

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: **etnomuz@gmail.com**, **etnomuz2003@yahoo.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
XV

Editura PALATUL CULTURII
IAȘI – 2015

CONSULTANT ȘTIINȚIFIC

Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDAȚIA

Marcel Lutic

Angelica Olaru

Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE

Angelica Olaru

TRADUCERE

Ana-Maria Rață

Coralia Costăș

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

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

ISSN 1583-6819

SUMAR

RESTITUIRI

Petru CARAMAN, *Etnograful Cantemir și folclorul. Orientului asiatic* (II).... 11

STUDII

Varvara BUZILĂ, <i>Ceata flăcăilor și hora satului. Instituții tradiționale de afirmare a culturii socio-normative</i>	51
Oana Valeria CHELARU, <i>Contextul performării povestitului</i>	85
Vasile CHISELIȚĂ, <i>Repertoriul vocal tradițional rural din Basarabia interbelică: dialog cultural, inovare, modernizare</i>	117
Silvia CIUBOTARU, <i>Mituri pluviale românești în context universal</i>	135
Andrei PROHIN, <i>Motive biblice și apocrife în credințele eshatologice românești</i>	169
Ioana REPCIUC, <i>Identificarea sursei folclorice a basmului Cupidon și Psyché de către Petru Caraman – în contextul cercetărilor internaționale</i>	187

MATERIALE

Arcadie M. BODALE, <i>Paragraffiti-le din Europa și semnificațiile lor magico-religioase</i>	207
Ion CHERCIU, <i>Instalații tehnice tradiționale din Dobrogea</i>	229
Maria CIOCANU, <i>Contribuții etnografice la cunoașterea viticulturii țărănești din Basarabia</i>	247
Marin CONSTANTIN, <i>Hanklich: bucătărie tradițională și identitate culturală la sașii din Cislădioara – Michelsberg (județul Sibiu)</i>	287
Gheorghe IUTIȘ, <i>Din activitatea etnografului Tudor Pamfile. Etapa ieșeană</i>	297
Dorina ONICA, <i>Forme etnoculturale în peisajul antropogeografic rural din Basarabia</i>	311
Sorin SABĂU, <i>Câteva considerații cu privire la târgul de pe Muntele Găina</i>	341

CORESPONDENȚĂ, DOCUMENTE

Dialog epistolar: Mihai Pop – Petru Caraman (Ion H. CIUBOTARU)

IN MEMORIAM

<i>Ioan Godea (1943-2014)</i> (Sorin SABĂU, Petruța POP)	379
<i>Anca Giurchescu (1930-2015)</i> (Ion H. CIUBOTARU)	389

CTITORI AI MUZEULUI

Ion CHELCEA (1902-1991). *Recuperări. Restituiri* (Ana-Maria RAȚĂ)..... 395

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

Basmele românilor, vol. I-X. Editor: Grigore Arsene. Redactor:

Răzvan Năstase. Ilustrații de Adrian Barbu, București,
Editurile Curtea Veche Publishing/Jurnalul Național, 2010,
2520 p. (Andrei PROHIN)..... 423

Ion CHERCIU, *Ornamentică tradițională românească/*

Ornementation traditionnelle roumaine, vol. I. *Țara Vrancei/
Pays de Vrancea*. Traducere în limba franceză de Maria Mavrodin,
Timișoara, Editura Brumar, 2011, 240 p. (Ovidiu FOCȘA)..... 429

Aurel BODIU, Maria GOLBAN, *Portul tradițional românesc*

din Bistrița-Năsăud, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2012,
239 p. + CD, (Dimitrie-Ovidiu BOLDUR)..... 431

Ovidiu BÂRLEA, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*. Ediția a II-a.

Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ioana Repciuc, Craiova,
Editura Aius, 2014, 492 p. (Adina HULUBAȘ)..... 434

Ion H. CIUBOTARU, *Obiceiurile funebre din Moldova în context
național*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”,

2014, 762 p. (Marin CONSTANTIN)..... 438

Ioan MICU MOLDOVAN, *Folclor din Transilvania (1863-1878)*,

I. Povești, colinde și balade. Ediție critică, postfață, note,
indici și glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Introducere
de Ovidiu Bârlea, Cluj-Napoca, Editura Mega,
2014, 510 p. (Ion H. CIUBOTARU)..... 443

Silvia CIUBOTARU, Ion H. CIUBOTARU, *Vitralii*.

Pagini etnoculturale din presa anilor 1992-2012, Iași,
Editura „Presa Bună”, 2015, 514 p. (Sanda GOLOPENȚIA)..... 448

Silvia CIUBOTARU, Ion H. CIUBOTARU, *Vitralii*.

Pagini etnoculturale din presa anilor 1992-2012, Iași,
Editura „Presa Bună”, 2015, 514 p. (Adina HULUBAȘ)..... 456

Eliana POPEȚI, Miliana Radmila RADAN-USCATU, *Pe sub*

*drumu-al mare. Locuri și povești din Banat/Pored velikog puta.
Mesta i priče iz Banata*, Timișoara, Editura Universității
de Vest, 2015, 100 p. (Cosmina TIMOCE-MOCANU)..... 463

BILANȚ

Angelica OLARU, *Bibliografia „Anuarului Muzeului Etnografic
al Moldovei”, X-XIV (2010-2014)*..... 469

ABREVIERI..... 483

TABLE OF CONTENTS

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>Ethnographer Dimitrie Cantemir and the Folklore of the Asiatic Orient (Part II)</i>	11
---	----

STUDIES

Varvara BUZILĂ, <i>Band of Lads and Village “Hora”. Traditional Institutions for the Assertion of Social-Normative Culture</i>	51
Oana Valeria CHELARU, <i>Context of Telling Folktales</i>	85
Vasile CHISELIȚĂ, <i>Traditional Rural Vocal Repertoire in Interwar Bessarabia: Cultural Dialogue, Innovation, Modernization</i>	117
Silvia CIUBOTARU, <i>Romanian Pluvial Myths In a World Wide Context</i>	135
Andrei PROHIN, <i>Biblical and Apocryphal Motifs in Romanian Eschatological Beliefs</i>	169
Ioana REPCIUC, <i>Petru Caraman’s Work on Identifying the Folkloric Source of Cupidon și Psyche Fairytale – In the Context of International Research</i>	187

MATERIALS

Arcadie M. BODALE, <i>Paragraffiti in Europe and Their Magical and Religious Significance</i>	207
Ion CHERCIU, <i>Traditional technical installations from Dobruja</i>	229
Maria CIOCANU, <i>Ethnographic Contributions to the Knowledge of Traditional Viticulture in Bessarabia</i>	247
Marin CONSTANTIN, <i>Hanklich: Traditional Cuisine and Cultural Identity Among Saxons in Cislăcioara – Michelsberg (Sibiu County)</i>	287
Gheorghe IUTIȘ, <i>Insights Into the Activity of Ethnographer Tudor Pamfile in Iași</i>	297
Dorina ONICA, <i>Ethnocultural Forms in Rural Anthropogeographical Landscape of Bessarabia</i>	311
Sorin SABĂU, <i>Several Consideration Regarding the Fair on Găina Mountain</i>	341

CORRESPONDENCE, DOCUMENTS

<i>Epistolary Dialogue: Mihai Pop – Petru Caraman (Ion H. CIUBOTARU)</i>	355
--	-----

IN MEMORIAM

<i>Ioan Godea (1943-2014) (Sorin SABĂU, Petruța POP)</i>	379
<i>Anca Giurchescu (1930-2015) (Ion H. CIUBOTARU)</i>	389

MUSEUM FOUNDERS

<i>Ion CHELCEA (1902-1991). Recoveries. Restitutions</i> <i>(Ana-Maria RAȚĂ)</i>	395
---	-----

REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES	423
--	-----

BALANCE

<i>Angelica OLARU, Bibliography of “The Yearly Review</i> <i>of the Ethnographic Museum of Moldavia”, X-XIV (2010-2014)</i>	469
--	-----

ABBREVIATIONS	483
----------------------------	-----

SOMMAIRE

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>L'Ethnographe Cantemir et le folklore de l'Orient asiatique (II)</i>	11
--	----

ÉTUDES

Varvara BUZILĂ, <i>Le groupe des jeunes hommes et la danse ronde du village. Institutions traditionnelles d'affirmation de la culture socio-normative</i>	51
Oana Valeria CHELARU, <i>Le Contexte de la performativité des conteurs</i>	85
Vasile CHISELIȚĂ, <i>Le Répertoire vocal traditionnel rural de Bessarabie pendant l'entre-deux-guerres: dialogue culturel, innovation, modernisation</i>	117
Silvia CIUBOTARU, <i>Mythes pluviaux roumains dans le contexte universel</i>	135
Andrei PROHIN, <i>Motifs bibliques et apocryphes dans les croyances eschatologiques roumains</i>	169
Ioana REPCIUC, <i>L'Identification de la source folklorique du conte Cupidon et Psyché par Petru Caraman – dans le contexte des recherches internationales</i>	187

MATÉRIAUX

Arcadie M. BODALE, <i>Les Paragraffiti d'Europe et leurs significations magico-religieuses</i>	207
Ion CHERCIU, <i>Installations techniques traditionnelles de Dobroudja</i>	229
Maria CIOCANU, <i>Contributions ethnographiques à la connaissance de la viticulture paysanne de Bessarabie</i>	247
Marin CONSTANTIN, <i>Hanklich: cuisine traditionnelle et identité culturelle chez les Saxons de Cisnădioara – Michelsberg (département de Sibiu)</i>	287
Gheorghe IUTIȘ, <i>De l'activité de l'ethnographe Tudor Pamfile. Étape de Iași</i>	297
Dorina ONICA, <i>Formes ethnoculturelles dans le paysage anthropogéographique rural de Bessarabie</i>	311
Sorin SABĂU, <i>Quelques considérations concernant la foire de la Montagne Găina</i>	341

CORRESPONDANCE, DOCUMENTS

<i>Dialogue épistolaire: Mihai Pop – Petru Caraman</i> (Ion H. CIUBOTARU)	355
--	-----

IN MEMORIAM

<i>Ioan Godea (1943-2014)</i> (Sorin SABĂU, Petruța POP)	379
<i>Anca Giurchescu (1930-2015)</i> (Ion H. CIUBOTARU)	389

FONDATEURS DU MUSÉE

<i>Ion CHELCEA (1902-1991). Récupérations. Restitutions</i> (Ana Maria RAȚĂ)	395
---	-----

COMPTE-RENDUS, PRÉSENTATIONS, NOTES

BIBLIOGRAPHIQUES	423
-------------------------------	-----

BILAN

Angelica OLARU, <i>Bibliographie de l' „Annuaire du Musée Ethnographique de la Moldavie”</i> , X-XIV (2010-2014).....	469
---	-----

ABRÉVIATIONS	483
---------------------------	-----

**ETNOGRAFUL CANTEMIR
ȘI FOLCLORUL ORIENTULUI ASIATIC
(Partea a doua)***

Petru CARAMAN**

Abstract

The second part of the study begins with a monographic presentation of an ancient ritual named *defamatory cortege*. The custom presented by Cantemir is followed throughout several nations of the world, starting with the early Antiquity and ending with times very close to the present day. Following a thorough analysis, the author concludes that the practice has a Euroasian origin. Afterwards, he investigates nuptial and funeral practices performed by Turks and Tartars, the Islamic mythology and aspects of the Turkish folklore. The last part of the study is dedicated to several military and monachal institutions specific to Turks, while the end represents an outline of the Circassian ethnography.

Keywords: Cantemir, *defamatory cortege*, wedding, *kubbe*, mythology, folklore, *Janissaries*, *Dervishes*, *Circassians*.

Cuvinte-cheie: Cantemir, *alai defăimător*, nunta, *kubbe*, mitologie, folclor, *ieniceri*, *derviși*, *circazieni*.

VII. Un obicei juridic asiatic? Sau euroasiatic? (Continuare)

La *neogreci*, obiceiul plimbării cu alai a persoanei vinovate călare pe măgar a fost înregistrat în insula Skyros din Marea Egee, în pragul secolului al XVIII-lea, între anii 1700-1702, chiar pe terenul folcloric – de către călătorul francez Pitton de Tournefort, care povestește următoarele: „Quand une dame est surprise en flagrant délit, belle ou laide, on la fait marcher par tout le village sur un ânesse et chacun lui jette de la bouë ou de la bousë de vache et des œufs sur le visage...”¹⁴⁴ În această relatare, apar elemente neîntâlnite în sursele citate anterior, deși absența din sursele înregistratoare nu înseamnă în

* Partea a doua a studiului, cu care se încheie restituirea Petru Caraman, a fost pregătită pentru tipar de Ion H. Ciubotaru.

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

¹⁴⁴ Cf. *Relation d'un voyage du Levant*, t. I, [Paris, L'Imprimerie Royale, 1717], p. 174 b.

mod necesar și absența din realitatea folclorică. Și anume, participanții la alai, care nu sunt numai niște simpli spectatori pasivi, simt ca o datorie a lor de a împrășca victima cu noroi sau cu balegă sau cu ouă – desigur stricate, pe care i le aruncă în față. Este clar că gestul lor nu e determinat în primul rând de intenția de a-i produce victimei, prin lovire, o durere fizică; ci, în alegerea materialelor impure cu care fiecare dintre participanți vrea s-o lovească, apare o semnificație simbolică cu caracter ritual.

Prin acest gest colectiv este vizată provocarea suferinței morale la victimă. Considerată de toți ca impură, în urma actului reprobabil al adulterului comis de dânsa, care e detestat și repudiat de societate, ea este copleșită cu tot felul de impurități aruncate de-a dreptul în obraz. Acțiunea aceasta cu sens de simbol – săvârșită de întregul public al satului – este desigur pedeapsa cea mai potrivită pentru încălcarea castității conjugale de către o soție; dar ea are în același timp și un caracter pilduitor de *memento* pentru respectiva societate rurală.

De asemenea, nou în însemnarea de călătorie a lui Tournefort este și faptul că femeia adulteră din Skyros a fost plimbată pe o măgăriță. Să fi fost ales anume acest sex al animalului, fiindcă era vorba de o femeie? Sau tot pe o măgăriță ar fi fost purtat și un bărbat căzut în culpă, măgărița fiind considerată în acest caz, drept mai grotescă decât măgarul, deci mai batjocoritoare, mai degradantă? Sau, poate, sexul animalului va fi fost cu totul indiferent, dacă presupunem că, în cazul menționat, folosirea măgăriței în loc de măgar se datorește unei simple întâmplări.

De obicei, femeile vinovate de adulter, înainte de a fi încălecate pe măgar, erau tunse, ceea ce era considerat drept o pedeapsă dezonorantă în cel mai înalt grad¹⁴⁵. Pedeapsa femeilor adultere de tipul celei de la Skyros este atestată până târziu aproape de vremea noastră și în alte regiuni, mai conservative, ale Greciei, precum în insula Eubeea – deci tot în Marea Egee, nu departe de Skyros – apoi în insula Rodos, în Ventotis¹⁴⁶.

Dar dacă ne coborâm în trecut cu investigația noastră, găsim atestări foarte precise și detaliate despre existența ei la greci de-a lungul întregii epoci *bizantine*, într-un număr impresionant de izvoare. Astfel, Leo Grammaticus povestește – sub anii 741-743 – cum împăratul Const[antin] Kopronymos, după lupte îndelungate, a reușit să-l

¹⁴⁵ N. G. Politēs, 'Ibristika shemata, cf. „Laografia”, IV, p. 640.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 641, nota 6.

captureze pe cumnatul său, armeanul Artabasdos, care se revoltase proclamându-se împărat, precum și pe patriarhul Anastasios, care-l sfințise ca împărat pe acesta. El i-a supus oprobiului public, dându-i în spectacol rușinos, după datină: pe Artabasdos cu cei doi fii – după ce i-a orbit – purtându-i pe cai, iar „*patriarhul fiind încălecat de-a-ndoaselea pe un măgar și plimbat cu alai*”¹⁴⁷.

Aceeași întâmplare e relatată și de Theophanes, care spune în plus unele detalii interesante: „Iar Constantin, pe acest Anastasie *bătându-l cu vergi*, dimpreună cu alți dușmani, l-a purtat cu alai prin stadionul cercului așezat *gol de-adevăratelea pe un măgar*”¹⁴⁸. Așadar, ca motive folclorice noi, remarcăm la Theophanes baterea prealabilă a victimei cu vergi și apoi suirea ei complet goală pe un măgar. Goliciunea trupului expusă în fața unui numeros public constituia, evident, un element rușinos de prim ordin, mai ales dacă avem în vedere că victima era chiar patriarhul!

Anna Comnena în *Alexias* – istoria domniei tatălui său (1081-1118) – ne descrie cu lux de amănunte pedeapsa dată de Alexias I unor nobili complotiști în fruntea cărora era Michael Anema: „S-a poruncit *tunderea capului până la piele și smulgerile bărbii*, iar apoi să fie plimbați cu alai prin mijlocul pieței și după aceea să li se scoată ochii. Așadar, luându-i în primire actorii de circ și *îmbrăcându-i în saci*, iar *capetele lor împodobindu-le cu mațe bovine și ovine în chip de panglici*, apoi *urcându-i pe boi nu cum se stă călare, ci către cealaltă parte*, i-a condus prin curtea palatului”¹⁴⁹. Unii dintre participanții la acest alai jucau rolul de lictori, dansând în ritmul anumitor cântece, „ale căror sunete se amestecau cu țipetele și chiotele mulțimii”¹⁵⁰.

Iată că aici ne este relatat motivul tunderii părului ca o pedeapsă rușinoasă și pentru bărbați, nu numai pentru femei, cum s-a văzut mai înainte. De aici reiese că pe acea vreme, la nobilimea bizantină era obiceiul – ca și la oamenii din popor – de a se purta plete. Dar raderea bărbii – simbolul bărbăției – și mai ales smulgerea ei constituia cea mai mare ofensă care se putea aduce unui bărbat, cu deosebire când acesta era un nobil. În ce privește îmbrăcatul în saci, recunoaștem în el o străveche pedeapsă și în același timp și o practică de penitență în uz la

¹⁴⁷ Leo Grammaticus, *Chronographia* (Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae) (CSHB), [Ed. Bekker, Bonn, 1842], p. 184.

¹⁴⁸ Cf. Theophanes, *Chronographia* (CSHB), vol. I, [Ed. Classen, Bonn, 1839], p. 408.

¹⁴⁹ Anna Comnena, *Alexias*, [Ed. Reifferscheid, Bonn, 1878], lib. XII, p. 286-287.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 287.

vechii evrei, consemnată în Vechiul Testament cu mulți ani înaintea erei creștine. Apoi, foarte caracteristic, ca semn al batjocurii, apare aici încoronarea capului victimei cu mațe de animale. Dar ceea ce ne frapează de asemenea în tabloul descris de Anna Comnena este faptul că victimele grotescului alai nu sunt urcate pe asini, nici pe cămile și nici măcar pe cai, ci pe boi! Este singurul izvor unde aflăm aceste elemente.

Sub anul 1126, Cinnamus povestește că împăratul Ioan II Comnenos – după victoria sa asupra maghiarilor uniți cu sârbii – pleacă, lăsând apărarea cetății în grija comandantului Kritopolos; dar acesta, în absența împăratului, fu bătut de unguri și cetatea cucerită de ei. Împăratul, întorcându-se cu armata sa, îi biruie pe dușmani, însă lui Kritopolos îi aplică pedeapsa alaiului batjocoritor: „De aceea pe Kritopolos împăratul – care-i încredinșase paza acestui post – pedepsindu-l, l-a plimbat prin piață călare pe măgar, fiind îmbrăcat în rochie de femeie”¹⁵¹. Aici, îmbrăcatul în haină femeiască a unui bărbat are manifestă semnificație simbolică, profund jignitoare, mai ales pentru o căpetenie militară. E un mod de a arăta că generalul s-a comportat în luptă nu altfel decât ca o biată muiere! Este singurul izvor unde am întâlnit acest motiv folcloric.

Ex-împăratul I. Cantacuzenos povestește și el că – izbuclnind răscoale în imperiu – a trimis soli la rebeli, ca să pertracteze cu ei în numele său; dar aceștia i-au maltratat pe soli în diferite chipuri, insultându-i și supunându-i la suplicii. Între aceste suplicii, recunoaștem o serie care tocmai alcătuiesc obiceiul cu caracter penal al alaiului batjocoritor. Despre unul dintre soli, autorul ne spune că, după ce i-au tuns părul și barba, „l-au purtat cu alai prin piața publică, iar apoi l-au aruncat în închisoare”¹⁵². De aici nu rezultă că l-au încălecat pe măgar, așa cum cere datina; însă de aceasta nu ne putem îndoi, căci același istoric – puțin mai departe – spune despre un alt devotat supus al său cu numele Syrales, că rebelii l-au prins și „zmulgându-i părul și barba și încăleclându-l pe măgar, întors cu fața către dosul lui, l-au silit să țină coada în mâini pentru mai mare insultă”¹⁵³.

Dar cea mai completă descriere a alaiului batjocoritor – cuprinzând o uimitoare bogăție de motive, extrem de variate, care alcătuiesc un tablou realist de-o înfiorătoare cruzime – ne-a dat-o istoricul Nicetas

¹⁵¹ Cf. Ioannes Cinnamus, *Epitome [Rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis Gestarum]* (CSHB), [Ed. A. Meineke, Bonn, 1836], p. 12, § 5.

¹⁵² Ioannes Cantacuzenus, *Historiarum* (CSHB), vol. II, [Ed. Schopen, Bonn, 1831], lib. IV, p. 183, § 29.

¹⁵³ *Ibidem*.

Akominatos Choniates. Sub anul 1185, el ne înfățișează modul cum a fost martirizat împăratul Comnenos de către succesorul său Isac Anghelos. Nu cunoaștem și credem că nici nu există ceva semănător în literatura laică a supliciilor; ci numai doar în domeniul hagiografic, în acele vieți ale sfinților cu caracter specific martirologic. Obiceiul juridic al procesiunii defăimătoare – așa cum îl aflăm la Nicetas Choniates – atinge apogeul barbariei, și a fost zugrăvit cu pană de maestru. Scenele care îl alcătuiesc sunt zguduitoare prin sălbăticia lor criminală, ca și prin josnica lor vulgaritate și, în același timp, ele constituie tot atâtea documente dezolante despre neomenia până la care se pot coborî oamenii.

Andronicos, îndată ce a fost prins, fu legat cu lanțuri grele de gât și de picioare și dus în fața lui Isac Anghelos, sub privirile satisfăcute ale căruia este insultat cu cele mai ofensatoare injurii de mulțimea înconjurătoare, este palmuit peste obraji și lovit peste partea posterioară. I se smulge barba și părul din cap, îi sunt scoși dinții, precum și un ochi, apoi i se taie din umăr cu securea mâna dreaptă. Aruncat în închisoare, unde stă timp de câteva zile, este lăsat complet flămând și însetat.

Dar acesta este numai preludiul marelui spectacol, adică a mării rușini umane, care va urma. După ce l-au luat din închisoare, îi scot și celălalt ochi. De aici încolo se desfășoară degradantul teatru plebeian, pe care-l cunoaștem, însă sub aspecte ce depășesc prin oroare tot ce se poate imagina. Împăratul orb, „*fîind așezat călare pe o cămilă râioasă, este purtat în chip de triumf prin piață*, ca un stejar bătrân desfrunzit, arătându-și capul complet despuiat, mai gol decât oul și având corpul acoperit numai cu o haină scurtă în zdrențe. Jalnică priveliște, în stare să stoarcă pâraie de lacrimi din niște ochi umani”¹⁵⁴.

Dar, din cele ce urmează, ne lasă istoricul să înțelegem că asemenea ochi nu existau în numeroasa mulțime, care forma repugnantul cortegiu al fostului împărat. El ne spune că „nimic din ceea ce este rău n-a fost omis, care să nu fi fost săvârșit în chip sacrileg împotriva lui Andronic”¹⁵⁵. Și în adevăr, iată ce îngrozitoare suplicii mai avea de îndurat nefericita victimă în timp ce era purtată prin piață călare pe cămilă: „Unii îl loveau în cap cu ghioage, iar alții îi mânjeau nările cu balebă, pe când alții îi aruncau cu bureți în față excremente de vite și de oameni. Alții, spunând cuvinte obscene, îi batjocoreau mama și pe

¹⁵⁴ Cf. Nicetae Choniatae, *Historia* (CSHB), [Ed. Bekker, Bonn, 1835], lib. II. *De Andronico Comneno*, cap. 12, p. 455-456.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 456-457.

celălalt dintre părinți. Erau și din cei cari-i împungeau coastele cu frigări. Alții și mai fără rușine îl zburătuiau cu pietre în timp ce-l numeau câine turbat. Iar o desfrânată de femeie nebună, înșfăcând din vatră o oală plină cu apă clocotită, i-a aruncat-o acestuia în obraji”¹⁵⁶.

