii*, în „Revista Muzeelor și Monumentelor”, seria Muzeu, nr. 8/1978, p. 56; Petru Cazacu, *Preocupări pentru organizarea unui Muzeu Etnografic la Iași*, în „Cercetări Istorice” (CI), Iași, VII, 1976, p. 26-27; Emilia Pavel, *Patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași*, în CI, VIII, 1977, p. 45-50; Idem, *La 50 de ani de la înființarea Muzeului Etnografic al Moldovei*, în „Revista Muzeelor”, nr. 4/1994, p. 68-73; Idem, *Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei – Iași*, în AMEM, I, 2001, p. 19-34; Marcel Lutic, *Jumătate de veac de la deschiderea expoziției de bază a Muzeului Etnografic al Moldovei. Mărturii, acte și documente (I) și (II)*, în AMEM, VIII, 2008, p. 227-300, respectiv IX, 2009, p. 331-380.

încadrată prima în schema muzeului din 1951³, și se împlinea prin venirea succesivă la muzeu, în perioada 1953-1957, a Aurorei Turcu, a lui Gheorghe Bodor⁴, Petru Cazacu, a Melaniei Ostap și a Victoriei Semendeaev, adică a celor mai importanți etnografi ieșeni, aceia care se vor afirma în următoarele decenii atât ca muzeografi redevabili, dar și ca cercetători reputați în diverse domenii ale etnografiei românești⁵.

O istorie ce se încheia oarecum fericit⁶ la 16 februarie 1958 prin deschiderea oficială a expoziției de bază a muzeului (o expoziție extrem de bine primită de marele public, dar și de către specialiștii în științe sociale – folcloristul Ion Diaconu afirmând că „este *sinteza culturală a neamului românesc* în perioada modernă”⁷). Așadar, Emilia Pavel este în acest început remarcabil de drum veriga de legătură între Profesorul Ion Chelcea și ceilalți tineri muzeografi.

...Am avut, îndrăznesc să spun acest lucru, *o relație specială* cu etnograful Emilia Pavel. Vreme de aproape două decenii (1993-2012) i-am fost om de încredere și, într-o anumită măsură, ucenic, fapt care m-a onorat și, deopotrivă, m-a stimulat în activitatea mea profesională! Relația noastră a căpătat noi valențe după 2001, an deosebit în viața Emiliei Pavel, fapt la care voi reveni pe parcursul evocării. Ei bine, această relație specială, profesională și umană deopotrivă, mă îndeamnă acum *să dau mărturie* despre cine a fost Emilia Pavel. Facem aceasta în chip de *recunoștință și prețuire* la adresa unui etnograf redevabil, extrem de pasionat și de harnic, care se raporta la valorile și reperatele profesiei sale ca la ceva sacrosant, un specialist dedicat total operei de teaurizare și valorificare a patrimoniului etnologic românesc și care își iubea cu toată ființa sa domeniul de cercetare.

³ Emilia Pavel, *Din istoricul Muzeului Etnografic...*, p. 21.

⁴ Marcel Lutic, *Gheorghe Bodor (1929-2002) – o viață închinată muzeului*, în AMEM, II, 2002, p. 345-346; Idem, *Preocupări pentru organizarea...*, I și II, passim.

⁵ Pentru această perioadă, destul de frământată, a începutului de drum, a se vedea, mai ales, Emilia Pavel, *Din istoricul Muzeului Etnografic...*, passim și Marcel Lutic, *Preocupări pentru organizarea...*, I și II, passim.

⁶ Asta deoarece întemeietorul Chelcea fusese îndepărtat (sub pretextul unei pensionări forțate!), în aprilie 1957, de la conducerea muzeului și chiar dat afară din instituție (Marcel Lutic, *Victoria Semendeaev*, p. 410; Idem, *Preocupări pentru organizarea...*, I, p. 242).

⁷ Marcel Lutic, *Preocupări pentru organizarea...*, II, p. 344.

Pentru început, câteva *reper* biografice credem că au darul să lumineze devenirea socio-profesională a Emiliei Pavel. S-a născut în Popești – Iași la 9 aprilie 1925. Școala primară a început-o în satul natal, după care se înscrie la Școala Normală nr. 2 din Iași. La sfârșitul de an școlar 1937-1938, la serbarea organizată la Teatrul Național a avut onoarea să dea mâna cu marele istoric Nicolae Iorga. Acesta venise la Iași împreună cu celebrul George Enescu, care a dirijat Orchestra Filarmonicii „Moldova”. Iorga, atunci când i-a înmănat premiantei Emilia Pavel pachetul de cărți, a întrebat-o, glumind, dacă nu este cumva rudă cu... Apostolul Pavel⁸. Studiile liceale le-a urmat la Liceul de Fete „Oltea Doamna” din Iași, încheindu-le în tristul an 1946. În această perioadă îl întâlnește și pe cunoscutul scriitor Eugen Barbu, pe atunci tânăr elev la o Școală de Jandarmi din București, refugiat și el, ca și Emilia Pavel, prin satele Munteniei⁹.

Între anii 1946-1950 este studentă la prestigioasa Facultate de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, aici însușindu-și primele cunoștințe de etnografie chiar de la Profesorul Chelcea. La 1 iulie 1951 este încadrată ca muzeograf principal, având funcția de șef de secție, la Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași, unde va răspunde, în principal, de sectorul „Artă Populară”.

Pentru început se va consacra cercetărilor privitoare la delimitarea zonelor etnografice din zona centrală a Moldovei, dar și altor numeroase activități muzeale, unele dintre ele de pionierat (muncă de teren în vederea depistării și achiziționării de țesături, port popular, măști populare, întocmirea științifică a colecțiilor de textile și ceramică, conservarea textilelor, organizarea unor expoziții temporare). Sunt ani de neuitat, de ucenicie în muzeografia etnografică, ani care stau indubitabil sub semnul lui Ion Chelcea, acestui eminent etnolog român Emilia Pavel păstrându-i o vie recunoștință până la sfârșitul vieții sale.

⁸ Emilia Pavel, *Memoriile unui muzeograf*. Prefață de Daniel Corbu, Iași, Editura Princeps Edit, 2013, p. 28; episod relatat și în articolul Ginei Popa, *Despre începuturile unei mari pasiuni*, publicat în ziarul „Evenimentul” de Iași din 26 ianuarie 2013 (consultat la adresa electronică: <http://www.ziarulevenimentul.ro/stiri/reportaj/a-atat-m-a-intrebat-iorga-a-esti-ruda-cu-apostolul-pavela-a-58600.html>).

⁹ De altfel, Eugen Barbu avea să o evoce în *Jurnal* (București, Editura pentru Literatură, 1966, passim), dar și în revista „Săptămâna”, ediția din 4 iulie 1986, în schița *Sub lumina lunii* (semnată cu pseudonimul Mihai Vlasie). Această întâlnire deosebită este amintită și de Emilia Pavel în *Memoriile sale* (p. 32-34).

Privitor la această primă parte din viața socio-profesională, dar și la pasiunea pentru profesie, scriitorul ieșean Grigore Ilisei afirma inspirat că Emilia Pavel „n-a pierdut rădăcinile. A păstrat vie legătura cu spiritualitatea țărănească, cu universul rural, deoarece a simțit încă din copilărie că sintagma blagiană a veșniciei născute la sat nu-i doar o zicere măiastră, memorabilă, ci s-a ivit dintr-o realitate ce-a plâsmuit-o. Copilăria și tinerețea s-au boltit sub semnele acestei mitologii, care i-a impregnat trăirea și i-a marcat ireversibil codul genetic. A fost parcă sortită să se îndeletnicească cu studiul culturii populare. O respira prin toți porii făpturii sale”¹⁰.

Deceniul șase din veacul trecut, mai ales perioada 1955-1958, a stat, cu precădere, sub imperativul deschiderii expoziției de bază a muzeului, pentru aceasta Emilia Pavel muncind din greu, alături de ceilalți tineri colegi, la achiziționarea, conservarea, selectarea și etalarea valorosului patrimoniu colectat (inclusiv de Profesorul Chelcea!) de prin satele Moldovei. După deschiderea oficială a expoziției de bază, la 16 februarie 1958, Emilia Pavel și-a focalizat atenția, în special, spre popularizarea colecțiilor prin conferințe și expoziții, dar și spre cercetarea patrimoniului muzeal etnografic și editarea de lucrări de specialitate, *portul și textilele populare*¹¹, precum și *obiceiurile de iarnă* fiind temele care au pasionat-o în cel mai înalt grad.



În acest ultim sens, Emilia Pavel a efectuat, ca orice etnograf serios, ample cercetări de teren: „A bătut [...] Moldova în lung și lat, a intrat în sute de case, a stat de vorbă cu multă lume și s-a întors la Iași cu valori inestimabile, care, altfel, s-ar fi pierdut iremediabil”¹². Participă la cercetări de salvare în cadrul Grupului de Cercetări Complexe Bicz (1954-1959) și, deja ca un

¹⁰ Grigore Ilisei, *Cu satul în suflet*, în „Dacia literară”, Iași, nr. 2/2010, p. 45.

¹¹ Alfred Hynek, cercetător ceh de la Centrala Produselor de Artizanat din Brno, aflat în călătorie de studii la Iași, nota, pe 14 iulie 1964, în Cartea de onoare a muzeului (p. 157): „În special colecția de textile, care este condusă de specialista E. Pavel, mărturisește despre o activitate depusă cu pasiune”.

¹² Grigore Ilisei, *loc. cit.*, p. 45.

specialist reputat, la cele ale Grupului de Cercetări Complexe „Porțile de Fier” (1967-1971) ale Academiei Române.

Corolar fericit al acestor deplasări pe teren sunt lucrările referitoare îndeosebi la zona etnografică Iași, acestea fiind deja repere importante în literatura etnografică românească. Colaborează cu Institutul de Cercetări Etnografice și Dialectologice din București la proiectatul „Atlas Etnografic al României” (tema aleasă fiind evident Portul popular). În acest sens, „Emilia Pavel s-a consacrat reflecției asupra a ceea ce văzuse și auzise. O meditație menită să integreze aceste tezaururi în sistemul de valori al culturii noastre populare. A înțeles dintr-o ochire că era o urgență, probele fiind tot mai amenințate cu dispariția odată cu modernizarea accelerată a societății. [...] Din aglutinarea de detalii, unele din păcate repetitive, descrise cu o admirabilă acribie, arta populară românească se conturează într-o vedere convingătoare și ni se luminează în toată splendoarea originalității sale”¹³.

În 1973 a fost un moment aparte în istoria muzeului, atunci când ctitorul Ion Chelcea revenea la Iași cu prilejul unei duble sărbători: 30 de ani de la înființarea muzeului și 15 ani de la deschiderea expoziției de bază. Nu știm cu precizie care erau raporturile întemeietorului cu echipa de etnografi ieșeni conduși de peste un deceniu și jumătate de Gheorghe Bodor. Putem doar bănuși că la această întâlnire s-a încheiat un armistițiu, de natură simbolică, între cele două părți, pe nedrept despărțite în 1957.

Din această adevărată ramă a unei vieți trăite ardent, nu trebuie uitată nicidecum intensa activitate pe care neobosita Emilia Pavel a desfășurat-o decenii la rând în vederea îndrumării creației artistice populare contemporane spre canoanele tradiționale, colaborarea cu secțiile Cooperativei „Miorița” și cu Liceul Pedagogic „Vasile Lupu” din Iași fiind exemplară.

Astfel, se poate afirma, cu mult temei, că Emilia Pavel a „slujit”, cu acte în regulă (adică până la pensionare!), Muzeul Etnografic al Moldovei vreme de peste 30 de ani (1951-1983), după care a continuat



¹³ *Ibidem*, p. 46-47.

să... slujească, cu aceeași râvnă și abnegație, știința etnologică românească timp de alți aproape 30 de ani (1983-2014), adică până la moarte. În această a doua perioadă a vieții, mai ales după 1995, probabil a suferit datorită necomunicării, la cotele dorite de ea, cu tinerii muzeografi etnografi ieșeni, însă și-a găsit alinarea în intensa muncă de documentare și editare a noi cărți¹⁴.

În tot acest context, zicerea Emiliei Pavel, care a devenit și subtitlul acestei evocări comemorative (*Am dăruit acestei instituții munca de o viață și anii cei mai frumoși!*), mărturisită adesea în timpul vieții nu din emfază sau cu regret, capătă parcă aerul unei paradigme sau sentințe privitoare la *rostul suprem în viață* al celei dispărute.

Reperere bibliografice vin să întregesc acest sumar portret. După știința noastră, în cei peste 60 de ani de activitate profesională Emilia Pavel a publicat circa 15 volume de autor și numeroase studii, materiale și articole de specialitate (o listă cu titlurile acestora se regăsește la sfârșitul textului comemorativ), toate fiind *mărturii și argumente trainice* pentru o activitate profesională febrilă și bogată în realizări. Întreaga operă științifică i se caracterizează prin „dragoste și înaltă competență”¹⁵.

Petru Ursache, cunoscutul etnolog ieșean și consătean cu Emilia Pavel, este cel care i-a urmărit sistematic opera și a definit-o în ceea ce are ea mai personal: „Cine parcurge lista de lucrări publicate (și sunt foarte multe la număr) constată că majoritatea au ca obiect motivele și formele plastice. În anumite domenii, autoarea s-a impus cu contribuții esențiale, bucurându-se de aprecieri unanime din partea specialiștilor [...]. Ca să vorbești despre portul popular de pe întreg cuprinsul Moldovei, despre măști sau despre podoabele din

¹⁴ Cf. Otilia Bălinișteanu, *In memoriam Emilia Pavel – ultimul mare etnolog al Iașilor*, publicat în ziarul „Lumina”, ediția de Iași, din 20 octombrie 2014 (consultat pe pagina <http://ziarullumina.ro/memoriament/emilia-pavel-ultimul-mare-etnolog-al-iasilor>). Aici apar următoarele informații (care, ca și partea a doua a titlului, dar ca și alte informații din cuprinsul articolului, trebuie serios nuanțate): „După pensionare, a rămas într-un anonim aproape total, dedicându-se scrierilor sale. A suferit teribil după munca de teren, dar, mai ales, a purtat mereu în suflet durerea de a nu fi putut împărtăși tot ce știa despre colecțiile Muzeului Etnografic al Moldovei cu mai tinerii săi colegi, etnografi și muzeografi (subl. noastră)”.

¹⁵ Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *Emilia Pavel: muzeograf model*. Predoslovie-portret la volumul *Studii de etnologie românească*. Ediția a II-a. Postfață de Romulus Vulcănescu, Iași, Editura Princeps Edit, 2006, p. 5. Acest text a fost reluat și în Emilia Pavel, *Memoriile unui muzeograf*, p. 211.

interioarele locuințelor rurale, trebuie să apelezi la scrierile sale (și la colecțiile muzeale achiziționate pe răspundere proprie), ca la surse de informație sigure, verificate vreme îndelungată și la fața focului. Lor li s-a acordat, într-adevăr, munca de o viață, de febrilă căutare, de întrebări și răspunsuri”¹⁶.

Iată alte câteva opinii despre opera scrisă a Emiliei Pavel: „*Portul popular din zona Iași* a constituit pentru mine o foarte agreabilă surpriză... Dvs. vă afirmați tot mai mult, spre marea mea bucurie, drept o pasionată etnografă, care și-a găsit adevărata ei vocație” (Petru Caraman)¹⁷; „Emilia Pavel este o cercetătoare științifică reputată în domeniul artei țărănești și populare” (Romulus Vulcănescu)¹⁸; „Face parte din elita domeniului, distingându-se prin faptul că-și întemeiază studiile și judecățile de valoare pe probe relevante, grăitoare” (Iordan Datcu)¹⁹; „Aceste studii, cu o mare bogăție de argumente și o armătură teoretică adecvată, au impus-o pe Emilia Pavel drept un specialist de marcă. [...] Aceste contribuții, dincolo de materialul documentar bogat și de mare preț, au revelat finețea analizei și știința surprinderii caracterului de generalitate al elementului particular”²⁰.

Ca un corolar firesc al acestei atât de bogate și de variate activități, Emilia Pavel a fost distinsă cu numeroase premii, diplome naționale și internaționale.

Dintre acestea amintim doar următoarele: Ordinul „Meritul Cultural”, în grad de Comandor, categoria H, decernat de Președintele României (2004), Medalia Mondială a Libertății acordată de către Institutul Biografic American (2006), precum și Diploma de excelență primită în cadrul Festivalului Folcloric Datini și Obiceiuri de iarnă (Iași, 2007). În chip de



¹⁶ Apud Iordan Datcu, recenzie la volumul Emiliei Pavel, *Memoriile unui muzeograf* (publicată la 1 august 2014 pe pagina web <http://convorbiri-literare.ro>).

¹⁷ Emilia Pavel, *Memoriile unui muzeograf*, p. 89, 175 și 208.

¹⁸ *Ibidem*, p. 99 și 206.

¹⁹ Iordan Datcu, *loc. cit.*

²⁰ Grigore Ilisei, *loc. cit.*, p. 46.

recunoștință, devine Cetățean de onoare al comunei natale (în 2004), iar micul punct etnografic deschis la Popești – Iași îi poartă, din 2012, numele.

Câteva aprecieri formulate de diverse personalități ale culturii românești irizează în chip special portretul Emiliei Pavel. Astfel, în opinia, parcă prea generoasă, a distinsei Zoe Dumitrescu-Bușulenga, „Doamna Emilia Pavel [a fost] cel mai de seamă etnograf din a doua jumătate a



secolului trecut. Valoarea activității sale în cultura românească se va impune întotdeauna spiritului național”²¹. Pe de altă parte, cunoscutul etnolog bucureștean Iordan Datcu o definește ca pe „muzeograful de elită, omul unei singure pasiuni: valorificarea

artei populare moldovenești într-un celebru muzeu”, și insistă asupra calităților umane ale etnografului ieșean: „Omul Emilia Pavel, persoana modestă, discretă, generoasă, politicoasă, sfioasă, delicată”²².

Fără a avea neapărat relații speciale, în tumultoasa sa viață pașii i s-au intersectat în diverse ocazii (lansări ale cărților sale, la vernisarea unor expoziții de artă populară ș.a.), cu numeroase personalități ale neamului nostru. Dintre acestea îi amintim aici doar pe Academicienii Răzvan Theodorescu, Valeriu D. Cotea, Victor Spinei, Constantin Ciopraga și Gheorghe Platon, pe neuitatul Grigore Vieru, dar și pe Radu Vulpe, Nicolae Dabija, Ioan Godea și Doina Ișfănoni, pe P.F. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (pe vremea când era Mitropolit al Moldovei și Bucovinei la Iași), pe P.S. Macarie, tânărul Episcop al Europei de Nord (cunoscut, ca etnograf, sub numele de Marius Dan Drăgoi) sau pe ieșenii Al. Husar, Dan Hatmanu, Horia Zilieru, Cassian Maria Spiridon, Constantin Parascan sau Val Condurache²³.

Acum 13 ani, în 2001, într-un moment de bilanț din viața Emiliei Pavel, am avut fericita inspirație de a mă lăsa purtat de gândul bun care îmi șoptise să mă implic nemijlocit în sărbătorirea a jumătate de veac de când Emilia Pavel slujea știința etnografică românească și,

²¹ Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *loc. cit.*, p. 5.

²² Iordan Datcu, *loc. cit.*

²³ Emilia Pavel, *Memoriile unui muzeograf*, passim.

implicit, muzeologia românească. Recunosc sincer, o vreme am ezitat să fac acest lucru datorită caracterului vulcanic, uneori imprevizibil, pe care îl avea colega noastră, însă, după o discuție avută între patru ochi pe holul Palatului Culturii și o vizită în apartamentul-muzeu din Tătărași, lucrurile au mers ca din apă.

În ziua evenimentului, sala „Henri Coandă” a Palatului Culturii din Iași a fost realmente neîncăpătoare pentru numeroasa asistență care a ținut neapărat să fie de față la sărbătoarea Emiliei Pavel. Contrar opiniilor unora, manifestarea s-a bucurat de prezența unor invitați valoroși (îl amintim în acest sens numai pe răposatul Acad. Gheorghe Platon), mass-media locală a dovedit mult interes pentru eveniment (TVR Iași chiar a dedicat sărbătoritei un film special), iar muzeul nostru a editat un amplu pliant consacrat activității exemplare a muzeografului etnograf omagiat. Peste un deceniu, în aprilie 2011, cu prilejul sărbătoririi a 60 de ani de activitate, tot muzeul nostru avea să o omagieze într-o Gală a „Oamenilor pentru Iași”²⁴.

...Emilia Pavel era o entuziastă, se bucura ca un copil de orice nouă reușită profesională, fiind preocupată și după pensionare de tot ceea ce avea legătură cu muzeul și etnografia. Poate că uneori era prea pătimașă, prea aprinsă în discuțiile profesionale pe care le purta în diverse ocazii mai mult sau mai puțin profesionale sau oficiale, însă acum îmi dau seama că aceste *aparente excese* veneau, probabil, din dragostea nesfârșită pentru profesia aleasă la mijlocul veacului trecut.

Atunci când se discuta despre valorile etnografice naționale (despre care Emilia Pavel considera că alcătuiesc matricea păstrătoare a sufletului original al etnicității noastre!), nu se mai cantona deloc în normele elementare ale bunului simț, ci pornea atacul necruțător la baionetă împotriva celor care ponegreau prin faptă sau vorbă aceste valori și repere, căci pentru regretata cercetătoare era vorba aici de principii ființiale, nu despre discuții academice, principii cărora le-a slujit întreaga sa viață. Credem că are dreptate Grigore Ilisei atunci când pune în termeni oarecum mistico-religioși relația Emiliei Pavel cu profesia sa: „Când s-a dedicat slujirii ca la altar a etnografiei românești, Emilia Pavel a pășit în acest domeniu fascinant cu sentimentul unei trăiri intense, vii. Studiarea acestui fenomen a fost în cazul Emiliei Pavel o ardență, o asumare mistuitoare”²⁵.

²⁴ Eveniment organizat la Muzeul Unirii din Iași de către Muzeul Etnografic al Moldovei din cadrul Complexului Muzeal Național „Moldova”, în colaborare cu Asociația „Universul Prieteniei” și Asociația „Alexandru Lăpușneanu”.

²⁵ Grigore Ilisei, *loc. cit.*, p. 47.

Neuitarea noastră, fărămă de recunoștință pentru cei care au ctitorit instituția unde noi câștigăm o bucată de pâine astăzi, se poate manifesta în varii ipostaze. Această neuitare, pe lângă citarea studiilor și cărților de referință, se poate manifesta și într-un alt mod, anume unul



insolită și vizibil pentru marele public căruia i se adresează, de obicei, muzeele. Acest gest stă în puterea noastră de decizie, mai ales a celor care conduc acum destinele instituției, și ar presupune, în ciuda unor aparente opreliști de natură subiectivă sau birocratică,

cinstitirea ctitorilor sau a personalităților importante care au legătură cu muzeul prin numirea câtorva sectoare și săli din noul circuit expozițional cu numele lor.

Astfel, chiar Muzeului Etnografic al Moldovei i s-ar putea atașa numele ctitorului Ion Chelcea, sectorul consacrat Obiceiurilor de iarnă ar putea purta numele savantului ieșean Petru Caraman, *sectorul de Port popular* s-ar numi, desigur, *Emilia Pavel*, cel de Instalații tehnice Melania Ostap sau Gheorghe Bodor, sectorul de Păstorit Petru Cazacu, sala de Ceramică Victoria Semendeaev, iar cea de Industrie casnică Rodica Ropot. Un chip, o imagine a acestor personalități, repet, devenite strămoși și ocrotitori ai breslei noastre, ar putea... proteja, în manieră simbolică, aceste spații muzeale. În fond, e o practică curentă în alte părți și nu văd nici un impediment major în adoptarea ei și la Iași, conjunctura, având în vedere restaurarea prelungită a sediului muzeului, fiind una extrem de favorabilă.

...Pe 16 octombrie 2014, la vârsta de 89 ani, „la numai puțin timp după ce zgomotul sărbătorilor orașului s-a împrăștiat, odată cu ultimii pași ai pelerinilor, Emilia Pavel s-a dus și ea”²⁶ spre Celălalt Tărâm. Sugestiv, „cu doar câteva zile înainte de a ne părăsi, deși suferindă și obosită, parcă premonitoriu, a mai vizitat o dată muzeele pe care atât de mult le-a iubit. A mers la Muzeul «Mihail Sadoveanu», apoi la Muzeul «Mihai Eminescu» și s-a oprit să respire aerul curat din Grădina Botanică,

²⁶ Otilia Bălinișteanu, *loc. cit.*

la Rozariu, acolo unde îi plăcea cel mai mult să meargă, în verile înflorite ale Iașiului. A fost ultima sa ieșire²⁷ înainte de Marea Trecere.

„Cui iubește mult, i se iartă mult” glăsuiește Mântuitorul nostru și nu avem nici o îndoială că așa și este. Ca atare, credem că sufletul mare și generos al Emiliei Pavel a fost așezat într-un loc special, loc pe care *pasiunea, munca titanică* și mai ales *dragostea nesfârșită*

(„iubirea contopitoare”, cum spune Grigore Ilisei²⁸) pentru profesie l-au câștigat cu asupra de măsură încă din timpul vieții. Probabil că și-a împlinit destinul și a intrat în galeria strămoșilor, de acolo continuând să vegheze la breasla noastră, a muzeografilor, dar și la anonimii *păstrători de legi și datini*, căci pasiunea și dragostea Emiliei Pavel pot să transgreseze până și pragul spațio-temporal dintre cele două lumi.



Dumnezeu să o ierte și să o odihnească în pace pe Emilia Pavel! Cred că acest suflet chiar are după ce se odihni, vreme de peste șase

decenii lucrând mereu-mereu fără odihnă! Nu am putut fi de față, așa cum era firesc, la înmormântarea de la cimitirul ieșean „Eternitatea”, însă socot că aceste rânduri m-au făcut părtaș la cinstirea memoriei kolegei noastre recent plecată spre Lumea fără dor! Îi mulțumim pentru viața întreagă pusă în slujba Muzeului Etnografic al Moldovei, implicat a etnografiei românești, și o



rugăm să ne ierte, căci poate, uneori, nu i-am înțeles până la capăt gândurile și sentimentele!

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Grigore Ilisei, *loc. cit.*, p. 47.

Activitatea publicistică (selectiv)

Volume de autor

- Portul popular din zona Iașului*, Iași, 1969
- Portul popular din zona Iași*. Cu o versiune în limba franceză, Iași, Complexul Muzeistic, 1970
- Costumele populare din zona Iași*. Album, Iași, 1970
- Jocuri cu măști. Zona Iași (Podișul Central Moldovenesc)*, Iași, 1971
- Măști populare moldovenești*. Prefață de Romulus Vulcănescu, Iași, Muzeul Etnografic al Moldovei, 1972
- Portul popular din zona Iași*, București, Editura Meridiane, 1975
- Portul popular moldovenesc*. Prefață de Romulus Vulcănescu, Iași, Editura Junimea, 1976
- Scoarțe și țesături populare*. Cuvânt înainte de Romulus Vulcănescu, București, Editura Tehnică, 1989
- Studii de etnologie românească*. Prefață de Romulus Vulcănescu. Ediția întâia, Iași, Editura Junimea, 1990
- Jeux a masques en Moldavie*, Iași, Palatul Culturii, 1998
- Studii de etnologie românească*. Ediția a doua. Cu o predoslovie-portret de Zoe Dumitrescu-Bușulenga (*Emilia Pavel: muzeograf model*). Postfață de Romulus Vulcănescu, Iași, Editura Princeps Edit, 2006
- Valori etnografice românești în imagini. Moldova*. Album. Prefață de Jordan Datcu, Iași, Editura Princeps Edit, 2007 (lucrare distinsă cu o Diplomă de excelență la cea de-a XVIII-a ediție a Salonului Internațional al Cărții Românești, Iași, mai 2009)
- Masca – univers antropologic. Masque – Univers anthropologique. Mask – Anthropological Universe*. Prefață de Petru Ursache, Iași, Editura Princeps Edit, 2011
- Memoriile unui muzeograf*. Prefață de Daniel Corbu, Iași, Editura Princeps Edit Multimedia, 2013.

Studii, materiale și articole

- Sumanele moldovenești*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), nr. 4/1965, p. 415-422
- Capra de stof*, în „Studii și Comunicări de Istoria Artei” (SCIA), seria Teatru, Muzică, Cinematografie, București, nr. 1/1965, p. 74-77
- Un centru de cojocărit din zona Fălticeniilor*, în „Revista Muzeelor” (RM), București, nr. 6/1967, p. 566-568
- Măști animale de Anul Nou*, în SCIA, nr. 2/1968, p. 161-166
- „Portul popular din zona Neamțului, satul Ghindăoani, de la sfârșitul secolului al XIX-lea până la începutul secolului al XX-lea”, în *Sesiunea de comunicări științifice a muzeelor de etnografie și artă populară*, București, 1969, p. 413-425
- Piese caracteristice portului popular femeiesc din Clisura Dunării*, în RM, nr. 5/1971, p. 441-446
- Costumul femeiesc tradițional și costumul bărbătesc tradițional*, în „Atlasul Complex „Porțile de Fier”, București, 1972, p. 238-241

„Portul popular din partea centrală a Podișului Moldovei”, în *Sesiunea de comunicări științifice a muzeelor de etnografie și artă populară*, București, 1972, p. 370-384

Măști, jocuri și obiceiuri populare de Anul Nou în Popești – Iași, în aceeași publicație, p. 444-453

Contribuții la studiul portului popular din Moldova. Țoandra și peștemanul, în RM, nr. 4/1973, p. 351-355

Ciupagul din Clisura Dunării, în „Tibiscus”, seria Etnografie, Caransebeș, II, 1974, p. 91-97

Portul popular din satele Vârciorova și Gura Văii, jud. Mehedinți, în „Oltenia. Studii și comunicări”, Craiova, 1974, passim

Portul popular din Clisura Dunării, în „Tibiscus”, III, 1975, p. 27-52

Portul popular de pe Valea Bistrei, com. Zăvoi (Caraș Severin), în „Studii și comunicări de etnografie și istorie”, Caransebeș, 1975, passim

Colecția de scoarțe a Muzeului Etnografic al Moldovei Iași, în RM, nr. 3/1975, p. 24-26

Aspecte etnografice în satul Bivolari – Iași, în „Sociologia în acțiune”, Iași, tom. III, 1975, p. 179-190

Patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași, în „Cercetări Istorice”, Iași, VIII, 1977, p. 45-50

Contribuții la studiul portului popular din județul Vrancea, în „Studii și comunicări”, Focșani, II, 1979, p. 171-189

Colaborarea Muzeului Etnografic al Moldovei cu Cooperativa „Miorița” – Iași, în RM, nr. 3/1980, p. 41-43

Portul popular moldovenesc, în „Acta Moldavie Meridionalis. Anuarul Muzeului Județean Vaslui”, II, 1980, passim

„Arhitectura, interiorul și portul popular din Vicovul de Sus – Rădăuți”, în vol. *Studii și cercetări de etnografie și artă populară*, București, 1981, p. 121-145

Țesături moldovenești, tradiție și inovație, în „Hierasus”. Anuarul Muzeului Județean Botoșani, IV, 1981, p. 431-453

Contribuții la studiul țesăturilor populare. Scoarțe moldovenești, în „Studii și comunicări de istorie a civilizației populare din România”, vol. I, Sibiu, 1981, p. 127-139

Măști de teatru tradițional din zona Iașilor din ultimele decenii, în SCIA, XXXI, 1984, p. 79-82

Arhitectura și interiorul țărănesc din zona Iași – coordonate arhaice și contemporane, în RM, nr. 10/1985, p. 64-70

Scoarțele moldovenești și ornamentica lor, în RM, nr. 4/1988, p. 53-58

La 50 de ani de la înființarea Muzeului Etnografic al Moldovei, în RM, nr. 4/1994, p. 68-73

Considerații cu privire la alimentația tradițională a populației rurale din Moldova, în RM, nr. 2/1996, p. 41-46

Considérations sur les moeurs agraires de Roumanie reflétées dans les jeux de masques, în „Thraco-Dacica”, București, tome XVI, nr. 1-2/1995, p. 249-260

„Ornamentica scoarțelor moldovenești și unele motive străvechi întâlnite și pe scoarțele țolurilor maramureșene”, în *Maramureș – vatră de istorie milenară*, vol. III, Cluj, Editura Dragoș Vodă, 1997, p. 361-374

Jocuri cu măști în Moldova – obiceiuri arhaice, în REF, tom LII, nr. 3-4/1997, p. 227-247

Pomul vieții – simbol arhaic în ornamentica populară românească, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” (AMET), Cluj-Napoca, XII, 1998, p. 413-424

Podoabe – simboluri arhaice în portul popular românesc, în AMET, XIII, 1999, p. 523-539

Considerații cu privire la satul tradițional și locuința țăranului la est de Carpați, în AMET, XIV, 2000, p. 149-165

Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei – Iași, în AMEM, Iași, I, 2001, p. 19-34

Henri Focillon despre creația populară românească (articol postat în martie 2002 pe site-ul <http://convorbiri-literare.ro>)

Confluente și sinteze cu privire la portul popular românesc la est de Carpați, în AMEM, II, 2002, p. 115-135

Pasărea, motiv decorativ pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna, în AMEM, IV, 2004, p. 223-234

Măștile populare românești, în „Memoria Ethnologica”, Baia Mare, an VII, nr. 24-25 (2007), p. 34-40

Cămașa de sărbătoare din Colecția muzeală Concești (articol postat la 23 noiembrie 2010 pe pagina web: <http://www.luceafarul.net>)

Gabriela Moga Lazăr prezintă cu tapiserie la Salonul de toamnă de la Grand Palais (Champs Elysées) Paris (articol postat la 16 aprilie 2011 pe site-ul <http://www.luceafarul.net>)

Obiceiuri agrare și culte funerare reflectate în jocurile cu măști din Moldova, II (la adresa electronică: <http://convorbiri-literare.dntis.ro/PAVELian8.html>)

Un erudit: etnologul Petru Ursache (articol postat la 2 septembrie 2014 pe adresa: <http://convorbiri-literare.ro>).

Studii și materiale în colaborare

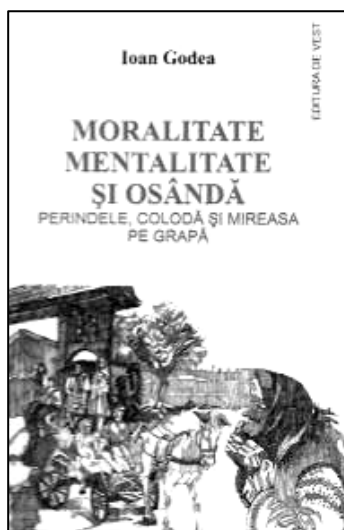
„Portul”, în vol. *Arta populară de pe Valea Bistriței*, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 115-204 (cu Florea B. Florescu)

Plutăritul pe Bistrița, în RM, nr. 2/1970, p. 151-154 (cu Gh. Bodor și C. Scodac)

O formă deosebită a relației școală-muzeu, în RM, nr. 5/1979, p. 48-51 (cu Gabriela Moga-Lazăr).

Ioan GODEA, *Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă*, Timișoara, Editura de Vest, 2011, 162 p.

Bazată pe o cercetare minuțioasă ce are la origini informații oferite de terenul etnografic și bogatul material documentar existent în arhivele muzeelor etnografice, lucrarea se înscrie într-un efort de recuperare a unui subiect sensibil, considerat tabu de către marea majoritate a cercetătorilor, ce a marcat istoria socială a Țărilor Române, pe fondul unei Europe medievale măcinată de acte de cruzime greu de înțeles pentru timpurile moderne. Astfel, autorul abordează, din perspectivă etnologică, importanța instituției juridice pentru satul transilvănean și nu numai, în care dreptatea era împărțită în mod judicios de diferite instituții ce reglementau viața comunitară dintr-o comunitate, Biserica și *Sfatul bătrânilor* fiind de referință.



Plecând de la faptul că în Evul Mediu, legea era considerată un dar divin, drept pentru care ea *nu putea fi nici rea, nici bună, nici dreaptă, nici nedreaptă*, fiind dată de la *bunul Dumnezeu*, trebuind întocmai respectată, Ioan Godea realizează o paralelă între dreptul cutumiar specific satului românesc și cel scris, seniorial, ce caracteriza Europa apuseană. Faptul că în satele românești judecata se baza pe puterea grupului, a obștii, moștenită, asumată și întocmai respectată, a dat naștere la forme particulare de judecată, cutuma fiind cea care reglementa raporturile juridice dintre persoane.

Dacă în Europa, *dreptul cutumiar* a început a fi părăsit încă din secolul al XIII-lea, lăsând loc celui scris, la noi, în secolul al XVIII-lea, încă mai era activ dreptul valah, care se sprijinea pe obiceiuri, datini și rânduieli. Astfel, oamenii nu au cunoscut o jurisdicție care să se suprapună peste libertățile de obște moștenite și asumate, respectate de întreaga comunitate. Până la apariția *dreptului legiferat de stat*, la noi s-a judecat pe baza conștiinței solidarității unor membri egali ai aceluiași grup numit obște, sat, cătun, *cutuma*

fiind cea care dicta, ea fiind o normă generală de conduită exprimată în formă orală, formată de-a lungul generațiilor pe baza observațiilor adunate din comunitate. *Cutumă* sau *obiceiul pământului* reprezintă cel mai vechi izvor de drept, reprezentând modul primar de exprimare a ideii de dreptate încă din primele etape ale civilizației. Judecata se baza, în principiu, pe legile bune și drepte moștenite din bătrâni, ce au la bază datini, obiceiuri, ritualuri, coduri, semne și ceremonii perpetuate de-a lungul generațiilor.

În continuarea lucrării ne sunt prezentate aspecte esențiale ale tehnicilor de judecată din Evul Mediu, ce țin în principal de mediul profan sau sacru. Spre deosebire de *Sfatul* sau *Ceata bătrânilor*, organizație socială profană, autorul identifică *Scaunul de judecată* din tinda sau pridvorul bisericii, ca principală formă sacră de judecată, având binecuvântarea preotului. De altfel, multe lăcașuri de cult, fie creștine sau de alt cult religios, mai păstrează și astăzi urme ale judecăților colective, *piatra mărturisirii*, *scaunele rabatabile prevăzute cu cătușe*, fiind printre cele mai întâlnite.