În cele din urmă, alaiul se oprește într-un loc unde se aflau doi stâlpi, lângă statuile de bronz ale unei lupoaice și a unei hiene, care păreau gata să se năpustească una asupra celeilalte. Aici, fostul împărat a fost coborât de pe cămilă, spre a fi spânzurat de picioare cu capul în jos. Nici aici însă n-a încetat martiriul său, căci s-a găsit un bărbat în mulțime, care i-a împlântat sabia în gură, împingând-o până-n intestine¹⁵⁷. Cică, în tot timpul cât au durat caznele, în cursul funestului alai, Andronicos nu s-a tânguit, nici n-a protestat; ci murmură numai ruga *Doamne, miluiește-mă!* Iar către mulțimea care-l chinuia – și pe care cronicarul o numește cu dispreț „vulgul cel mai fără de minte” – cică ar fi strigat: „– Pentru ce mai frângeți o trestie deja sfărâmată?”¹⁵⁸ Acesta a fost sfârșitul lui Andronicos Comnenos. Nicetas Choniates, referindu-se la norodul care alcătuia grotescul cortegiu al fostului împărat, spune cu amărăciune: „Și n-a fost nimeni care să nu-i fi făcut vreun rău lui Andronicos”¹⁵⁹.

Foarte probabil, tabloul atât de întunecat al cronicarului bizantin reprezintă o hiperbolică șarjă. El este însă ecoul autentic al unei răzbunări populare necruțătoare împotriva unui împărat, care – în ciuda unor remarcabile calități – a fost un tiran sângeros în timpul scurtei sale domnii. Poporul s-a folosit de datina alaiului defăimător, pentru a-și vărsa toată ura împotriva celui ce trimisese la moarte, prin suplicii, pe mulți din ai săi. Descrierea lui Nicetas – așa hiperbolică, precum va fi fiind ea, ori mai ales de aceea – rămâne clasică pentru datina în chestiune. Ea are darul de a pune în lumină ca nici o alta o serie întreagă de elemente caracteristice ale tristului obicei, care totuși făcea masele populare să jubileze ca la cel mai senzațional și mai amuzant spectacol.

Aflăm aici multe motive folclorice pe care nu le-am mai întâlnit aiurea; dar iarăși, multe din ele sunt comune și altor descrieri, precum: plimbatul victimei pe cămilă, îmbrăcarea ei în zdrențe, mulțimea agresivă care proferă injurii la adresa victimei, insultând-o în variate chipuri, huiduind-o, fluierând-o, flagelând-o, aruncând tot felul de

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 457.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 457-458.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 458.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 457.

necurătenii asupra ei... Toate acestea ne vorbesc despre identitatea datinii, indiferent de timpul când și locul unde a fost săvârșită.

Dacă acum ne raportăm la cele povestite de Cantemir despre sultanul Mustafa, nu putem să nu fim frapați de faptul că în anul 1623, adică cu 438 de ani mai târziu, tot în orașul Constantinopole, care acum se afla sub turci, are loc același alai, a cărui victimă a fost tot un monarh – de data aceasta un sultan – și tot în momentul detronării sale. Faptele sunt prea identice spre a putea crede că sunt fără legătură între ele. Este în afară de îndoială acum că la descrierea foarte succintă a lui Cantemir privind detronarea lui Mustafa I – și am arătat la locul cuvenit cum se explică laconismul ei – trebuie subînțelese multe din elementele descrierii lui Nicetas Choniates, referitoare la alaiul batjocoritor, a cărui victimă a fost împăratul Andronicos Comnenos. Remarcăm că, la bizantini, obiceiul spectacolului defăimător – ținând seama de izvoare ca cele relatate – are ca victime tot personaje cu un rang social înalt, jucând vreun important rol politic sau chiar militar.

Unii sunt nobili între cei mai de frunte, ca Michael Anema, Solomon, Basilacius... din timpul lui Alexios I. La fel sunt nobili, Sguropulos și Syrales pe când domnea Ioan Cantacuzen. Alții sunt pretendenți la tronul imperial sau unul din aceștia, Artabasdos fusese sfințit ca împărat. În fine, Andronicos era chiar împărat. N-a fost cruțată nici cea mai înaltă căpetenie a bisericii ortodoxe: patriarhul Anastasios! Ca militar îl amintim pe generalul Kritoplos, din timpul lui Ioan Comnenos. Plimbarea pe măgar a sultanului Mustafa I se circumscrie, așadar, aceleiași sferă a răzbunării politice împotriva unor personaje de pe cea mai înaltă treaptă a societății.

Aceasta însă nu înseamnă nicidecum că numai persoanele de rang social înalt erau vizate ca victime ale datinii care ne preocupă. Istoriografii le-au înregistrat numai pe acestea, fiindcă ele au avut roluri importante în istorie; dar obiceiul se aplica persoanelor de pe orice treaptă socială, când era cazul. Nu e totuși mai puțin adevărat că cu cât victima avea un rang social mai înalt, cu atât alaiul batjocoritor era mai spectaculos și mai gustat de masele largi populare, culminând din acest punct de vedere, când se-ntâmpla, ca victima să fie chiar un împărat detronat.

Dar grecii au cunoscut obiceiul în chestiune nu numai în epoca modernă și în cea bizantină, ci și în Antichitate. Mărturie pentru aceasta stă Plutarch care, chiar la începutul capitolului „despre obiceiurile și credințele grecești” (Ελληνικά), ne dă o foarte prețioasă informație

despre acest obicei, care era în uz la locuitorii oraşului Cume din Eolida. Punând ca titlu întrebarea: „Cine este la cumeeni ὀνοβάτις?” (Adică: Pe care femeie o numesc cumeenii *onobatis*?); el dă următorul răspuns: „Pe aceea dintre femei, pe care au surprins-o în adulter, o duceau în piaţă şi o aşezau pe o lespede de piatră, ca să fie văzută de toţi. Apoi, o suiau călare pe un măgar şi după ce o plimbau prin jurul oraşului, trebuie să se aşeze iarăşi pe aceeaşi piatră şi să-şi petreacă tot restul vieţii ca necinstită, fiind numită *onobatis* (adică «cea care a fost purtată călare pe măgar»)»¹⁶⁰.

Totuşi, semnificaţia acestei porecle, atribuite femeii adultere de către societate, este echivocă. În adevăr, cuvântul respectiv spune mai mult decât pare să exprime, sugerând un sens foarte licenţios, întrucât el nu poate fi separat de verbul ὀνοβάτεω = „faire saillir une jument par un âne”¹⁶¹. Iar piatra, după aceea, socotind-o necurată (pollux), o evitau¹⁶².

Având în vedere că Plutarch – în relatarea acestui obicei juridic – nu se foloseşte de timpul prezent, însemnă că el nu se raportează la grecii eolideni din epoca lui, ci la trecutul lor, de unde rezultă că trebuie să considerăm respectivul obicei mai vechi decât începutul erei noastre. Asupra identităţii acestei datini greceşti antice cu cea mai sus discutată – la bizantini şi la neogreci, la turci şi la români – nu poate fi nici cea mai mică îndoială. Plimbatul femeii pe măgar prin tot oraşul şi expunerea ei în piaţa publică sunt elemente foarte elocvente în această privinţă, ele ţinând de însuşi miezul practicii populare în chestiune.

Termenul folcloric ὀνοβάτις n-a întârziat de a fi preluat de la Plutarch de către lexicografi greci ca Hesychius¹⁶³ şi apoi de Suidas¹⁶⁴, care-l explică în conformitate cu ceea ce a relatat Plutarch. Termenul ὀνοβάτις a fost comentat şi de lexicografi şi enciclopedişti moderni, începând de la Renaştere, cu Henricus Stephanus¹⁶⁵, şi până-n timpul nostru cu Pauly-Wissowa¹⁶⁶. De asemenea, celebrul umanist Erasm – reproducând pasajul respectiv din Plutarch – pune-n paralelă obiceiul vechi grecesc cu pedeapsa adulterului la alte popoare antice¹⁶⁷.

¹⁶⁰ Plutarchi Chaeronensis, *Scripta moralia*, I, [Ed. Didot, Paris, 1841], p. 359.

¹⁶¹ Cf. Xenophon, *Equit.*, 5, 8.

¹⁶² Plutarch, *op. cit.*, p. 359-360.

¹⁶³ Cf. Hesychius, *Lex.*, t. II, col. 762, s.v.

¹⁶⁴ Cf. Suidae, *Lex.*, t. III, p. 541-542, s.v., no. 390, s.v. ὀνοβο.

¹⁶⁵ Henr. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, V, [Ed. Valpianus, London, 1823], col 2024.

¹⁶⁶ Pauly-Wissowa, *REKA*, vol. XVIII, col. 484.

¹⁶⁷ Cf. Erasmi Rotterd., *Adag.*, Bas., col. 785.

Deosebit de interesant este ceea ce spune Suidas despre pași în legătură cu obiceiul respectiv: „Faptul de a purta pe cineva gol pe măgar se considera drept cea mai mare dezonoare la pași”¹⁶⁸. E ceea ce-i făcea pe cumeeni să aibă o mare groază de acest animal¹⁶⁹. Suidas pare a fi dispus și de altă sursă antică, în afară de Plutarch, de vreme ce el ne vorbește despre goliciunea victimei plimbată pe măgar, ceea ce nu e menționat la Plutarch, dar este atestat la scriitorii bizantini.

Așadar, din cele mai sus expuse rezultă că obiceiul alaiului defăimător a existat la greci în toate timpurile. Cât de adânc înrădăcinat a fost el, la acest popor, ne-o dovedește într-un mod peremptoriu și limba sa, în care a lăsat ecouri uimitor de puternice. Ilustrul etnograf grec N. G. Politēs, în eruditul său studiu asupra gesturilor injurioase – unde acordă un loc amplu și obiceiului în chestiune – ne face cunoscută o întreagă terminologie folclorică neogrească în legătură cu el. În cea mai mare parte, acești termeni se referă la alaiul grotesc însuși și au ca prototip apelativul *πομπή*, care încă de multă vreme și-a pierdut complet sensul primordial de *pompă* – adică de cortegiu fastuos – dobândind o semnificație eminamente peiorativă, de nuanță satirico-grotescă.

Iată o serie de derivate de la *πομπή*: verbe *πομπεύω, πομπεύομαι, εκπομπεύω, εκπομπεύομαι, περιπομπεύω, πομπιάζω...*; epitete deverbale: *πομπεύμενος, πομπιασμένος...*; epitete compuse: *πομπάνθρωπος, πομπογόναικο...*; *nomina actonis*: *πομπευμα, πομπευσις, πομπιασμα*¹⁷⁰. Iată și alți termeni folclorici care – designând datina – reflectă un element foarte caracteristic al ei și anume, măgarul pe care e purtată victima: *γαϊδουρογύρισμα*¹⁷¹, *γαϊδουροκαδισμα*¹⁷².

Dar obiceiul a lăsat urme, la greci, și în domeniul paremiologic, în zicători ca: „Τόν εβανανε’ς τό γαιδουρι”¹⁷³ sau „Τόν καβαλλίψε τό γαιδαρο”¹⁷⁴. Dar nu mai puțin s-a reflectat acest obicei și în imprecățiile neogrești. Vom cita câteva din acestea de la grupul dialectal al așa-numiților *Τόακωνες*. Iată cum este blestemată o femeie: „Τ’όν ’όνε

¹⁶⁸ „Τὸ ἐπ’ ὀνου φέρειν τινὰ γυμνὸν τῶν ἀτιμῶν ἢ μεγιστὴ Παρδι ναίσις νενόμισται” – Suidae, *op. cit.*, III, p. 541-542, no. 390, s.v. ὄνος.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁰ Politēs, *op. cit.*, p. 645-649.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 649.

¹⁷² Epites, *Lex.*, I, s.v.

¹⁷³ „L-au suit pe măgar”. Cf. Politēs, *Paroimiai*, III, p. 356, nr. 96; Idem, *Ibristika shemata*, „Laografia”, IV, p. 641.

¹⁷⁴ „L-au încălecat pe măgar”. Cf. Politēs, *Paroimiai*, III, p. 357, nr. 98; Idem, *Ibristika shemata*, „Laografia”, IV, p. 641.

να ντ'οραου!"¹⁷⁵ Sau: „Πογκή ν'άχερε!"¹⁷⁶ Sau: „Πογκή να ντι μόλη!"¹⁷⁷ Sau: un blestem care se referă la motivul folcloric al aruncării de cenușă în ochii victimei: „Σποία τ'ούρ εψιού ντι!"¹⁷⁸ Sau un altul, de același gen, în care e menționat aruncatul mărcinilor în fața victimei: „Απ'άλιε τζαί τοζοχανα τ'ούρ έψιού ντι!"¹⁷⁹

Iar în urma documentelor folclorice pe care le-am trecut în revistă anterior, analizându-le, și a unor documente lingvistice ca cele prezentate acum, nu putem trage altă concluzie decât că obiceiul în chestiune este, la greci, unul dintre cele mai autohtone și mai de veche tradiție.

Dar acest obicei mai este atestat și la alte popoare europene decât acelea de care ne-am ocupat până-acum. El a existat în trecut în mai multe regiuni ale Germaniei¹⁸⁰. Astfel, Jacob Grimm îl semnalează la Darmstadt și în împrejurimi, unde „o femeie, care bătuse pe bărbatul ei, trebuia să meargă călare de-a-ndoaselea pe un măgar și, ținându-i coada în mână, să străbată toată localitatea”¹⁸¹. De asemenea, într-un document din anul 1593, se face mențiune despre existența lui la Marburg¹⁸². În astfel de cazuri, bărbatul care s-a lăsat bătut, era obligat să conducă măgarul pe care se afla călare soția lui.

Grimm opinează însă, cu bună dreptate, că la germani această pedeapsă se aplica curent și persoanelor vinovate de adulter, bărbați sau femei, precum și sperjurilor. El relatează un pasaj latinesc dintr-o predică a dominicanului italian Barletta, din secolul XV, unde se precizează că cei ce calcă jurământul se pedepsesc după legile vechi: „Ut ponantur super asinum cum cauda in manu et quod a parvulis cum ovis lapidentur et cum tympanis associant per civitatem”¹⁸³. Zburătura cu ouă a victimei am întâlnit-o și la greci; la fel, baterea tobelor în timpul procesiunii figurează în izvoarele bizantine.

Grimm reproduce, dintr-un document latino-german din anul 1131, un fragment în care de asemenea recunoaștem obiceiul în

¹⁷⁵ „Vede-te-aș pe măgar!” – Deffner, HEKO, cf. „Laografia”, VII, p. 34, nr. 12.

¹⁷⁶ „Pânăramă să ai!” (adică „Să fii dată în spectacol călare pe măgar”) – *Ibidem*, p. 34, nr. 13.

¹⁷⁷ „Pânăramă să-ți vie!” (adică, în curând s-ajungi să fii victimă în alaiul cu măgarul), *Ibidem*, nr. 14.

¹⁷⁸ „Cenușă în ochii tăi!” – *Ibidem*, nr. 15.

¹⁷⁹ „Spini și crengi uscate în ochii tăi!” – *Ibidem*, nr. 16.

¹⁸⁰ Cf. HWb. DA II, col. 1016, s.v. *Esel*; Pauly-Wissowa, *op. cit.*, col. 484.

¹⁸¹ Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, II, p. 318.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 319.

chestiune, prin câteva trăsături specifice; dar ceea ce e deosebit de interesant într-însul, este faptul că victima era purtată nu pe un măgar, ci pe o *măgăriță*, adică întocmai ca la grecii din Skyros la anul 1700: „Set in *asella* retrorsum sedeat et caudam in manu temeatur”¹⁸⁴. Dar J. Grimm ne mai relatează, după documente vechi, că la germani, obiceiul juridic în chestiune se săvârșea urcând victima călare, în sens invers, și pe alte animale decât măgarul: pe un cal, fără a i se specifica culoarea părului¹⁸⁵, pe un cal alb¹⁸⁶, pe un berbec negru¹⁸⁷.

Am văzut că și la români este atestat calul, pe care e purtată victima în alaiul batjocoritor. Și am explicat faptul prin existența relativ mai rară a măgarului în zona faunică respectivă. În ce privește berbeculele însă, el e o apariție destul de curioasă și credem că va fi fost utilizat într-o regiune germană cu pronunțat caracter pastoral. Culoarea sa neagră are, desigur, în primul rând semnificația magico-simbolică de rău augur, dar, în același timp – fiind o culoare rar întâlnită la berbeci – are darul de a atrage atenția privitorilor asupra ei mai mult ca oricare alta. Același este, probabil, și cazul culorii albe a calului.

Pedeapsa cu călăritul măgarului – pentru aceeași vină ca și la germani – era cunoscută până nu demult și francezilor. În regiunea Saintonge și anume în departamentul Charente, se joacă un fel de teatru de uliță așa-numit „charidane”, care-și propune să-l ridiculizeze pe un soț pe care-l bate soția. În acest scop, un bărbat – îmbrăcându-se pe cât posibil la fel cu concetățeanul său satirizat – „*monte sens devant derrière sur un âne, dont il trient la queue d'une main* el qu'il fait passer et repasser devant la maison de l'infortuné conjoint aux cris prolongés et aux applaudissements railleurs de la foule”¹⁸⁸.

Această comedie bufă nu e decât o sublimare târzie a unui obicei juridic francez, care – spre deosebire de ceea ce se petrece în Germania, unde era pedepsită femeia bătăușă – îl pedepsea, suindu-l călare pe măgar, pe bărbatul care se lăsa bătut. În adevăr, J. Grimm ne relatează vechi documente franceze din aceeași regiune a Franței și din altele, de la sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea, care atestă această rușinoasă pedeapsă aplicată bărbaților slabi. Între acestea, unul de la 1375, din orașul Senlis, face cunoscut că asemenea bărbați

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ „Verkehrt auf ein Pferd” – *Ibidem*.

¹⁸⁶ „Hinterrücks auf einen weissen Gaul” – *Ibidem*.

¹⁸⁷ „Rücklings auf einen schwarzen Widder” – *Ibidem*.

¹⁸⁸ RTP, t. VI, 1891, p. 429.

erau „contrains et condempnez à chevauchier un asne, le visaige par devers la queue du dit asne”¹⁸⁹.

Un reflex al acestei pedepse este, fără îndoială, și obiceiul nupțial consemnat în departamentul Ardennes de a-i plimba pe miri pe un măgar, făcând ocolul satului, a doua zi după nuntă, dacă au fost surprinși dormind de către vorniceii. În caz când aceștia nu reușesc să-i găsească în pat, vorniceii erau cei ce trebuiau să primească pedeapsa plimbării pe măgar¹⁹⁰, care propriu-zis a-nctat de-a mai fi o pedeapsă, devenind o simplă glumă destinată a-i amuza pe nuntași și pe toți locuitorii satului. Faptul că un element esențial din uzul rușinoasei pedepse populare a reușit să se grezeze pe datina nunții este o dovadă că acest uz era foarte familiar odinioară populației din acea regiune franceză.

Dar nu poate fi îndoială că străvechiul obicei juridic al călăritului măgarului a fost bine cunoscut și altor popoare din Europa, de la care nu am avut la-ndemână materiale documentare spre a dovedi existența lui și la ele. Dispunem însă de o probă oarecum indirectă – deosebit de interesantă, dar și de stranie – care ne vorbește foarte elocvent despre marea răspândire a acestui obicei pe continentul nostru în trecut. Frații Grimm au înregistrat în marele lor dicționar expresia „*den Esel reiten*”, care designează „o pedeapsă jignitoare introdusă de timpuriu în școală, iar mai târziu și în armată”¹⁹¹.

Este vorba de un fel de scaun înalt și prelung, cu patru picioare, construit din lemn, și numit *măgar*. Acesta făcea parte din arsenalul școlii de odinioară. Elevul care se făcea vinovat în vreun chip – fie că nu-și îndeplinea datoria la învățătură, fie că avusese o rea purtare – era suit călare pe acel scaun și flagelat în văzul întregii clase cu o vargă sau un bici, pe măsura greșelii sale. Dovedindu-se eficacitatea miraculoasă a acestui *măgar* în școală, el n-a întârziat de a fi adoptat și de militari în cazărmi – o altă școală în felul ei – procedându-se la fel cu soldații.

Această barbară [unealtă] n-a existat însă numai la germani, ci o aflăm atestată și la alte popoare. Cehii de asemenea au cunoscut *măgarul de lemn*¹⁹², care, adesea, nu era decât o scândură groasă, necioplită, fixată pe capetele de sus a patru picioare și utilizată în

¹⁸⁹ J. Grimm, *op. cit.*, p. 319.

¹⁹⁰ RTP, t. III, 1888, p. 113-114.

¹⁹¹ Br. Grimm, *DWb.*, band III, col. 1146.

¹⁹² „Osel dřevěný”.

cazărmi la instruirea și disciplinarea soldaților¹⁹³. Tot ca un instrument pentru aplicat pedepse în armată ne este atestat, pentru trecut, *măgarul de lemn*¹⁹⁴ la poloni. La acest măgar face aluzie, într-un cântec de miliție, un soldat când cântă: „Câtă vreme în garafă este țuiculiță./ Eu îmi bat joc, zău, de măgar/ Și-mi bat joc și de băț!”¹⁹⁵ E clar că aceste versuri se raportează la instrumentul pedagogic menționat și la bățul cu care era bătut de către superiorii săi, când se afla călare *pe măgar*.

Dar avem o dovadă elementară că această ustensilă, căreia i se atribuia virtuți pedagogice, a existat până nu demult și în România, unde pare a fi fost utilizată numai în școală. Cel care ne-o atestă este însuși faimosul povestitor Ion Creangă în ale sale *Amintiri din copilărie*. El ne povestește cum școala primară din satul său – care funcționa la biserică într-o chilie, sub supravegherea directă a preotului – a fost dotată de către acesta cu acel instrument pedagogic, considerat indispensabil la vremea aceea: „Și ne pomenim într-una din zile că părintele vine la școală și ne aduce un scaun nou și lung și după ce a întrebat pe dascăl care cum ne purtăm, a stat puțin pe gânduri, apoi a pus nume scaunului *Calul Bălan* și l-a lăsat în școală”¹⁹⁶.

Dar ustensila nu era totuși completă. În altă zi, cojocarul satului a adus un bici de curele, pe care preotul l-a agățat în cui la dispoziția dascălului, care era totodată și învățătorul copiilor. Iar întâmplarea a orânduit ca tocmai în ziua aceea să se facă safteaua *Calului Bălan* și a *Sfântului Nicolae* și nu cu altcineva, ci chiar cu Smărăndița, fata popii, care bufnise în răs când tatăl ei dădea instrucțiuni învățătorului cum să se folosească de *Calul Bălan*: „– Ia poftim *de-ncalecă pe Bălan*, jupâneasă!” zise părintele de tot posomorât, „să facem pocinog Sfântului Nicolai cel din cui”¹⁹⁷. În altă zi, preotul nemulțumit de modul cum întrețineau elevii cărțile bisericești, pe care învățau, „începe a ne pofti pe fiecare la Bălan și a ne mângâia cu Sfântul ierarh Nicolai”¹⁹⁸.

Câtă groază îi insufla *Calul Bălan* micului școlar Creangă, reiese din faptul că odată, numai la gândul că va fi încălecat pe el – din cauza

¹⁹³ „A fost pus pe scândura necioplită, căreia îi zic *măgar*”. Cf. Jungmann, SČN, vol. II, p. 976, s.v. *osel*.

¹⁹⁴ „Osieł drewniany”.

¹⁹⁵ „Póki w flasze gorzałeczka,/ Drwię ja z osła,/ Drwię ja z kija!” Cf. Linde, SJP, p. 591, s.v. *osiol*.

¹⁹⁶ Ion Creangă, *Opere complete*. Ed. Anton Roșca, Cernăuți, [Institutul de Arte Grafice „Glasul Bucovinei”, 1924], p. 5.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 6.

numeroaselor greșeli însemnate de un alt școlar [monitor], pus să-l examineze – a fugit de la școală, hotărât să nu se mai întoarcă, numai ca să scape „de *călăria lui Balan* și de blagoslovenia lui Nicolai, făcătorul de vânătăi”¹⁹⁹. „Făcătorul de vânătăi” este o parodie a epitetului glorificator *făcătorul de minuni*, care însoțește, de obicei, numele sfântului.

Evident, *măgarul de lemn* sau *calul de lemn* nu este altceva decât o transmutație a măgarului sau a calului viu din practica plimbării defăimătoare a osânditului. Un asemenea fenomen al substituirii unei ființe vii prin imaginea ei artificială, mai mult sau mai puțin asemănătoare, se-ntâlnește destul de frecvent în folclorul popoarelor. În cazul nostru, se va fi ajuns la aceasta, fiindcă nu totdeauna măgarul putea fi la-ndemâna celor ce voiau să aplice cuiva pedeapsa de a-l încăleca, pentru o anumită vină. Măgarul de lemn însă era foarte comod, fiindcă le putea fi oricând la dispoziție și nu cerea nici un fel de cheltuieli de întreținere.

Faptul că la români este atestat calul de lemn, iar nu măgarul, se explică prin aceea că el este reflexul realității folclorice de la acest popor, la care – precum s-a văzut – alaiul batjocoritor avea loc cu victima încălecată de-a-ndăratelea pe un cal. Dar de ce oare calul de lemn din *Amintirile* lui Creangă a fost numit de preotul satului *Calul Bălan*? Nu cumva, fiindcă el reproducea imaginea vie a unui cal alb din obiceiul juridic? Am relevat mai sus că la germani osânditul era purtat cu alai pe un cal alb („Weissen Gaul”). E foarte probabil că alb era și calul din varianta românească – și e nevoie să specificăm, moldovenească – a obiceiului descris de Neculce, deși cronicarul moldovean nu ne-o spune. Preotul din Humulești – botezând precum a botezat calul de lemn – s-a manifestat, fără voia și fără știrea lui, ca un purtător al tradiției colective de pe meleagurile sale.

Dar procesul de substituire al măgarului viu printr-unul artificial nu s-a oprit aici la popoarele Europei. El a mers cu mult mai departe. La englezi – în Scoția și în nordul Angliei – animalul a fost înlocuit printr-o prăjină, pe care era suit călare vinovatul și pe care o purtau doi bărbați voinici, cu mare alai, pe ulițele satului sau ale orașului. Termenul folcloric care denumea această prăjină era „riding stang”²⁰⁰; iar expresia „to ride the stang”²⁰¹ designa acțiunea datinii. De obicei, era

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 7.

²⁰⁰ Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 386.

²⁰¹ „A merge călare pe prăjină”. Cf. *The Oxford English Dictionary*, X, [Oxford University Press, 1919], p. 822, s.v. *stang*.

pedepsită astfel o femeie care-și bătea bărbatul, dar sunt atestate și unele cazuri când această pedeapsă se aplica pentru adulter²⁰².

Fenomenul substituirii, dublat de cel al simplificării sau al reducăiei, a atins astfel apogeul; iar datina a ajuns și ea la limitele extremei decadente. E interesant de constatat că acest fenomen folcloric al substituirii excesive se situează la periferia ariei de răspândire a datinii. Există la englezi unele indicii clare că în adevăr această *riding stang* l-a înlocuit pe măgarul cel viu. Ne-o probează mai cu seamă faptul că, la acest popor, practica cu măgarul sau cu calul vii coexistă adesea, în aceeași localitate, cu practica în care era utilizată prăjina de călărit, pentru aceeași vină²⁰³.

Iată dar atâtea dovezi că nu numai în Europa sud-estică a fost cultivat obiceiul în chestiune, ci pe tot cuprinsul acestui continent. Numeroasele mărturii pe care le-am relatat de la greci nu trebuie să ne inducă în eroare. La acest popor, au fost înregistrate așa de multe și din timpuri relativ vechi, dată fiind cultura lor foarte înaintată. E țara unde în trecut existau atâția scriitori, care au putut să observe și să noteze. La multe alte popoare europene însă – deși obiceiul va fi existat ca și la dânșii – nu a fost cine să-l înregistreze.

Din cele prezentate pân-aici, reiese clar că datina juridică a alaiului defăimător era nu numai cunoscută, ci chiar foarte veche și foarte răspândită pe continentul european, de la Marea Egee până la Oceanul Atlantic.

Am văzut că animalul pe care era încălecat osânditul, nu este totdeauna același, ci variază adesea de la popor la popor, ba nu o dată chiar la unul și același popor. În afară de animalele pe care le-am întălnit în diferitele variante mai sus discutate, trebuie încă să menționăm și catărul. El ne este atestat într-o legendă arabă, publicată de cunoscutul arabist francez René Basset: Cică un locuitor din Bagdad, plin de datorii pe care nu le mai putea plăti, a fost pedepsit de către judecător în următorul chip: „Il ordonna qu'on le fit monter sur un mulet et qu'on le promenât dans toutes les réunions pour que les gens le connussent et prissent garde de ne plus faire d'affaires avec lui. On lui fit faire le tour de la ville”²⁰⁴.

Aruncând acum o privire generală asupra materialului expus de noi cu privire la această datină, remarcăm că animalul cel mai frecvent

²⁰² Liebrecht, *op. cit.*, p. 387.

²⁰³ *Ibidem*, p. 386-387.

²⁰⁴ RTP, t. XV, 1900, p. 193, nr. CCCXXXVII.

întâlnit în ea este măgarul. Pe de altă parte el se întâlnește și în cele mai vechi izvoare. Ținând seama totodată și de faptul că măgarul, în conformitate cu folclorul a numeroase națiuni reprezintă între toate celelalte animale cea mai grotescă figură – ceea ce l-a făcut să devină erou al multor anecdote hazlii – *conchidem că acest animal și nu altul este originar în datină.*

O altă dovadă nu mai puțin o constituie însăși terminologia folclorică a diferitelor națiuni referitoare la alaiul defăimător, dar în special cea a grecilor. În adevăr, la acest popor, în afară de un verb simplu ca $\pi\omicron\mu\pi\epsilon\upsilon\omega$, mai exprimă, de asemenea, acțiunea obiceiului verbe compuse, în a căror compoziție intră chiar apelativul $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\iota$, care-l designează pe măgar: $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\omicron\upsilon\rho\iota\zeta\omega$ ²⁰⁵ și $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\kappa\alpha\upsilon\iota\zeta\omega$ ²⁰⁶. Apoi, grecii moderni posedă ca termeni care definesc datina însăși, derivate de la citatele verbe: $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\omicron\upsilon\rho\iota\sigma\iota\varsigma$, $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\omicron\upsilon\rho\iota\sigma\mu\alpha$ ²⁰⁷ și $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\kappa\alpha\upsilon\iota\sigma\mu\alpha$ ²⁰⁸. În fine, ei posedă epitete, compuse, cu același apelativ, derivate participiale de la menționatele verbe: $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\omicron\upsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, -η, -ov²⁰⁹ și $\gamma\alpha\tilde{\iota}\delta\omicron\upsilon\rho\kappa\alpha\upsilon\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, -η, -ov²¹⁰.

Măgarul este nu numai cel mai vechi în datină, dar el se dovedește a fi avut și cea mai mare arie de răspândire. Celelalte animale s-au fixat în această datină ulterior, substituindu-se măgarului. Pe unele din ele, ca boul și berbecul, le considerăm cu totul sporadice și limitate la arii minime.

O altă întrebare importantă care se pune acum este cea privitoare la vina pentru care o persoană era pedepsită cu expunerea în procesiunea defăimătoare călare pe măgar. Din analiza diferitelor variante, s-a văzut că osândiții suportau această pedeapsă pentru cele mai variate vini. Este în afară de îndoială că, la origine, pedeapsa în chestiune nu se dădea pentru orice vină; ci pentru o anumită vină, una singură și aceeași. Care este acea vină? Credem că *adulterul*. Există serioase motive să susținem o asemenea ipoteză. Înainte de toate, pledează în favoarea ei vechimea. În adevăr, în varianta grecească antică, relatată de Plutarch, este vorba de *pedepsirea unei femei adultere*.

²⁰⁵ „A se plimba călare pe măgar”.

²⁰⁶ „A face pe cineva să se așeze pe un măgar”. Cf. Epites, *op. cit.*, p. 739; Vlahos, *Leg.*, IV, p. 193, s.v.

²⁰⁷ „Plimbatul împrejur, călare pe un măgar”. Cf. Epites, *op. cit.*, s.v.; Politēs, *Ibristika shemata*, „Laografia”, IV, p. 649.

²⁰⁸ „Așezatul pe măgar de-a-ndăratelea”. Epites, *op. cit.*, s.v.; Vlahos, *op. cit.*, s.v.

²⁰⁹ „Cel plimbat în jur călare pe un măgar”.

²¹⁰ „Cel așezat călare pe măgar”. Cf. Epites, *op. cit.*; Vlahos, *op. cit.*, s.v.

Dar este cunoscută și o altă variantă a obiceiului – mai veche cu peste un secol – înregistrată de către scriitorul grec Nicolaos Damaskenós, care a avut curiozitatea să adune într-o foarte interesantă colecție diferite obiceiuri ale popoarelor. El le-a cules pe acelea care l-au frapat îndeosebi, părăndu-i-se mai bizare. Deși opera lui s-a pierdut în mare parte, această colecție s-a păstrat în antologia compilatorului grec din secolul V e.n. Stobaeus. Între obiceiurile culese de Damaskenós de la Pisizi, figurează și acela care ne preocupă pe noi: „Dacă un bărbat adulter este prins, el e purtat cu alai prin oraș pe un măgar împreună cu femeia la anumite zile”²¹¹. Din acest izvor, aflăm deci că nu numai femeia era pedeapsită pentru adulter, ci și bărbatul cu care păcătuisese; ba încă acesta este primul indicat ca vinovat. Interesant este și faptul că ei sunt pedepsiți simultan, în aceeași procesiune și, după cum reiese din pasajul citat, sunt plimbați pe același măgar.

Dar tot pe continentul asiatic ne este atestată această pedeapsă populară și în îndepărtata Indie, unde, de asemenea, ea avea de scop să stigmatizeze adulterul. Și aici, femeia vinovată era plimbată cu alai călare pe măgar, fiind așezată cu fața înspre coada lui²¹².

Având în vedere și afirmația lui Suidas, că pedeapsa de a fi purtat călare pe măgar era socotită la parți – popor tot din Asia Mică – „cea mai mare dezonoare”, înseamnă că păcatul adulterului trecea drept foarte grav, poate chiar cel mai grav, de vreme ce trebuia ispășit cu o asemenea pedeapsă. Pentru barbarii *pisizi*, care par și ei să fi avut concepții etice din cele mai austere, castitatea conjugală va fi fost o mare virtute. Pentru ei și desigur și pentru alte popoare, ea însemna puritate.

Prin contrast cu castitatea însă, adulterul însemna suprema impuritate. De aceea, în unele variante – chiar în acelea în care victima e o femeie adulteră, dar și în altele – participanții la procesiune aruncă asupra victimei tot felul de impurități: ouă clocite, balebă, cenușă. Alteori i se mânjea fața cu funingine²¹³, ba chiar și măgarul pe care era pusă să meargă călare, era mânjit în prealabil cu funingine sau cu var²¹⁴. De asemenea, victimei i se legau în jurul capului sau în jurul gâtului intestine de animale. Toate aceste acte batjocoritoare în cel mai înalt

²¹¹ Cf. Ioanni Stobaei, *Florilegium* – rec. Aug. Meineke, vol. II, [Leipzig, 1856], p. 186⁹⁻¹³, § 41, care este intitulat Έκ των Νικολάου περι έδων.

²¹² Cf. Liebrecht, *op. cit.*, p. 509. El citează acest doc[ument] deosebit de interesant după Schlegel, *Indische Bibliothek*, II, [Bonn, 1827], p. 273 sq.

²¹³ Cf. Politēs, *’Ibristika shemata*, „Laografia”, IV, p. 649.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 637.

grad pentru osândiți, traduce de fapt în forme simbolice concrete ideea de impuritate.

Tot în favoarea primordialității adulterului – ca obiectiv vizat de pedeapsa alaiului defăimător – ne vorbesc și o serie de alte motive folclorice. În primul rând, goliciunea corpului victimei urcată pe măgar, înseamnă pe plan simbolic afișarea impudicității persoanei adultere prin expunerea ei dezbrăcată în public. Însăși așezarea osânditului cu fața spre partea posterioară a animalului ar putea fi în același chip interpretată. Pe de altă parte, această poziție inversă pe măgar ar marca, în simbolica datinii, caracterul anormal, contrar naturii, al adulterului înfăptuit de osândit. Evident, în cazul pedepsei populare a alaiului defăimător, toate aceste motive se traduc satiric, dând expresie libertină batjocurilor celor mai vulgare și mai indecente. Dar un motiv folcloric care în această datină constituie unul dintre actele ofensatoare, cele mai tipice pentru pedepsirea adulterului, este tunderea victimei până la piele.

Acest obicei, a cărui finalitate era de a stigmatiza vina adulterului – odată ce a intrat în tradiție, organizându-se și consolidându-se ca spectacol popular consacrat – a căpătat cu timpul atâta faimă și-o așa de mare răspândire, încât a început a fi aplicat întocmai și unor vinovați de alte păcate decât cel al adulterului. Asistăm la o generalizare a lui, căci îl întâlnim săvârșindu-se pentru a pedepsi păcate din cele mai diverse. Dar în ciuda noilor finalități, la care s-a adaptat, obiceiul a rămas neschimbat, păstrând mai departe ceea ce avea el mai esențial. Numai prea puține inovații și fără vreo însemnătate deosebită i s-au mai adăugat, după țări și popoare.

Acest obicei, care se dovedește a fi străvechi, a fost la început prin excelență rural, în sensul că în lumea rustică a luat naștere și că colectivitatea satului îl organiza și-l executa prin cârmuitorii ei. De la o vreme însă – odată cu progresul civilizației – în punctele mai aglomerate de populație, devenite centre urbane, el a fost adoptat de autoritatea juridică a statului, care l-a luat sub egida sa așa cum se găsea, fără a-i aduce vreo modificare, ci doar adăugându-i treptat unele elemente de ordin pur formal, în ce privește organizarea. În sursele care ne oferă date despre variantele arabe, întâlnim frecvent cadii care judecă ori dau sentințe, ordonând executarea lui și supraveghind-o. Paralel cu forma acesta urbană a obiceiului, el își continua la țară existența sa tradițională, totuși nu fără a primi unele înrâuriri de la tipul urban. Aceasta a făcut să se accentueze caracterul juridic al lui.

Un element care trădează în mod manifest o influență din partea organelor judiciare urbane îl constituie prezența crainicului în unele variante. El precede animalul pe care e purtat călare osânditul, strigând în gura mare vina pentru care acesta e pedepsit. Uneori, când alaiul e mai numeros, iar victima e un personaj mai de văză, sunt chiar doi crainici, care se rânduiesc la strigat: unul precedând, altul succedând victima²¹⁵.

După cât se pare, forma pur folclorică în care transpare modul arhaic de la origine de a se aduce la cunoștința publicului vina osânditului, este aceea a mărturisirii vinei de către osânditul însuși, care o strigă cu glas tare, ca să fie auzit de tot publicul. După primirea unor superficiale influențe urbane, ca cele relatate, datina și-a reluat viața sa independentă de orice contact cu autoritățile judiciare, fiind exclusiv la dispoziția maselor populare. Cu alte cuvinte, a intrat iarăși integral în matca folclorică.

Și acum, la capătul investigației noastre comparatiste, încă o întrebare: Este varianta turcească a obiceiului în chestiune, pe care ne-a relatat-o Cantemir, un produs folcloric oriental? Adică, în alaiul defăimător cu care l-au purtat locuitorii Constantinopolului pe sultanul Mustafa I călare pe măgar, trebuie să vedem o creație populară turcă sau eventual una împrumutată de turci de la vreun popor asiatic? Filologul umanist J. Pontanus, cunoscând de la Plutarch varianta cumeiană a obiceiului, opinează că turcii l-au împrumutat de la cumeieni, că deci l-au adus cu ei din Asia în Europa: „*Cumanorum mos... A Plutarcho relatus, ad Turcas transmigravit: nam apud hos mulier moccha, asinae imposita, vicitim circumducitur, flagrisque caeditur et lapidibus petitur, bubulis intestinis ad collum appensis*”²¹⁶. Faptul nu este neverosimil, dat fiind că, pe locul pe unde se aflau odinioară cumenienii, trăiesc de mult timp turcii. În orice caz, motivele folclorice din caracterizarea lui Pontanus pentru varianta turcească a obiceiului sunt clasice; dar cea mai mare parte din ele nu figurează la Plutarch.

Totuși, mult mai probabil ni se pare ca turcii să fi împrumutat obiceiul de la arabi, care, precum s-a văzut, îl cunoșteau foarte bine din timpuri vechi. Dar tot așa de plauzibilă este și ipoteza că l-au adoptat după pătrunderea lor în Europa, de la greci, mai ales că faptul

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ Cf. nota lui J. Alberti din Hesychius, *op. cit.*, t. II, col. 761, nr. 13.

folcloric relatat de Cantemir sub anul 1622 avusese loc chiar în fosta capitală a imperiului bizantin, unde grecii n-au încetat niciodată de a exista într-un număr apreciabil. Este greu de dat un răspuns categoric în această chestie.

Ceea ce credem mai presus de îndoială, e că turcii nu se putea să nu fi cunoscut obiceiul încă din Asia Mică, fie din sursă arabă, fie și de la alte popoare, poate chiar de la foștii cumenieni, căci aceștia, deși greci, erau situați în Asia, iar obiceiul respectiv va fi fost la ei tot de proveniență asiatică. Pe de altă parte, izvoarele cele mai vechi, care-l atestă, îl plasează tot în Asia. Dar nu e mai puțin adevărat că, venind în Europa, ei l-au întâlnit pretutindeni în sudul Peninsulei Balcanice și mai cu seamă în Constantinopol, care fusese martorul atâtor alaiuri defăimătoare ale unor înalte personaje. Ei au găsit aici o așa de puternică tradiție a obiceiului acesta, încât socotim inadmisibil să nu-i fi influențat.

Și acum, o ultimă întrebare: Dacă și Asia și Europa au cunoscut bine din vechi timpuri datina în chestiune, unde trebuie totuși căutată patria ei? Spre a încerca să dăm un răspuns just la această întrebare, e nevoie să ne gândim în primul rând la zona faunică unde a fost crescut, cu specială predilecție, măgarul, căci, acolo unde e patria lui, tot acolo se cuvine plasat și centrul de expansiune al datinii. În Peninsula Balcanică, măgarul a fost în trecut foarte cultivat și este încă până astăzi. Dar nici în Asia Mică creșterea lui nu a fost nicidecum la un nivel inferior. Ba, dacă avem în vedere că măgarul a existat până aproape de vremea noastră în stare de sălbăticie în sud-vestul Asiei, probabilitatea că Asia este patria datinii apare și mai mare: căci acesta e un fapt care atârnă greu în problema originii ei.

Pe de altă parte, că Europa a primit totuși unele influențe asiatice ne-o dovedește prezența cămillei în câteva variante grecești din Evul Mediu, atestate de scriitorii bizantini. Dar interferențele folclorice ale celor două continente limitrofe sunt atât de frapante la această datină, încât cel mai prudent este s-o circumscriem imensei arii euroasiatice, considerând-o printre cele mai vechi creații populare care au circulat pe toată întinderea ei, în ambele sensuri.

VIII. Datinile cardinale în legătură cu viața umană la turci

Cantemir, care în *Descriptio Moldaviae* s-a dovedit maestru în a descrie obiceiurile principale din viața moldovenilor săi – lăsându-ne tablouri admirabil zugrăvite și de o fidelitate ireproșabilă, în special

despre nuntă și înmormântare – nu se putea să nu fi observat cu aceeași pasionată curiozitate și la turci modul lor tradițional de a se comporta în împrejurări identice. O serie de însemnări din *Istoria Imperiului Otoman* și mai multe pagini din *Kniga sistima* ne dovedesc cu prisosință aceasta.

1. Nunta la turci și la tătari

Din descrierea acestei datini făcută de el în *Kniga sistima* reiese că momentele ceremoniale ale ei se înlănțuie gradat, în așa chip, încât ele ajung la apogeu odată cu vinerea, ziua sacră a tuturor musulmanilor, adică întocmai cum la români și la alte popoare creștine ritualul nupțial se orientează după sărbătoarea duminicii. Astfel, la turcii mai înstăriți, celebrarea nunții începe de obicei cu două-trei zile înainte de vineri; iar la cei săraci, numai cu o zi înainte. Ea se caracterizează prin muzică și dansuri, precum și prin ospete, a căror copiozitate stă în raport direct cu starea materială a părinților mirilor. La nuntă participă invitații, care sunt rude, prieteni, vecini.

Mireasa este adusă la casa mirelui în noaptea de joi spre vineri, când nuntașii care petrec la mire se constituiesc în cortegiu și merg cu lăutarii în frunte după mireasă. Cu același alai, aceasta – împreună cu zestrea ei – este condusă la locuința mirelui, unde ea se stabilește în *harem*, în timp ce mirele ia loc în așa-numitul *selamlâk*, adică în aripa casei destinată bărbaților. Petrecerea durează până la miezul nopții, când musafirii încep să plece la casele lor. Momentul ceremonial al întâlnirii mirelui cu mireasa este marcat solemn prin venirea preotului (*imam*), împreună cu unii bătrâni din comunitatea respectivă, prieteni ai familiei²¹⁷.

Un deosebit interes prezintă ceea ce ne spune Cantemir despre frecvențele cazuri când un turc se însura cu o creștină: „Dacă un musulman ar lua în căsătorie o creștină captivă, lui nu-i este permis a șede la ea peste hotarele imperiului otoman; pentru că, în afară de faptul că încă tot nu este sigur pe pământ strein, dar s-ar putea întâmpla ca femeia să fugă în starea binecuvântată și ca *pruncul ce l-ar naște să se crească în religia creștină, ceea ce la turci se consideră drept păcat de moarte*”²¹⁸. Rezultă de aici fanatismul cu care turcii se străduiau pe toate căile să răspândească credința musulmană.

Cantemir, în *Istoria Imperiului Otoman*, ne dă unele prețioase informații în legătură cu anumite tradiții nupțiale respectate cu strictete

²¹⁷ Dimitrie Cantemir, *Kniga sistima ili sostoianie muhamedanskaia relighii*, Sankt Petersburg, 1722, p. 258.

²¹⁸ Idem, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. I, p. 96, nota 4.

în familia sultanilor. Astfel, vorbind despre căsătoria marelui vizir Ibrahim cu sora sultanului Suleiman I, el ne relatează o serie de uzuri bizare cu privire la căsătoria fiicelor sau a surorilor sultanilor: „Este obiceiul la sultanii turci de a-și mărita pe surorile și fiicele lor după pași și viziri, chiar și atunci când ele nu ar avea încă etatea nubilă. Ba, câteodată, ele sunt măritate chiar din leagăn. Mirii apoi sunt datori să-ngrijească de educația lor și nu le este permis a-și lua altă soție înainte de a fi consumat căsătoria cu sultana. Îndată ce sultana a ajuns la vârsta de măritat, o petrec cu mare pompă și ceremonie din serai la palatul mirelui. Dacă însă s-ar întâmpla ca mirele să moară între timp, sau, prin porunca sultanului, să fie decapitat, atunci sultana trebuie logodită numaidecât cu alt pașă, care intră în drepturile și datoriile celui de mai înainte”²¹⁹.

Despre sora sultanului Murad IV, istoricul ne spune că numai în decursul unui singur an „a avut patru bărbați și după cât se pare, nici una din aceste căsătorii n-a fost consumată; căci, abia terminate ceremoniile nupțiale de rigoare și îndată mirele a fost acuzat de cutare sau cutare crimă și pedepsit cu moartea din porunca sultanului”²²⁰. Dar ceea ce surprinde mai mult în relatarea lui Cantemir e că, murind mirele sultanei, înainte de a-i fi devenit realmente soț, averea lui și toate câte posedă „se adjudecau sultanei ca mireasă legitimă; dar, de fapt, ele intrau în tezaurul imperial”²²¹.

Precum vedem, prin aceste tradiții nupțiale, care aveau putere de lege – ba chiar erau respectate mai riguros decât legile înseși – s-a creat un regim special, foarte favorabil elementelor feminine din familiile sultanilor, asigurându-li-se pentru totdeauna păstrarea înaltului lor rang, pentru că, cu chipul acesta, orice s-ar fi întâmplat, era imposibil ca ele să riște a ieși din sfera lor nobiliară; iar pe de altă parte, li se garanta și o situație materială pe potriva rangului, chiar dacă prin aceasta, de foarte multe ori, beneficiarul ultim al averilor lor devenea tezaurul imperiului.