Dincolo de judecățile și pedepsele Bisericii, cele mai cunoscute și mai incitante, pentru un etnograf, rămân instituțiile ce reglementau viața comunitară dintr-un sat, dintre care se detașează *Sfatul satului* sau *al oamenilor buni*, ca principal organ instituțional. Bine argumentat, cu multe exemple și un valoros material fotografic, acest subcapitol al lucrării, ne poartă în atmosfera satului medieval autohton, în care viața de zi cu zi era reglementată de cele trei unități social-culturale, *Ceata bătrânilor*, *Ceata oamenilor zdraveni* și cea a *feciorilor*, acestea amendând tot ceea ce era străin de specificul locului. O dată pe an se adăuga și spectaculosul obicei al *Strigării peste sat*, performat în perioada Postului Păresimilor numai de către feciori, obicei care avea rostul de a sancționa abaterile de la standardele de comportament unanim acceptate ale comunității, cele legate de respectarea normelor tradiționale de supraveghere a căsătoriei fiind cel mai des întâlnite.

La aceste forme juridice de asociere social-culturală, reglementarea vieții comunitare dintr-un sat intra și în atribuțiile instituțiilor ecleziiale de rit ortodox sau greco-catolic, *Soborul* sau *Săborul* fiind principala instituție ce judeca pricini legate atât de viața mirenilor, cât și a preoților, încercând astfel să înlocuiască treptat *dreptul cutumiar* cu *norma* sau *legea*. Evident că Biserica a exercitat o influență importantă în formarea mentalităților rurale, litera Evangheliei începând să precumpănească în viața oamenilor, abaterile de orice fel

fiind aspru sancționate, evidențiate și de scenele biblice al *Judecății de apoi*, prezente în picturile murale ale bisericilor din perioada medievală.

Astfel de sancțiuni îndreptate împotriva comportamentului imoral al oamenilor erau prevăzute și în scrierile care formau așa-numitele *Legiuri statale*. Fie că erau tipărite în Transilvania, Țara Românească ori Moldova, *legiurile*, care, din punct de vedere al practicii judiciare, aveau o valoare pur teoretică, fiind influențate de surse juridice străine, ajutau în luarea unor hotărâri drepte de către cei puși să judece. De cele mai multe ori, în urma acestor *processe publice*, în care erau incriminate tot ceea ce era în afara moralității și normelor de conduită ale obștii, se aplicau pedepse a căror gravitate creștea în funcție de fapta comisă. Fie că era vorba de muștrare, ostracizare sau pedepse care se lăsau cu mutilări fizice – lapidarea publică cu pietre, înfierare, mutilări ale mâinilor și picioarelor, mergând chiar până la suprimare fizică, realizată de cele mai multe ori prin spânzurare, Evul Mediu românesc a fost marcat, ca și întreaga Europă, de un val de cruzimi.

La finalul cărții ne sunt prezentate câteva studii de caz, bine argumentate, întâlnite mai ales în Transilvania secolului al XVIII-lea, dar destul de caracteristice și celorlalte provincii istorice românești, în care împricinații erau pedepsiți prin diverse metode, cu mare vizibilitate pentru întreaga comunitate, scopul moralizator al acestora fiind evident. Astfel, Biserica, ca principală instituție a satului, a fost martora numeroaselor procese de judecată și a executării pedepselor de către cei vinovați, *perindele* sau scaunul de tortură, precum și *caloda* sau *coloda*, fiind printre cele mai întâlnite instrumente de pedeapsă. Spectaculoasă era și practica *purtatului miresei pe grapă*, în văzul tuturor, pedeapsă ce incrimina lipsa de moralitate a tinerei fete.

Concluzia acestei inedite lucrări, bine documentată, cu un aparat critic și un material fotografic deosebit, o găsim nimerită chiar într-un fragment pe care autorul îl citează în interiorul cărții: „Tradiționale sau noi, spontane sau organizate, obiceiurile ne spun ceva, au în esență rosturi care nu le dezminț pe cele cu care au servit ele de veacuri pe om și societatea în păstrarea bunei rânduieli cu care s-au înscris în istoria noastră culturală”.

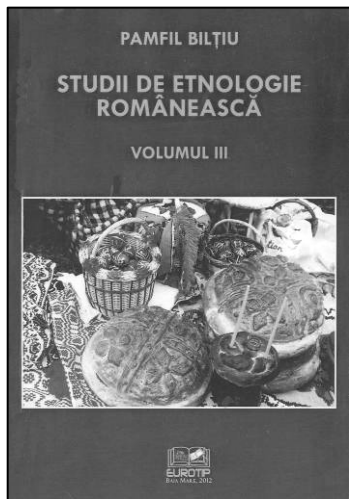
Pamfil BILȚIU, *Studii de etnologie românească*, vol. III, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012, 296 p.

Întemeiată pe caracterul ei unitar, cultura populară românească, oferă și astăzi prin intermediul unor forme de rezistență, exemple de spiritualitate moștenite din practici străvechi, vizibile în studiul tradițiilor și al obiceiurilor, parte integrantă a dezvoltării civilizației rurale. Repertoriul de obiceiuri și tradiții aparținând calendarului popular maramureșean, rămâne zestrea conservatoare, definitorie pentru caracterul și viața acestor oameni, moștenită și transmisă unei lumi contemporane cosmopolite, prea ocupată adesea, pentru a mai descifra resorturile unor forme de reprezentare prezente și astăzi la *zile mari* de peste an.

Munca autorului, remarcat de astfel în decursul anilor pentru acribia cu care se încapățânează să lase posterității un număr impresionant de lucrări ce au la bază contribuții personale la investigarea diverselor aspecte ale culturii populare maramureșene, rezultat al investigațiilor personale de teren, după cum se exprimă de altfel, și pe care le-am găzduit cu plăcere în paginile lucrării noastre științifice, este vizibilă și în volumul de față, studiile propuse într-un prim capitol, acoperind o mare parte a culturii populare.

Insistența cu care stăruie asupra unor obiceiuri și tradiții legate de timpul sacru al calendarului – zona colindului religios și al celui laic fiind intens explorată, continuând cu documente privind ceremonialul nașterii și al nunții ca principal reper al existenței noastre umane și terminând cu activități ce țin de implicațiile directe ale țaranului maramureșean în viața cotidiană a satului, nu fac decât să capteze atenția cititorului și mai ales a specialistului etnograf.

În prima parte a lucrării, sunt prezente mărturiile ale cercetărilor de specialitate în lumina descoperirilor arheologice și etnologice, de unde se desprind importante mărturiile ale ceremonialului funebru, precum și proiecții ale *simbolului arhetipal al Soarelui* în arta populară, veche moștenire a religiilor incipiente. Tema substratului magic al *paharului ritualic*, de o vechime considerabilă, reluată în textele colindelor maramureșene, este abordată din perspectiva originii sale



sacrificiale, motivul individualizându-se ca un document de mare vechime în contextul culturii populare românești.

Legat de sfera ceremonială a sărbătorii Crăciunului, ne sunt prezentate mai multe variante ale colindului religios, centrate în jurul personajelor biblice, evidențiind creștinismul popular, forma incipientă a credințelor mitico-rituale de înnoire anuală a timpului, precum și scene laice de teatru popular, dramatizat în noaptea și ziua de Crăciun, surprinse în piesa dramatică *Adam și Eva*, sub diverse forme și interpretări, ce aduce în discuție mitul biblic al izgonirii din Rai a oamenilor primordiali, prin călcarea poruncii divine. Același substrat mitic este surprins și în cazul colindului – baladă ce are ca figură centrală șarpele antropofag, veche reprezentare a imagologiei populare.

Ceremonialul *nașterii*, moment crucial în viața fiecărei familii, este abordat de către autor în termeni sociologici, nașterea de prunci fiind privită și primită sub cele mai bune auspicii de către întreaga comunitate, fapt dovedit de multitudinea de datini și obiceiuri ce însoțeau acest moment, i se adaugă încă un studiu amănunțit aplicat comunității din Giulești – Maramureș, unde se credea că familia fără copii constituie cel mai mare neajuns, *fără coconi familia nu are alinare, nu-i tihnește de nimică*.

Tot pe baza informațiilor și anchetelor etnologice de teren, este reconstituit și scenariul mitico-ritual al *nunții* din Țara Lăpușului, localitatea Suci de Jos, surprinzând pregătirile specifice ale acestui rit de trecere, la care ia parte întreaga comunitate. Pe baza mărturiei unui număr impresionant de performeri, s-au putut documenta orațiile de nuntă, însemnele mirelui și ale miresei, precum și umorul savuros ce însoțea fiecare moment al nunții, reprezentative pentru obștea satului, finalitatea fiind, nașterea de prunci ce vor duce mai departe perpetuarea neamului și întărirea comunității.

Activitățile domestice ale maramureșeanului sunt punctate în cadrul unui studiu ce face referire la *cultura porumbului*, ca aliment de bază în alimentația țaranului român, credințele și obiceiurile ce însoțesc munca în câmp, de la semănat și până la cules, fiind demne de tot interesul.

Binecuvântată de obiceiul creștin de a se spune o rugăciune în jurul ei, *masa* a devenit unul dintre obiectele privilegiate ale casei țărănești, servitul mesei, fiind unul din momentele așteptate de întreaga familie, reunind în jurul ei, întreaga suflare a casei. Fie că vorbim de servitul mesei zilnic, ori de cel ocazional, prilejuit de sărbători sau de evenimente ce țin de ciclul familial, masa, fost considerată dintotdeauna,

o marcă a bunăstării familiei, aplecarea spre deslușirea unor noi sensuri legate de servitul mesei fiind binevenită. Registrul mitico-magic al folclorului maramureșean este surprins de autor pe baza sistemului de credințe încă existent, ce au determinat apariția practicilor, vizibile și astăzi în activitățile zilnice sau periodice ale țăranului.

Reține atenția și studiul despre funcția mitico-magică a *porții*, bogat ilustrat, ca element de arhitectură reprezentativă pentru arta populară maramureșeană, abordat în literatura de specialitate de diverși autori, între care definitiv rămâne studiul profesorului Petru Caraman¹, care spunea despre porțile monumentale, *că reprezintă un important vestigiu al civilizației lemnului, de esență arhitectonică și sculpturală deosebită*, ce reia din perspectivă mitologică, susținută de multitudinea de simboluri și piese de instrumentar magic, valoarea incontestabilă a porții pentru întreaga gospodărie țărănească, *poarta lui cutare*, fiind reperul după care, adesea, își dau întâlnire oamenii locului.

Încărcătura simbolică a celor 12 zile ce marchează răspântia dintre ani, ce debutează cu noaptea Crăciunului și se încheie la Bobotează, pusă sub semnul înfruntării dintre bine și rău, este o altă latură de abordare a autorului, surprinzând substratul mitico-magic al acestei perioade. Întemeiate pe gestică ritualică, performate de cetele de feciori, actele ceremoniale ce însoțesc fiecare etapă ciclică a trecerii și renașterii timpului, de o mare încărcătură emoțională, rostite la lumina lămpilor ce nu erau stinse în perioada Crăciunului și a Anului Nou, dețin rolul explicit de urare și stimulare a tuturor calităților benefice așteptate de fiecare om în parte.

Merită a fi amintită și abordarea unui subiect considerat tabu, *actele de magie și vrăjitorie în satul maramureșean*, în care *desfăcutul de făcătură* era o realitate ascunsă ochilor privitorilor, ce se întâmpla cu ajutorul *bobonitoarelor* sau a *babei meșter*, așa cum plastic numeau țărani vrăjitoarele locului, și care era privită ca o ultimă speranță, atunci când totul era în zadar.

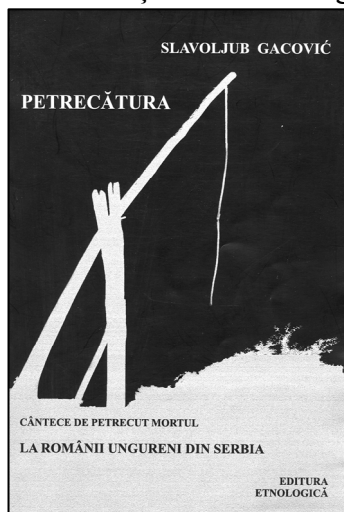
În final subscriem la speranțele autorului, întemeiate pe munca riguroasă de strângere și inventariere a materialului etnografic pe care o oferă generosul spațiu etno-folcloric al Țării Maramureșului, *de a contribui la mai buna cunoaștere a unor motive și semne mito-simbolice și a semnificațiilor acestora*, ca pe o remarcabilă contribuție personală.

Ovidiu FOCȘA

¹ Petru Caraman, *Porțile monumentale ale României*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, VI, 2006, passim.

**Slavoljub GACOVIC, *Petrecătura (cântece de petrecut mortul)*
la românii ungureni din Serbia**, București,
Editura Etnologică, 2012, 150 p.

Cartea lui Slavoljub Gacović a apărut mai întâi în limba sârbă, la Zaječar, cu doisprezece ani înainte de a se fi tipărit versiunea românească, în traducerea Adinei Buzuru-Balašević și a lui Predrag Balašević. Autorul s-a născut la Halovo, o localitate situată pe malul Dunării, într-o zonă în care graiul oltenesc și cel muntenesc par să se împletească. Înaintașii săi s-au integrat în grupul vlahilor timoceni de la câmpie, pe care localnicii îi numesc *žarani*, în opoziție cu cei din zona muntoasă, cărora li se spune *ungureni*. A studiat istoria și arheologia – întâi la Zadar, apoi în Zagreb (Croatia) – iar doctoratul și l-a susținut la Facultatea de Istorie a Universității din București. Este un specialist consacrat, cu vădită orientare spre abordările interdisciplinare.



Obiceiurile funebre ale românilor din nord-estul Serbiei, îndeosebi cele ale *vlahilor ungureni* (vorbitori ai dialectului bănațean), au reținut atenția mai multor cercetători, atât dintre localnici, cât și din România: Tihomir Djorjevici, Josipa Lovretića, Mirjana Maluckov, Gheorghe Lifa, Nicolae Bot, Octav Păun sau Ghizela Sulițeanu sunt doar câțiva dintre aceștia. Contribuția lui Nicolae Bot (*Strigarea Zorilor în Banatul iugoslav*) datează din 1968 și s-a publicat în revista „Lumina” (anul XXII, nr. 1-3) din Pančevo. Un deceniu mai târziu apărea și lucrarea lui Octav Păun (*Motivul „amânării” în cântecul Zorilor*), fiind găzduită de „Analele Societății de limba română” din Zrenjanin. În fine, studiul cel mai temeinic pe această temă, unul de etnomuzicologie, i se datorează Ghizelei Sulițeanu – care s-a ocupat de *Elementul narativ și aspectul muzical în cântecele românilor și sârbilor din zona Porților de Fier* – și a apărut în volumul ce reunește lucrările Simpozionului de la Pančevo din anul 1974.

Cântecele circumscrise ceremonialului înmormântării, cum ar fi *Lălăitul* ce se intonează imediat după deces de către rudele apropiate ale celui dispărut, dar și bocetele improvizatorice (*bocitura*

acasă, pe drum, la groapă, la țoale, la patruzeci de zile etc.) au stat mai puțin în atenția lui Slavoljub Gacović. Aceste piese îmbracă adesea formele unor jurnale orale, în care se evocă scene din viața defunctului, cum ar fi anii tinereții, căsătoria, întemeierea gospodăriei și așa mai departe. Interesul major al cercetătorului s-a concentrat asupra *petrecăturilor*, adică a cântecelor ritual-ceremoniale din categoria *Zorilor*, *Cântecului cel mare*, *Ale drumului* etc., piese ce sunt performate numai de femei specializate care, de regulă, nu fac parte din familia celui pe care-l petrec.

Ceea ce trebuie reținut mai întâi este faptul că și la românii timoceni defunctul îndeplinește rolul de *mesager* între cele două lumi. Primele care se apropie de catafalc, rubedenii sau nu, sunt femeile dornice să le transmită ceva celor pe care i-au pierdut, aflați acum în Lumea de dincolo. Le trimit vești, cuvinte de îmbărbătare, îi cheamă să mai vină pe acasă, le dăruiesc *punți* (prosoape albe, lumânări și așternuturi), diferite obiecte și, mai ales, ofrande alimentare. La capătul acestei procesiuni, vin în preajma sicriului *petrecătoarele*. Sunt două, trei sau patru gospodine, după cum cere tradiția fiecărui sat, recunoscute în comunitățile respective pentru priceperea și talentul lor de a călăuzi sufletul răposatului spre lumea moșilor și a strămoșilor. Interpretele se așază în partea dreaptă a coșciugului, fiind orientate cu fața spre răsărit. Sunt îmbrăcate în haine sobre și au în mâini lumânări, legate cu prosoape albe și împodobite cu buchețele de busuioc, smocuri de lână albă ori de cânepă luate din caierele de tors.

Corpusul de texte al volumului numără treizeci și șapte de cântece ritual-ceremoniale, pe care autorul le-a cules din tot atâtea așezări aflate în opt regiuni ale spațiului investigat: Branicevo, Zvijd, Cucevo, Mlava, Homolie, Resava, Țárnorecie și Pomoravlie. Zona cea mai conservatoare pare să fie penultima, de aici provenind nu mai puțin de paisprezece piese. Remarcabil este și faptul că pentru douăzeci și șapte de *petrecături* – cele ce indică particularități inconfundabile – s-au dat și partiturile muzicale, acestea fiind transcrise și comentate de Sanja Radinović, o colaboratoare constantă a lui Slavoljub Gacović. Creațiile poetice sunt reproduse în transcriere dialectală, semn că acestea nu li se adresează doar etnologilor, ci și lingviștilor.

O caracteristică a cântecelor funerare subsumate *petrecăturilor* este aceea că sunt foarte lungi, ajungând să numere până la șase sute de versuri. Ca urmare, puține sunt femeile ce se încumetă să le intoneze, fără întreruperi, de la un capăt la altul. Cel mai adesea, versurile se

împart în două, trei și chiar patru secvențe. Acolo unde sunt două părți, localnicii știu că prima se cântă *în casă*, înainte de pornirea cortegiului funebru, iar a doua *pe drum* spre cimitir. Dacă sunt trei secvențe, acestea se împart în *a d-ântâi*, *a dăn mizloc* și *a dă pră urmă* sau: cea care se cântă *lângă pom*, *lângă săcrin* și *pră drum*. Versurile acestor cântece de petrecut mortul sunt alcătuite din șapte sau opt silabe, ceea ce poate fi un indiciu că nu au o vechime foarte mare, cu toate că *motivele* pe care le conțin vădesc o arhaicitate remarcabilă. Un semn de vechime îl constituie și stilul de interpretare a *petrecăturilor* care, în mai multe așezări, este cel *antifonic*.

Slavoljub Gacović a manifestat o preocupare constantă pentru studiul *motivelor* ce apar în contextul cântecelor ritual-ceremoniale de înmormântare. A publicat câte ceva pe această temă, a reluat subiectul (pe scurt) și în prefața volumului în discuție, iar o lucrare de mai mari proporții, menită să contribuie la elucidarea problemelor supuse dezbaterii, se află în etapa definitivării pentru tipar: „Sperăm că în curând va ieși la lumina zilei un studiu special despre motivele petrecăturii, care se găsește în faza de finalizare” (p. 26-27). Între *motivele* identificate de autor se numără: *drumul spilburat* (spulberat), *duoi moș*, *fântâna cu apă lină*, *nouă frați*, *nouă surori*, *rânduriaua* (rândunica), *scamn dă-mpărăție*, *Somodiva*, *șarpele galben*, *trei cai*, *țapă cerbul*, *vidra neagră*, *vulturul negru*, *zâna bătrână* etc.

Numărul motivelor poetice și cosmogonice din *petrecături* este însă mult mai mare. Unul dintre acestea, prezent și în cântecele funebre din alte comunități românești, este cunoscut sub numele de *adăpostul sufletului ori casa de pe celălalt tărâm*. Aceasta este închipuită ca o locuință comună, un fel de loc privilegiat în care se poate accede doar prin voința unei puteri divine. Într-un cântec de petrecut mortul, cules de vlahii din Zlot, regiunea Țarnorecie, femeile care ghidează drumul răposatului spre celălalt tărâm îi spun să o ia la dreapta, să treacă de „braniștea ’naltă” și să se oprească în fața unei construcții impunătoare: „Casă mare, luștoarje,/ Cu ușali-ntoarsă-n soarje,/ Ferescile poleice./ Tot cu aur, cu arzint,/ Nu-i așa casă pră pamânt” (p. 100). Ajutat de doi pisari sau de însuși Dumnezeu, sufletul defunctului ar putea să intre înăuntru („D-aia șereț scările(re),/ Să-ți deșchidz ușâțali(re) – p. 115, ceea ce înseamnă sfârșitul călătoriei. Spre un asemenea adăpost este îndrumat și *dalbul călător* din cântecele ritual-ceremoniale gorjene. Un fecior de crai îl va duce la „dealul cu jocul” și-n „câmpul cu bujorul”, unde peripețiile încâlcitei sale călătorii se vor termina.

În alte cântece funebre, atât din sud-vestul țării noastre, cât și din spațiile românilor timoceni, răposata este prevenită că dintr-un anumit loc va fi purtată de un cerb, care o va duce pe celălalt tărâm: „Să merj’, Paraskivo,/ To’ pe livez’ verz’./ Și ’năntea ta/ Un cerb ai vedea./ Și-n cârcă te-o lua” (Runcu – Gorj). Textul *petrecăturii* sună astfel: „Capriopru mi-a veñit./ În ȉarñe l-a radicat./ Pñn-la casa dă veșje” (p. 51). Uneori, cerbul îl însoțește pe defunct numai o porțiune din traseul funerar: „Fuza șerbu, cât fuza-re./ Pññ ial d-o ažunza-re/ Da-n mijlocu câmpului./ În marzina pomântului” (p. 53). Acolo, cerbul se oprește: „Și la câmp când ažunza./ Dñn cornița s-apleca./ Prñ Milan îl slobodza/ Și dñn gură așa-i spuña:/ Aiș ie câmpu cu bujoru./ Aișa să-mparce doru” (p. 63). Ajuns la locul respectiv, cerbul dispare fără a lăsa urme: „Așa ial că mi-l lasa-re./ Fuga-napoi că mi-ș da-re./ Cu codița pulbara-re./ La urmița c-astruca-re” (p. 54). Stăpân peste adâncurile misterioaselor păduri, cerbul este legat de locurile mormintelor străvechi. Incontestabil, punerea unor asemenea documente etnologice la îndemâna celor interesați constituie o reală contribuție științifică.

Ion H. CIUBOTARU

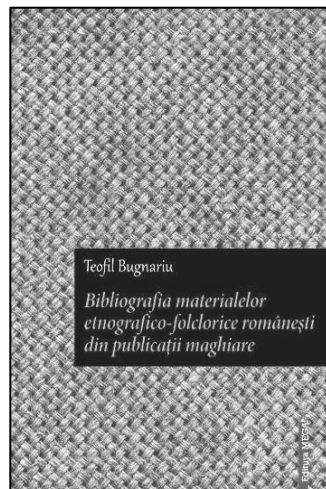
Teofil BUGNARIU, *Bibliografia materialelor etnografico-folclorice românești din publicații maghiare*. Ediție îngrijită, introducere și indici de Maria Cuceu și Salat-Zakariás Erzsébet, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2013, 309 p.

Cercetătoarele Maria Cuceu și Salat-Zakariás Erzsébet, de la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, au publicat, la sfârșitul anului 2013, la Editura Mega, o ediție a uneia dintre cele mai importante și ofertante contribuții din cadrul Școlii bibliografice clujene. Este vorba despre *Bibliografia materialelor etnografico-folclorice românești din publicații maghiare*, realizată de Teofil Bugnariu și achiziționată, în 1973, de Sectorul de Etnografie și Folclor al Centrului de Științe Sociale din Cluj-Napoca, pe când acest prețios instrument de lucru exista doar sub forma unui fișier care conținea, așa cum aflăm din *Nota asupra ediției*, „1145 de fișe, extrase din 1396 volume, având 492.383 pagini (din care se scad 100 fișe, cuprinzând titluri de periodice și cărți care au fost consultate, dar în care nu s-au găsit materiale referitoare la

români). Dintre acestea, cărțile despuiate sunt în număr de 271 volume, având un total de 62.747 pagini, dintre care s-au extras 201 fișe; 20 de titluri bibliografice necuprinzând materiale privitoare la români” (p. 33). Acestor volume li se adăuga întregul fond al periodicelor de limbă maghiară existent, la acea dată, în Biblioteca Centrală Universitară din Cluj, fond care număra, potrivit *Listei* întocmite de autor și publicate de editoare, între paginile 262-268, șazececi de titluri de reviste.

În *Introducerea* cu care însoțesc această bibliografie, Maria Cuceu și Salat-Zakariás Erzsébet oferă cititorului câteva repere privind viața și activitatea celui care a depus acest imens efort documentar – Teofil Bugnariu (1905-1992) – precum și contextul în care a fost realizată lucrarea. După ce se manifestase, între 1923 și 1947, ca poet, traducător din literatura maghiară și jurnalist, din 1956 și până la pensionarea sa din anul 1970, a funcționat ca bibliograf principal și, apoi, ca șef al Serviciului de documentare la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj. În această calitate, a lucrat, între 1956 și 1964, alături de Dumitru St. Petruțiu și Viorica Pop, la continuarea *Indicelui alfabetic al publicațiilor revistei Transilvania (anii I-XXV)*, al *Actelor și Analelor Asociațiunii Transilvane (1862-1896)*, alcătuit de Nicolae Togan, fost secretar științific al ASTREI și publicat în 1896 [1897], realizând două volume dintr-o bibliografie de „uz intern”, ce indexa materialul apărut până în anul 1946. De asemenea, pe Bugnariu îl găsim în fruntea colectivului de bibliografiere a „Familiei” lui Iosif Vulcan, dar și ca autor al lucrării-model *Ioan Slavici 1884-1925*. Biobibliografie, pe care o publică, împreună cu Ioan Domșa și Dimitrie Vatamaniuc, în 1973.

Cât privește *Bibliografia materialelor etnografico-folclorice românești din publicații maghiare*, editoarele subliniază faptul că destinul ei „se împletește strâns cu acela al *Bibliografiei generale a etnografiei și folclorului românesc*, din care a făcut efectiv parte” (p. 9) și din care au apărut doar primele două volume: I (1800-1891) și II (1892-1904). Ele observă, totodată, nedreptatea făcută lui Ion Mușlea – „celui care inițiasse și condusese, în fapt, marea lucrare” (p. 11) – și colectivului clujean pe care îl coordona, alcătuit din Teofil Bugnariu, Emil Micle, Emil Sklenka și Pimen Constantinescu, aceea de a nu figura, așa cum ar fi fost firesc, pe foaia de titlu, ci doar pe contrapagina foii de gardă.



Bazându-se pe documentele existente, sub cota 1604, în Fondul de Manuscrise al „Arhivei de Folclor a Academiei Române”, între care dactilograma, de nouăsprezece pagini, a unei *Introduceri* pregătite în vederea tipăririi primului volum al *Bibliografiei generale*, Maria Cuceu și Salat-Zakariás Erzsébet argumentează convingător rolul covârșitor pe care l-a avut Ion Mușlea în edificarea acestui important instrument de cercetare, proiect științific pe care folcloristul îl urmărise consecvent, în calitate de cercetător la Muzeul Etnografic al Ardealului, de bibliotecar și, apoi, director al Bibliotecii Centrale Universitare, de colaborator sporadic, până în 1930, în chestiuni de etnografie și folclor, la bibliografia „Dacoromaniei” lui Sextil Pușcariu, de redactor al „Anuarului Arhivei de Folklor”, dar și – am adăuga noi – de colaborator la publicația internațională *Volkskundliche Bibliographie*.

Între persoanele angrenate de Ion Mușlea în ceea ce părea a-i fi fost folcloristului tema „«de suflet» și «de o viață»” (p. 18), Teofil Bugnariu era omul „ideal pentru marea lucrare visată, un spirit adânc pătruns de importanța bibliografiei amănunțite a publicațiilor culturale și literare, în același timp un bun cunoscător al limbii și literaturii maghiare, prețuitor al valorilor multiculturalității din spațiul transilvan, dispus să se angajeze la un efort documentar imens” (p. 25).

Răsfoind *Bibliografia materialelor etnografico-folclorice românești din publicații maghiare*, care se întinde pe nu mai puțin de 227 de pagini, cititorul este, mai întâi, plăcut impresionat de soluția redacțională pentru care s-a optat în alcătuirea acestei ediții. Fișele – numerotate de la 1 la 1054 după ordinea alfabetică a autorilor contribuțiilor, respectiv, acolo unde aceștia nu sunt precizați, după aceea a titlurilor lucrărilor – sunt dispuse pe două coloane. Datele de identitate ale publicațiilor indexate, conținând inclusiv cota pe care lucrarea o deține în catalogul Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj, se disting de observațiile analitico-critice ale bibliografului atât prin spațierea grafică, cât și prin corpul de literă folosit.

Apoi, în al doilea rând, beneficiind de traducerea în limba română a titlurilor lucrărilor despuiate, cititorul poate observa că, mai ales în secolul al XIX-lea, interesul intelectualilor maghiari pentru lumea rurală românească se exprimă nu doar în buletinele instituțiilor constituite în scopul cercetării și teaurizării culturii populare (Muzeul Etnografic Maghiar, Asociația Maghiară de Etnografie, Muzeul Național Maghiar, Societatea Maghiară de Științe Sociale), ci și în periodice de filologie, lingvistică, istorie, arheologie, istorie literară, arte.

Pentru a atinge idealul exhaustivității, pe care Ion Mușlea îl punea la temelie proiectului său bibliografic, Teofil Bugnariu a avut în vedere, în operațiunea de indexare, chiar și opere literare, precum cele semnate de András Elek, Dózsa Endre, Jókai Mór, Jósika Miklós, dar și almanahuri („Aurora. Hazai Almanach”), calendare („Müller Gyula Nagy Naptára”/„Calendarul mare al lui Müller Gyula”), albume de fotografie (*Magyar-és Erdélyország képekben/Ungaria și Transilvania în imagini*), reviste de cultură generală („Századunk. Politikai, tudományos és művészeti folyóirat”/„Revistă politică, științifică și artistică”) ori unele dedicate femeilor („Nővilág”/„Lumea femeilor” și „Regélő Pesti Divatlap”/„Revistă de modă și povestiri din Pesta”).

Apoi, în al treilea rând, o lectură a *Bibliografiei* focalizată pe conținutul fișelor analitico-critice descoperă că, în unele situații acestea indică inclusiv absențe, ca în cazul intrării cu numărul 704 – Pesty Frigyes: *Krassó vármegye története/Istoria județului Caraș*, vol. II-IV, Budapeșt, 1882-1885, 1247 p., unde Teofil Bugnariu notează: „Nu am văzut vol. I. În celelalte nimic referitor la etnografia și folclorul românesc” (p. 184).

După cum rezultă din aceste fișe, datele despre cultura tradițională românească au fost prezentate, în publicațiile de limbă maghiară apărute între 1789 și 1944, în texte extrem de diferite din punct de vedere generic: simple mențiuni, transcrieri de texte folclorice, descrieri etnografice însoțite sau nu de interpretări sumare ale faptelor descrise, note de călătorii, rezumatele unor conferințe/întâlniri ale asociațiilor profesionale, traduceri, recenzii sau chiar studii mai elaborate, cu caracter comparativ ori polemic. Mențiunile referitoare la aceste texte sunt completate de unele privind desene, picturi, fotografii cu obiecte de interes etnografic, elemente de port popular românesc și arhitectură țărănească, ocupații tradiționale etc.

Specialiștilor interesați de o problemă sau alta a culturii tradiționale românești, de manifestările acesteia într-un anumit areal geografic ori, pur și simplu, de intelectualii care au cercetat diversele aspecte ale sale, cele două autoare le pun la dispoziție, pentru a facilita orientarea într-un material atât de vast, un *Indice de nume* (p. 269-276), un *Indice tematic* (p. 277-297) și un *Indice geografic* (p. 299-309).

Așa cum o formulează autoarele acestei ediții, importanța publicării *Bibliografiei materialelor etnografico-folclorice românești din publicații maghiare*, pe care a alcătuit-o Teofil Bugnariu, constă în aceea că „facilitează specialiștilor români și maghiari, dar și altor

categorii de interesați, o serie de posibilități de aprofundare a cunoașterii culturii tradiționale românești și a interferențelor reciproce româno-maghiare”, între care reținem „posibilitatea estimărilor și evaluărilor cantitative și calitative, comparative, asupra contribuțiilor documentare maghiare, în raport cu cele germane (săsești și șvăbești), slovace, ucrainene, rusești, sârbo-croate, bulgărești, așa cum urma să le reflecte *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, gândită și proiectată de Ion Mușlea, pregătită spre publicare de Adrian Fochi, în primele trei volume, dar nefinalizată până în prezent” (p. 26).

Demontând, așadar, clișeele promovate, mai ales în presa politică, despre intelectualitatea maghiară din Transilvania secolului al XIX-lea și a începutului de secol XX, *Bibliografia* lui Bugnariu rămâne o carte-argument nu doar pentru imaginea completă și diversificată a lumii rurale românești, imagine la a cărei construcție au contribuit și specialiștii maghiari. Ea rămâne, în opinia noastră, o carte-argument pentru necesitatea gesturilor de *restitutio*, cum este și acesta, realizat cu mîgală și profesionalism de Maria Cuceu și Salat-Zakariás Erzsébet, mai ales când aceste demersuri vin să nuanțeze perspectivele de abordare a culturii tradiționale românești, să restabilească ponderea contribuțiilor, pe care le-au avut, la un moment dat, Școlile de cercetare și anumite personalități, în edificarea instrumentelor de lucru fundamentale ale disciplinei noastre, sau să aducă în atenția generațiilor mai tinere de specialiști modele de conștiințiozitate, meticulozitate și rigoare, cum a fost bibliograful Teofil Bugnariu.

Cosmina TIMOCE-MOCANU

Paun Es DURLIĆ, *Limba sfântă a colacilor rumânești.*
Album în patruzeci de imagini cu dicționar, București, Editura
Etnologică, 2013, 53 p.

Cu peste opt decenii în urmă, în celebru sa monografie asupra colindatului la slavi și la români, Petru Caraman remarca importanța deosebită a *colacilor ceremoniali*. Avea în vedere atât copturile rituale îndătinat în cadrul sărbătorilor de la răspântia dintre ani, cât și pe cele ce însoțeau datinile familiale, cu deosebire întregul context al obiceiurilor de înmormântare, atât de apropiate de cele ale Crăciunului

și Anului Nou. Învățatul ieșean se raporta, cu precădere, la cartea bulgarului D. Marinov – cea mai temeinică sursă bibliografică a vremii privitoare la colaci – dar adăuga de îndată supoziția că, într-un trecut ceva mai îndepărtat, „numărul colacilor folosiți în diferite scopuri magice era considerabil mai mare, atât la slavi cât și la români” (ediția din 1983, p. 473).

Câteva demersuri științifice din cea de a doua jumătate a veacului trecut, între care se cuvin menționate cele datorate lui Iulian Chivu și Varvarei Buzilă, confirmă presupunerile cărturarului și, în același timp, arată că obiceiul continuă să dăinuie. Și mai concludentă, în această privință, este contribuția lui Paun Es Durlić, asupra căreia ne vom opri în cele de urmează.

Comunitatea de care se ocupă Durlić este situată în estul Serbiei, fiind delimitată de patru cursuri de apă: Morava Mare la vest, Timocul la est, Dunărea la nord și Timocul Negru la sud. Locuitorilor din acest spațiu li se spune *vlasii* ori *români timoceni*. Autorul, care se recomandă a fi „singurul etnolog din Serbia de origine română” (p. 5), lucrează la Muzeul din Majdanpek, o străveche așezare în care localnicii se îndeletnicesc cu mineritul. O trăsătură distinctă a românilor din estul Serbiei o constituie faptul că aici s-au păstrat, de-a lungul vremii, cele mai arhaice *pomeni*, în cadrul cărora se pregătesc și se dăruie sute sau chiar mii de colaci.

La baza lucrării pe care o prezentăm stă proiectul intitulat *Colacii rituali și pomenile rumânești*. Inițiatorul acestuia este chiar Paun Es Durlić, care a reușit să-l finalizeze, cu pricepere și dăruire, pe parcursul a douăzeci și cinci de ani. În acest interval de timp, el a investigat șaptezeci de așezări cu „populație de origine rumână”, cercetând monografic aproximativ o sută de *pomeniri*. Fondul de documente acumulat este impresionant, având în vedere că numai fotografiile ajung la treizeci de mii. Zestrea cea mai de preț pare să o constituie cei „o mie de colaci rituali diferiți”, dintre care mai puțin de douăzeci au fost aleși pentru comentariile din albumul de față.

Ponderea reproducerilor o formează fotografiile color, toate fiind de foarte bună calitate. Primele două înfățișează imagini de ansamblul ale



pomenilor. Cea dintâi este reprezentativă pentru *rumâni* din partea estică a comunității, incluzând regiunile Homolje, Poreč, Ključ, Krajna și Crna Reka. Aceasta întruchipează un tip de pomană arhaică, în sensul că ofrandele se așază pe masă sub forma corpului omenesc culcat pe spate, cu fața spre răsărit. Se spune chiar că pomana îl înfățișează pe cel dispărut. Bătrânii își amintesc că, odinioară, această pomană se întindea pe locul unde muribundul își dăduse ultima suflare și trebuia respectată poziția în care rămânea corpul acestuia după moarte.

Ca și pe meleagurile noastre, colacul cel mai important din cadrul oricărei pomeni este *capul*. Aici, are forma unei pâini împărțită în douăsprezece secțiuni (raze), corespunzătoare celor douăsprezece luni ale anului. Fiecare rază are la limita exterioară câte un ornament sub formă de semilună – cu convexitatea în afară – numit *lună nouă* sau *lună tânără*. Este un simbol al renașterii. În mijlocul acestui colac se află o *spirală*, făcută tot din aluat, pe care localnicii o numesc *vântură* sau *răzluog*. Rostul ei este acela de a asigura transsubstanțializarea ofrandelor spre lumea de dincolo, unde o divinitate le împarte răposăților.

Uneori, *capul* pomenii este împodobit cu alte ornamente, ceea ce înseamnă că spirala din mijlocul său lipsește. Ea este înlocuită de un colăcel ceva mai mic, având cam aceeași formă, care se numește *colacu' ăl vrumoșal*. Funcția lui, aceea de ghid al ofrandelor, rămâne neschimbată. De o parte și de alta a *capului* pomenii sunt puse două pâini rituale, numite *umeri* sau *colaci de băț*, întrucât în prelungirea lor se află două toiege funebre. Pe umărul drept se pune *colacul lui Dumnezeu*, iar pe cel stâng se înșiruie *zacuanele* sau *trebuielile*, cele ce conduc pomana în lumea umbrelor.