Întrucâtva analogă se prezintă situația și la tătari, în ce privește elementul feminin din neamul prinților acestora. E foarte probabil să nu fie numai o coincidență întâmplătoare, ci să avem a face cu o influență venită de la turci, ca atâtea altele. Iată ce ne comunică Cantemir referitor la căsătoria fetelor de tătari nobili din neamul designat prin numele de *mirsa*, care, după etimologia dată de el (< mir [< emir] = principe + sadeh = fiu),

²¹⁹ *Ibidem*, p. 261, nota 17.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ibidem*.

înseamnă fiu de principe: „*Fiicele acestor Mirsești nu se mărită decât numai după un Mirsesc*; dar fiii lor sunt liberi de a lua și sclave și băieții sunt tot atât de legitimi, ca și când s-ar fi născut din femeie *mirsească*”²²². Așadar, totul se petrece întocmai ca-n familiile sultanilor turci, atât în privința fetelor, cât și a fiilor de Mirsa.

Apoi, Cantemir continuă, făcându-ne cunoscut o parte din ceremonialul nunții la acești tătari, situați pe treapta nobiliară cea mai înaltă. În toată perioada nunții, mireasa este izolată într-o căsuță miniaturală – anume construită de tatăl fetei – de unde nu are voie să iasă. Căsuța are o fereastră de dimensiunile unui cap de om. „Prin această fereastră este iertat mirelui a săruta noaptea pe mireasa lui și a se sfătui cu ea în ce chip să fugă amândoi. Părinții și frații pândesc cu grijă după mireasă, pe când mirele se pregătește sau s-o fure, sau s-o ducă cu forța. În asemenea împrejurări, ajung de multe ori la bătaie, dar numai cu pumnii sau cu gârbaciul numit *kamtci*. Și dacă se întâmplă de-l prind pe mire, el trebuie să se răscumpere cu bani; iar dacă, în lupta aceasta, mirele poate să ajungă până la mireasă, el intră învingător: o ia cu sine, pradă toată mica ei locuință și o oprește pentru el ca dotă de mireasă. Frații ei însă împreună cu rude de-ale lor o urmăresc și dacă o pot prinde înainte de-a ajunge la casa mirelui, acesta trebuie sau s-o răscumpere cu bani, sau s-o ia fără dotă. Dar îndată ce mireasa a intrat în casa mirelui, lupta încetează și începe ospățul”²²³.

Oricât de exotice ne apar unele din motivele nupțiale ale datinii tătarăști în uz la cei din neamul Mirsa, altele din ele prezintă o uimitoare analogie cu ceea ce se petrece la nunțile popoarelor indo-europene. În adevăr, din tabloul pe care ni l-a descris Cantemir, apare în toată claritatea, că și la tătari nunta este concepută în linii generale ca o luptă dârză între două partide: al mirelui și al miresei. De cele mai multe ori, se pare că iese învingător mirele cu ceata sa. Atunci când nu are puterea sau abilitatea de a-și birui adversarii, el recurge la răscumpărare. Elemente de aceeași natură întâlnim frecvent în datina nunții, atât la români, cât și la altele dintre popoarele Europei.

Constatăm, totuși, că la tătari caracterul războinic al datinii apare cu mult mai accentuat. Atitudinea de o barbară intransigență, pe care o au fiecare din cele două cete – una față de cealaltă – ne fac să vedem în datina lor nupțială o formă mult mai arhaică. În ea o bună parte din

²²² *Ibidem*, p. 187, nota 38.

²²³ *Ibidem*.

aspectele primitive au rezistat, conservând mai clară amintirea că, la origine, nunta a însemnat război îndrăzneț și necruțător, iar mireasa pradă de război în cazul fericit când mirele ieșea biruitor.

2. *Moartea și înmormântare la turci*

În afară de moartea naturală și în afară de cea care avea loc în războaie, la turci mai cu seamă era foarte frecventă moartea violentă, survenită în urma execuțiilor. Frapat de această tristă realitate, Cantemir a găsit prilejul să vorbească despre modurile de execuție în uz la turci, moduri care, evident, reprezentau funeste uzuri tradiționale. În legătură cu succesiunea la tron a lui Baiazid Fulgerul, el relatează că Iakub Čelebi, fratele mai mic al noului sultan – fiind descoperit de acesta că urzise un complot contra lui – a fost osândit la moarte prin ștrangulare cu coarda de arc. Cantemir spune că „această execuție [...] e considerată la turci ca cea mai onorabilă și e rezervată numai pentru cei mari...”²²⁴

În adevăr, de-a lungul expunerii sale asupra istoriei otomane, mai întâi acest gen de osândă aplicat și altor pretendenți la tron sau unor sultani detronați. Amintim între aceștia pe Mustafa I, care, „din ordinul lui Murad IV, succesorul său, a fost ștrangulat”²²⁵. Cu privire la celelalte feluri de execuție, Cantemir ne face cunoscut următoarele: „Tăierea capului e considerată ca moarte infamă. Încă și mai mare infamie este a fi spânzurat sau tras în țepă, căci acest supliciu e rezervat numai pentru hoți”²²⁶.

În legătură cu înmormântarea, Cantemir relevă o serie de motive folclorice interesante. Dintre acestea menționăm mai întâi că îndată după moarte, corpul defunctului este spălat, așa cum de altfel e obiceiul și la toate națiunile creștine. Specific turcească este interdicția de a ține în casă cadavrul mai mult de o zi. Transportul lui la cimitir se face în popor cu targa, purtată de patru bărbați, pe umeri. Faptul că țin acasă mortul numai o singură zi și că la cimitir îl duc cu cea mai mare grabă este explicat de Cantemir prin credința turcilor că „în momentul când iese sufletul din corp, îngerii îl transportă la locul destinat pentru înmormântare și-l țin acolo 40 de zile în așteptare să-i vină corpul. Așa, ca să nu i se urască sufletului așteptând lung timp, trebuie transportat corpul cu cea mai mare grabă posibilă”²²⁷.

²²⁴ *Ibidem*, p. 58, nota 30.

²²⁵ *Ibidem*, p. 363, § VI.

²²⁶ *Ibidem*, p. 58, nota 30.

²²⁷ *Ibidem*, p. 57, nota 28.

Apoi aflăm că la turci „nu e permis a plânge asupra mortului”. Sunt exceptate de la această interdicție mamele; dar numai în cazul când le-a murit un fiu. Și chiar pentru mamele care-și plâng fiul, permisiunea este limitată: ele nu au dreptul de a-l jeli mai mult de trei ori! Așa se explică de ce la turci nu există bocitoare și de ce lirica lor populară nu cunoaște bocetele, care la alte popoare și în special la români, sunt adesea adevărate perle ale efuziei sentimentale și ale dezolării incontestabile în clipa despărțirii pe veci de ființa iubită.

Cantemir ne mai face cunoscut apoi că un mort nu poate fi înmormântat mai departe de trei mile italiene de locul unde și-a dat sufletul. Excepție nu există decât pentru sultan, care poate fi dus la locul de înmormântare și la mii de kilometri distanță, evident după ce corpul i-a fost îmbălsămat. Când mortul e sultan, este îngropat la geamia clădită de dânsul sau, dacă n-a clădit vreuna, e dus la o geamie a vreunui predecesor. Astfel, sultanul Murad I – fiind ucis de un erou sârb pe câmpia de la Kosovo – a fost transportat de acolo tocmai în Asia Mică, la Brusa, unde a fost îngropat în geamia imperială. Fiul său, Baiazid I, i-a înălțat pe mormânt o *kubbe* din cea mai fină marmură.

Cantemir ne explică ce este o *kubbe*: un monument funerar în formă de turn construit pe mormintele sultanilor, vizirilor și altor ilustre personaje. El ne vorbește însă și despre mormintele modeste ale oamenilor din popor, pe care se pun doar două lespezi de piatră, în poziție verticală: una la cap, iar alta la picioare. „Pentru bărbați, se sculptează sau se pictează pe piatra de la cap un turban turcesc; iar pentru femei, vreun alt ornament. Piatra de la picioare are aceeași formă atât pentru bărbați, cât și pentru femei”²²⁸. Una din aceste pietre – de obicei cea de la cap – poartă gravată pe ea o inscripție cu numele defunctului, sub care uneori se scriu și câteva versuri exprimând sentimentele rudelor celor mai apropiate față de el. Cel mai frecvent însă se poate citi pe această piatră vreo formulă de rugăciune, ca: „Dame Allah hulealà rahmeli”, adică „Mila lui Dumnezeu să-i fie eternă!”²²⁹

Toate aceste date etnografice referitoare la practicile funerare ale turcilor prezintă un deosebit interes prin exoticul lor, dar totodată și prin faptul că ele îi caracterizează nu numai pe turci, ci și pe alte popoare mahomedane din Asia și din nordul Africii.

²²⁸ *Ibidem*, p. 59, nota 31.

²²⁹ *Ibidem*.

Cantemir ne dă câteva prețioase informații și despre modul cum țineau turcii doliu. Astfel, la moartea lui Suleiman I – care s-a întâmplat în timpul asediului cetății Sighet – „toți mai marii imperiului, urmând datinii, s-au prezentat în mare doliu la curte și manifestându-și omagiile lor către noul sultan, îl consolază în același timp cu cele mai alese cuvinte pentru moartea părintelui său”²³⁰. Istoricul român constată o mare deosebire între modul cum se manifesta doliul mai înainte la curtea imperială și între cel din vremea sa: „Mai înainte era în uz a se organiza cele mai mari solemnități la moartea unui împărat turc și a alege cele mai distincte culori în veșmintele de doliu. Astăzi, țin doliu în veșminte roșii și numai trei zile, dar nici aceasta nu e de rigoare și după trei zile iarăși se îmbracă cu toții în hainele obișnuite”²³¹.

Ne frapează, în relatarea lui Cantemir, faptul că, pe timpul lui, roșul era încă, la turci, culoare de doliu. Fiind bine cunoscut faptul că și călăii erau îmbrăcați cu o haină roșie – un fel de halat cu glugă, care-i acoperea din cap până la picioare – ne întrebăm dacă culoarea hainei acestor distribuitori ai morții, interpretată de obicei ca un simbol tipic al sângelui nu este cumva implicit și o manifestare de doliu pentru victimele executate de dâșii. Remarcăm că ea este expresia unui doliu arhaic, care în Europa a ieșit complet din uz de multă vreme. Vestigiile despre existența lui odinioară aflăm doar în folclorul diferitelor popoare, cu deosebire în basme.

Trebuie să relevăm că prințul Cantemir – vorbind despre obiceiurile funerare ale turcilor – ne dă cele mai multe știri în legătură cu sultanii, adică procedează la fel ca și în *Descriptio Moldaviae*, unde este preocupat mai mult de ceremonialul de înmormântare în uz la curtea domnească, decât de cel al poporului. La vremea aceea, un asemenea fapt nu e de natură să ne mire. Pe de altă parte, trebuie să ținem seama că, scriind istoria otomană, era și logic ca el să se intereseze cu precădere de înmormântarea sultanilor, dat fiind că ei sunt personaje istorice marcante.

3. Funeralii de rit creștin luate în derâdere de turci

Vom prezenta acum un spectacol popular satiric, mergând până la impietate, diferit de cortegiul infamant (care se baza pe tradiție arhaică). Acesta la care ne vom referi aici este o improvizație de moment,

²³⁰ *Ibidem*, p. 322 (text).

²³¹ *Ibidem*, nota 4.

dar nu mai puțin o creație folclorică. Potrivit celor relatate de Cantemir, marele vizir Daltaban – unul din cei mai bavi generali turci – fiind executat din ordinul lui Mustafa al II-lea, armata i-a cerut sultanului să-l pedepsească cu moartea pe *muftiul* care l-a sfătuit să facă o atât de mare nedreptate. Dar legea Coranului nu permitea ca marii preoți musulmani să fie omorâți, cea mai dură pedeapsă prescrisă pentru un *muftiu* fiind exilul. Dar, soldații, în furia lor dezlănțuită n-au mai ținut cont de interdicția Coranului; ei l-au prins pe *muftiu* și l-au supus la cele mai atroce torturi până l-au omorât. Pentru a avea o justificare în fața poporului, ei l-au declarat *ghiaur*, adică necredincios. Și în loc să fie înmormântat la locul de cinste dedicat *muftiilor* – ei au hotărât să-l arunce în mare, drept hrană peștilor.

Dar ei au decis că-i bine să-i facă mai întâi o slujbă de înmormântare ca pentru un ghiaur. Nu le-a fost prea greu să găsească un popă grec, care s-a pretat să-ndeplinească acest oficiu și să-i satisfacă pe deplin. A chemat câțiva bărbați care l-au târât pe *muftiu* de-a lungul străzilor, în timp ce el, mergând în fruntea alaiului cânta în loc de imn funebru: „Σκατά εις την ψυχην του!”²³² La urmă, cum preotul grec știa la fel de bine limba turcă, tămâind cadavrul, cântă un distih turcesc adresat mortului: „Ne sizungder, ne biz umder;/ Dos dogru gehennem inder”²³³, adică: Nici al vostru, nici al nostru;/ Sufletul său să plece drept în iad! Și abia după asta soldații aruncară cadavrul *muftiului* în mare.

S-ar părea că versurile cu care a terminat popa faimoasa slujbă funerară au plăcut atât de mult turcilor încât l-au lăudat pentru neobișnuita abilitate. Această mascaradă, pentru care popa grec a fost recompensat din belșug, este o improvizație folclorică cu caracter dramatic extrem de interesantă și originală; de aceea n-am vrut s-o omitem din studiul nostru. Actorul principal, preotul creștin, se servește în slujba sa atât de anatema grecească, cât și de blestemul turcesc. Respingătoarea maledicție greacă atât de oribil vulgară este una dintre cele mai injurioase și mai indecente care se poate imagina. Tradusă *ad litteram* ea înseamnă: Excrementele să se pună pe sufletul său!

Această imprecuație este bine cunoscută până-n prezent la greci. Mich. Deffner a înregistrat-o în dialectul tsakonilor sub o formă identică: „Σκατά τ'α ψούχασι!” adică, în limba comună: „Σκατά στην

²³² *Ibidem*, vol. II, p. 759, nota 63.

²³³ *Ibidem*.

ψυχή του (sau της)!”²³⁴ La greci, această maledicție este în vigoare în special cu referire la un mort. Deffner, în colecția sa, o plasează printre primele: „Κατάραι κατ’ ἀποθανοντων!”²³⁵ Iar imprecția turcească în versuri, cu toate că este mai puțin licențioasă, este de asemenea o maledicție populară violentă, care trimite defunctul în infern.

Spre marea noastră surpriză, găsim în cronica lui Neculce un episod în care autorul povestește, de asemenea, funeraliile grotești ale *muftiului*: „Și au pus un popă de legea noastră și altul armenescu de l-au prohodit, și au mârșu înainte-i cu cântări și cu cădelniță, pân’ l-au scos afară din Udriiu și l-au îngropat, dzicând c-au fost ghiaur”²³⁶. Dar, cum se face că Neculce descrie de asemenea, această scenă? A aflat-o de la Cantemir? Nu credem asta, deoarece Cantemir o povestește altfel. Sunt prea multe deosebiri între cele două narări pentru a crede că ele pleacă de la aceeași sursă. Este foarte probabil că Neculce a auzit istorioara de la vreun boier moldovean, care se aflase din întâmplare în Turcia, când a izbucnit revolta la Adrianopol, unde era rezidența sultanului.

Dar, făcând abstracție de diferențele care, deși numeroase, sunt diferențe de detaliu, cele două variante coincid perfect din punct de vedere al conținutului, prin ceea ce au ele esențial. Mascarada, de un grotesc frapant, pe care și unul și celălalt istoriograf român au prezentat-o, reprezintă o influență creștină *sui generis* asupra vieții turcești de la începutul secolului XVIII. Avem de-a face cu spectacolul unei comedii bufe, în care actorii sunt popa creștin (sau cei doi preoți creștini potrivit lui Neculce) și *muftiul* mort, considerat drept *ghiaur*, iar acțiunea este parodia impie a slujbei de înmormântare creștine (a prohodului creștin).

IX. Mitologie musulmană

Cantemir, vorbind despre Djin Ali Pașa – guvernatorul Herțegovinei sub sultanul Suleiman II – și explicând originea supranumelui său, face, totodată, o mică incursiune în domeniul demonologiei turcești: „*Djin*, la turci, e numele unei anumite specii de draci, despre care ei cred că-s făcuți dintr-o substanță mai dură decât *Șeitan* (Satan) și că ei sunt de amândouă sexele, adică bărbătesc și femeiesc și procrează copii ca și oamenii. De aici, prin metaforă, ei

²³⁴ Deffner, *op. cit.*, p. 33.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*. Ediție îngrijită, glosar, indice și o introducere de Iorgu Iordan, București, ESPLA, 1955, p. 230.

numesc Djin pe oamenii subtili și ingenioși. Și când vor să caracterizeze pe un om, care face uz de talentele sale spre prejudiciul altora, atunci despre unul ca acela zic: *Djinu a killi dur* = Are pe dracul în trup sau este un diavol”²³⁷.

Mult mai pe larg tratează el acest subiect în cartea sa despre religia mahomedană, consacrandu-i un lung capitol. Aici, el împarte demonii în mai multe categorii, descriindu-le pe fiecare și dând de asemenea numele unor diavoli cu rang de căpetenii ca *Iblis* și *Azazil*. *Iblis* e considerat de turci drept cel mai mare dușman al lui Dumnezeu și al oamenilor. El este acela care i-a ispitit pe cei dintâi oameni să mănânce din roadele oprite, ceea ce a avut ca urmare pierderea nemuririi și izgonirea lor din rai.

În *Azazil* turcii văd pe diavolul doritor de a se-ntoarce la dreapta credință. În acest scop, el s-a supus la penitență pe câte-o perioadă de o mie de ani: după fiecare mileniu de pocăință, el dobândește accesul la câte un cer, așa că, la al șaptelea mileniu, ajunge la al șaptelea cer. Atunci el va afla iertarea desăvârșită la Allah, care-l va primi printre îngerii săi ca pe-un egal al lor.

Despre *djini*, turcii cred că nu-s chiar diavoli obișnuiți, ci îi pun pe o treaptă intermediară între draci și îngeri. Ei și-i imaginează ca fiind foarte puternici și numeroși, constituind neamuri deosebite, care au fiecare țările lor bine hotărnicite și adesea poartă între dânșii crâncene războaie. Mulți dintre ei sunt drept credincioși, recunoscându-l pe Allah ca Dumnezeu și pe Mahomed ca profet. În credințele arabe, *djinii* ocupă un rol extrem de important. Amintim doar că, în ciclul epic al celor *O mie și una de nopți*, îi întâlnim foarte frecvent într-un mare număr de povestiri. Prezența lor așa de copioasă creează, în această monumentală operă cu baze folclorice, o atmosferă de supranatural și miraculos, care-l farmecă pe cititor prin poezia ei de o originalitate unică.

Dar Cantemir vorbește amply și despre *îngeri*. Și măcar că el vrea să-i înfățișeze așa cum apar ei chiar în religia oficială, cititorul are impresia că figurile lor țin de domeniul celor mai fantastice și mai naive mituri. Cu acest prilej, Cantemir ironizează teologia mahomedană, care acceptă asemenea hiperbolice fantasmagorii. De altfel, degeaba râde savantul român de modul cum și-i imaginează musulmanii pe îngeri, căci în principiu ei nu se deosebesc prea mult de îngerii creștinilor. În primul rând, ei – deși seamănă la chip cu oamenii – nu sunt făcuți din

²³⁷ Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. II, p. 631, nota 37.

carne și oase ca oamenii, ci sunt imateriali. Apoi, ca și îngerii religiei creștine, au și ei aripi. Dar oricât de frumoși și-i prezintă creștinii pe îngerii lor, este adevărat totuși că acei ai credinței musulmane îi depășesc în strălucire și fast, căci „aripile lor nu sunt din pene, ci din pietre scumpe, adică din diamante, rubine, safire”²³⁸. Îngerii sunt și ei mulți, deși nu atât de numeroși ca demonii. Fiecare din ei are, în raiul musulman, atribuții speciale. Cerul, după credința popoarelor mahomedane, are șapte porți, întocmai ca o fortăreață medievală; iar la fiecare din aceste porți stă câte-un înger de strajă. Cantemir dă numele fiecăruia din ei”²³⁹.

Amintim apoi că în rai sunt palate de aur și de argint, împodobite cu nestemate. Grădina lui este o livadă minunată cu pomi roditori, care produc cele mai alese fructe. Aici, de asemenea, stau la-ndemâna fericiților oaspeți cele mai savuroase mâncări și cele mai plăcute băuturi. Prin mijlocul raiului, între pomii umbroși, curge faimosul râu Kîesver, a cărui apă este mai delicioasă decât vinul și decât nectarul. Și ca o culminație a fericirii din raiul lui Mahomed, nu lipsesc așa-numitele *huri*, acele fete frumoase fără seamăn, care stau și ele, ca și celelalte bunătați, la dispoziția dreptcredincioșilor²⁴⁰. Cantemir menționează apoi că, în raiul său, Mahomed a primit și niște animale, care se pare că-i erau deosebit de dragi: pisica și cămila²⁴¹. Profetul, care se trăgea din lumea celor simpli și care în prima tinerețe fusese cămilar, nu putea să le uite. Ele aveau să-i aducă aminte pe lumea cealaltă de viața de beduin a copilăriei și adolescenței.

Nu e de mirare că sinodul rus, care luase în grija sa tipărirea cărții lui Cantemir, s-a speriat când a făcut cunoștință cu cuprinsul ei și că s-a simțit obligat a cere autorului o serie de explicații, enumerate pe puncte. Prințul Cantemir, răspunzând la scrisoarea membrilor sinodului cu o glacială politețe – dar, în același timp, cu o ireproșabilă demnitate și cu legitimă mândrie – n-a binevoit să dea nici-un răspuns la întrebările care îi fuseseră puse²⁴².

²³⁸ Idem, *Knîga sistima...*, p. 97.

²³⁹ *Ibidem*, p. 98.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 163-164.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 165-166.

²⁴² Scrisoarea lui Cantemir adresată ca răspuns sinodului rus, a fost publicată de Șt. Ciobanu în *Dimitrie Cantemir în Rusia*, București, [Cultura Națională], 1925, p. 144 sq., nr. LXIX, după P. Pekarski, *Nauka i literatura [v Rossii] pri Petre Velikom*, vol. I, [Sankt Petersburg, 1862], p. 569-570.

X. Folclorul turcesc

Din domeniul creațiilor estetice în proză turcești, Cantemir a înregistrat numeroase și variate texte. El este un pasionat narator, care redă fidel maniera populară de a povesti a turcilor. În cadrul religiei musulmane, el povestește o serie de mituri în special privitoare la Mahomed și la minunile pe care acesta le-a înfăptuit. O predilecție specială o are Cantemir pentru legende. Printre acestea, sunt unele care se raportează la locuri și altele care se referă la personaje. Unele dintre ele au un pronunțat caracter etiologic.

În legătură cu locuri, amintim, de exemplu, despre o legendă care explică de ce orașul Suosthi – prin care a trecut sultanul Selim I în expediția sa împotriva persanilor – poartă acest nume care înseamnă „el a trecut pârâul înot”. O legendă referitoare la un celebru arhitect grec explică de ce templul construit de el la Adrianopol are 999 de ferestre în loc de o mie. Etiologică este și legenda care vrea să explice cum s-a produs marea schismă în sânul religiei musulmane între credincioșii turci și arabi pe de-o parte și persani pe de alta.

O bună parte dintre personajele istorice marcante – sultani, generali, mari viziri – sunt caracterizate prin câte-o legendă. Așa este, de exemplu, cea despre credinciosul Soliman II, care avea renumele că poate făptui miracole; cea despre Murad IV, care a căzut în patima beției sub influența bețivului Bekri Mustafa, devenit cel mai bun prieten al său; cea despre Kiliği Ali Pașa, care a înălțat fundațiile unei mari moschei la Constantinopol într-o singură noapte, ceea ce l-a ajutat să urce rapid la rangul de amiral suprem al flotei turcești.