Deosebit de interesantă este și așa-numita *pomană încinsă*. I se spune astfel, deoarece ofrandele ce simbolizează trupul răposatului sunt flancate, pe cele două laturi ale mesei, de circa douăzeci și cinci de pâini rituale, având forme și mărimi diferite, în care se înfig lumânări aprinse. Față de pomana din ziua înhumării, căreia i se spune *țara*, cea încinsă poate fi oferită la trei, cinci, nouă, douăzeci și una sau patruzeci de zile, apoi în fiecare an impar, până la sorocul celor șapte ori nouă ani după deces. De reținut însă că odată cu trecerea anilor crește și numărul *capetelor*. Așa încât, la pomenirea de șapte ani se vor face *șapte capete* pentru defunct, dar și „un al optulea, care este pentru toți morții din familie” (p. 15).

Între tipurile de pomeni pe care le prezintă Paun Es Durlić, un loc aparte îl ocupă cea îndătinată în vestul comunității *rumânilor*

timoceni, mai precis în ținuturile Zvižd, Stig, Braničevo, Mlava, Resava și Morava. Această pomenire se individualizează dintr-o dublă perspectivă: întâi, pentru că nu se face în beneficiul răposaților, ci *al celor vii*, iar în al doilea rând, fiindcă numărul jertfelor (colaci, bucate, fructe, prosoape, baticuri etc.) este de-a dreptul impresionat. La asemenea *comândări*, făcute pe grupuri de familii, darurile se așază sub forma unor trunchiuri de con, numite *cămări*, în vârful cărora se pune *colacu' ăl mic* (cu un simbol solar înscris în cerc), *spirală* sau *colacu' vrumoșăl*, pâini rituale ce au rostul de a însoți ofrandele spre adăposturile mitice. Martori tăcuți la această copleșitoare revărsare de bunuri și gesturi rituale, participanții se întorc acasă cu daruri și cu câte un colac din cei peste două mii cinci sute care se dau de pomană.

Unul din sumedenia de colaci, ce se împart în cadrul aceluși insolit *Sălindar*, îi este dăruit lui Dumnezeu. Oferindu-i-se o astfel de jertfă, Preaputernicul este rugat să aibă grijă de pomenile respective până când cei implicați vor ajunge în lumea de dincolo. Numai că nici unul dintre cei ce își fac pomana din timpul vieții, cu mâncăruri dintre cele mai gustoase, nu pare deloc nerăbdător să se înfrupte din ele. Dimpotrivă, toți ar dori ca acest moment să vină cât mai târziu.

Ar mai trebui amintită, poate, și *pomana albă* sau *pomana scumpă*. Se face în prima săptămână din Postul Paștelui și poate fi dăruită doar în primii trei ani din ciclul celor șapte sau nouă de după înmormântare. Este destinată defuncților care, dintr-un motiv sau altul, au murit fără lumânare. În mentalitatea tradițională a locuitorilor din Porečka Reka, colacul din fruntea acestei pomeni înfățișează *grădina raiului*. Mijlocul său este împodobit cu șapte bucățele de aluat, despre care se crede că ar reprezenta *zilele săptămânii*, gata să-și reia „curgerea ritmică în durată eternă a lumii de dincolo” (p. 29). Cele șapte semne din inima colacului sunt înconjurate de un cerc de aluat, numit *aureolă solară*. Se crede că, dacă până în acel moment răposatul nu a ajuns încă în rai, *pomana albă* îl va ajuta să acceadă.

Atenția cititorului este reținută și de cele douăsprezece ilustrații color, ce înfățișează variate ipostaze ale colacilor rituali-ceremoniali. Cel mai interesant pare a fi *colacu' ăl numărat*, din satul Osmić, plasa Boljevac – Crna Reka. Este făcut pentru a fi împărțit tot în beneficiul celor „care au murit în negură” (fără lumină). Pe suprafața lui apar cincisprezece *zacuane*, *trebuieli* ori *socoteli* (simboluri în relief făcute din vergi de aluat), după cum urmează: *cârligul*, *foarfecelă*, *furcile pământului*, *lanțul*, *luceafărul*, *luna*, *mâna*, *scara*, *sfântul*, *soarele*,

străjerul raiului, svastica, țăpoiul, vântura și zilele săptămânii. Înțelesurile acestor *semne* – prezente, aproape în totalitate, și pe suprafața ouălor de Paști – sunt aceleași pe care le întâlnim pretutindeni, atât la românii din țară, cât și la cei ce se află dincolo de fruntarii.

O altă pâine rituală, a cărei formă antropomorfă este evidentă, poate fi întâlnită în satele *vlasilor* din Serbia sub denumirea de *pupăză* sau *păpușă*. Este semnalată, mai ales, în așezările din regiunea Crna Reka, undeva în apropierea orașului Bor. În forme asemănătoare și cu aceleași denumiri, coptura respectivă este atestată și în satele românești de la nord de Dunăre. Aici, îndeosebi în Moldova, frecvența cea mai mare a *pupezei* se înregistrează în cadrul obiceiurilor de naștere și nupțiale, ceea ce nu înseamnă că riturile funebre nu o consemnează. Trebuie spus însă că versiunile despre care vorbește Paun Es Durlîc sunt mult mai arhaice decât cele din spațiul nostru etnocultural.

Oamenii din Aleksandrovac, Kovilovo și Crnomasnica păstrează credința că *pupăza* ar fi cea care „duce răposatului pomana și îl ajută s-o ridice de pe masă” (p. 35). În opinia lor, aceasta este un fel de „servitor funerar”. După ce se încheie praznicul, trei gospodine, cu câte un platou pe brațe, joacă *pupăza* în jurul *mesei răposatului*, șchiopătând și intonând versurile: „La rai, suflete, la rai,/ Bagă sama cu mi-o dai!” La sfârșit, așază pupezele pe masă, gustă din bucate, lovesc cu lingurile în farfurii și cu polonicele în oale sau cratițe, vestindu-l astfel pe defunct că îi vin ofrandele, împreună cu *pupăza* care îl va ajuta să le mănânce.

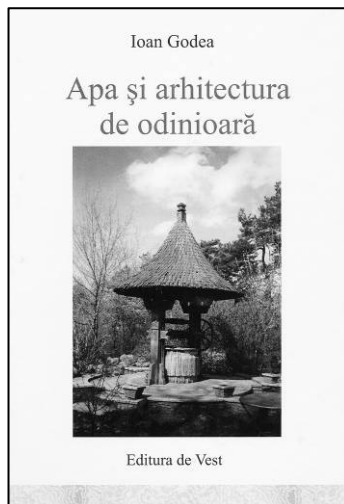
Cartea lui Paun Es Durlîc numără doar 53 de pagini. Cu toate acestea, aspectele etnologice demne de a fi comentate sunt departe de a se fi epuizat. Ritualul *nâmenitului* (împărțitului), *lumânarea raiului*, *colacu' lu Crăciun* (cu multe trimiteri la obiceiurile agrare), apoi cel de *iertăciune*, *pomana muoșălor* și, nu în ultimul rând, ritualul *jocului de pomană* – încheiat apoteotic în jurul unui rug imens, numit *priveghi* – toate acestea suscită cel mai viu interes. Avem însă motive să credem că acest vrednic cercetător, ajutat de colaboratorii săi de la Muzeul din Majdanpek, își va duce planurile la bun sfârșit, realizând o *monografie reprezentativă* și, în același timp, un *Muzeu al colacilor rituali rumânești*. Ar fi, într-adevăr, o contribuție remarcabilă la salvagardarea acestui inestimabil patrimoniu cultural.

**Ioan GODEA, *Apa și arhitectura de odinioară*,
Timișoara, Editura de Vest, 2013, 253 p.**

Apa, ca principal element al existenței umane, folosită atât ca sursă vitală, cât și ca resursă energetică, acționând mare parte din instalațiile tehnice țărănești, a fost din cele mai vechi timpuri în atenția omului, dovadă fiind, dezvoltarea unei întregi ritologii, implicarea ei în cadrul riturilor de trecere și a obiceiurilor calendaristice de la naștere și până la moarte fiind arhicunoscută. *Cultul apei*, ocupă și în prezent un loc însemnat în cultura populară, vizibil mai ales în cadrul riturilor și a credințelor creștine – sfințirea apei mari din ajunul și praznicul Botezului Domnului, fiind un reper important pentru întreaga lume creștină. În acest context, apare și importanța pe care locuitorii satelor au avut-o pentru captarea și protejarea resurselor de apă, privite ca un bun de drept comun, indispensabil, pentru traiul zilnic.

Fântânile și cișmelele au reprezentat dintotdeauna puncte de atracție pentru comunități, fântânarii fiind printre cei mai respectați oameni. În acest context, debutează și prima parte a lucrării, unde Ioan Godea, beneficiind și de un material fotografic valoros, realizează o sinteză a importanței fântânilor pentru viața comunităților rurale și urbane. Oprindu-se în mod deosebit asupra elementelor arhitectonice ale fântânilor, ne sunt prezentate mai multe tipologii de fântâni: cele cu *ghizd și ulucă de piatră*, apoi cu *cumpănă* și *roată*, ajungând și la mecanisme mai complicate de scoatere a apei, precum cele cu *vârtej*, aflate astăzi în colecțiile celor mai importante muzee etnografice în aer liber din țară.

Importanța fântânilor și a cișmelelor pentru viața economică a Țărilor Române reiese și din documentele medievale, în care se arată sumele de bani cheltuite de către domnitorii români pentru amenajarea lor, un loc important avându-l cișmelele ornamentale – *havuzurile*, ce înfrumusețau domeniile boierești. *Turnurile de apă* sau *foșoarele de foc*, principale rezervoare de apă, ce asigurau gravitațional resursele de apă potabilă, dar și disponibilul de apă în caz de incendiu, făceau parte



în mod obligatoriu din peisajul urban al sfârșitului de secol XIX și început de secol XX, ieșind în evidență prin monumentalitatea și frumusețea lor.

O importanță deosebită este acordată și *plutăritului*, facilitat de apele râurilor interioare, ce permiteau transportul buștenilor, grinzilor și a scândurilor din pădure, în aval. Astfel, râurile din Moldova erau animate de plute simple sau de convoaie de plută, precum și de ambarcațiuni ușoare (monoxile, luntre și ciobace). Traversarea acestora era facilitată de prezența *podurilor*. Realizate pentru a înlesni circulația, podurile, de dimensiuni diferite, reprezintă soluții arhitectonice ingenioase pe care spațiul nostru le conservă încă din timpul Imperiului Roman, mărturie fiind podurile de peste Dunăre ce rămân și în prezent, simboluri ale vechilor civilizații.

Moștenire tradițională a satului românesc, *instalațiile hidraulice* au jucat un rol important în economia rurală, bazată în principal pe cultura grânelor și creșterea animalelor. În aceste condiții, necesitatea apariției *morilor de apă*, acolo unde era posibil, amplasarea fiind condiționată de existența unor cursuri permanente de apă și de o anumită cădere, apare mai mult decât necesară. Numărul mare al morilor de apă cartografiate în teren a determinat apariția a numeroase studii în care sunt prezentate diverse tipologii, ce au la bază marea diversitate constructivă, arhitectonică și tehnică.

Importanța pe care oamenii locului au dat-o acestor instalații, se poate deduce din documentele vremii, numeroase catagrafii și acte de danie, menționând morile de apă, drept bun colectiv, în care fiecare membru coproprietar, avea drepturi și obligații privind repararea sau ferecare pietrelor de moară. De asemenea, fata care se căsătorea și pleca în altă parte, continua să aibă dreptul de a măcina la moara neamului de unde a plecat.

Bazat pe un bogat material imagistic, autorul realizează o incursiune tipologică a morilor de apă, între care se detașează cele *cu ciutură* sau *cu linguri* precum și cele *cu cupe*. Ambele construcții au avut o largă răspândire în mediul rural românesc, formând ansambluri mulinologice unice în spațiul european. Schițele, desenele și fotografiile grupate în volum și care fac referire la câteva comunități recunoscute pentru numărul însemnat al instalațiilor hidraulice: *Ponoarele* – Mehedinți, *Topleț* și *Rudăria* – Caraș-Severin, precum și cele din zona *Bicaz* – Neamț, *Drăguș* – Brașov ori *Hășmaș* – Arad, întregesc imaginea de ansamblu a importanței lor pentru viața economică rurală.

Alături de sistemul morilor hidraulice acționate de apele repezi de munte și a căror funcționalitate era influențată de perioadele ciclice ale creșterilor sau scăderilor de debit ale apei, mult mai rentabile și mai eficiente erau instalațiile de măcinat cereale de pe râurile interioare (Someș, Mureș, Siret, Olt) și din lunca și Delta Dunării, care, cel puțin până la sistematizarea și valorificarea energetică a râurilor, prin construirea de baraje și lacuri de acumulare, au fost funcționale, având un randament foarte bun. Acest lucru este legat în primul rând de stabilitatea construcției, *casa morii* fiind fixă, ridicată pe un suport – mobil luntre, plută, barcă ori vapor. Multe din aceste sisteme hidraulice, nefuncționale în prezent, au ajuns să întrească colecțiile etnografice ale marilor muzee în aer liber din România, precum cele din Dumbrava Sibiului, București ori Cluj, fiind adevărate provocări prin soluțiile ingineresti adoptate.

Importante pentru mineritul tradițional transilvănean, mai ales în Țara Moșilor, au fost instalațiile pentru prelucrarea minereului, *șteampurile*, la care autorul face referire. Cunoscută încă de pe vremea dacilor și a romanilor, prelucrarea minereului aurifer prin zdrobire cu pietre de cremene, a fost cea mai întâlnită metodă de obținere a sterilului din care, prin diferite operațiuni, se alegea aurul.

Specificul pastoral al satelor românești, mai ales a celor aflate în zonele subcarpatice și montane, a determinat apariția unor adevărate complexe industrial-textile, bine exemplificate în lucrare prin desene și schițe, în care un loc principal îl aveau *vâltorile*. Acestea erau folosite la îndesitul țesăturilor de lână, pânura obținută fiind folosită la croitul *sumanelor* și a *gubelor*, piese de port caracteristice anotimpului friguros, purtate atât de femei, cât și de bărbați. Pivele hidraulice funcționau tot timpul anului, atât timp cât temperaturile exterioare ale aerului permiteau acest lucru, zgomotul specific al maielor de lemn, fiind auzit din depărtări. Specific zonei carpatice este și *joagărul* sau *fierăstrăul hidraulic*, invenție medievală răspândită în Europa secolului al XIII-lea, precum și *forja hidraulică*, a cărei prezență este menționată în Transilvania și Banat începând cu veacul al XIV-lea.

De o importanță deosebită pentru economia rurală a satelor din lunca și Delta Dunării, precum și a principalelor râuri interioare, erau și anumite elemente de arhitectură lacustră, între care remarcăm *cherhanaua*, construcție specializată pentru colectarea peștelui, bine exemplificată de către autor într-un material fotografic generos, Sulina și Jurilovca fiind zonele cel mai des citate. Alcătuită din mai multe anexe, *cherhanaua*, era principalul punct de întâlnire al pescarilor, aici

găsindu-se: ghețarul, camera frigorifică de depozitare, bucătăria de vară, umbrarul pentru bărci, precum și adăpostul temporar al pescarilor. Impresionante rămân și amenajările tradiționale de prins pește, realizate din împletituri de nuiele, gardurile și cotețele din apropierea întinderilor nesfârșite de stuf, fiind ingenioase construcții lacustre.

În partea finală a cărții, Ioan Godea se ocupă, cu rigoare și pasiune, de binefacerile apelor subterane, a celor termale și minerale, de a căror proprietăți vindecătoare și curative s-au bucurat oamenii acestor locuri, încă din perioada romană. Impresionante rămân stabilimentele unde s-au amenajat *băi și feredeie* publice, adevărate locuri de relaxare și *loisir* pentru public. Tehnic vorbind, impresionează schemele instalațiilor de încălzire folosite în cazul băilor *turcești*, specifice marilor târguri și orașe, unde trăgeau adesea târgoveții, fiind nelipsite din peisajul urban al secolului trecut și nu numai.

Mijloc de purificare și de regenerare, element primordial al vieții, sursă de sănătate, apa a fost, este și sperăm ca va rămâne un element indispensabil al vieții.

Ovidiu FOCȘA

Feodosia ROTARU, *Meșteșuguri populare tradiționale din județul Bacău. Portrete de meșteri*, Bacău, Editura Ateneul Scriitorilor, 2013, 240 p.

Meșteșuguri populare tradiționale din județul Bacău. Portrete de meșteri constituie o apariție editorială inedită în peisajul publicistic băcăuan al ultimilor ani. Tipărită cu sprijinul financiar al Consiliului Județean Bacău și editată sub egida Centrului Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Bacău, cartea completează preocupările mai vechi ale autoarei – reflectate în articolele, studiile și lucrările de specialitate dedicate, printre altele, practicării meșteșugurilor în partea central-sud-vestică a Moldovei.



Conținutul unei asemenea apariții tipografice a impus inserarea, pentru început, a prezentării activității de aproape patru decenii a autoarei, urmat de un *Cuvânt înainte* al aceleiași, precum și de „povestea” celor șase capitole. „Poveste” relatăată în combinația reușită dintre limbajul dulce al cercetătoarei de pe plaiurile moldave, care a trăit peste șase decenii printre semenii săi – pe care i-a cunoscut personal în gospodăriile sau în atelierile unde s-a practicat (și se mai practică încă) sculptura pietrei, unde se „meșteșugeau” vase, se prelucra lemnul sau se țeseau fibrele vegetale și animale – și limbajul științific al unui om care, cea mai mare parte din viață, a „scormonit” în căutarea documentului autentic (fie el sub forma unui manuscris inedit sau a unei piese tridimensionale deosebite).

Cuvântul înainte ne lămurește asupra intenției/a scopului pe care Feodosia Rotaru îl are prin „prezentarea câtorva dintre meșteșugurile tradiționale practicate pe actualul areal geografic al județului Bacău”, fiecare capitol fiind „dedicat unui meșteșug, [...] unor meșteșugari [...] [și însoțit – s.n.] de portretele unor meșteri populari, [cartea dorindu-se a fi – s.n.] un modest omagiu închinat meșterilor știuți și neștiuți” (p. 5).

Introducerea în istoria meșteșugurilor din județul Bacău (p. 7-28) reușește să scoată în evidență „manifestările omului din paleolitic [...], neolitic [...] și până la practicarea meșteșugurilor din perioada medievală”. Autoarea încearcă și, de altfel, reușește, să prezinte cititorului interesat o definiție a „meseriașului/meșterului”: „Meșterul din lumea satului rămânea toată viața țaran. [...] În societatea tradițională, meseria era văzută ca «o brățară de aur», fiind o importantă sursă de asigurare a existenței. Meșterii se bucurau de stimă și prețuire în comunitățile unde trăiau” (p. 9-10). Meritul Feodosiei Rotaru este acela că se preocupă și de cercetarea relațiilor dintre meșteri și comunitățile rurale în care aceștia au trăit de-a lungul timpului.