Cantemir povestește adesea legende a căror temă este bine cunoscută în folclorul universal, ca de exemplu legenda lui Mahomed II Cuceritorul, care – după primul asediu asupra Constantinopolului – a pretins împăratului bizantin să-i cedeze pe vecie, pe malul Bosforului, o bucată de pământ nu mai mare decât pielea unui bou. Cantemir însuși pune în paralel acest motiv folcloric cu legenda virgiliană a Didonei, regina Cartaginei.

Cea mai mare parte din legendele care au ca scop scoaterea în evidență a trăsăturii psihice dominante a unor personaje istorice au un caracter anecdotic. Așa este o legendă despre Selim I-iul, supranumit Cumplitul, care pune în lumină cruzimea sa, convertind-o în ridicol. O altă legendă din aceeași categorie povestește cu mult umor cum marele vizir Numan Pașa a fost vindecat de către un iscusit doctor francez de o boală imaginară. Legenda despre Ciorluli Ali Pașa, celebru

pentru perspicacitatea sa și pentru spiritul său de echitate, pune în evidență maniera sa impecabilă de a judeca procesele. El a făcut cadou o pungă cu 200 de ducați unui tânăr care o găsisse, pentru a-l recompensa pentru cinstea sa și pentru a pedepsi, în același timp necinstea și avariția negustorului care o pierduse.

Dar această temă era la turci o veche legendă populară al cărei erou principal era Nasr-ed-Din Hodja în funcția sa de judecător (*cadîu*). Poporul turc n-a făcut decât să înlocuiască în ea pe tradiționalul Nasr-ed-Din prin marele vizir Ciorluli Pașa. Este fenomenul folcloric al permanentei actualizării a faptelor și personajelor în creațiile populare epice în proză și în versuri. Cantemir nu cunoștea originea legendei, el însuși a atribuit faptul povestit de ea vizirului pentru care el avea sentimente de admirație. Și totuși nu se poate afirma că prințul Cantemir nu cunoștea anecdotele ciclului epic, în centrul căruia trona ca personaj principal Nasr-ed-Din Hodja. În adevăr, el este primul care a făcut cunoscut europenilor existența acestui ciclu prin trei anecdote pe care le-a povestit în a sa istorie a imperiului otoman. În plus, el dă informații asupra lui Nasr-ed-Din, pe care îl consideră personaj istoric, așa cum o fac, ce altfel, mai târziu și alți autori.

Un alt important aport din folclorul artistic turcesc, pe care-l datorăm lui Cantemir, îl formează capitolul proverbelor și al zicătorilor. El le folosește din belșug în cuprinsul operelor sale, căci ele figurează nu numai în *Istoria Imperiului Otoman*, ci le întâlnim, traduse în românește, și acolo unde ne-am aștepta mai puțin, în *Hronicul româno-moldo-vlahilor* și mai ales printre cele „760 de sentenții” cu care e „frumos împodobită” *Istoria ieroglifică*, precum însuși Cantemir o spune chiar în titlul acestui roman alegoric.

În adevăr, el e un mare iubitor de proverbe. Sub acest aspect nu stă deloc mai prejos de sfătosul Ion Creangă. Cantemir apelează la ele în împrejurări perfect analoage, adică ori de câte ori i se oferă prilejul pentru a scoate în relief o afirmație sau pentru a caracteriza vreo acțiune a unui personaj istoric. Înainte de a le cita, el spune simplu: „Precum zice proverbul turcesc”. Parcă-l auzim pe Creangă: „Vorba ceea” sau „Bine-a zis cine-a zis”.

Unele din proverbele turcești citate de Cantemir s-au fixat în limba română și, desigur, și în unele din limbile popoarelor balcanice. Relatăm unul singur, foarte caracteristic, dintre acestea: „Capul plecat nu-l taie sabia” (*Egilân baş kiezil mes*). Acest proverb a fost captat de

poetul Bolintineanu, care-l folosește în una din baladele sale cu subiect istoric: „Capul ce se pleacă sabia nu-l taie”.

Dar tezaurul paremiologic turcesc se întregește la Cantemir și cu zicalele de care, de asemenea, el face frecvent uz. Amintim apoi și formulele de salutare ale politeții turcești, care nici ele nu-i scapă lui Cantemir, iar adesea el relatează și unele imprecății tot din domeniul folclorului turcesc.

În fine, nu putem omite de a menționa că etnograful român – dându-și seama de interesul științific pe care-l prezintă supranumele oamenilor, el le acordă o foarte mare atenție, citându-le cu grijă și de cele mai multe ori dându-le etimologia. După noi, acest capitol al antroponimiei, ca și antroponimia în întregul ei, aparține mai mult disciplinei folclorice decât lingvisticii! Cantemir care le privește sub ambele aspecte, ne apare și aici ca un precursor.

XI. Instituții specific turcești

A. Instituții militare

Cu toate că armata este compusă în cea mai mare parte – la aproape toate popoarele – din tineri țărani în uniformă, adică din purtători de cultură populară travestiți, se poate spune totuși că ea nu are nimic comun cu etnografia sau cu etnologia. Și totuși, am greși dacă am face această afirmație raportându-ne la națiunea turcă, războinică prin excelență. Anumite dintre formațiunile lor cu caracter militar, privite de aproape, ne apar ca expresii fidele ale mentalității acestui popor, definindu-l din punct de vedere etnografic. Și în special două corpuri militare de elită, cel al *ienicerilor* și cel numit *Serden Ghieçidi* – create la ei din primele timpuri și care au devenit vestite prin faptele lor de arme – se impun atenției noastre.

1. *Ienicerii*. Corpul ienicерilor, care forma garda sultanului și care era armata pe care se punea cea mai mare bază – atât prin originea sa, cât și prin felul în care era organizat – era o unitate foarte reprezentativă pentru turci și de-o originalitate unică. Cantemir, care era perfect conștient de aceasta, îi consacră în scrierile sale un loc important și ne dă despre acesta informații ample și variate. Cum se știe, *ienicerii* erau recrutați dintre copiii captivilor creștini, dar mai ales dintre copiii care constituiau tributul de sânge al țărilor supuse sau vasale turcilor. Dar cum aceștia plecau în Turcia la vârsta cea mai fragedă și primeau acolo o educație foarte austeră, aproape ascetică, bazată în egală măsură pe principiile credinței musulmane și pe un înflăcărat patriotism, care

glorifica în mod exagerat destinul strălucitor al imperiului turc, ei deveneau cei mai fanatici apărători ai noii lor patrii. Apariția ienicerilor pe scena istoriei otomane, încă din secolul al XIV-lea, coincide cu epoca de glorie a expansiunii imperiale a turcilor.

Originea acestui corp de armată – care, potrivit spuselor lui Cantemir ar fi fost binecuvântat profetic, încă de la înființare, de către un celebru *șeic* – prezintă aspecte de legendă. Sistemul de organizare a ienicerilor, cu regimentele sale purtând numele centrului culinar care le alimenta, cu gradele sale de ofițeri și de subofițeri orientate după diferite atribuții culinare, de la care își luau numele, lasă să se întrevadă frapanta analogie cu organizarea militară după *cazane* a tătarilor. Se poate conchide că la baza instituției ienicerilor se află elemente care depășesc prin vechime momentul istoric al întemeierii ei.

Într-adevăr, trăsăturile arhaice pe care le menționează trădează un primitivism considerabil și o tradiție ancestrală, care s-a reconstituit la turci pe vremea lui Murat întâiul în noua ipostază a ienicerilor, ceea ce a făcut ca în final acest corp să ajungă și chiar să depășească cifra impresionantă de 150.000 de membri. Ienicerii, dându-și seama de puterea militară pe care o reprezintă pentru statul turc, n-au întârziat să devină o forță redutabilă, nu numai în afara imperiului, pentru dușmani, dar și în interior chiar pentru sultani; aceștia, foarte adesea, fiind urcați pe tron sau detronați după bunul plac al ienicerilor.

Pentru meritele lor speciale, ienicerii aveau, dacă sunt comparați cu alte corpuri militare turcești, o situație foarte privilegiată, atât datorită prestigiului de care se bucurau, cât și din punct de vedere material, prin hrana copioasă și aleasă ce li se oferea și în sfârșit prin recompensa pecuniară.

2. *Corpul Serdèn Ghieçidi*²⁴³. Dar se acordau și mai multe favoruri încă, sub dublu aspect – onoruri și recompense de ordin material – soldaților din gruparea *Serdèn Ghieçidi*. Și aceasta pentru că ea reprezenta la turci armata de sacrificiu care era trimisă prima în luptă mai ales în situații dificile, ca de exemplu în asaltul unei fortărețe puternice, când se cerea mult curaj și un suveran dispreț față de moarte. *Serdengeçtii* intrau în foc înaintea tuturor, deschizând astfel calea spre atac pentru grosul armatei. Se aruncau primii asupra inamicului, erau exemple de temeritatea pentru ceilalți soldați.

²⁴³ *Serdengeçti* = „troops selected for a desperate enterprise” – *The Oxford Turkish-English Dictionary*. [Coordonatori: H. C. Hony, A. D. Alderson, Fahir Iz, University Press, 1984], p. 313, s.v.

Cantemir afirmă că asaltul lor este în adevăr foarte puternic: „Ei se aruncă în foc și peste săbiile dușmane, nu ca niște oameni, ci ca niște fiare sălbatice lipsite de rațiune și nu se opresc din luptă decât când au primit ordin să se retragă sau când mor. Din această cauză, dacă iau parte la o bătălie, un foarte mic număr dintre ei se întorc teferi”²⁴⁴.

Devotamentul lor pentru sultan era fără limite. Nu aveau niciodată dreptul să se plângă de vreo adversitate sau de vreun pericol, oricât de mari ar fi fost acestea. Neculce, în cronică sa, semnaleză de asemenea – vorbind despre bătălia de la Stănilești, din 1711 – prezența acestui corp de armată turcă. El povestește că un soldat turc – fiind prins și condus în fața lui Petru cel Mare – a dezvăluit forța numerică a tuturor armatelor turcești, fără să omită unitatea în chestiune, „40.000 *sindighistri*, carii sunt giurați de mărgu înainte la războiu”²⁴⁵.

Curajul fără seamăn al acestor soldați avea la bază un sentiment religios foarte dezvoltat; acest sentiment îi făcea să considere moartea ca o cale pentru a-și asigura fericirea eternă pe care le-o rezerva Allah în viața viitoare, viață care urma imediat morții fizice. După război, dacă lupta se termina în favoarea turcilor, acei dintre *Serdên Ghieçidi*, care aveau norocul să supraviețuiască, erau purtați în triumf de ceilalți ostași.

B. O instituție monahală: *dervișii*

Printre instituțiile tradiționale turcești nu putem omite o instituție monahală, cea a *dervișilor*. Cu toate că denumirea persană a acestora indică anumite relații de ordin genetic cu dervișii persanilor, instituția nu este mai puțin specifică turcilor. Cantemir ne vorbește cu multe detalii, în *adnotările* sale, despre acești călugări, descriindu-ne fiecare din cele patru secte mai importante. Ne informează că unele dintre acestea au apărut pentru prima dată pe teritoriul de limbă turcă. Se poate recunoaște originea lor după numele lor care derivă din cele ale fondatorilor turci respectivi.

Printre diferitele categorii de derviși, demne de a fi amintite având în vedere interesul etnografic pe care-l prezintă, se află fără îndoială cea numită *Mevelevi* și *Cadri*, pasionați pentru muzică, atât pentru muzica vocală, cât și pentru muzica instrumentală, ba chiar și

²⁴⁴ Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. II, p. 460.

²⁴⁵ Ion Neculce, *op. cit.*, p. 286.

pentru dans. Trebuie să precizăm că dansurile lor au un caracter ritual: le sunt prescrise ca un procedeu cu efect extatic, cu ajutorul căruia ei pot intra în legătură cu lumea supranaturală și chiar cu divinitatea însăși. Cantemir ne informează că *mevelevii*, dintre care unii sunt interpreți virtuozii din fluierul numit *nay*, „se învârt în jurul lor însuși timp de două sau trei ore, fără întrerupere, și cu o astfel de viteză încât cu greu poți să le vezi fețele”²⁴⁶.

Cât despre *cadri*, care merg despuiați, având acoperite doar părțile rușinoase, Cantemir ne spune că sunt dansatori și mai pătimași: „Ei se țin de mână și dansează șase ore fără oprire; adesea chiar toată ziua, strigând neconținut și cu toată puterea Hu! hu! hu! unul din numele lui Dumnezeu, până ce spuma le vine pe gură, până sunt acoperiți de sudoare și cad la pământ ca morți, fără cunoștință”²⁴⁷.

Este incontestabil faptul că dansurile originale ale acestor derviși, care formează la ei repertorii variate, au avut o anumită influență asupra artei coregrafice turcești, iar ariile lor de dans au avut și ele o anumită înrăurire asupra muzicii populare instrumentale a turcilor și au trecut adesea în repertoriul muzicienilor ambulanți din sate și chiar din orașe.

Dacă-i privim din punct de vedere folcloric, nici călugării din categoria numită *Seyyahi* nu sunt lipsiți de interes. Aceștia sunt derviși călători care vagabondau nu numai pe toată întinderea teritoriului imperiului turc, dar se duceau de asemenea din țară în țară până în cele mai îndepărtate regiuni cu populație musulmană din Asia și chiar din nordul Africii. Misiunea lor era să adune pomeni în bani și-n natură pentru mănăstirile de care țineau. Astfel, ei veneau în contact cu poporul turc, în special cu oamenii din satele unde se opreau. Unii dintre ei erau povestitori talentați și istorisirile lor despre tot ce au văzut și au auzit în timpul lungilor lor călătorii erau ascultate cu mare plăcere de turcii curioși să afle ceea ce se petrecea în alte țări. În acest fel, prin intermediul dervișilor călători, bunurile spirituale ale celor mai diferite popoare circulau pe teritoriul Turciei și se stabileau, într-o manieră indirectă, contacte între lumea turcească și lumea străină, de dincolo de granițele imperiului.

²⁴⁶ Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. II, p. 462 (text).

²⁴⁷ *Ibidem*.

XII. Tablou etnografic circazian

Când ne prezintă conflictul dintre turci și circazieni, Cantemir ne face una dintre cele mai reușite descrieri și în spiritul etnografic cel mai autentic a acestui popor de oameni liberi ai munților. Sultanul trimitea împotriva circazienilor pe tătarii din Crimeea și din alte hoarde; adesea îi ajuta el însuși masiv pentru a epuiza această sursă de bărbați de unde erau aleși conducătorii de atunci ai Egiptului. Cantemir îi consideră drept poporul cel mai dotat cu calități intelectuale dintre toate semințiile Orientului. Și, totodată, circazienii au cele mai frumoase femei și cei mai frumoși bărbați.

Cantemir are deci o reală admirație pentru acest popor și în special pentru ramura *kabardină*²⁴⁸. El ne prezintă acești circazieni în perioada când căzuseră deja sub dominația tătarilor din Crimeea. Dar, deși vasali, ei se bucurau de un prestigiu aparte și impuneau un anumit respect suveranilor barbari. Avem o dovadă elocventă în acest sens prin faptul că haniii din Crimeea își trimeteau copiii de la cea mai fragedă vârstă – s-ar putea spune chiar de la naștere – ca să fie alăptați de doici circaziene; apoi, când copiii creșteau, îi lăsau acolo, ca ei să primească o educație conformă cu moravurile austere ale țării și pentru ca să fie inițiați în arta militară. Astfel, circazienii îi învățau pe micii prinți tătari să călărească și să mânuiască armele, în special arcul. Familiile doicilor și educatorilor prinților erau recompensate prin daruri de mare preț și în același timp erau scutite de impozite. Din această cauză era o mare emulație printre familiile circaziene să obțină dreptul de a crește copiii hanilor.

Cantemir povestește, de asemenea, despre grija deosebită pe care o aveau mamele cu fiicele lor [ca] să aibă o talie cât mai zveltă, degete cât mai subțiri și picioare mici: încă de la vârsta de șapte ani ele erau obligate să poarte un cerc de fier mai larg în jurul mijlocului și încălțări strâmte care împiedicau creșterea picioarelor, amintind de procedeele femeilor chineze. Cantemir ne spune că frumusețea fizică era un veritabil criteriu de distincție a nobleței autentice. Nu femeia care aparținea unei familii senioriale era nobilă, ci cea care era frumoasă²⁴⁹.

²⁴⁸ În secolele XV-XVIII, în perioada hegemoniei social-politice a Kabardiei, limba kabardină a jucat în Caucaz rolul de limbă comună și a influențat, sub aspect lexical limbile învecinate (abhaza, balkara, oseta, nogai ș.a.).

²⁴⁹ Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. I, p. 179, nota 33.

Cât despre vitejia circazienilor, etnograful român o exemplifică atât pe plan individual sau în sânul unei singure familii, cât și pe plan larg colectiv, referindu-se la întregul popor. Pentru primul caz prezintă un exemplu elocvent în timpul misiunii pe care a dat-o hanul Selim fiului său de a cere circazienilor tributul anual de 200 băieți și de 100 fete pentru doi ani. Tânărul prinț, după ce a primit din mâna bătrânilor neamului tributul, a văzut o fată deosebit de frumoasă care nu figura pe lista celor destinate hanului; el a răpit-o și-a dus-o cu forța în Crimeea, în palatul său. Cei doi frați ai tinerei fete s-au dus fără întârziere în Crimeea; au intrat în palatul prințului, au ucis toți paznicii și l-au străpuns cu sabia pe prinț ca și pe sora lor devenită concubina acestuia.

Iar despre eroismul întregului neam, Cantemir îl evidențiază prin expediția nefericită pe care o face hanul Kaplan Ghirai cu 80.000 de tătari din Crimeea și cu 50.000 tătari din Kuban, deci cu o armată de 130.000 de soldați. Intenția sa era să ocupe Circazia²⁵⁰ și s-o subjuge definitiv: „Prințul de Kabarta, aflând de venirea acestei expediții, s-a retras cu 7.000 de pedestrași și cu 300 călăreți pe vârful unui munte înalt, înconjurat de zidurile unei mari și vechi cetăți; ei le-au întărit umplând spărturile cu pietre, cu trunchiuri de copaci și cu bulgări de pământ”²⁵¹.

În zadar hanul a încercat să-l atragă în capcană pe prințul kabartian, invitându-l să vină în corturile sale, pentru a încheia un acord. Acela așteptă căderea nopții; și în timp ce tătarii dormeau fără grijă în corturi și caii lor pășteau în câmpia de la poalele muntelui, el își adună oștirea, o încurajă și-i făcu pe ostași să jure că vor fi gata să moară toți, cu armele în mâini decât să cadă prizonieri în mâinile tătarilor. Asistăm la o luptă specifică circazienilor sau, mai bine zis, la o stratagemă extraordinară, unică în felul ei.

Dar să-l lăsăm pe Cantemir să povestească el însuși: „Circazienii, pricepând ceea ce se petrece în hoardele tătare, confecționară din scoarță de copac un fel de torțe pe care le legară de cozile cailor lor, după ce le-au impregnat bine cu rășină; apoi în cea mai mare liniște au dus caii până sub corturile tătarăști. Au dat foc scoarțelor îmbibate de rășină și-au împins caii. Aceștia, fie din cauza luminii flăcărilor, fie din cauza durerii pe care o simțeau la coadă,

²⁵⁰ Circazia reprezintă marginea septentrională a Caucazului.

²⁵¹ Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otoman*, vol. I, p. 181, nota 33.

deveniră deodată furioși și începură să alerge ca niște cai sălbatici: fugeau în toate părțile. Și cum noaptea era foarte întunecată, s-au amestecat cu caii tăărăști care erau foarte numeroși. La acest spectacol, aceștia din urmă deveniră și ei nebuni, rupând frâiele și harnașamentele și alergând și fugind cu mare vuiet în toate locurile. La acest zgomot, tătarii s-au deșteptat; dar n-au văzut în jurul lor nimic altceva decât o întindere de flăcări care se mișca dintr-un capăt în altul al câmpiei, căci din cauza spaimei și a obscurității nopții, ei nu zăreau caii și credeau că focul cade din cer. Imediat, infanteriștii au fugit înnebuniți în cea mai mare dezordine. Văzând aceasta, circazienii își aruncară toate armele, nepăstrând decât săbiile cu care au tăiat tot ce-au găsit în cale până în zorii zilei, când au văzut că a fost mai mult un masacru decât o bătălie. Când s-a luminat de tot, circazienii au adunat peste 100.000 de cai ai inamicilor și nepierzând decât cinci oameni, ei s-au întors triumfători pe muntele lor²⁵². Hanul și cu foarte puțini ostași au scăpat cu viață doar fugind și asta a fost ca printr-un miracol; el lăsa în urmă zeci de mii de morți.

În această scurtă prezentare a poporului circazian, *Cantemir a realizat un impresionant portret etnografic de o rară frumusețe*. Toate trăsăturile de natură fizică pe care le-a selecționat pentru a le zugrăvi, sunt deosebit de evocatoare și în același timp caracteristice. Este dovada concretă nu numai de rafinatul spirit de observație al omului de știință în ipostaza de etnograf, dar și de talentul său de a exprima în mod artistic ce a înregistrat de la sursă sau ce a auzit de la alții sau ce a trăit el însuși. Cantemir a reușit să ne dea un astfel de portret colectiv al circazienilor, deoarece, pentru a-l realiza, s-a servit mai ales de fapte și mult mai puțin de descrieri propriu-zise.

În concluzie – după toate cele expuse mai sus – credem că avem dreptul să vedem în Cantemir *pe patriarhul etnografiei române* și să spunem despre el că era etnograf de vocație, că era etnograf născut. Dacă poetul Ovidiu, vorbind despre sine zicea cu drept cuvânt: „Quidquid tentabam dicere versus erat”, în același chip s-ar putea spune despre Cantemir că orice încerca să scrie era, înainte de toate, etnografie!

²⁵² *Ibidem*, p. 182, nota 33.

SIGLAR

- Epites, *Lex.*, I = A. Epite, *Lexicon elleno-gallikon tes laloumene ellenikes glosses*, I, en Athenais, 1909.
- Erasmii Rotterd., *Adag.* = Erasm din Rotterdam, *Adages*, Basel, 1508.
- J. Grimm, DR = Jacob Grimm, *Deutsches Rechtsaltertümer*, vol. II, Göttingen, 1828.
- Hesychius, *Lex.* = *Hesychii Lexicon*. Ed. Joannes Alberti, Lugduni Batavorum, t. I-II, 1746.
- HWb. DA II = H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin und Leipzig, 1927-1942.
- Jungmann, SČN = J. Jungmann, *Slovník česko-němčtíi*, vol. 1-5, Praga, 1835-1839.
- Linde, SJP = M. Samuel Bogumił Linde, *Słownik Języka Polskiego*, tom III (M-O), Lwów, 1857.
- Pauly-Wissowa, REKA = *Realenciklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1939.
- RTP = „Revue des traditions populaires”.
- Suidae, *Lex.* = *Suidae Lexikon*. Edit. Ada Adler, t. III, Lipsiae, 1935.
- Vlachos, *Leg.* = Agg. Vlachos, *Leg. Ellenogal*, vol. IV, Athenai, 1909.
- Xenophon, *Equit.* = Xenophon din Atena, *De equitationes*, Paris, 1859.

**CEATA FLĂCĂILOR ȘI HORA SATULUI.
INSTITUȚII TRADIȚIONALE DE AFIRMARE
A CULTURII SOCIO-NORMATIVE***

Varvara BUZILĂ**

Abstract

The paper aims to disclose the contribution of *the band of lads* and *village "hora"* (traditional circle dance) in the assertion of the traditional social-normative culture. Both traditional institutions, having a considerable age, being interdependent, manifest themselves during great calendar feasts, during the year, and on Sundays, except the periods of fasting. Youngsters lead both these institutions, but the entire community takes benefit from their activity. The author analyses the relationships inside these institutions, as well as those developed with other structures. Both institutions accomplish complex functions: social, juridical, educational, cultural, communicative and axiological ones. Firstly, the socializing function imposes itself. Both *the band of lads* and *the village "hora"* socialize youngsters according to the traditional morality, according to the norms of behaviour known and checked up by the community. The socialization takes place gradually, under the supervision of old people, being mediated by lads with greater experience. The latter ones assist youngsters to pass easier through the stage of bachelor and achieve skills in order to aspire to marriage. This is the way in which the transmission and assumption of roles and functions take place among the members of *the band* and of *the "hora"*, learning models of behaviours, essential principles and values for the traditional culture. The group supports youngsters in order to understand and become aware both of the privileges and risks of the life inside a community, of the responsibilities they have to assume from a juridical perspective. The economical functions, inherent to the activity of any institution, aim to ensure the performance of customs and their continuity through time, as well as of these institutions themselves. Lads learn how to earn and manage money commonly, using them for the benefit of the community. They train themselves in negotiations with old people, also with other bands of fellows, with girls and their parents, learning thus how to achieve a consensus in any activity.

* Studiul a fost publicat inițial în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie (BS), serie nouă, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, nr. 21 (34), 2014, p. 107-124. Într-o nouă variantă, adăugită și îmbunătățită, apare și în AMEM în virtutea protocolului de colaborare încheiat între Muzeul Etnografic al Moldovei și Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală în 2006, protocol care prevede și (re)publicarea celor mai valoroase studii în propriile reviste de specialitate.

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

Keywords: *band of lads, village "hora", traditional institutions, social-normative culture, social norms, socialization.*

Cuvinte-cheie: *ceata flăcăilor, hora satului, instituții tradiționale, cultură socio-normativă, norme sociale, socializare.*

Precizări

În societatea tradițională din Moldova, bazată pe oralitatea culturii, obiceiul reglementa viața grupurilor sociale și a marilor comunități. În sincretismul culturii tradiționale, obiceiul este fortificat de credințe, reprezentări, simboluri, valori și devine *obiceiul pământului* sau *obiceiul din bătrâni*, numit și *dreptul obișnuielnic* sau *dreptul cutumiar*, formând cadrul socio-normativ al societății tradiționale sau cultura socio-normativă.

Până la apariția legilor scrise, dar în bună parte și după aprobarea pravilei, instituțiile sociale, constituite și esențializate în așa mod încât să articuleze întreaga cultură tradițională, vegheau asupra respectării normelor comunitare, fiind orientate de sistemul de valori specific acestei societăți. Principiile valorice ale acestui drept obișnuielnic, fidel tradiției, erau promovate conform unor modele consacrate, considerate de către mentalitatea tradițională ca fiind foarte vechi și cele mai adevărate.

Societatea tradițională își articula viața economică, socială, religioasă, culturală pe temeiul funcționării mai multor instituții importante: *oamenii buni și bătrâni* ori *sfatul bătrânilor, neamul, nașia, obștea, claca, ceata de flăcăi, hora satului* ș.a. În structura socială, fiecare instituție realiza atât funcții specifice, importante pentru organizarea și reglementarea vieții anumitor grupuri sociale, pentru soluționarea anumitor necesități sau pentru promovarea anumitor principii și valori colective, cât și funcții generale, orientate spre asigurarea bunei funcționări a întregii societăți.

Unele instituții tradiționale dintre cele deja amintite au suscitad adesea interesul cercetătorilor și considerăm utilă relevarea contribuțiilor acestora la configurarea și valorizarea acestei teme. Astfel, în cadrul etnologiei juridice românești, Romulus Vulcănescu a pus în valoare rosturile normative ale cetelor de bătrâni, cetelor profesionale și ale cetelor de flăcăi¹. Andrei I. Galben a abordat diverse aspecte ale

¹ Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei Române, 1970, p. 183-268.

obiceiului pământului, specific Moldovei, relevând activitatea sfatului oamenilor buni și bătrâni². Alexandru I. Gonța a nuanțat și a aprofundat problematica obiceiului pământului, specificând funcțiile juridice ale satului, neamului, oamenilor buni și bătrâni, precum și ale altor instituții sătești într-un context geografic și istoric extins³.

De asemenea, Traian Herseni a întreprins o amplă analiză sincronică și diacronică a fenomenului cetei de feciori din Țara Oltului, interpretând-o psihosociologic, istoric și etnografic⁴. Ilie Moise a dezvoltat studiul cetei de feciori din Mărginimea Sibiului, Țara Oltului și zona Troțușului⁵. Aspecte organizatorice și funcționale ale cetei de flăcăi din Basarabia în perioada sărbătorilor de la Sfântul Andrei până la Crăciun și Anul Nou au fost atent cercetate de Petre V. Ștefănuță⁶, Nicolae Băieșu⁷, Eugen Bâzgu⁸, Vasile Chiselită⁹ ș.a.

În literatura de specialitate există mai multe descrieri ale horei satului care ne ajută să urmărim răspândirea și unitatea structurală a fenomenului, modul său de organizare și desfășurare, specificul local. Dintre contribuțiile remarcabile pentru tradiția din Moldova menționăm întâi de toate lucrarea folcloristului basarabean Petre V. Ștefănuță despre hora din regiunea Iurcenilor¹⁰, o amplă descriere a fenomenului, realizată

² Andrei I. Galben, *Din „obiceiul pământului” Moldovei feudale (sec. XVIII-prima jumătate a sec. XIX)*, Chișinău, Editura Știința, 1986.

³ Alexandru I. Gonța, *Satul în Moldova medievală. Instituțiile*. Ediția a II-a, Iași, Editura Panfilius, 2011, p. 267-387.

⁴ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleo-etnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977.

⁵ Ilie Moise, *Butea junilor. Obicei de iarnă din sudul Transilvaniei. Studiu și antologie*. Prefață de Gheorghe Pavelescu, Sibiu, Centrul de Îndrumare a Creației Artistice și de Masă, 1976; Idem, *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*. Sibiu, Editura Imago, 1999.

⁶ Petre V. Ștefănuță, *Folcor și tradiții populare*, vol. II, Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 142-155 (cap. „Datinele de Crăciun și Anul Nou pe Valea Nistrului de Jos”).

⁷ Nicolae Băieșu, *Obiceiurile și folclorul sărbătorilor de iarnă*, Chișinău, Tipografia Centrală, 2014, p. 186-207 (cap. „Colindatul practicat de flăcăi”); a se vedea și Idem, *Sărbători domnești (închinare Maicii Domnului și Mântuitorului)*. Studiu. Culegere de texte etnografice și folclorice, vol. II, Chișinău, Editura Cartea Moldovei, 2007, p. 168-241.

⁸ Eugen Bâzgu, „Hurdughia – casa cetei de flăcăi”, în vol. *Colindatul de ceată bărbătească*, Chișinău, Tipografia Reclama, 2011, p. 61-79.

⁹ Vasile Chiselită, „Colinda și colindatul în ceată bărbătească: cunoaștere, cercetare, valorificare, evoluție actuală în Republica Moldova”, în vol. *Colindatul...*, p. 24-43.

¹⁰ Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, p. 123-127 (cap. „Hora în regiunea Iurcenilor”); menționăm că acest capitol apare după ediția: Idem, *Hora în regiunea Iurcenilor*, în „Sociologie Românească”, București, an II, nr. 10-12, 1938, p. 534-537.

în procesul observației nemijlocite, când horele încă mai erau un fenomen practicat frecvent în societatea rurală. Etnologul Silvia Ciubotaru s-a referit la tradiția horei, ca spațiu cultural de socializare a tinerilor înainte de căsătorie prin obiceiuri, oferind o factologie bogată despre hora satului, reprezentativă inclusiv pentru tradiția satelor situate în dreapta Prutului¹¹.

Un tablou de mare cuprindere a particularităților morfologice ale horei satului românesc propune seria de *Sărbători și obiceiuri* editată de Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române în cadrul elaborării monumentalului *Atlas Etnografic Român*¹². În Basarabia, relativ recent, etnomuzicologul Victor Ghilaș a stăruit asupra valențelor horei de Paști în tradiția românească¹³.

În același context bibliografic, ținem să apreciem și o culegere de articole privind cultura socio-normativă a moldovenilor și găgăuzilor din Republica Moldova, apărută de curând la Moscova¹⁴. Lucrarea se încadrează în câmpul larg al problematicii vizate de studiul nostru, demonstrează vastitatea domeniului, ca parte importantă a culturii tradiționale, posibilitățile multiple de analiză sau de tatonare ale acestei teme, confirmând actualitatea și necesitatea dezvoltării demersurilor pentru studierea temeinică a fenomenelor locale.

Dar lucrarea de căpătâi în acest domeniu rămâne *Fenomenul horal* al lui Romulus Vulcănescu, carte care prezintă, cu o mulțime de

¹¹ Silvia Ciubotaru, Studiu introductiv la vol. *Obiceiuri nuptiale din Moldova*. Tipologie și corpus de texte, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, p. 40-58.

¹² *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Coord. general: Ion Ghinoiu, vol. IV. *Moldova*. Autori: Cornel Pleșca și Emil Țircomnicu (contribuția despre sărbătorile fixe și mobile: Germina Comanici), București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 385-393; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. III. *Transilvania*. Responsabil de volum: Cornelia Pleșca, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 369-377.

¹³ Victor Ghilaș, *Hora satului din perioada sărbătorilor de Paști în tradiția românească*, în BS, nr. 9 (22), 2008, p. 136-140.

¹⁴ М. Н. Губогло, „Хору («групповой танец») и ипанаир (ярмарка) в системе соционормативной культуре гагаузов” – „Hora («dans în grup») și ipanaurul (iarmarocul) în sistemul culturii socio-normative a găgăuzilor”, în *Курсом развивающейся Молдовы (Strategii ale dezvoltării Moldovei)*, том V. *Материалы Российско-Молдавского симпозиума „Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов»* (Materialele Simpozionului ruso-moldovenesc „Tradiții și inovații în sistemul culturii socio-normative a moldovenilor și găgăuzilor”, г. Комрат, 2008), под общей редакцией М. Н. Губогло, Москва, 2009, с. 197-225.

informații pertinente, întreaga problematică a horei în plan diacronic și sincron, înscriindu-o în context regional¹⁵.

Deși sunt foarte importante în viața comunităților umane și au articulat un ansamblu reprezentativ de relații cu întreaga sferă a culturii tradiționale, socotim că în literatura de specialitate ceata flăcăilor și hora satului au fost prea puțin puse în valoare. Fiind insuficient cercetate de către științele sociale și chiar în cadrul bibliografiei existente, care a urmărit, cu predilecție, alte obiective, considerăm că avem de a face cu o problematică ce poate fi studiată doar printr-o abordare specială. În acest sens, ne propunem să punctăm anumite aspecte, intenția noastră nevizând epuizarea întregului spectru al acestei vaste problematice.

Cercetările de teren întreprinse în ultimele decenii în arealul comunităților purtătoare de tradiție, cu scopul de a înțelege mai bine activitatea *cetei flăcăilor* și a *horei satului* (am optat pentru această din urmă sintagmă datorită faptului că este cea mai răspândită în comparație cu *jocul satului*), au format un cadru propice de analiză pentru relevarea modului în care conlucrau aceste două instituții tradiționale la constituirea, articularea și perpetuarea culturii socio-normative.

Am socotit, de asemenea, că se impune necesitatea studierii complexității funcțiilor acestor instituții, normele comportamentale ce reglementau relațiile în interiorul fiecăreia, dar și dintre ele, modalitățile prin care acestea își promovau valorile, simbolurile. Necesitatea de a cerceta *împreună* ceata flăcăilor și hora satului este determinată și de faptul că aceste instituții au multe elemente comune la nivel taxonomic și funcțional, iar din punct de vedere organizațional se află în relații de interdependență. Cercetarea noastră a reușit să surprindă norme, comportamente, relații, valori, simboluri care au configurat aceste instituții ca fenomene culturale complexe.

Precizăm și faptul că am ținut neapărat să le relevăm din perspectivă normativă, pentru că sunt fenomene sociale cu o puternică capacitate de reglare, de comunicare și de modelare. Reduse la esență, aceste instituții sunt ceea ce Ovid Sachelarie numește „forme de viață socială, reglementate de obicei printr-un proces de organizare și structurare în jurul unor funcții și obiective tipice”¹⁶.

¹⁵ Romulus Vulcănescu, *Fenomenul horal*, Craiova, „Ramuri”, 1944.

¹⁶ Ovid Sachelarie, Cuvânt înainte la *Instituții feudale din Țările Române*. Dicționar. Coordonatori: Ovid Sachelarie și Nicolae Stoicescu. Introducere: Valentin Al. Georgescu, București, Editura Academiei Române, 1988, p. VII.

Conform sociologilor, lexemul *instituție* își trage originea din lat. *institutio* – acoperind sensuri din același câmp semantic cu „instituire, metodă, învățătură”, și definește un ansamblu de reguli care organizează societatea sau unele structuri ale ei, îndeplinind funcții de socializare, control, reglare¹⁷. Potrivit lui Ovid Sachelarie, instituția, fiind organizație socială, „are vocația înaltă și necesară de a deveni *instituție juridică*, de o intensitate variabilă, adesea neobservată sau considerată ca mergând de la sine”¹⁸. Atât structura, cât și funcțiile acestor instituții arhaice merită relevate, pentru că au tangență directă cu sistemul de instituții specifice acestei culturi și pot pune în valoare problematica instituțională tradițională, aspecte din formarea, funcționarea și dispariția acestora.

Cultura socio-normativă tradițională, în care se înscriu cele două instituții studiate de noi, constituie o parte esențială a culturii populare, responsabilă de asigurarea respectării normelor juridice, economice și morale, perpetuării formelor și structurilor organizării și reglementării vieții sociale. În societatea tradițională, preocupată de sincronizarea și corelarea sistemelor, ambele instituții dezvoltă o activitate complexă în sfera relațiilor sociale, normelor comportamentale, moralei tradiționale, valorilor esențiale, comunicării simbolice, inclusiv prin intermediul obiceiurilor, a formării și promovării opiniei publice.

Am putea esențializa, accentuând funcțiile de socializare a tinerilor, de însușire a modelelor de gândire și comportament prin care aceștia cunosc lumea, își formează orizonturi culturale și se situează în epicentrul colectiv. Ei învață, exersează și acceptă rolurile sociale oferite de către ceată și de către horă, se adaptează unor principii general acceptate, deprinzând, totodată, funcțiile controlului și ale reglementării.

Ceata de flăcăi. Structură și norme

După Romulus Vulcănescu, în ierarhia rurală *Sfatul satului* constituia o structură instituțională superioară, înglobând în sine trei cete de vârstă, de proporții reduse, care îndeplineau funcții analoge în vatra satului românesc: *ceata bătrânilor*, *ceata oamenilor zdraveni* și

¹⁷ *Dicționar de sociologie*. Coordonator: Gilles Ferreol. Traducere de Lia Decei și Radu Gârmacea. Prefață de Septimiu Chelcea și Adrian Neculau, București, Editura Polirom/Știință și Tehnică, 1998, p. 95.

¹⁸ Ovid Sachelarie, *op. cit.*, p. XXIV.

ceata feciorilor. Aceste unități socio-culturale aveau, în aceeași măsură, și atribuții social-culturale distincte, însă interdependente¹⁹. Precizăm încă o dată faptul că în *ceata feciorilor* intrau toți flăcăii satului care au trecut ritul de inițiere numit *intratul în horă*.

Cât timp erau membrii cetei, flăcăii respectau codul comportamental impus acestei structuri de moralitatea satului și ieșeau din rândurile cetei, tot prin horă, atunci când se căsătoreau. Deci, viața socială a fiecărui flăcău, ca și a întregii cete, se desfășura, în bună parte, în spațiul oferit de ceată și de horă. Ceata activa după reguli nescrise, dar bine însușite și impuse ca program moral pentru fiecare membru.

În societățile arhaice și în cele tradiționale, tinerii sunt organizați în grupuri după principiul vârstei, o formă culturală care și-a demonstrat utilitatea privind socializarea continuă a tinerilor și reglementarea conflictelor ce pot apare în perioada premaritală. În condițiile organizării vieții sociale după comunități de sex, vârstă, ocupații de muncă și statut social, ceata flăcăilor și-a asumat funcții polivalente legate de socializarea tinerilor, medierea acestora în procesul afirmării maturității sociale, controlul și sancționarea acțiunilor atât în interiorul cetei, cât și în relațiile ei cu celelalte grupuri sociale. Cetele flăcăilor sunt multifuncționale, corelând funcțiile sociale, juridice, culturale, economice și educaționale. În fapt, aceste cete realizează un veritabil program al continuității sociale.

În cadrul cetei de flăcăi activau alte câteva cete, împărțite, în caz de necesitate, după criteriul teritorial, cel de vârstă sau ocupațional. Reactivarea, verificarea și revigorarea cetelor de flăcăi avea loc pe tot parcursul anului, dar cel mai pregnant se producea în luna decembrie, începând, deloc întâmplător, cu sărbătoarea Sfântului Andrei (un străvechi An Nou dacic), în timpul desfășurării pregătirilor pentru colindatul de Crăciun, pentru urat și umblatul cu alaiurile de Sfântul Vasile și Bobotează în cadrul sărbătorilor cu valoare inițiativă²⁰.

Din economie de spațiu și din respect pentru opera etnologului Petru Caraman²¹, vom utiliza pentru toate aceste fapte culturale lexemul *colindat*, pentru ca doar în anumite situații concrete să recurgem la precizări mai exacte.

¹⁹ Cf. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, p. 183-185.

²⁰ Cf. Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 40-46.

²¹ Cf. Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*. Studiu de folclor comparat. Ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1983.

În această perioadă, tinerii erau puțin mai liberi de activitățile agricole ale familiei și puteau să acorde mai multă atenție intereselor specifice vârstei. Conform unor credințe generalizate la nivel european privind sincronizarea vieții umane cu procesele cosmice, tinerii se pregăteau pentru a sărbători cât mai festiv aceste mari sărbători, care deveneau un cadru foarte prielnic desfășurării practicilor premaritale. Potrivit unor datini cu valoare inițiatică, în perioada pregătirii cetei și a colindatului, flăcăii se întruneau la o casă, numită în spațiul de la est de Prut și în unele localități de peste Nistru *hurdughie*.

După tradiția locului, drept reședință temporară a grupului era aleasă casa părinților unuia dintre flăcăii conducători sau a unui gospodar mai înstărit, de preferință cea mai mare din localitate sau una mai izolată²², încât să poată păstra cât mai mult taina instruirilor și a pregătirilor. Faptul că grupul dispunea de un spațiu pentru reuniuni, îl avantaja să se pregătească mai eficient, astfel încât să fie pe potrivă așteptărilor comunității.

Până pe la mijlocul secolului al XX-lea, iar în părțile sudului și până prin anii '70 ai aceluiași secol, la întrunirile tinerilor participau ca invitați și bărbați mai în vârstă sau chiar bătrâni care fuseseră odinioară membri ai cetelor de feciori, acestora dându-li-se roluri importante. De la ei, tinerii învățau colindele, urăturile și practicile teatrului popular, modul de organizare al cetei și normele de comportament în timpul colindatului, modalitățile de sancționare și de constrângere acceptate de morala comunității. Această colaborare dintre tineri și bărbații în etate în procesul învățării tradițiilor contribuia la transmiterea modelelor culturale de la o generație la alta, la însușirea și aplicarea sancțiunilor în cazurile de abatere de la norme, la susținerea tinerilor care doreau să se (re)înscrie în tiparele comportamentale acceptate de comunitate.

Odată cu învățarea textelor, a melodiilor și dansurilor, precum și după confecționarea recuzitei adecvate tradițiilor locului, flăcăii își însușeau și codul de reguli ce urmau să le respecte atât pe parcursul desfășurării obiceiurilor care se apropiau, cât și pe durata aflării lor în ceată până la căsătorie. În cadrul grupului se respecta o ierarhie bine îndătinată, care cultiva subordonarea față de conducătorul cetei și ajutoarele lui, respectul față de întreaga comunitate și de prescripțiile obiceiului.

²² Cf. Eugen Bâzgu, *op. cit.*, p. 66-72.

Ceata era cunoscută sub mai multe denumiri: *ceata mare*, *ceata flăcăilor*, *tovărășie*, *cumpanie*, *hurtă*, *bandă*, *roată*, *cămărășie*, *ceata Moșului*, *Cârceia* sau *Vălăretul*²³. Cetele aveau între șase-opt și până la 20-25 de flăcăi, numărul acestora depinzând, așa cum remarcă purtătorii de tradiție, de mai mulți factori: de mărimea localității și de necesitatea împărțirii acesteia în două sau mai multe părți, pentru ca ceata să reușească timp de o noapte să colinde toate casele de gospodari. Dacă ceata evita în mod voit sau nu reușea, din anumite motive, să colinde pe la toate casele, putea să-i ofenseze pe gospodari. Sărbătorile de iarnă erau un prilej fericit de solidarizare a comunității, un moment de reactualizare a instituțiilor, de validare, odată cu renovarea rituală a timpului, de noi relații sociale. Iată de ce flăcăii oficiau rolul de mediatori.

Se forma câte o ceată de flăcăi colindători pentru satele mici și două sau patru astfel de cete pentru satele mari. Uneori, pe un sector arondat avea voie să colinde o singură ceată de flăcăi. Umblau câte două cete doar în satele unde una dintre acestea avea ca rost să adune bani pentru a plăti muzicanții care cântau la hora satului. La Crăciun și Anul Nou umblau cu colinda și grupurile de copii, dar ele nu erau numite cete, ceea ce arată că ceata de flăcăi avea semnificații deosebite, ea întrunind un grad superior de organizare.

La sărbătorile de iarnă se observa cel mai bine ierarhia instituțională a satului. În satele mai mari erau responsabili de buna organizare a desfășurării sărbătorilor *capul satului* sau *bătrâni*, încât ceata flăcăilor trebuia să le ceară voie să colinde satul. În procesul înțelegerilor, tinerii acceptau condițiile înaintate de mentorii satului privind respectarea tradiției și asumarea responsabilităților de menținere a ordinii în rândul tinerilor și în sat. O reminiscență a acestei subordonări este și obiceiul numit *vinderea satului* de către bătrâni și cumpărarea lui de către cetele de flăcăi, la care ne vom referi pe parcursul studiului nostru.

În fruntea cetei era ales un flăcău, cel mai destoinic dintre toți, cu mai multe merite și mai capabil să-i conducă, numit în asociere cu conducătorii militari: *căpitan*, *vătaf* sau, pentru a-i desemna *status*-ul înalt, *mai marele pe ceată*, *staroste*, *păstor*, ori în raport direct cu relațiile economice pe care acesta, ca responsabil de ceată, le stabilea cu comunitatea: *arvonaș*, *cămăraș*²⁴.

²³ Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 187; Eugen Bâzgu, *op. cit.*, p. 62-63; Vasile Chiseliță, *op. cit.*, p. 36-37.

²⁴ Cf. Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 187; Eugen Bâzgu, *op. cit.*, p. 62-63; Vasile Chiseliță, *op. cit.*, p. 36-37.

Căpitanul cetei avea cele mai multe atribuții. În numele flăcăilor, el discuta cu reprezentanții comunității (bătrânii cunoscători ai obiceiurilor, capul satului, primarul, preotul) aspectele privind asigurarea tuturor etapelor colindatului. Discuta și hotăra, împreună cu alți conducători de cete, hotarele teritoriului în care urma să colinde fiecare ceată și cum aveau să împartă darurile primite în timpul colindatului sau ce acțiuni puteau face împreună spre binele comunității.

Căpitanul întreba gazdele dacă e voie de colindat și da comanda când trebuiau să înceapă a colinda. După tradiția satului, căpitanul fie intra în casă doar ca să primească darul, fie era primul servit, dacă colindătorii erau invitați în casă. El era acela care se așeza primul la masă și care tot primul se ridica, nu întrecea măsura, fiind respectuos cu toți oamenii, solicitând ca și ceilalți flăcăi să fie cuviincioși, fiind un adevărat model comportamental.

Căpitanul, prin autoritatea sa recunoscută, impunea principii, rigori disciplinare, reglementând consumul de vin la degustări simbolice, invocând argumente credibile spre a tempera spiritele și a-i convinge pe flăcăi să respecte regulile acceptate. Contribuiau la atingerea scopului și mesajele laudative ale textelor colindelor și urăturilor care deveneau mesaje ale colindătorilor, mobilizând ceata la trăiri înălțătoare, adecvate spiritului sărbătorilor de prag. Așadar, responsabilitățile căpitanului țineau atât de conducerea cetei, cât și de relațiile grupului cu comunitatea.

Membrii cetelor de flăcăi aveau aceleași nume ca și în alte părți ale spațiului românesc: *colindători*, *semași*, *sâmbriași*, *lăturași*, *mijlocași*, *camarazi*²⁵. Aceștia trebuiau să se conformeze întru totul cerințelor impuse de codul colindatului. Ei ascultau, după cum am menționat deja, de conducătorul cetei, care avea autoritate deplină în fața membrilor cetei. Totuși, în spațiul Moldovei istorice se pare că spiritul disciplinei cetelor nu era atât de sever precum în cetele feciorilor din Ardeal, dar nici de neglijat nu era, căci altfel cetele nu ar fi reușit să-și îndeplinească funcțiile avute în comunitate până prin anii '60-'70 ai veacului trecut.