De sub pana măiastră a etnografului ies la iveală interesante abordări referitoare la meșteșugurile practicate în perioada medievală, vizavi de modul de reflectare a practicării acestora în documentele editate, dar și în cele inedite – cu toate că „acestea nu fac referiri certe la meșteșugari din această zonă geografică [a Bacăului – s.n.]” – fapt care o determină pe autoare să apeleze în cercetarea sa la „catagrafiile, condicile, statisticile, listele ș.a.” specifice perioadei cuprinsă între ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și mijlocul secolului al XIX-lea.

Astfel, toate documentele consultate – documente utilizate, de altfel, de etnolog, în demersul său – conțin „informații economice de

prim rang pentru comunitățile băcăuane [și nu numai – s.n.]”. Informațiile documentar-economice ale ultimului veac și jumătate (anuale, statistici, atlase, studii, monografii, lucrări de specialitate ș.a.) – toate necesare în munca de documentare – nu fac decât să ajute pe cercetătoare în identificarea „*existenței umane neîntrerupte*” din regiunea central-sud-vestică a Moldovei, dar și în „deconspirarea” evoluției umane moldave de la stadiul de prelucrare incipientă a pietrei la „*aparitia industriilor urbane sătești*”, a manufacturilor, a micii și a marii industrii, și, de ce nu?... a tehnologiilor de ultimă generație.

În ceea ce privește cele cinci capitole consacrate, așa cum menționam tangențial mai sus, *Prelucrării pietrei* (p. 29-48), *Meșteșugului olăritului* (p. 49-90), *Prelucrării metalelor* (p. 91-120), *Prelucrării lemnului* (p. 121-166) sau *Prelucrării fibrelor vegetale și animale. Arta țesutului și a cusutului* (p. 167-230) – acestea respectă un model prestabilit, cel al cercetării amănunțite a evoluției atât a prototipurilor utilizate în aceste îndeletniciri, dar și a utilizării pieselor, obținute prin prelucrare, în realizarea noilor aplicații și inovații umane (ridicarea de edificii/spații arhitecturale, prelucrarea și depozitarea produselor, perfecționarea uneltelor ș.a.).

Prin prelucrarea pietrei, prin tehnica desăvârșită a vechilor (dar și a noilor – s.n.) meșteri ai argilei, prin truda cu minereul de fier (inclusiv prin aplicațiile metalo-plastiei în cupru), prin lucrul cu lemnul, cu lâna, cu inul, cânepa sau borangicul – „povestea” fiecărui capitol nu putea fi mai bine ilustrată decât prin portretizarea (în adevăratul sens al cuvântului) meșterilor reprezentativi din fiecare meșteșug. Menționez faptul că autoarea are în vedere și distribuția spațială a celor trei zone etnografice subsumate zonei geografice a Bacăului – Trotuș, Colinele Tutovei și Bacău – oprindu-și privirea, în special, asupra următoarelor localități: Oituz, Cîreșoia-Slănic Moldova, Frumoasa-Balcani, Parincea, Poduri, Gioseni, Sănduleni și Ghimeș-Făget.

Lucrarea este redactată într-un limbaj accesibil, care ușurează cititorului parcurgerea textului – aceasta cu toate că tema este una complexă și dificil de abordat – însă, întreaga concepție științifică a *Meșteșugurilor populare tradiționale din județul Bacău. Portrete de meșteri* se dorește a fi, până la urmă, un instrument de lucru, necesar în descoperirea și înțelegerea meșteșugurilor din trecut și de azi.

**Ion TALOȘ, *Omul și leul. Studiu de antropologie culturală*,
București, Editura Academiei Române, 2013, 646 p.**

După abordarea altor teme majore ale culturii populare românești, cum ar fi *Meșterul Manole*, *Miorița* și *Nunta Soarelui (Cununia fraților)*, distinsul etnolog clujean se ocupă de cercetarea misterioasei *Colinde a Leului*.

Structurat în cinci capitole, la care se adaugă un amplu *Corpus de texte, Ilustrații, Bibliografie, Indice* (nume de persoane și locuri) și un rezumat în limba engleză, volumul impresionează prin riguroasa documentare științifică și clarviziune.

Introducerea (*Leul ca factor de cultură*) înlătură *de facto* o parte din prezumțiile false care au stat la baza câtorva teorii eronate din literatura noastră de specialitate. În spațiul nord-dunărean, leul a existat în carne și oase. Leul de peșteră (*panthera leo spelea*) a fost semnalat în Europa încă din vechiul pleistocen, acum 400.000 de ani, Herodot și Aristotel vorbesc de prezența leului în Tracia. Potrivit lui C. A. W. Guggisberg, ultimele mențiuni despre leul viu în Grecia datează din primul secol al erei creștine. Problema va fi reluată în subcapitolul lucrării de față, intitulat *Lei în regiunea carpato-danubiană?* Specialiștii români consideră că pe lângă *leul de peșteră*, ale cărui urme se regăsesc în Oltenia și Transilvania, în Peninsula Balcanică a trăit și leul propriu-zis, „*Felis leo*, până în vremea stăpânirii romane” (p. 263).

Prima parte și cea mai amplă a lucrării, *Leul în cultura materială și spirituală*, urmărește toate reprezentările acestei feline, din Mesopotamia până în Peninsula Iberică și nordul Africii.

În Babilonia, Asur și Ur, leii străjuiau intrările mai multor lăcașe de cult și palate, ținând la distanță dușmanii și profanatorii. Ei apar și în celebrele basoreliefuli de la Ninive ori din sala celor 100 de coloane din Persepolis.

Pentru egipteni, leii au fost animale regale prin excelență. Faraonul conducea vânătoarea leilor, dar îi avea și ca însoțitori în război pe leii domesticiți. Potrivit mitologiei egiptene, un cuplu de lei păzea cele două orizonturi, la est și la vest, simbolizând Ieri și Măine. Soarele trecea din gura Leului Occidentului în cea a Leului Orientului, renăscând în fiecare dimineață.



De la hitiți s-au păstrat la Tell Halaf circa 50 de basoreliefuri în bazalt cu lei. Potrivit lui G. Contenau, animalul preferat al fenicienilor era leul, urmat de sfînx (p. 34).

Antichitatea elină este populată de impresionante reprezentări leonine, cum ar fi *Poarta leilor* din Micene, leul colosal din piatră de pe insula Keos, cel din Corfu ș.a. Potrivit lui R. Hampe și E. Simon, „în secolul al VII-lea î. de Christos, fiecare regiune a Greciei avea propriul ei tip de leu” (p. 42). În această civilizație se produce un transfer de la leul-demon la leul păzitor de morminte. Dușmanul sângeros al omului și al turmelor și cirezilor sale „devine un partener și chiar ocrotitor al omului, după moarte” (p. 46). Leii funerari și Herakles (Hercules) luptând cu leul din Nemea sunt prezenți pe mormintele etrusce, la sciți și gali.

În Dacia, leii sunt reprezentați devorând un craniu de erbivor (berbec sau taur). Sunt imagini care trebuie puse în relație cu motivul *ucigătorului*, analizat de Leo Frobenius, cu largă circulație în Orientul Mijlociu și în zona Mediteranei. Leul solar ucide animalul selenar. În aceeași cultură carpato-dunăreană, leii sunt înfățișați în cupluri adosate față de un motiv central: pină, Amon, medalion. Fără să lipsească din Dobrogea și Dacia ciscarpatică, motivul leilor funerari este frecvent îndeosebi în Dacia intracarpatică, în jurul marilor centre de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa, Apulum, Napoca și Potaissa.

În al doilea subcapitol al primei părți a studiului, Ion Taloș expune complexa sașă cinegetică a leului. Alexandru cel Mare a fost un neîntrecut vânător de lei, iar amintirea faptelor sale i-a stimulat și pe împărații romani să-i urmeze exemplul. Întreaga dinastie a Antoninilor, de la Traian până la Commodus, a devenit vestită pentru vânători și lupte cu lei în arenă.

Subcapitolul C analizează fenomenul de metamorfozare a leului prin miniaturizare și prin creștinare. Arta paleocreștină preia reprezentările leonine de pe sarcofagele antice, adăugându-le teme din Biblie ca Samson omorând leul ori Daniel ivindu-se nevătămat din groapa cu lei. Sarcofagul lui Pignatta (sec. V) ilustrează Psalmul 90.13, reprezentându-l pe Isus călcând cu un picior pe capul de leu și cu altul pe capul de șarpe, zdrobind astfel puterile răului.

Leul din arene, din Zodiacuri și Cărți de vise pătrunde în toposul politic al Evului Mediu ca simbol al principelui curajos. Numeroși conducători de oști erau asemuiți cu felina regală: Richard Inimă de Leu, Wilhelm Leul, Heinrich Leul ș.a. În aceeași perioadă istorică, leul devine patronul justiției.

Subcapitolul D trece în revistă toate divinitățile precreștine având drept animale reprezentative lei. Dintre acestea se disting zeița frigiană Cibeles (Magna Mater) și zeul persan Mithra. Sanctuarele mithraice erau numite adesea *Leonteum*, iar printre *mistrii* acestui zeu solar figura și un *Pater leonum*.

Partea secundă a studiului aprofundează simbolismul Leului în creștinism. Samson este mirele care, pentru a-și cuceri mireasa, „a sfâșiat leul ca pe un ied, fără nimic în mâini” și a dus miere din gura fiarei moarte la nuntă. Este posibil ca în Orientul Mijlociu această modalitate de a omorî un leu să fi fost o probă nupțială.

Daniel este salvat din groapa cu lei de însuși Dumnezeu: „Domnul a închis gurile leilor și nu l-au vătămat pe Daniel” (p. 143).

În legendele hagiografice, sfinții sunt protejați de lei, fie datorită bunătății sufletești, fie numinoasei puteri pe care le-o conferă credința în Dumnezeu. Leii feroce, în fața cărora li s-au aruncat Sfânta Tecla, Sfânta Tatiana și alte fecioare martire, li s-au plecat smeriți fără a le face vreun rău. Evanghelistul Marcu are drept emblemă un leu simbolizând Învierea.

Creștinismul face din leu un cunoscător al voinței divine. Pseudo-Dionisie Areopagitul explica de ce teologia atribuie înfățișare de leu unor îngeri, prin faptul că această fiară exprimă autoritatea și forța invincibilă a minților dumnezeiești.

În partea a treia a lucrării, *Leul în zoologia antică și medievală*, autorul pune în paralel informațiile privind datele fizice ale regelui animalelor cu cele psihice. De la Aristotel (*Historia animalium*) și Plinius cel Bătrân (*Naturalis historiae*) și până la Claudius Aelianus (*De naturalia animalium*) și Isidor din Sevilla (*Etymologie*, XII), leii apar ca vietăți temute și în același timp respectate de oameni. Carnasieri înfricoșători, sunt totuși admirați pentru forța lor fizică, pentru agilitate și pentru aspectul lor falnic, cu trup musculos, labe puternice, coamă bogată și ochi pătrunzători.

Bestiarele medievale au drept izvor comun o scriere antică, *Physiologus*, a unui învățat anonim din Alexandria, de pe la mijlocul secolului al II-lea. Capitolul despre leu prezintă cele trei *naturi* ale felinei: „1. Simțind mirosul vânătorului, leul își șterge urma cu coada, pentru a nu putea fi găsit de acesta [...]; 2. Când doarme în peștera lui, ochii leului priveghează, sunt deschiși [...]; 3. Leoaica naște pui morți și veghează asupra lor trei zile, până când vine tatăl lor, le suflă în față și îi trezește la viață” (p. 168). Aceleași trei *naturi* ale leului sunt reproduse

în toate prelucrările după *Physiologus*, în cele grecești și latine, ca și în cele din limbile germană, franceză, italiană, engleză, română ori spaniolă. Bestiarele nu preiau motivele literare din creațiile autorilor antici și medievali și nici legendele hagiografice, stabilind o cale nouă în care descrierile realiste ale leului se îmbină cu interpretări mistice.

A patra parte a studiului lui Ion Taloș urmărește prezența leului în literatura scrisă. Sunt două teme principale în jurul cărora se grupează cele mai multe creații: *Leul combătut* și *Leul salvat*. Ultima dintre ele se subdivide în: a. *Leul cu spin în talpă (Androclus)* și b. *Leul în gură de șarpe sau Cavalerul cu leul*.

În eposul babilonean despre Ghilgameș, „Leul e menit să fie supus omului și să devină un apărător al lui atât la propriu, cât și din punct de vedere magic” (p. 81).

Potrivit lui Álvaro Galmés de Fuentes, în epopeile antice, medievale și în literatura arabă sunt trei situații în care are loc lupta dintre om și leu: vânarea ca prestigiu eroic, confruntarea fortuită pentru a se apăra și proba pentru succesiunea legitimă la tronul unei țări.

Legenda lui Androclus, așa cum apare în varianta ei cea mai cunoscută, datorată lui Aulus Gellius (*Noctes Atticae*), se încheie cu purtarea Leului salvator pe uliți ca să fie adorat de mulțime.

Evul Mediu înobilează și mai mult Leul din momentul în care cavalerul medieval se decide să intervină în lupta dintre acesta și balaur. Yvain, din romanul lui Chrétien de Troyes, „se hotărăște să-l ajute pe leu, animalul nobil și mândru, căci combătut trebuie să fie tot ce e otrăvitor și viclean, adică șarpele” (p. 194). La rândul său, Leul știe să fie recunoscător, integrându-se perfect spiritului cavaleresc.

Ultima secvență și cea mai importantă a studiului de antropologie culturală este intitulată *Leul în literatura orală*. Prezent în legendele populare europene și în literatura orală africană, Leul devine, în contextul folclorului românesc, eroul unei creații valoroase atât pe plan estetic cât și moral.

Puțini cercetători s-au apropiat la noi de acest mitotem, deși, așa cum constatase Petru Caraman, este vorba de un motiv specific autohton, el nefigurând în repertoriul de colinde ucrainean și bulgar. În plus este vorba de una dintre cele mai răspândite și mai frecvent atestate colinde românești.

În afară de N. Densușianu (*Dacia preistorică*) și de Gavril Todiciă (*Mit și preistorie*), ceilalți cercetători ai problemei n-au luat ca punct de plecare acceptarea ca posibilă existența leului în sud-estul Europei.

A. Fochi va ajunge, în consecință, la considerarea leului din colindele române drept o ființă fantastică „omologabil probabil zmeului”. Iar Monica Brătulescu stabilește că Leul ar fi fost preluat la noi din bestiarele și folclorul Europei medievale „ca o noțiune descărnată, ca un termen confuz cu o sferă semantică în curs de dezagregare”.

Cel puțin ciudată rămâne opinia lui A. Filipașcu (*Leul la porțile mitologiei și colindului românesc*), potrivit căreia leul din aceste colinde n-ar fi altceva decât lupul carpato-danubiano-pontic. Ar fi de ajuns să urmărim șirul de făpturi malefice din unele descântece de *samcă*, pentru a-l putea contrazice. Eroul este agresat „La mijloc de cale,/ De cărare,/ Tâlnitu-l-o/ Opritu-l-o/ Lupul cu lupoaică,/ Ursu cu ursoaică,/ Leu cu leoaică” (S. Fl. Marian, *Descântece*, 1886, p. 213). Este limpede că autorul anonim nu face nici o confuzie între aceste fiare, așa cum, în alte texte magice, face diferența între „Leu cu leoaică” și „Zmeu cu zmeoaică”.

Ion Taloș stabilește patru tipuri ale colindatului: I. *Lupta Junelui cu Leul*; II. *Junele, leul și muntele fără oi*; III. *Împăratul, Leul și Junele*; IV. *Gonirea și prinderea Leului*. Primul tip se împarte în șase subtipuri: 1. Junele vrea să-și măsoare forțele cu ale Leului; 2. Voinicul se pregătește de luptă cu Leul în prezența mamei sale; 3. Lupta Junelui cu leul la sugestia împăratului; 4. Leul lăudăros/prădător/răufăcător; 5. Fata își cheamă logodnicul în ajutor împotriva leului/cerbului/zmeului, și 6. Prețul Leului legat.

Frecvența cea mai ridicată o prezintă subtipul 1 (I), marea majoritate a variantelor provenind din ținutul Hunedoarei. Din aceeași zonă sunt cele mai multe variante ale celorlalte subtipuri. Toate versiunile tipului al doilea, cu excepția celei din Zam, au fost culese din Bihor. Despre tipul al III-lea se poate spune că este moldovenesc, fiind semnalat în Bucovina, Basarabia, Transnistria și în centrul și sudul Moldovei (Neamț, Galați și Vrancea). Aria de unde au fost înregistrate textele tipului IV se limitează la sudul Moldovei, estul Munteniei și Dobrogea.

Etnologul clujean urmărește cu atenție circulația și împrumuturile de motive și imagini între diferite variante și specii folclorice (basmе, colinde și legende). De asemenea, prezintă statistica unor motive neașteptate, cum ar fi confuzia între leu și cerb ori între leu și zmeu și unele particularități străine speciei feline.

Colindul românesc adaugă noi valențe temei universale a Leului. Rivalitatea tânărului cu nobilul animal aduce avantaje pe mai multe planuri. Pentru June, lupta cu Leul și, mai ales, capturarea acestuia *legat* și *nevătămat* semnifică încheierea perioadei de inițiere, el „dovedind că

are calitățile necesare pentru întemeierea unei familii și că destinele comunității, respectiv ale împărăției, ajung pe mâini bune” (p. 256). Mai aproape de modelul cavaleresc al Evului Mediu apusean (de romanța spaniolă ori de poemul arturic *Lay de Tyolet*), colinda Leului este probabil o moștenire latină, înscriindu-se pe linia principiului *Virtus Romana*, care cerea unui bărbat vitejie, vrednicie și onoare.

În finalul studiului, Ion Taloș stabilește câteva probleme ale subiectului, abordându-le în premieră și rezolvându-le definitiv. Locul de geneză a colindei Leului îl reprezintă sud-vestul Transilvaniei. Argumente în sprijinul acestei ipoteze sunt: frecvența foarte ridicată a textului, diversitatea tipologică excepțională și prezența în repertoriul local a tuturor elementelor comune cu alte zone. Spre deosebire de *Miorița*, *Meșterul Manole* și *Cununia fraților*, care circulă în ipostaze de balade, cântece lirico-epice sau colinde, lupta Junelui cu leul „își menține funcția de colindă pe toată aria de răspândire” (p. 256).

Autorul ne relevă importanța culturală a ritualizării actului cinegetic. Relația Junelui cu Leul „reflectă o gândire superioară prin transformarea adversarului în prieten, iar încrederea pe care Junele o manifestă în puterile proprii aduce o adiere de vânt renaștivist” (p. 274).

Aparatul critic complex și importanța excepțională a antologiei vin să sporească valoarea acestei cărți. Ea deschide noi perspective spre cercetarea științifică, după același model, al altor subiecte misterioase ale culturii noastre populare, cum ar fi, de exemplu, *Colinda Cerbului*.

Silvia CIUBOTARU

Vasile ADĂSCĂLIȚEI, *Soare, soare, frățioare! Restituiri etnografice.*

I. Jocul Caprei în Moldova; II. Culegere de folclor poetic din județul

Vaslui. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Lucian-Valeriu Lefter.

Prefață de Dan Ravaru, Iași, Editura PIM, 2014, 337 p.