Activitatea flăcăilor în cadrul cetei se desfășura în contextul unor trăiri psiho-emoționale puternice, specifice vârstei. Intrarea în ceată însemna deja că flăcăii pot manifesta un alt fel de comportament față de fete, cel de curtoazie. O bună parte dintre ei erau ajunși la vârsta

²⁵ Cf. Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 187; Vasile Chiselită, *op. cit.*, p. 36.

căsătoriei și vedeau în practicarea obiceiurilor inclusiv o posibilitate de a se manifesta, mai mult decât în alte împrejurări, în special în fața fetelor pe care le îndrăgeau și a părinților acestora, preludiu, adesea, al aflării perechii potrivite. Accesul colindătorilor în spațiul privat al gospodăriilor, datina cinstirii lor cu vin și poftirea la masă în anumite case, motivele de manifestare a rivalității pentru aceleași fete, puneau, de multe ori, flăcăii la mare încercare.

Caracterul organizat al cetei se observa și în împărțirea responsabilităților între membrii grupului. *Cămărașul*, *comorașul*, *banarul/bănarul*, *bancarul*, *haznagiul*, *arangiul*, *voinicul*, *casierul* primea banii dăruți cetei, ducea contul ei. În Sadâc – Cantemir avea grijă de bani *scriitorul*, îi prelua de la *vătaf* și îi înscria în condică. Evidența banilor se ducea cu strictețe, aceasta fiind importantă atât pentru ceată, cât și pentru întregul sat. Pentru că, la sfârșitul obiceiului, banii acumulați erau împărțiți în așa fel încât să acopere cheltuielile suportate de flăcăi și să ajungă inclusiv pentru alte lucrări comune de mare anvergură pentru viața satului. *Sotnicul păzea scriitorul și casierul*²⁶, iar *colăcarii* sau *conocarii* (satele din Cotul Dunării, Ucraina) erau responsabili de colacii pe care flăcăii îi primeau de la fetele cu care erau prieteni și îi purtau pe o prăjină, pe o funie pusă *arcește* sau într-o traistă.

În timp ce colindau, de regulă, responsabilitățile se împărțeau între cetași. În unele sate, atunci când se cântau colinde lungi, bunăoară *colindul ăl mare* din Câșlița-Prut – Cahul, care dura în jur de o oră și jumătate, flăcăii se împărțeau în două părți: una cânta prima jumătate de colindă, iar cealaltă a doua jumătate. În unele sate, textul orației *Plugului*, *Plugușorului*, *Hăiturii* era împărțit între membrii cetei, fiecăruia revenindu-i să învețe câte un fragment. Astfel rosteau orația pe rând, în timp ce refrenul îl strigau împreună. În alte sate, *urătorul* – adesea un bărbat însurat –, spunea toată urătura, iar flăcăii interveneau la refren, sincronizându-și vocile și strigând *Hăi!*

Colindatul însemna un examen sever susținut mai bine sau mai puțin bine de către colindători în fața comunității. Ceata trebuia să poată

²⁶ Inf. Marin Ganciu, n. 1963, Anadol/Dolinscoe, raionul Reni – Ucraina; înreg. 1989; culeg. Varvara Buzilă. Dat fiind faptul că majoritatea informațiilor de pe teren au fost adunate de autorul studiului de față, nu vom mai preciza acest detaliu la notele care urmează. Așadar, acolo unde nu este menționat numele culegătorului, se va înțelege că acesta este Varvara Buzilă. În paranteze rotunde se va regăsi anul (uneori, chiar și ziua și luna) în care s-a înregistrat informația respectivă.

anticipa solicitările, uneori îndrăznețe, ale celor colindați, care erau destul de mulți, destul de diferiți, dar toți ghidați de ideea că merită să fie colindați cât mai frumos. Ceata trebuia să cunoască bine tradiția colindatului din sat și s-o respecte, altfel consătenii puteau să n-o răsplătească pe măsura așteptărilor. Înainte de toate, conta să respecte regulile comportamentale în spațiul privat al gospodăriei, în cel public al mahalalei și al satului, reguli consacrate de tradiția locului.

Flăcăii trebuiau să știe cum e mai bine să ceară voie a colinda, unde și cum să colinde, cum să redea specificul fiecărei colinde. Apoi, după ce terminau de cântat colinda, trebuiau, de asemenea, să știe cum să comunice cu gazdele, cum să le predisună să se bucure de spiritul sărbătorilor. Uneori erau nevoiți să ia în considerare felul de-a fi al unor gospodari, mai îndrăzneți sau cunoscători ai obiceiurilor, gata să-i pună la încercare pe flăcăi, solicitându-le câteva colinde din repertoriul verificat de tradiție al satului. Această atitudine îi obliga pe flăcăi să cunoască repertoriul local și să-l reactualizeze an de an, asigurând continuitatea lui în timp.

În localitățile de la sud, unde obiceiul colindatului și-a păstrat structura mult mai mult decât în alte părți, flăcăii trebuiau să cunoască colindul de seară, cel de la miezul nopții, precum și cel din zorii zilei, inclusiv repertoriul de colinde: pentru fecior, fată mare, tineri căsătoriți, oameni bătrâni, pescar, negustor, preot ș.a. În anul 2012, în localitățile Slobozia Mare, Câșlița-Prut, Giurgiulești (din raionul Cahul), în satele Cartal/Orlovca, Satul Nou/Novoseliskoe, Barta/Plavni, Anadol/Dolinscoe, din raionul Reni, regiunea Odessa – Ucraina, am identificat purtători de folclor care ne-au cântat câte șapte (Giurgiulești), 12 (Câșlița-Prut) sau chiar 18 colinde (Cartal/Orlovca). Pentru a face față acestor eventuale cerințe, flăcăii se împărțeau în grupuri mai mici și învățau bine anumite colinde și, în funcție de solicitările gazdei, le cântau în grupuri mai mici sau toți împreună.

Flăcăuanii de curând intrați în ceată se numeau *alergători*, *gonași* deoarece alergau înaintea cetei, întrebând gazdele dacă primesc ceata și revenind cu răspunsul către flăcăi. Tot ei, când se adunau prea multe daruri și era greu de continuat calea, duceau colacii și alte produse alimentare primite în dar la gazda închiriată. În acest mod, flăcăii învățau treptat atât disciplina colectivă, cât și obiceiul propriu-zis, asimilând totodată modelele culturale și valorile grupului.

În continuare vom prezenta tradiția cetelor din Cartal/Orlovca – Reni, acolo unde s-a păstrat un scenariu mai vechi. La Crăciun, satul cu peste

3000 de locuitori se împarte în două părți: *Plenașii* și *Băltăreții*. Strada servește ca hotar între teritoriile celor două cete. Fiecare parte a satului are ceata sa. Una se numește *Ceata Mare* și alta *Ceata Moșului*. O ceată umblă în cojoace întoarse pe dos, opinci, pantaloni de dimie, brâie roșii, căciuli, iar alta în uniforme militare, îmbrăcate eclectic, având multe ornamentări. Întâi colindă *Ceata Mare*, după care începe *Ceata Moșului*. După *Ceata Moșului*, nimeni nu mai are voie să umble cu colinda.

Moșul poartă o mască mare, cu coarne, pe care le fixează în curea sau brâu, unde stau atârinate clopote mari. Maska e din blană de iepure, cu dinți de fasole, cu diferite ornamente, pentru a-i spori decorativismul. Flăcăul care o îmbracă trebuie să fie foarte puternic ca s-o poată duce toată noaptea, atâta timp cât ceata, însoțită de un clarinet și o tobă, umblă cu colinda pe la casele gospodarilor din jumătatea de sat aflată în jurisdicția ei. De obicei, Moșul are în mână un sceptru (baston) din papură, împodobit cu felurite flori, împletit iscusit ca să-l poată purta mai bine, dar și să-l apere mai târziu, în timpul bătăii dintre cei doi moși.

După ce flăcăii termină colindele, tatăl fetei iese afară la ei și-i dăruiește cu vin, bani și un colac împletit în două vițe. Flăcăii poartă colacii pe o prăjină. Cei doi flăcăi care duc prăjina se numesc *conocari*. Atunci iese afară fata mare și, dacă în ceată este flăcăul care îi este drag, fata îi prinde la cușmă o floare. A doua zi, când ies la hora mare, în centrul satului, se vede care dintre flăcăi are cele mai multe flori la căciulă, acesta fiind considerat a fi cel mai râvnit de către fetele satului.

Spre miezul nopții, ambele cete se întâlnesc la hotarul marcat din timp și își dau dreptul să colinde în cealaltă parte a satului. Cei din Băltăreț pleacă să colinde în Plean, iar aceștia pleacă în Băltăreț. Și așa colindă până la ora 9.00 dimineața, când tot satul și cele două cete se adună în centrul satului, unde fac o horă foarte mare.

Până la cel de-Al Doilea Război Mondial, în centrul satului făceau hora numai bărbații. Aici se joacă mai multe dansuri, după care, la un semn anume, ambele cete își ridică moșii sus pe umeri și încep a se apropia una de cealaltă. Urma confruntarea celor doi moși, care dura până ce era doborât unul și se socotea că ceata respectivă a ieșit învingătoare anul acela. Apoi jucau hora în două părți atât fetele, cât și flăcăii²⁷.

²⁷ Inf. Maria Catanoi, n. 1948, Cartal/Orlovca – Reni (24 decembrie 1990); culeg. Varvara Buzilă și Eugen Bâzgu; inf. Efrosenia Berlinscaia, n. 1950, Cartal/Orlovca – Reni (13 iulie 2011); culeg. Varvara Buzilă, Paul Buță și Anișoara Stegărescu.

Practicând obiceiul mai mulți ani la rând, fiind obligați să colinde fiecă casă din sectorul rezervat cetei, sau cel puțin fiecare casă unde erau fete mari, tinerii aveau ocazia să cunoască și să-și facă o impresie mai clară despre modul de a gospodări al bărbaților din sat, inclusiv al fetelor și femeilor, căci, conform datinii, erau invitați și în casă, în special când familia avea oaspeți la masă. La rândul lor, și sătenii, implicit părinții fetelor mari, puteau să-i observe pe flăcăi în multiple ipostaze.

Odată cu Crăciunul, începeau Cășlegile de iarnă, perioada în care hotărau să se căsătorească cei mai mulți tineri și se făceau majoritatea nunților din an. În acest context, colindatul, uratul, alaiurile de la Anul Nou erau un prilej de manifestare a practicilor premaritale. Fetele începeau pregătirile odată cu flăcăii, îngrijeau casele, coceau colaci și pregăteau diferite însemne pentru prietenii lor flăcăi.

În mai multe sate, după ce flăcăii terminau de colindat sau de urat, primeau darurile, între care, în mod obligatoriu, era unul sau doi colaci, frumos împlețiți, asemănători colacilor miresei și al mirelui de la nuntă, adică cu busuioc pus în formă de cruce pe fața lui, legat cu lână sau panglică roșie. Prietenul ei sau căpitanul cetei o invitau la joc și jucau câteva dansuri în fața casei sau în casă. În alte sate, dacă ceata nu era însoțită de muzicanți, atunci flăcăii invitau fetele și pe părinții acestora la hora satului de a doua zi²⁸.

Ceata, fiind o instituție de mare vechime, inseparabilă de viața comunităților tradiționale, se „folosea” de marile sărbători pentru reactualizarea structurii și componenței sale. La anumite ocazii știute din moși-strămoși, ceata de flăcăi se regroupează și acționează după principiul unității teritoriale a satului. Spre exemplu, la Sfântul Toader, sărbătorit primăvara, la sfârșitul primei săptămâni după Lăsatul Secului de Paști, se organizau întreceri de cai. Obiceiul s-a conservat cel mai bine în localitățile din sud, fiind practicat până la cel de-Al Doilea Război Mondial.

Astfel, ajunși în Săptămâna cailor Sfântului Toader, flăcăii scoteau caii din grajduri și îi îngrijeau mai bine. Sâmbătă, în ziua Sfântului Toader, îi împodobeau cu ciucuri, lăicere și ieșeau în sat pentru a-i arăta celorlalți cât sunt de arătoși după iernare. Se organizau în grupuri și îi alergau călări, dintr-un capăt în altul al satului, sau până

²⁸ Inf. Pavel Graur al lui Macar, n. 1913, Colonița – Criuleni (august 1987); Vasile a lui Ion Zlotescu, n. 1918, Sagaidac – Cimișlia (1992).

la brazdă (hotar). Primii sosiți primeau în dar năframe (batiste) cusute de mâinile fetelor care îi așteptau la locul de sosire. La nunți, prietenii mirelui și ai miresei, de asemenea, veneau călări pe cai voinici, ținută special numai pentru călărie. În unele localități, în timpul desfășurării nunții, aveau loc de asemenea întreceri cu caii, învingătorii primind iarăși drept trofee năframe de la mireasă sau/și de la prietenele ei²⁹.

Ceata flăcăilor se impunea ca instituție și în timpul nunții unei fete din sat cu un flăcău din altă localitate. În momentul când alaiul miresei trebuia să treacă pe un pod ori dincolo de brazda satului, flăcăii cereau *vadra* sau *vulpea* de la mire, un fel de răscumpărare a miresei, așezându-i în cale o masă mică cu pâine și sare. Mirele, în virtutea tradiției, era obligat să-i omenească, cinstindu-i cu o vadră de vin și cu ceva gustări așezate pe masă, mulțumindu-le în acest mod pentru faptul că au scos fata la horă, au jucat-o și au arătat-o lumii în toată frumusețea ei. În cazul când mirele nu lua în considerare voința flăcăilor, se putea ajunge chiar la conflicte.

Ceata avea grijă să strângă banii necesari pentru a acoperi mai multe cheltuieli inerente desfășurării obiceiurilor, să răsplătească gazda unde s-a pregătit pentru sărbători și s-a întâlnit la încheierea colindatului, să achite muzica, cel puțin, pentru șapte hore ale satului, dar și să cumpere un dar bisericii, veșminte noi pentru preot, o icoană sau un alt odor bisericesc ori pentru a plăti fântânarilor săparea unei fântâni în câmp (care se numea *fântâna flăcăilor*).

Cetele au promovat un repertoriu bogat în forme culturale rituale specifice Crăciunului, Anului Nou, Bobotezei, Paștelui, dar și unul muzical-coregrafic, axate pe tradiție și pe reconsiderarea ei. Uneori, activitatea cetei conducea și la o uniformizare a acestui repertoriu. Spre exemplu, la Sadăc – Cantemir, ambele cete de flăcăi cântă la Crăciun aceeași colindă, în timp ce alte colinde au rămas în repertoriul copiilor și al grupurilor mixte.

Hora. Structură și norme

Instituțiile tradiționale sunt organisme vii ale unui sistem bine corelat. Ele interacționează la realizarea anumitor scopuri și funcții importante pentru menținerea întregului sistem al culturii tradiționale. Apropierea dintre ceata flăcăilor și hora satului se observă și din faptul că organizatorii horelor aveau aproape aceleași nume ca și responsabili

²⁹ Inf. Nina Scrob, n. 1936, Gangura – Ialoveni (septembrie 1992).

din ceata flăcăilor: *vătafi*, *cămărași*, *banari* (*bănari*), *calfe*, dar și *butucași* (Zamciogi – Strășeni), adică cei care formează *butucul*. În satul tradițional, cuvântul *butuc* era folosit pentru a arăta originea, începutul, unitatea unui neam³⁰. Așadar, între cele două instituții existau strânse legături, în primul rând pentru că tot flăcăii erau responsabili de organizarea și buna desfășurare a horelor satului pe tot parcursul anului.

Hora era circumscrisă percepțelor rituale vizând *timpul*, *locul*, principalii ei *performeri* și *participanți*. Zilele în care se aduna hora în localitățile de la est de Prut erau aceleași ca pretutindeni în spațiul românesc: la hramul bisericii³¹, în toate duminicile, la Crăciun, Sfântul Vasile, Bobotează, Paște, Duminica Mare ș.a., cu excepția sărbătorilor din perioada posturilor, când, din perspectiva moralității creștine, nu se permiteau petrecerile cu dansuri și cântece.

Astfel, cele patru posturi ale anului despărțeau în patru perioadele de desfășurare a horelor satului. Comunitatea urmărea atent respectarea acestei interdicții. În post, flăcăii și fetele practicau alte distracții. Dacă era vreme bună se plimbau de-a lungul drumurilor care treceau prin sat, făceau popasuri la poduri, fântâni, izvoare pentru a practica diferite jocuri sau pentru a povesti, a discuta vrute și nevrute, a glumi. Când era frig, se adunau la o casă mai încăpătoare ca *să stea la vorbă*.

Locul în care se făcea hora satului trebuia să fie unul curat, neafectat de spectrul morții, situat, de obicei, în centrul satului, într-un spațiu mai larg. La Filipeni – Leova se făcea joc la hram trei zile, două zile jucau în centrul satului, iar în a treia zi se ieșea cu hora la marginea lui, la toloacă, că să participe cât mai mulți tineri din satele vecine. În perioada caldă a anului erau preferate și locurile de lângă izvoare³².

Mai peste tot, de la Paști până la Rusalii, horele se adunau lângă scrânciob (leagăn, dulap). Pretutindeni, la Duminica Mare, scrânciobul era împodobit cu frunzari verzi, încât oamenii abia de se vedeau dintre ei³³. La locul horei, participanții se regrupau după anumite principii ce

³⁰ *Dicționar dialectal. Cuvinte, sensuri, forme*, vol. I (A-G), Chișinău, Editura Știința, 1985, p. 186.

³¹ Cf. Varvara Buzilă, „Hramul localității în contextul schimburilor culturale”, în vol. *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional* (cuprinde materialele Conferinței Internaționale cu același nume desfășurată la Chișinău în perioada 2-4 august 2007), Chișinău, Editura Cartdidact, 2007, p. 196-210.

³² Inf. Alexandra Cazacu, n. 1938, Cociulia – Cantemir (2011).

³³ Cf. Varvara Buzilă, *Frunzarii verzi în contextul sărbătorilor de la începutul verii*, în AMEM, nr. IV, 2004, p. 123-163.

corespundeau valorizării spațiului într-un loc unde erau demonstrate, trebuiau acceptate și respectate diferite *status*-uri sociale.

Horele începeau pe la amiază, după încheierea slujbei la biserică, și se terminau pe la apusul soarelui. Frecvența acestor hore varia, înregistrând, totuși, anumite constante: la Crăciun și la hramul satului ele durau trei zile, la Paști – două zile (în prima zi nu era voie să dansezi și oamenii se dădeau în scrânciob), la Anul Nou, Duminica Mare, Sfinții Petru și Pavel ș.a. – câte o zi.

În anul 2012 am participat la hora organizată în ziua de Crăciun de către flăcăii din satul Sadâc – Cantemir. Deși era destul de frig, la locul horei s-a adunat multă lume: cei tineri – pentru a dansa, iar ceilalți – pentru a privi dansatorii și a discuta. La această horă, după o veche obișnuință, flăcăii s-au împărțit în două cete și s-au înțeles care dintre cete și în ce parte a satului va colinda, anunțând această hotărâre și tuturor celor veniți la horă. Apoi, după ce hora s-a încheiat, toți locuitorii revin pe la casele lor, urmând să aștepte ceata de colindători.

La Anul Nou, cetele se schimbă cu locul, urând fiecare în cealaltă parte a satului. În acest mod, cetele ajungeau să colinde întreg satul. După ce dimineața flăcăii se adună „La zeamă” la părinții vătafului cetei, unde mănâncă și se odihnesc, de la amiază reîncep hora, făcând un fel de bilanț al colindatului în fața sătenilor³⁴.

Cel mai adesea, purtătorii de folclor povestesc despre intrarea flăcăilor în horă și mai puțin despre inițierea fetelor. Ritualul era săvârșit când băiatul împlinea vârsta potrivită și când ceata considera că e timpul să-l primească. În funcție de mai multe condiții, flăcăii intrau în horă între 14 și 18 ani.

Dacă băiatul era bine făcut, dacă era primul frate în familie, dacă familia era mai înstărită – intra pe la 14-15 ani. Dacă însă avea frați și surori mai mari, trebuind să-i aștepte să se căsătorească, dacă era mai pipernicit sau din familie mare, mai săracă – intra în horă pe la 17-18 ani. Intrarea în horă era similară ieșirii lui în lume ca flăcău. Din acea zi i se permitea să „prietenească” cu fetele, să joace cu ele la horă, să stea cu ele de vorbă.

De regulă, intrarea în horă se făcea la marile sărbători, dar Paștele și sărbătorile din toamnă erau considerate cele mai potrivite. În Gangura – Ialoveni flăcăii puteau intra în joc la sărbătoarea Sfântului Toader. La această sărbătoare, băieții ieșeau pentru prima dată călare pe

³⁴ Inf. Alexandru Anghel, n. 1956 și Ion Constandachi, n. 1949, Sadâc – Cantemir (2012).

cai și se întreceau de-a lungul drumului satului. Dacă flăcăul călărea bine calul, i se permitea să vină la joc, iar dacă nu convingea privitorii prin dibăcie, nu avea voie să joace³⁵.

Atunci când se hotăra să intre în grup și când flăcăii acceptau să-l primească, făceau o înțelegere din timp însărcinând pe unul dintre flăcăi să-l ajute. Doi-trei dintre ei, mai cu trecere între ceilalți, îl luau pe tânăr între ei și îl includeau între ceilalți tineri care jucau un dans în cerc. Fata lângă care se prindea în dans devenea partenera lui de joc în acea zi. După ce dansau câteva jocuri, la un semnal, muzicanții cântau un *vivat* și flăcăii îl ridicau pe brațe în poziție orizontală, cât mai sus, de trei ori, strigând *Ura!* Astfel procedau cu fiecare tânăr intrat în joc. Intrarea în horă însemna și acceptarea sa în ceata flăcăilor. După ce se termina această horă cu totul specială din viața lui, tânărul *da vadra* (cu vin) flăcăilor³⁶.

Dacă însă băiatul alegea să ignore obiceiul și intra în horă de unul singur, începând să danseze fără acordul grupului de flăcăi, era sancționat în aceeași zi. După încheierea jocului era prins de către flăcăi și obligat să bea o ciutură de apă sărată plină-plinuță. A doua zi, vinovatul „da vadra de vin” grupului de flăcăi în care urma să intre, se împăca cu ei, după care se socotea că a ieșit prima dată la fete, adică avea voie *să umble la pestelci*³⁷.

În Țigănești – Strășeni, la hora satului din 13 ianuarie, de Sfântul Vasile (pe stil vechi), sunt primiți în joc flăcăii care au împlinit 16 ani. În anul 2013 au intrat în horă șase băieți, în 2014 alți patru, cei care au dorit să intre după obicei, căci, de fapt, nouă băieți au împlinit 16 ani. Intrarea flăcăilor a avut loc treptat, pe toată durata jocului din respectiva seară. Muzica a cântat *vivat* pentru fiecare dintre ei, sătenii au aplaudat, iar către sfârșitul horei flăcăii inițiați în horă, însoțiți de tații lor, umblau printre grupurile de oameni și-i cinsteau cu o cânățuie de vin luat dintr-o căldare, spunând: *Dau vadra* pentru intrarea în ceată³⁸.

În satele de Codru era cunoscută încă o formă a horei, organizată în casa unui om. Este o simbioză între clacă și joc, organizată de un gospodar care își construia casă și, ca să-i bată mai

³⁵ Inf. Nina Țurcanu, n. 1939, Gangura – Ialoveni (1994).

³⁶ Inf. Raisa Negru, n. 1947, Săseni – Călărași (2001); Vasile Grosu, n. 1936, Talmază – Ștefan Vodă (2005).

³⁷ Inf. Vasile Antoci, n. 1927, Ciamașir/Prioziornoe – Ismail (2011).

³⁸ Inf. Grigore Țaca, n. 1936 și Valentina Țaca, n. 1972, Țigănești – Strășeni (14 ianuarie 2012).

bine dușumeaua, invita flăcăii și fetele la un joc, drept pentru care arvonea muzica, pregătea o mică gustare și vin. La început, pentru ca suprafața podelei să fie lucioasă și să capete un strat protector, se presărau pe jos semințe de cânepă. Uleiul ieșit din semințe, în timp ce erau strivite cu încălțăminte de dansatori, forma stratul protector care ținea cât o viață de om. La sfârșit, tinerii erau cinstiți de către gazde (practică întâlnită în satele Ștefănești – Florești, Hirișeni – Telenești, precum și în orașul Telenești).