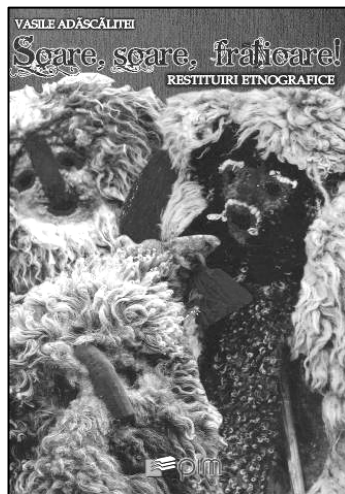
Apariția acestui volum nu este întâmplătoare. Printr-un gest simbolic, este comemorată trecerea celor șapte ani de la plecarea în *Lumea fără dor* a profesorului universitar ieșean Vasile Adăscăliței. Editarea acestei cărți reprezintă un semn de prețuire adus omului și profesorului care și-a dedicat aproape jumătate de secol de activitate culturii populare, atât în formele sale străvechi (jocurile cu măști,

jocurile de priveghi etc.), cât și în cele mai noi (răvașul, amintirea). Vasile Adăscăliței și-a pus amprenta asupra cercetării folclorului în perioada contemporană în zona Moldovei, bazându-se pe o impresionantă documentare de teren, realizată la fața locului, începând din perioada studenției sale, și continuată, direct sau indirect, prin intermediul studenților pe care i-a îndrumat.

Această muncă de cercetare a condus, pe de o parte, la realizarea unei consistente arhive de folclor, însumând aproximativ 400 benzi de magnetofon și 4000 de dosare, la fostul Seminar de Folclor de pe lângă Facultatea de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, iar pe de altă parte la o bogată activitate publicistică, constând în peste 350 de titluri: articole, studii, dar și antologii și culegeri de folclor¹.

Volumul de față reprezintă o mărturie documentară deosebită, întrucât editorul a scos la lumină două lucrări rămase în manuscris: *Jocul Caprei în Moldova* și „*Soare, soare, frățioare!*” *Culegere de folclor poetic din județul Vaslui*, o mică antologie de folclor literar din județul Vaslui. Studiul privind jocul Caprei este adus în atenția cercetătorilor după aproximativ patru decenii de la redactare, căci, așa cum ne precizează editorul, această lucrare a fost pregătită încă din 1968 și finalizată prin 1974 (p. 28-29). Doar o sinteză a acesteia a fost elaborată și tipărită în 2003².

Masca străveche a Caprei și utilizarea acesteia în cadrul obiceiurilor de iarnă beneficiază de o descriere amănunțită, analizându-se diferitele tipuri de Capră, în funcție de modul de construire, de imaginea și de poziția măștii, de materialul din care aceasta este confecționată, de modul în care este constituit alaiul, cu observații și comentarii privind tipurile identificate. Autorul acordă o importanță aparte măștilor care sunt atașate alaiului Caprei. Pe de o parte, se referă la țap și iezi. Argumentează valoarea comico-spectaculoasă, rolul decorativ al



¹ Lucian-Valeriu Lefter, *In Memoriam Prof. univ. dr. Vasile Adăscăliței (1929-2007)*, în AMEM, VII, 2007, p. 393-395.

² Vasile Adăscăliței, *Un străvechi joc dramatic cu mască zoomorfă. Capra*, în AMEM, III, 2003, p. 75-80.

acestora, prezența lor fiind determinată de o „viziune oarecum recentă, umanizată, asupra semnificației jocului” (p. 62), urmărindu-se o reprezentare a familiei omenești. Și în cazul celorlalte măști zoomorfe atașate – Ursul și Calul – care au o vechime considerabilă și sunt frecvent întâlnite inclusiv în forme independente, Capra își păstrează înțâietatea, primul plan în cadrul alaiului, celelalte măști având în acest caz rol decorativ și de creștere a spectaculozității alaiului, autorul aducând drept dovezi faptul că alaiul își păstrează denumirea de Capră, dar și vechimea mult mai mare a măștii Caprei.

Remarcând bogăția reprezentărilor antropomorfe din cadrul alaiurilor, autorul stabilește câteva categorii principale de personaje umane, în funcție de următoarele criterii: relația pe care acestea o au cu masca principală; rolurile deținute în organizarea și structurarea spectacolului susținut de alai; proveniența din alte jocuri și spectacole teatrale specifice zonei și, în fine, semnificația comico-distractivă a unora. Studiul cuprinde referiri și la împărțirea personajelor în *urâți* și *frumoși*, la membrii comunității care primesc rolurile, dar și la repertoriul muzical, subliniind bogăția acestuia, dar mai ales capacitatea de conservare, în cadrul acestui joc al Caprei, a unor dansuri tradiționale.

În finalul studiului sunt analizate tipurile de spectacol cu Capră. Folosind drept criteriu modalitatea de concepție a spectacolului, autorul identifică trei tipuri: *Capra cu strigături*, *Capra spectacol teatral* și *Capra manifestare muzical-coregrafică lipsită de orice text literar*. Primul tip este prezentat drept cel mai vechi și mai aproape de forma originară, magico-rituală. Al doilea tip reprezintă, în opinia autorului, un progres din punctul de vedere al evoluției conceptului popular de teatru, aducându-și o contribuție importantă la dezvoltarea teatrului haiducesc. Al treilea tip identificat, descris ca o sinteză a concepțiilor și practicilor despre jocurile cu măști, își găsește analogii în vălăretul de Paști identificat în treimea sudică a Moldovei.

Printr-o minuțioasă analiză a acestui joc dramatic în zona Moldovei, cu referiri la variante culese din numeroase localități din toate județele Moldovei (precizate în lista anexată studiului), Vasile Adăscăliței statuează supremația pe care Capra și-a păstrat-o în cadrul sărbătorilor de iarnă, faptul că este cel mai îndrăgit și mai frecvent joc cu măști în toate satele din această zonă. Editorul a anexat studiului propriu-zis două texte culese din Mălini – Suceava și

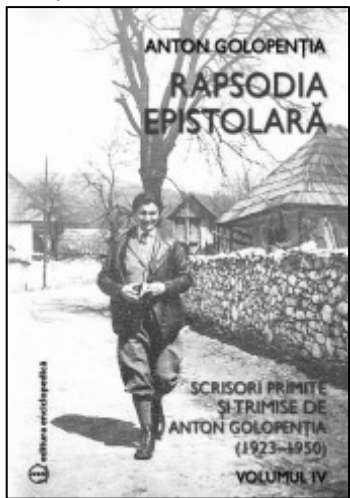
Rebricea – Vaslui, reproduse din teza de doctorat a profesorului Vasile Adăscăliței (*Teatru popular de Anul Nou în Moldova. Teză de doctorat, vol. II, Anexe, București, 1970*), precum și numeroase imagini din fototeca arhivei de folclor constituită de acesta, reprezentative pentru alaiurile de mascați întâlnite în cadrul obiceiurilor de iarnă din zona Moldovei.

Un alt material inedit ne este prezentat în cea de a doua parte a culegerii. Manuscrisul, depus spre publicare în 1972, a rămas netipărit și a fost găsit în arhiva Direcției Județene pentru Cultură din Vaslui în condiții foarte bune. Intitulat *Soare, soare, frățioare!*, materialul reprezintă o antologie de folclor literar din județul Vaslui, prin care autorul a dorit să contribuie la o mai bună cunoaștere a acestuia. Pe baza materialelor culese între 1961 și 1971, sunt prezentate texte aparținând unor genuri și specii diferite: cântece, lirice și epice; descântece; strigături comandă de joc și de atmosferă; răvașe și amintiri; proverbe și zicători, ghicitori și socoteli; folclor literar din cadrul obiceiurilor de naștere, nuntă și înmormântare; colinde și urături. La sfârșitul manuscrisului, regăsim listele cuprinzând localitățile din care au fost culese materialele prezentate în culegere, culegătorii și informatorii. Facem referire, astfel, la un material variat și valoros, care susține diversitatea aspectelor folclorice identificate în această zonă. O notă aparte este dată de reproducerea celor 22 de imagini, desen și acuarelă, pe care autorul le-a inclus în manuscris.

Un arc peste timp este realizat de către editor prin inserarea, la sfârșitul volumului, a unor imagini cu alaiuri de jocuri cu măști din județul Vaslui, imagini realizate în anii 2011-2013. Semnalăm și *Prefața* scrisă de Dan Ravaru, la rândul său un bun cunoscător al satelor județului Vaslui, fost student și colaborator *atât cât timpul a avut răbdare* al profesorului comemorat acum, dar și studiul introductiv realizat de editor, un material de sine stătător, foarte valoros prin informațiile și corelațiile pe care le prezintă. Consemnăm, așadar, un demers editorial de o deosebită valoare documentară, care rememorează într-un mod cum nu se poate mai potrivit opera celui petrecut din această lume în urmă cu șapte ani, folcloristul Vasile Adăscăliței.

Anton GOLOPENȚIA, *Rapsodia epistolară. Scrisori primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950)*, vol. IV (Marele Stat Major – Iuhim Zelenciuc). Text stabilit de Sanda Golopenția și Ruxandra Guțu Pelazza. Introducere și note de Sanda Golopenția, București, Editura Enciclopedică, 2014, 700 p. +CVIII.

Volumul care încheie cvartetul *Rapsodiei epistolare* alcătuiește o schiță de destin, în care bicromia adolescență romantică – maturitate lucidă și pragmatică învâluie treptele existențiale. Multe scrisori par frânturi dintr-un *bildungsroman*: încheierea studiilor liceale, anii facultății, pregătirea doctoratului, specializarea în mai multe domenii ș.a. Așa cum constata fiica distinsului sociolog în introducere, sunt epistole ale adolescenței, ale conlucrării, ale solidarității dintr-un volum *expansiv*. Comparativ cu celelalte trei părți ale epistolarului, volumul de față cuprinde, la un număr de misive relativ similar, „cel mai mare număr de schimburi epistolare” (p. XXIX).



Ce se distinge în mod clar este virtutea de lider al generației sale, ocupată de Anton Golopenția. După fratele și fiul pe care te poți bizui, salvator în momentele de derută ori de restriște – pe care ni-l dezvăluia volumul III al corespondenței – aflăm aici colegul și prietenul apropiat ori discipolul entuziast și fidel. Formându-se pe sine, trecând prin avatarurile desăvârșirii intelectuale, are altruismul rar de a oferi sfaturi bune și competente.

Scrisorile adresate lui Emil-George Papahagi, în vacanțele estivale ale anilor 1928-1929, surprind o trăire profundă a senzațiilor bucolice, a farmecului naturii înconjurătoare. Anton Golopenția se bucură de fiecare peisaj al satului dintre Nera și Munții Semenicului: „Lanuri de spic aurit, fâșii de porumb debordând de sevă verde și sălcii argintate de soare, iar la marginea întinsului cerc, pădurici cu umbre vinete...” (p. 193). Comparațiile prilejuiesc invocarea fie a țesăturilor, „deosebești vârfurile gorunilor: ai senzația de a trece cu palma peste firele unui covor persan” (p. 182), fie a creațiilor unor pictori celebri: „Cer larg, alburii, cu tizianești fulgi de omăt ai norilor” (p. 194), fie a liricii universale (de exemplu, poezia *Il Bove* de G. Carducci).

Fără îndoială, sunt semnele unui real talent literar, pe care le sesizează, chiar dacă nițel ironic, partenerul său de corespondență: „Ce frază! Ce construcție! Ce-ar fi zis profesorul de literatură română?” (p. 187). Nu putem să nu ne oprim asupra unor mici bijuterii stilistice, cum ar fi imaginea vânturătorii de pe coastă și a țăranilor care oficiau purificarea grâului: „Prăfuiți și gârbovi, lucrătorii cu fețele liniștit-fataliste, insuflate de acea profundă credință în bunătatea solului, care se străvede în pânzele lui Millet” (p. 186). Luna limpede a unei seri de vară i se pare că „seamnă în strălucirea ei cu soarele curios al gravurilor medievale, cu nas, gură și ochi, împrejmuț de raze care se pierd până departe” (p. 186).

Dacă Anton Golopenția este atras de seninătatea naturii, colegul său are alt unghi de abordare. Pe Emil-George Papahagi îl interesează în primul rând omenescul, agitația citadină, pasiunile umane pentru care peisajul înconjurător nu-i decât o ramă.

Din aceste epistole, în care Anton Golopenția este mai contemplativ, se desprinde un sentiment de neliniște privind viitorul. La vârsta lor, stăteau să se desprindă cărări separate: „Golgotte hulite, stâncoase, vârfuri singuratice, înflorite culmi prietenoase, prăfuite, drumuri mari ale cotidianului și nesfârșite treceri dintre aceste perechi de cazuri limită” (p. 197). Undeva, la capăt, avea să se aleagă grâul de neghină. Până atunci subzistă incertitudinea: „Cine poate însă spune cari sunt scoicile ce vor zămisli perle?” (p. 197).

Într-o scrisoare din 1935, observând mersul capricios al corespondenței, care nu mai avea frecvența de altădată, Gică Papahagi evocă nostalgic amintirea întinsei literaturi epistolare din alte vremi: „Acele fericite epoci au lăsat documente și poate că a noastră va fi privită de istoricii viitorului ca vinovată de o lacună: oamenii nu s-au destăinuit de ajuns unii altora” (p. 209). Privind acum cele patru volume masive ale *Rapsodiei epistolare*, ne întrebăm, la rândul nostru, cât de utilă va fi, pentru înțelegerea epocii contemporane, corespondența noastră convențională și laconică?!

Scrisorile lui Mihai Parpală, fostul coleg de la Facultatea de Drept, aflat atunci în Regimentul 1 Roșiori, delimitează o nouă etapă în confruntarea cu viața. De această dată, nu avem răspunsurile lui Anton Golopenția, dar le putem deduce, în parte, după problemele abordate de corespondent. Știm că acesta se supune unui dur program de muncă în bibliotecă, „toate îndurându-le în speranța victoriei de mâine” (p. 216). M. Parpală considera că nu se poate forța devenirea așa cum făceau cei

din generația lor: „Noi suntem niște indivizi care, fără a aștepta în mod natural urcarea pe scara valorilor umane [...], năzuim să parcurgem drumul a două sau trei generații într-una” (p. 217).

Dintre membrii quadruplei amicale: Brutus Coste, Anton Golopenția, Octavian Neamțu și Victor Rădulescu-Pogoneanu sunt reprezentați, în volumul de față, doar ultimii doi. În relația epistolară cu aceștia, sociologul bănățean joacă adesea un rol de moderator și chiar de mentor.

Octavian Neamțu se afla în plină căutare a acelu grup din tânăra generație care să-i convină. Într-o amplă epistolă, din 12.XI.1934, el prezintă principalele tendințe ale păturii tinere române, împărțind-o, după atitudini și idealuri, în patru părți: elita neinteresată de frământările sociale; cei care fac politică împinși de nevoi (dreapta naționalistă și stânga socialistă); ramura ardeleană (în care elita este legată de mulțime) și Grupul Știință și Reformă Socială (Seminarul de Sociologie) – p. 124. Acesta din urmă, la rândul său, se împărțea, după viziunea lui O. Neamțu, în trei categorii: îndrăgostiții de realități rurale (H. H. Stahl, Mircea Vulcănescu), cei care urmăreau afirmarea științifică a sistemului (Amzăr, Bernea, Herseni, Ionică) și „cei care accentuează latura reformei sociale, actualizează și valorifică virtuțile practice ale sistemului științific, trag consecințele politice ale constatărilor sociologice, inaugurează un curent, fondează o poziție (Coste, Golopenția, Neamțu)”. În timp, se vor confirma unele din aceste clasificări; altele însă vor fi negate de evoluțiile ulterioare, fie prin modificarea orientărilor științifice, fie prin intervenția implacabilă a istoriei și politicii.

În condițiile în care mulți sunt atrași de profitul material imediat, îngroșând „cireada vânătorilor de căpătuială”, A. Golopenția optează pentru rigoarea profesională și etica patriotică: „La temelia atitudinii mele stă credința că trebuie să depășim sfera vieții în de noi, acționând în slujba țării. Firii mele îi corespunde o acțiune cărturărească și morală: nu pot fi de folos decât la arsenalul nostru spiritual” (p. 129).

Cele 45 de scrisori ale corespondenței cu Victor Rădulescu-Pogoneanu surprind o autentică afinitate afectivă între cei doi amici. Mai mult decât în cazul relației cu Octavian Neamțu, Anton Golopenția are un comportament de frate, încercând să îndrepte anumite exaltări și exagerări dogmatice ale prietenului său. Dornic de autodefinire, acesta se voia militantul eroico-mesianic al unei singure idei. A. Golopenția îi sugerează să fie mai aproape de „idealul de umanitate armonioasă” și să nu se mai războiască mereu, calificându-i

pe cei din jur după criterii discutabile: „De ce să ne așezi ades la dreapta și la stânga ta, împărțindu-ne în oi și capre, raționaliști și mistici, după niște formule vagi și [...] superficiale? De ce să nu vezi în noi, așa cum simțirea ți-o șoptește, individualități...?” (p. 325).

Din perioada pregătirii doctoratului datează corespondența cu economistul Iacob Mihăilă (poreclit Michelsen). Sunt scrisori ale unei noi trepte formative. Anton Golopenția se afla în momentul în care își formase o viziune clară asupra științelor sociale, îndepărtând astfel pericolul de a rămâne „un fel de memorator de cărți cetite” (p. 52). Munca în asalt spre acumularea unui noian de subiecte și teme îl copleșea. Aglomerarea de fișe, note și notițe pentru teză (cât să umple un geamantan!) îi evocă curtea aceluia dogar care nu mai ajunge să-și desăvârșească lucrările: „Știi locul tuturor problemelor, dar n-ai dus-o la capăt pe niciuna. Ești ca unul care a făcut cercuri și doage pentru sute de butoaie, dar n-are la îndemână un car de marfă cu care să plece, când îl lovește pe neașteptate nevoia” (p. 53).

Finalizarea unei *biete* teze de doctorat devine un act de maturitate în condițiile în care aceasta impune respect unei administrații „care se ia după titluri” și netezește calea spre o căsătorie și spre mulțumirea tuturor celor de acasă „părinții, Gusti și ceilalți” (p. 53).

În centrul corespondenței din perioada anchetelor sociologice se află scrisorile lui Mihai Pop, cele mai multe privind cercetarea monografică din plasa Dâmbovnic, județul Argeș. Dintre filele cu rapoarte de activitate, planuri de lucru, descrieri ale zonei geografice aflată între cele trei văi paralele (Neajlovul, Mozacul și Dâmbovnicul), se conturează vivacitatea operațională, camaraderia eficientă dintre membrii echipelor. Anton Golopenția propune monografiștilor acestui interval de timp (deceniile 3-4 ale secolului trecut) să înlocuiască ancheta exhaustivă cu cercetarea satelor pe probleme-cheie. Mulți, în frunte cu D. Gusti, s-au opus, fără ca, totuși, să aducă în loc soluții constructive.

Scrisorile lui H. H. Stahl, și el disident în felul său, aduc argumente în favoarea cunoașterii etnopsihicului rural. Cucerit de frumusețea satului arhaic, H. H. Stahl respinge autohtonismul de paradă al neobonjuriștilor: „Tot sufletul mi-l dau numai și numai să mai aud, cât se mai poate auzi, vorba și glasul acelora care-s așa, nu pentru că se străduiesc să fie (*naționali*), ci pentru că așa sunt ei” (p. 436). Sociologului îi repugna risipirea în cercetări sterile ori în conflicte politice. Știe că mulți îl acuzau de panteism, dar, ultim mohican, se simte solidar cu satul tradițional.

Anton Golopenția trebuia însă să se implice, ori de câte ori i se cerea, cu neostoită energie. Avocatul I. Negru îi prețuia participarea la anchetele asupra românilor de dincolo de Nistru: „Nu uita că ești primul român care face treaba asta bună pentru nația noastră răsfirată în partea răsăritului” (p. 166). Din trenul cu care pleca la Kirovograd, în martie 1942, Anton Golopenția îl solicita pe Mircea Vulcănescu să scrie „memoriul către cine mai are azi calmul de a hotărî în chestiune de viitor, ca să-i transferăm pe românii din Transnistria în Basarabia” (p. 618). Nu se afla singur în această întreprindere, dar puterea sa organizatorică era de neînlocuit.

După război, în 1947, Anton Golopenția mai are o ultimă inițiativă, solicitând câțiva folcloriști români de marcă (printre care Petru Caraman și Ion Mușlea) să participe la alcătuirea, pentru partea română a unui capitol din fișierul internațional de arheologie și folclor comparat al lui André Varagnac. Proiectul nu s-a mai realizat.

Corespondența dintre Tudor Vianu și fostul său student relevă două suflete înrudite pe plan spiritual, cu preocupări și viziuni comune asupra filosofiei, literaturii și esteticii. Comunicându-și speranțele și neliniștile sale de tânăr înscris pe orbita desăvârșirii, Anton Golopenția îi readeșteaptă mai vârstnicului său interlocutor amintirea propriilor începuturi. Primul îi compătămește pe cei care, precum profesorul Peretz sau filosoful Max Scheler, „se văd neînțeleși până la sfârșit, pietre scumpe sortite să nu ajungă podoaba niciunui giuvaier”, proclamându-și dragostea „pentru viața neînstrăinată de sine” (p. 549). Profesorul se simte revigorat când cursurile sale au roade în sufletul auditoriului, putând avea astfel „credința întăritoare că lungă și ostenitoarea mea luptă de a mă întocmi interior n-a rămas fără folos pentru alții” (p. 554).

Corespondența lui Anton Golopenția pune în evidență și o altă însușire a sociologului: luciditatea politică. Judicios observator al evenimentelor din jurul său, presimțea viitoarea lor evoluție. În 1934, îi descria lui Tudor Vianu Berlinul și Germania, cuprinse de fascism. Unele aparențe mai erau păstrate, putând înșela privitorul neavertizat: „Monumentele arhitectonice, cupolele și turlele verzi, bulevardele elegante sau străzile posomorâte de case de raport, anulează uniformelee hitleriste, însemnele și salutul roman” (p. 556). Dar aveau loc tot mai multe întruniri și „piețe mari și goale totdeauna se umplu de oameni înghesuși unii într-alții: 1000 și 2000 de metri pătrați plini de oameni”. Germanii sunt, treptat, conștientizați, „prinși într-o plasă enormă de convingeri (renașterea Germaniei din cenușa înfrângerii, a inflației și a

războiului civil)” (p. 556). Viața individuală era aneantizată brutal de voința colectivității.

La solicitarea prietenului său, diplomatul Brutus Coste, Anton Golopenția îi va adresa o scrisoare distinsului om politic Nicolae Titulescu într-un moment delicat, la puțin timp după îndepărtarea acestuia din guvern de către Carol al II-lea (29.VIII.1936). Cu acest prilej, sociologul bănățean face o pertinentă analiză a situației politice a României, avansând și care ar fi cel mai potrivit program de abordat: „Înăuntru, mărirea la maximum a coerenței națiunii și consolidarea socială, economică și culturală [...]. În afară, politica DV realistă, care ține în seamă așezarea noastră geopolitică și a reluat ideea federației balcanice, care stă la rădăcinile renașterii noastre politice și a celei a vecinilor noștri” (p. 502).

Volumul epistolar mai cuprinde un epilog, care desăvârșește portretul sociologului în eternitate, după frângerea nedreaptă a vieții sale. Sunt rândurile din jurnalul Margarinei Ioana Vulcănescu, aureolând o imagine carismatică. Era frumos ca un poet, „liniștit, îngândurat, înțelept”, deasupra mediocrității: „Unul din cei la cari te uitai cu plăcere și cu mândrie – din cei cari ridicau ideea de om și înnobilau neamul”. Dar, mai cu seamă, era „Unul din cei în cari îți puneai nădejdea” (p. 610).

În finalul acestui comentariu, trebuie să remarcăm că *Rapsodia epistolară*, în întregul ei, reprezintă cea mai valoroasă întreprindere de acest fel din bibliografia noastră. Este un model și pentru cei care se vor încumeta vreodată la o astfel de temerară încercare. Sanda Golopenția, secondată de Ruxandra Guțu Pelazza, a reconstituit, cu acribie și competență, fiecare text. Fiica eroului acestui bogat regat epistolar a devoalat, pas cu pas, biografii adiacente, enigmele unei epoci frământate și cele mai mici detalii informaționale.

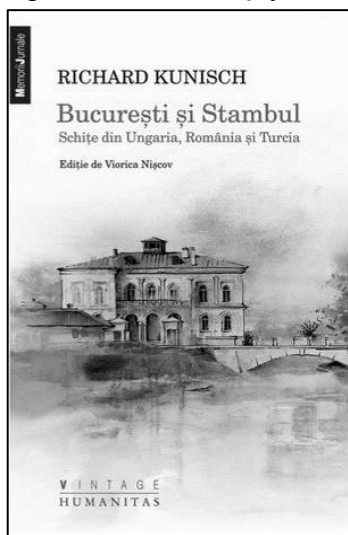
Introducerea analizează scrisorile după priorități tematice și linii de forță. Impresionează în mod deosebit capitolul *Figuri uitate*, unde Sanda Golopenția evocă soarta tragică a două personalități din cercul de prieteni ai tatălui său: politicianul Victor Rădulescu-Pogoneanu și specialistul în agronomie și horticultură Aureliu Ion Popescu. Primul, s-a săvârșit din viață în sinistra temniță de la Râmnicu Sărat, după un martiriu de cincisprezece ani. Celălalt – bursier la London School of Economics, profesor la Institut des Hautes Études Agraires din Paris și fermier intrepid – a trecut și el prin închisorile comuniste. Cu el „România risipea odată mai mult avutul ei cel mai de preț, măcinând viața unui vizionar de anvergură” (p. LXXXVIII).

Scrisorile primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950) alcătuiesc nu numai tabloul unei generații pline de efervescență creatoare, ci și saga unui interval de timp din istoria României, început sub cele mai bune auspicii (după Unirea cea Mare) și prăbușit sub *furcile caudine*.

Silvia CIUBOTARU

Richard KUNISCH, *București și Stambul. Schițe din Ungaria, România și Turcia*. Traducere din limba germană, prefață și note de Viorica Nișcov. Ediția a doua, revăzută, București, Editura Humanitas, 2014, 326 p.

La peste un secol de la apariție, versiunea integrală în limba română a cărții lui Richard Kunisch suscită un real interes. În bibliografia noastră, legendara genză a *Luceafărului* eminescian, ca și a poemului *Miron și frumoasa fără corp*, a aruncat într-un con de umbră



o mare parte din însemnările de călătorie ale diplomatului prusian. S-a insistat numai asupra celor două basme valahe (*Fata din grădina de aur* și *Fecioara fără trup*) comunicate de autor. Dar nici măcar acestea n-au fost studiate cu adevărat decât de eminescologi și din perspectiva strictă a filiației literare.

Din cele treizeci și șapte de capitole ale memorialului realizat de călătorul german, șase sunt dedicate Ungariei, treisprezece României și patrusprezece Turciei. Alte patru (*Orșova*, *Frosinca*, *Furtună* și *Pe mare*) cuprind impresii de pe vasele cu care a navigat pe Dunăre, pe Marea Neagră și pe Marea Marmara. În același timp, ele alcătuiesc interludii între cele trei părți ale descrierii voiajului.

Ungaria îi pare lui Richard Kunisch frământată de nemulțumiri, după eșecul revoluției pașoptiste. Avântul naționalist răbufnea prin „aprigul”, „turbatul” ceardaș, în cântecele exaltate, precum *Szózat*

(„Răsunet”) și *Nemzet Dal* („Cântec național”) ori în onorarea monumentului din Esztergom, Sionul maghiarimii. Un portret, de altfel fugar, încrustează profilul în eternitate al patriotului ugro-finic: „Când privirea maghiarului strălucește astfel, când obrazul îi arde astfel, atunci el ar cere să pună frâiele pe un cal sălbatic, să biruie un dușman, să facă orice, altminteri forțai-i dezlănțuită se abate asupra vecinului” (p. 69).

Cu Frosinca, adolescența greacă de pe puntea vaporului *Ajax*, pe care o va reîntâlni la Istanbul, încep să se perinde personajele reprezentative pentru anumite seminții și fizionomii. În acest context, aspectul pur descriptiv, specific scrierilor de călătorie, va fi concurat de o anumită turnură românească.

Fără a ne lăsa purtați de subiectivism, trebuie să observăm importanța sejurului valah în economia volumului și un anumit atașament pe care-l are autorul față de oamenii acestor locuri. În ciuda contactului neplăcut, adesea penibil, cu sărăcia generală, cu penuria hanurilor și a mijloacelor de transport, cu starea dezastruoasă a drumurilor, călătorul percepe în mod constant calitatea umană a celor întâlniți aici. Afirmăția că „locuitorii sunt oameni de treabă ca toți valahii” (p. 93) este cu atât mai semnificativă, cu cât este făcută în toiul parcurgerii dificile, printr-un noroi gros, căruia poștalionul tras de două zeci și doi de cai, abia îi făcea față. Pelerinul are chiar puterea să observe comuniunea dintre surugii și animalele avute în grijă: „Valahul nu va consimți ușor să-și ostenească prea tare calul, iar dacă o face totuși, îl îmbărbătează [...], strigându-i neconținut, îi vorbește ca unui cunoscut, îi fâgăduiește nutreț gustos, odihnă grabnică, uneori îl mai ocărăște, dar rar” (p. 94).

Alăturându-se impresiei generale, avute și de alți călători străini asupra capitalei țării, Richard Kunisch observă insolitul urbei dâmbovițene: „Dacă singularitatea care izbește ochiul și asocierea picantă de contraste alcătuiesc *Eldorado*-ul turistului, atunci nici un loc, în afară de Alger, nu i se poate recomanda acestuia mai mult decât Bucureștiul” (p. 97). Clădiri în ruină alternează cu palate strălucitoare, adăposturi umile, maidane sordide viețuiesc într-o bizară armonie cu vile înconjurate de parcuri și grădini de smarald. Toate aceste incredibile contraste sunt rezumate plastic de diplomatul prusian într-o frază semnificativă: „Bucureștiul nu are o stradă care pe vreme de ploaie prelungită să poată fi trecută fără primejdie, în trăsură sau pe jos, dar orașul are o operă italiană, un teatru francez și altul valah” (p. 104).

Atitudinea pur turistică este uneori abandonată în favoarea

implicării în realitățile socio-politice. Secretarul de legație, care lucrase aproape un an în Comisia Europeană a Dunării, cunoaște foarte multe date despre istoria trecută și contemporană a românilor. El este printre puținii politicieni străini din acea vreme care recunoaște rolul de bastion împotriva Semilunei pe care l-a avut națiunea moldo-vlahilor.

Cu doi ani înainte de Unirea Principatelor, el simte suflul înnoitor care va impulsiona intrarea acestor provincii în rândul țărilor civilizate. Îl va impresiona în mod deosebit Divanul ad-hoc din dealul Mitropoliei (11.X.1857), o adunare „demnă, tăcută și gravă” (p. 122), ai căror participanți au chipuri „bărbătești ferme, severe, cu trăsături dintre cele mai hotărâte, pe care le-a dăruit o viață puternic frământată” și o ținută demnă, „chibzuită vorba, moderată cuvântarea”, amintind de „duhul vechilor romani” (p. 123).

Saloanele bucureștene îl încântă datorită jocurilor de societate și muzicii elevate. În același timp, îl atrag țișanii, notând scena nocturnă a șatrei, profilul bătrânului cu ochi de antracit și povestea Aniței, copila bântuită de Zburător. Deși printr-o vrajă aceasta își cucerește iubitul, nu rezistă să stea în colivia aurită mai mult de o săptămână și se întoarce la ai săi, păstrând doar pantofiorii de catifea roșie brodați cu mărgăritare și mărgean.

Învățarea limbii române îi ușurează tânărului diplomat mai buna înțelegere a evenimentelor la care asistă: înmormântarea unui ofițer superior al armatei valahe, o partidă de vânătoare la *Sanssouci*-ul caimacamului Alexandru Ghica, vizita la o mănăstire ilfoveană, nunțile boierești ș.a. Este convins de dragostea pe care o poartă românii horei, pe care sunt în stare s-o performeze și pe puntea îngustă a navei: „Acolo unde poate să facă un pas la dreapta și unul la stânga, valahul găsește loc destul să joace” (p. 188).

Fără îndoială, partea cea mai valoroasă a *schizelor* călătorului prusian o constituie cele două basme române. Însuși culegătorul este conștient de aceasta, prețuindu-le atât pentru calitățile lor artistice, cât și pentru virtutea de a surprinde sufletul unui neam. „Ceea ce povestește mama copilului, ceea ce își istorisesc fetele la roata de tors și sătenii seara, după încetarea lucrului, ceea ce se transmite din generație în generație și e la îndemână în orice colibă ne oferă cheia către ființa lăuntrică a unui popor...” (p. 164).

Trebuie să-i acordăm încredere lui R. Kunisch, că este pentru prima dată când aceste narațiuni văd lumina tiparului. Două aspecte sunt importante: autenticitatea acestor texte și bogăția de motive și simboluri

vehiculate. Într-adevăr, așa cum evidențiază Viorica Nișcov în *Prefață*, „*basmele valahe* nu au fost prelucrate în raport cu modelele folclorice cu mult peste uzul în domeniu” din acel veac și deci „nu sunt *basme culte*, ci o categorie intermediară între cult și oral” (p. 34).

Frumusețea acestor două basme l-a cucerit pe Mihai Eminescu, care începe versificarea lor încă din timpul studiilor la Berlin. Redactările definitive pentru *Fata din grădina de aur* și *Miron și frumoasa fără corp* le va face însă după întoarcerea în țară, între anii 1874 și 1877. În primele versiuni regăsim intactă trama narativă a modelelor. Viitorul poem *Lucefărul* cuprindea inițial multe episoade care vor fi eliminate treptat. Se acorda un loc important feciorului de împărat Florin (Călin din varianta ultimă a poemului), care înfruntă balaurul și trece prin toate probele inițiatice. Ajungând la esența conflictului filosofic, Eminescu va transfera simbolismul ființei supranaturale în sfera geniului neînțeleș.

Rădăcinile sublimului poem eminescian le aflăm însă în basmul comunicat de Richard Kunisch. Zmeul cel puternic este pregătit să facă jertfa supremă pentru a fi iubit, dar Dumnezeu îi dezvăluie efemeritatea și derizoriul condiției umane: „Pământenii sunt ca spuma mării, o boare de vânt îi zămislește, o adiere de vânt îi nimicește. Iar dragostea lor e ca steaua căzătoare, vine din cer, mersul îi e luminos, dar se stinge de cum atinge pământul, iar viața ei dănuie cât gândul” (p. 171). Iar Eminescu multiplică metaforele perisabilității omului: „Ca spuma, fuga unei spume”, „scânteii se sting în drum spre soare”, „un fir de colb în raza vieții”.

Fecioara fără trup îmbină două tipuri narrative folclorice, dar esența poveștii – care l-a atras pe Kunisch prin romantismul ei – este imposibilitatea materializării idealului. Eroul se stinge în suferință, dorind neostoit să poată transfera soției sale frumusețea stăpânei palatului de diamant ori ca minunata fecioară să capete un corp adevărat. Dar idealul rămâne imaterial, fără umbră, de neatins. Ca și zmeul din basmul precedent, cea mai minunată ființă nu poate iubi ca muritorii: „Iată sunt tot ce e mai minunat pe astă lume, nici o femeie pământeană nu mi se poate asemui, sunt pururi tânără, pururi frumoasă, dragostea mea n-are sfârșit și nu cunoaște istovire – trup însă nu am!” (p. 176-177).

Himerele frumuseților orientale, cadăne, odalisce, hurii, pe care Kunisch le va urmări în magice spații de serai, ca și Désirée, Galatea sa onirică, nu sunt decât tot atâtea făpturi fără corp. Cele întâlnite în bazar

nu-și arată decât fascinanții ochi negri de sub feregea și iașmac, cele imaginate sunt aburi și părere. E drept că Aieșa sau Roxalana, Cleopatrele Stambulului, par mai reale datorită evocării lor de către cronicari.

O anumită inconsistență minează partea a treia a periplotului diplomatului german, poate și datorită dorinței sale de a regăsi atmosfera din basmele Șeherezadei. Din când în când, grupurile feminine prezentate amintesc de cele din tablourile lui Eugène Delacroix, *Femei din Alger în apartamentul lor*, și Jean-August Ingres, *Baia turcească*. Nu este vorba atât de tipurile fizice sau de lascivitatea personajelor, cât de melancolia și tristețea lor. Frumusețea fără seamăn a acestora, bijuteriile și hainele elegante nu pot răscumpăra nefericirea robirii în harem.

Dincolo de bogăție și fast, lumea sultanilor se află în letargie, opunându-se oricărui progres. Cruzimea legilor și mulțimea interdicțiilor blochează ucronia atât de importantă pentru mersul înainte al unei civilizații.

În capitolul *Sultanul*, autorul surprinde excentricitățile lui Abdul-Medjid, prins în plasa acelorași superstiții ca și predecesorii săi iluștri, portretizați în scrierile lui Dimitrie Cantemir. El renunță la un palat nou, pentru că, la trecerea pragului, a auzit țipătul unei păsări de rău augur și refuză somptuosul vapor dăruit de viceregele Egiptului, întrucât, vizitându-l, și-a pierdut un papuc, iar dervișii i-au spus că este semn rău.

Cartea se bucură de o îngrijire de excepție și de o prefață riguros documentată, ambele realizate de Viorica Nișcov. Realizatoarea traducerii de față analizează competent caracteristicile stilistice ale romanticului întârziat, care este Richard Kunisch: jocul alternativ al documentarului cu ficțiunea, pasajele stereotipe și cele originale, frecvența termenilor cuprinși în „sfera semantică, sinonimică și analogică a substantivului lumină” (p. 14) ș.a. Adesea, clișeele preluate din literatura și saloanele vremii „anemiază realul, îi amputează complexitatea și nuanțele” (p. 12).

Apariția jurnalului de călătorie al diplomatului prusian ne prilejuiește înțelegerea aprofundată a unei epoci, a unei atmosfere exotice de la porțile Orientului, dar mai cu seamă a unui moment de grație, când a început geneza poemului eminescian *Luceafărul*.

ABREVIERI

- AAF** – Anuarul Arhivei de Folklor, Cluj-Napoca
- AMEM** – Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași
- AMET** – Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca
- ANRM** – Arhiva Națională a Republicii Moldova
- CAF** – Caietele Arhivei de Folclor, Iași
- CI** – Cercetări Istorice, Iași
- DEX** – Dicționarul explicativ al limbii române
- DRH** – Documenta Romaniae Historica
- PSAHA** – Publications de la Société d'Archéologie et d'Histoire de l'Aunis, La Rochelle (Franța)
- REF** – Revista de Etnografie și Folclor
- SCIA** – Studii și Comunicări de Istoria Artei, seria Teatru, Muzică, Cinematografie
- RM** – Revista Muzeelor