De obicei, structura horei este cam aceeași în toate localitățile mari. Un grup de flăcăi coordonează organizarea horei satului din partea întregii cete, care contribuie, în funcție de necesitate, cu bani sau cu un altfel de ajutor la buna desfășurare a horei. Din perspectivă economică, băieții asigură organizarea horelor. În realitate, hora se face pentru întreaga comunitate, căci vin la horă toți: flăcăi și fete, cei căsătoriți de curând ori de mai multă vreme, dar și bătrâni, copii, fiecare aderând la cercul său.

În unele sate, flăcăii trecuți de armată formau un cerc aparte, iar cei mai tineri, neînrolați, erau ținuți la distanță, ca să învețe mai bine repertoriul dansurilor, dar și abilitățile de comunicare la horă. De cele mai multe ori, cei căsătoriți dansau alături de flăcăi și fete, iar în alte sate intrau mai târziu în dans. Copiii formau cercuri mici, în care deprindeau pașii și ritmurile, fără să deranjeze dansatorii maturi, iar aceștia, la rândul lor, nu aveau dreptul să-i marginalizeze pe copii.

Prețutindenii, flăcăii încep primul dans, iar fetele intră în joc la al doilea. Fetele dansau doar dacă erau invitate de către flăcăi. Ele nu plăteau pentru muzicanți, dar trebuiau să danseze cu toți băieții care le invitau. Nu aveau voie să refuze nici un băiat, indiferent dacă îl plăceau sau nu. Regula era cunoscută de toți. Dacă fata „întorcea cuvântul băiatului” sau refuza să danseze cu vreun băiat, era scoasă din horă cu muzică. La un semn al flăcăilor organizatori, muzicanții întrerupeau muzica și începeau să cânte un marș. La auzul acestui semnal, toată lumea devenea atentă ca să vadă cine dintre fete este pedepsită. Tot flăcăii rămâneau să danseze ultimele jocuri în amurg, după ce fetele plecau spre casă. În satele unde flăcăii trebuiau să „petreacă” fetele acasă, cei căsătoriți rămâneau să danseze ultimii. Ei nu plăteau pentru că jucau la horă, ceea ce constituia un semn de respect al flăcăilor față de cei cu *status* marital.

Merită să ne referim la tradiția satului Drochia, din raionul cu același nume, tradiție care apare mai nuanțată decât în alte localități.

De organizarea horelor se ocupa un grup de flăcăi format din opt băieți, între care unul era *bănarul*. La 7 ianuarie, de Crăciunul pe stil vechi, făceau joc și alegeau grupul celor opt flăcăi. După horă, ca și la Sadâc – Cantemir, toți gospodarii așteptau să le vină colindători, dar cel mai așteptat era grupul care colinda din casă în casă, invitând în special fetele, dar și pe ceilalți săteni, la hora satului. A doua zi, organizau iar hora în mijlocul satului, unde cei opt flăcăi scoteau treptat la joc fetele care i-au primit cel mai bine când au umblat cu colindatul. Dacă lor nu le-a plăcut cum i-a primit vreo fată, o scoteau din joc cu marș.

Pe la mijlocul desfășurării acestei hore, la un semn al muzicii, toți ceilalți se dădeau într-o parte, iar în centru rămâneau doar organizatorii – adică cei opt flăcăi, numiți și *dirijorii jocului*. Aceștia își alegeau dintre fete *dirijorițele*, iar muzicanții anunțau: *Joacă dirijorii jocului!* Dansau în centru numai ei, ceilalți dansatori făcându-le loc. Tot *dirijorii* alegeau *regele* jocului, cel mai frecvent pe *banar*. *Regele* era încoronat cu o coroană. Lui i se mai da o coroană pe care o el o așeza pe capul *reginei*. Apoi un muzicant anunța: *Joacă regele și regina!*, iar fetele care au fost *dirijoare* aruncau asupra celor doi hârtie colorată mărunțită. După aceasta, regii erau ridicați și purtați pe sus cu muzică și aplauze. Așa se termina jocul, iar *regii* invitau la ei acasă, la masă, pe tinerii de la joc³⁹.

La Colicăuți – Briceni, de Crăciun și Anul Nou, *calfele* organizau jocul și îi acceptau pe toți acei care au participat la alaiurile mascaților. Fetele care au primit ceata *Malanca* erau primele invitate la joc cu marș, iar cele care n-au primit alaiul erau nevoite să plătească taxa stabilită, în caz contrar fiind scoase, tot cu marș, din joc⁴⁰.

Activitatea în ceată presupune dezvoltarea unor deprinderi organizatorice, financiare și educaționale, aplicate la nivel comunitar. Așa cum rezultă și din analiza activității cetei de flăcăi, răsplătirea muzicanților care cântau la hore era responsabilitatea directă a flăcăilor și indirectă a satului. Tinerii își doreau să asigure financiar cât mai multe hore în urma colindatului. Dar se practicau și alte forme de plată pentru muzicanți. Când aceștia veneau din altă localitate, atunci trebuiau răsplătiți cu bani. De obicei, atunci când erau din vatra satului acceptau

³⁹ Cf. „Realități culturale”. Revistă de etnografie, folclor și cultură contemporană (RC), Chișinău, nr. 1, 2005, p. 19 (Tatiana Cernei, cu referire la Iustina Stati, n. 1929, din Drochia).

⁴⁰ Cf. RC, nr. 1, 2005, p. 24-25 (Maria Rusnac din Colicăuți – Briceni).

și produse agricole: *Adunam împreună un sac de cartofi, o căldare de fasole sau de bob pentru muzicanți și ei erau mulțumiți*⁴¹.

O altă responsabilitate a cetei era organizarea mesei pentru lăutari. În unele sate, conducătorii horelor se îngrijeau nemijlocit de acest lucru, oferindu-le și loc de dormit, iar în altele hrănirea muzicanților cădea în sarcina fetelor (așa cum este în tradiția nordului).

Adunarea mijloacelor materiale pentru hora satului se circumscrie obiceiului vinderii-cumpărării satului, obicei destul de des practicat în trecut. În prezent este păstrat doar ca reminiscență în unele localități la Crăciun, iar în altele la Sfântul Vasile. Deoarece documentele etno-folclorice care descriu acest obicei sunt insuficiente pentru a clarifica, cu certitudine, cine vindea satul și de ce îl vindea, precum și cine îl cumpăra și de ce anume îl cumpăra, cercetarea acestei problematice rămâne, în continuare, deschisă. În acest context, vom prezenta numai câteva exemple care schițează tabloul.

Astfel, în unele sate, la hora de Crăciun, bătrânii ieșeau în mijlocul jocului și anunțau că *vând satul*. Stabileau un preț anume, el fiind corelat cu prețul la care satul a fost vândut anul trecut. Din trei încercări, care presupuneau negocieri, satul era vândut flăcăilor. Aceștia trebuiau să plătească prețul stabilit din banii care aveau să-i primească în timpul colindatului. Iată de ce înțelegerea avea loc în prezența comunității. În amurg, imediat după încheierea horei, ceata flăcăilor începea să colinde în partea sa de sat, încât dimineata, când se întâlneau la *hurdughie* sau la casa vătafului, transmiteau bătrânilor suma respectivă, iar din restul banilor plăteau muzicanții pentru următoarele hore ale satului.

La Boldurești – Nisporeni *se vinde satul* în a treia zi de Crăciun. Îl vând flăcăilor câțiva bătrâni (probabil, o reminiscență a sfatului bătrânilor sau cetei bătrânilor), care urcă pe niște scaune înalte și încep să strige că se vinde satul. Discută cu tinerii, negociază, ca ei să-l cumpere. Prețul este stabilit în funcție de cât a costat hora de Crăciun și se calculează să ajungă pentru horele de la sărbătorile mari. În anul 2011, spre exemplu, satul Boldurești s-a vândut cu 14.000 de lei, la care s-au adăugat 2000 de lei obținuți din vinderea celor mai frumoși colaci câștigați de către colindători. De obicei, colacii câștigați erau vânduți a doua zi, tot la horă, acolo unde flăcăii, împreună cu fetele care i-au dăruit, îi arătau la toată lumea, fiind lăudați cei frumoși și criticați cei mai puțin reușiți.

⁴¹ Inf. Elena Bălănel, Cășlița-Prut – Cahul, n. 1948 în Barta/Plavni – Reni (1992).

Tradițional, satul Boldurești este împărțit în patru părți. La Anul Nou, *cămărașii* caută tineri pentru a forma cele patru cete de urători care vor ura fiecare în părțile de sat ce aveau să le fie repartizate. Totuși, cea mai mare atenție se acordă celei de-a cincea cete, numită *Cârceia*. Numele cetei vine de la un lanțug mare pe care doi flăcăi îl tot fac să sune, ridicându-l de la pământ și coborându-l iar, însoțind sunetul produs de acesta de cel al tălăncilor.

Primele merg pe la case cele patru cete de tineri urători, iar la urmă umblă și flăcăii cu *Cârceia*. După ei, nimeni nu mai are voie să vină cu uratul. Flăcăii din ceata *Cârceii* adună bani pentru jocul satului. Ca și în alte localități, ei trebuie să strângă suma pe care au stabilit-o cu bătrânii la Crăciun. După cum s-a dovedit recent, similitudini izbitoare există și în sate din stânga Prutului⁴².

În satele din raioanele Glodeni, Ungheni și Nisporeni, situate pe cursul mijlociu al Prutului, ceata principală era tot *Cârceia*. La Ciuciulea – Glodeni, cu *Cârceia* umblau vreo 20-30 flăcăi, toți trecuți de armată. Aveau un *bănar*, doi flăcăi sunau *cârceia* la fereastră, iar restul tinerilor intrau în casa gospodarului să-i ureze un an bun. Fata mare trebuia să dea cetei un colac mare, împletit în opt vițe, cu flori și hulubi pe el. Alte cete umblau cu *Plugușorul*, uneori purtând cu ele un plug adevărat, cu clopote, și un buhai⁴³.

Treptat, în practica socială a apărut o ceată specializată în adunarea mijloacelor materiale necesare desfășurării horelor. În satele situate pe malul Prutului de Jos (raioanele Cantemir și Cahul), acest rol îl avea ceata *Vălăretul*, formată din mai mulți flăcăi care se bucurau de cel mai înalt prestigiu în localitate. În unele sate se umbla la Crăciun cu *Vălăretul*, iar în altele la Paști⁴⁴.

Știm că în Țările Române, „trasul în vale către apă” a fost practicat a doua zi de Bobotează, fiind atestat în Evul Mediu târziu

⁴² Lucian-Valeriu Lefter, *Prolegomene la jocurile cu măști*, în AMEM, nr. XIV, 2014, p. 203: „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» [aici autorul îi citează pe Neculai Apostol, Gheorghe Gherghe, *Fedești. Oameni și locuri*, Iași, Editura Kolos, 2012, p. 88]. Dacă se vindea, câștigătorii organizau *Vălăretul* compus din șapte-opt flăcăi, care plecau mascați prin sat cu uratul [...]. Nimeni nu putea să umble cu uratul prin sat înaintea ținerii licitației «cârceiei», simbol al «vânzării-cumpărării satului»”.

⁴³ Inf. Vasile Spirin, n. 1914, Ciuciulea – Glodeni (1986).

⁴⁴ Inf. Valentin Chiper, n. 1966, Cășlița-Prut – Cahul (2000).

(secolele al XVII-lea și al XVIII-lea)⁴⁵. În veacul al XIX-lea este iarăși pomenit, de data aceasta pentru a doua zi de Paști⁴⁶. Potrivit unor specialiști, „ca și alte ritualuri agrare, Vălăretul a fost mutat în iarnă, la Anul Nou”⁴⁷. Totuși, veacuri la rând, obiceiul a fost performat în același timp și la Paști și la sărbătorile de iarnă⁴⁸.

Puținii etnologi români care au studiat temeinic acest străvechi obicei, înclină să creadă că, în varianta sa arhaică, el se practica primăvara, în special la Paști⁴⁹. În Colinele Tutovei, acest Vălăret de primăvară se regăsea „sub forma umblatului cetei de flăcăi prin sat cu lăutarii în zilele de Paști. Aceștia invitau fetele la horă și la scrânciobul instalat în fața cârciumii”⁵⁰. Practica ar fi „tipică sudului Moldovei și, probabil, nord-estului Munteniei”⁵¹, în sudul Moldovei incluzându-se, desigur, și partea meridională a Basarabiei.

În directă legătură cu tema noastră, aflăm că „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”⁵². Mai mult, la originea Vălăretului ar sta „atitudini esențiale existentă în vechile sate, anume solidaritatea în ceată a flăcăilor, aspect care nu putea avea loc decât printr-o «înfrățire»”⁵³. Dar cel mai important rol al

⁴⁵ *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762*. Studiu și text de Dan Simonescu, București, Imprimeria Națională, 1939, p. 295-296.

⁴⁶ Simion Florea Marian, *op. cit.*, vol. III. *Cincizecimea*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1901, p. 125-126, 129; 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 Lucian-Valeriu Lefter, *op. cit.*, p. 202; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an*. Dicționar, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 212.

⁴⁸ „Singura formă de ceată întâlnită atât la sărbătorile de primăvară, cât și la cele de iarnă” (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).

⁴⁹ Dan Ravaru, *Contribuții la studiul „vălăretului” în județul Vaslui*, în „Acta Moldaviae Meridionalis”, Vaslui, nr. III-IV (1981-1982), p. 218-228 – studiu republicat în vol. *Repere etnofolclorice și de istorie locală*, Iași, Editura PIM, 2010, p. 57-69.

⁵⁰ Lucian-Valeriu Lefter, *op. cit.*, p. 203.

⁵¹ Stelian Dumistrăcel, *op. cit.*, p. 159; Ion Ghinoiu (*op. cit.*, p. 212) afirmă că se practica „în estul României (județele Brăila, Galați, Vrancea, Bacău, Neamț, Iași)”.

⁵² Lucian-Valeriu Lefter, *op. cit.*, p. 202.

⁵³ *Ibidem*.

vălarilor⁵⁴ rămâne acela de a strânge mijloacele necesare organizării în bune condiții a horelor⁵⁵.

La hora satului Țigănești, din raionul Strășeni, din 14 ianuarie 2012, Grigore Țaca (76 de ani) a jucat pe toate melodiile cântate de muzicanți, ornamentând bătrânește cinetica dansurilor, bucurându-se de această sărbătoare coregrafică împreună cu alți oameni în vârstă și cu copii de toate vârstele, dar și cu cei tineri, organizatori ai evenimentului.

Alți informatori evocă atmosfera deosebită care era la horele de altădată: *Eram mari, nu aveam cu ce ne îmbrăca. Se făcea jocul în centrul satului. Veneau fete, veneau flăcăi, făceau hora pentru tot satul. Jucau copiii, femeile cu copii în brațe priveau, bătrânii jucau și ei până spre seară: valsuri, tangouri, Bulgăreasca, Jocul Mare, Coasa, Ocol mare, Vingherca, Mărunțica, Băsmăluța. Făceam joc la Crăciun, Sfântul Vasile, Paști, Duminica Mare... Să-l fi văzut pe Nicolai Cobusnean, cu cufăicuță de vată și ciobote de chirză, care juca mai ceva ca artiștii, nu-l ajungeai din urmă. Fetele jucau în târlici* [papuci din stofă de suman – V.B.].

Se înțelegeau cinci-șase băieți să tocmească muzicanții, să le plătească, să-i hrănească de trei ori pe zi, timp de două zile, să-i culce în sat. Moș Nicolai a lui Țorțoi juca mâncând pământul. N-am văzut așa ceva nici până la dânsul, nici după dânsul. De Duminica Mare, veneau la hora de hram oamenii din satele de primprejur. Aveau trecere flăcăii care jucau frumos și din satele vecine. Era unul din Lupa Recea, Arbatâi, juca bine Vingherca, Șaierul, Bulgăreasca, Brăulețul. Fetele veneau singure la joc. Ele nu plăteau, dar trebuiau să joace cu toți băieții care le invitau. Dacă nu-i plăcea de flăcău și nu vroia să joace cu el, îi cântau marșul⁵⁶.

În fiecare localitate funcționau reguli stricte privind participarea tinerilor la horă. Morala tradițională impunea norme clare în relațiile dintre fete și flăcăi în timpul desfășurării horei. Astfel, era de dorit ca flăcăii să vină pe la casele fetelor și să le ceară de la părinți ca să

⁵⁴ Numele flăcăilor din această ceată este același și în satele aflate în Moldova din stânga Prutului (Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 26).

⁵⁵ Fapt confirmat și de Lucian-Valeriu Lefter (*op. cit.*, p. 202), potrivit căruia „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”.

⁵⁶ Inf. Alexandru Anghel, n. 1956 și Ion Constandachi, n. 1949, Sadăc – Cantemir (2011).

participe la horă. În acest caz, ei erau datori să le joace și să le protejeze în timpul horei, iar după ce se încheiau jocurile trebuiau să le conducă acasă și să le mulțumească părinților.

Intratul fetelor în horă era mai puțin spectaculos decât al flăcăilor. Dacă fata a fost jucată pentru prima oară de către flăcăi în curtea casei părintești în timpul colindatului sau a fost invitată cu muzică de acasă înainte de începutul horei, aceste gesturi aveau valoare de intrare în horă. Dar era acceptat și gestul ca un flăcău care dorea să joace cu o fată nejucată încă să ceară ajutorul altora, deja inițiați și aceștia i-o aduceau, prinzând-o alături de el în horă. Din acel moment se considera că ea este intrată în horă.

La Ciuciulea – Glodeni, flăcăii, însoțiți de muzică, cereau învoire părinților fetelor ca acestea să vină la horă⁵⁷. La Giurgiulești și la Slobozia Mare, în raionul Cahul, dacă cetei de flăcăi i se dădea colac la colindat, atunci flăcăii trebuiau să joace fata în casă. Dacă, dimpotrivă, nu erau primiți cu colindatul la o casă cu fată mare, atunci a doua zi flăcăii alungau fata din horă. În alte sate, tot flăcăii, după ce se răzburau, erau cei care ajutau fata să revină în horă. Dacă fata refuza să danseze, băiatul plătea ceterașilor și ei cântau marșul pentru *a scoate fata din joc*. Mai târziu, la altă horă, băiatul refuzat, plătea iarăși pentru a o reîntoarce în horă (Hoteni – Maramureș)⁵⁸.

La Colonița – Criuleni⁵⁹ și la Cășlița-Prut – Cahul⁶⁰, de Crăciun se făceau joc trei zile și câte o zi la Sfântul Vasile și la Bobotează. Mai că nu erau fete care să nu fi primit flăcăii în aceste zile, dar dacă se găsea una să-i refuze, nu mai ieșea din casă, cu atât mai mult să joace în horă. Părinții fetelor erau luați în seamă. La Sagaidac – Cimișlia, *cămărașii* se înțelegeau cu muzicanții, îi hrăneau, invitau fetele și părinții acestora la joc⁶¹.

La Storojineț – Cernăuți, a doua zi de Anul Nou, pe la amiază, făceau hora mare. Băieții cinsteau tații fetelor de prin cotul unde au fost seara precedentă cu uratul⁶². În Zamciogi – Strășeni, dacă băieții nu prea jucau fata la jocul de la Crăciun, atunci la Anul Nou părinții fetei le dădeau un colăcel mai mic, iar dacă o jucau primeau unul mai mare.

⁵⁷ Inf. Maria Negrea, n. 1920, Ciuciulea – Glodeni (1986).

⁵⁸ Inf. Ioan Pop, n. 1960, Hoteni – Maramureș (2005).

⁵⁹ Inf. Marin Ganciu, n. 1963, Anadol/Dolinscoe, raionul Reni – Ucraina (1989).

⁶⁰ Inf. Elena Bălănel.

⁶¹ Inf. Vasile Zlotescu, n. 1918, băștinaș, Sagaidac – Cimișlia (1998).

⁶² Inf. Elena Baziuc a lui Vasile, n. 1920, Storojineț – Cernăuți (14 decembrie 1994).

Făceau joc la hram, la Sfânta Maria și la Crăciun – trei zile, iar la Sfântul Vasile – o zi.

În aceeași localitate, băieții umblau pe la case, luând fetele la joc. *Butucașii* scoteau prima dată fata la joc, cerând-o de la părinți. De Crăciun, când flăcăii intrau într-o gospodărie unde era fată mare, jucau împreună cu ea în ogradă o *Bulgărească*. Fata le dădea băieților doi colaci împlețiți în trei vițe, legați cu busuioc și lână roșie⁶³.

Când murea cineva din familie, toți membrii acesteia țineau doliu și nu jucau timp de un an. Dar, după jumătate de an de jelire, tinerii veneau la joc, priveau, dar nu jucau. Conform unei credințe răspândite, *când intrau iar în joc atât fetele, cât și flăcăii azvârleau bani pe jos, ca să joace pe ei, nu pe pieptul mortului*⁶⁴.

Într-o singură zi din an fetele organizau hora. Din rațiuni mitice, dar și în legătură cu vechile practici rituale legate de sărbătorile solstițiale, inclusiv cu cele ale Călușarilor, în satele de la sud (Gotești, Crihana Veche, Baurci Moldovenesc, Colibași, Slobozia Mare, Brâzna, Giurgiulești, Cuza Vodă), de Drăgaică hora era organizată de către fete și tot ele erau principalele participante⁶⁵. Iată de ce o mai numeau *hora de Drăgaică*.

Sintetizând informațiile expuse, subliniem faptul că hora este organizată după principiile cetei flăcăilor. Aceștia gândesc din timp, adică normează activitatea tinerilor după anumite criterii: instituționale, temporale, spațiale, economice, morale. În foarte multe sate, hora a dispărut ca practică culturală permanentă și ca instituție, cu singura deosebire că aproape pretutindeni se întrunește în zilele când se sărbătorește hramul satului. Uneori, dispariția obiceiului este de dată recentă.

În Vâlcineț – Călărași, până în anul 1990, se juca hora duminica de Paști și de Sfântul Nicolai de vară, când e hram. Dar singura horă care s-a mai păstrat fără întrerupere, în ultimii 70 de ani, este hora din orașul Cahul. Ea se desfășoară în centrul orașului, într-un loc deja consacrat și reunește diferite categorii de participanți. Fiindcă în oraș s-au mutat cu traiul reprezentanți din diferite localități situate pe malul Prutului, în timpul acestei hore se poate observa cum aceștia dansează în mod diferit același joc.

⁶³ Inf. Vera Brihuneț, n. 1936 și Nicolae Răbdău, n. 1929, Zamciogi – Strășeni (1992).

⁶⁴ Inf. Alexandru Anghel și Ion Constandachi.

⁶⁵ Valentin Zelenciuc, *Obiceiul agrar Drăgaica-Sânzienele*, în „Revista de Etnologie”, Chișinău, nr. 1 (2), 1997, p. 24-34.

Concluzii

Analiza activității celor două instituții tradiționale, ceata flăcăilor și hora satului, ne permite să formulăm câteva concluzii privind funcțiile acestora, orientate spre afirmarea culturii socio-normative arhaice. Ambele instituții sunt foarte importante în organizarea, dirijarea și stimularea tinerilor, în calitate de grup activ al comunității, pentru cunoașterea, însușirea și continuarea modelelor comportamentale tradiționale. Relația dintre ceata de flăcăi și comunitate este foarte intensă pe tot parcursul anului, dar și atâta vreme cât sunt celibatari.

Pe de o parte, comunitatea oferă tinerilor toată încrederea pentru a organiza și desfășura, sub aspect ludic, toate marile sărbători ale anului, le propune roluri esențiale în cadrul obiceiurilor calendaristice, inclusiv în gestionarea horei satului. În același timp, comunitatea le impune cele mai stricte norme comportamentale pe parcursul performării acestor complexe obiceiuri, uneori sancționându-i și lipsindu-i de ceea ce-și doresc cel mai mult – comunicarea cu semenii în cadrul sărbătorească. Astfel, ambele instituții valorifică din plin morala tradițională, înțelegând ca un sistem coerent de norme, sancțiuni, prescripții, aprecieri și modele comportamentale specifice societății tradiționale.

În exemplele analizate, am relevat câteva funcții și principii esențiale ale acestor instituții tradiționale, fiecare fiind foarte importantă în ansamblul coerent al culturii socio-normative. *Funcția de socializare* se impune întâi de toate. Atât ceata flăcăilor, cât și hora satului, scoteau tinerii în lume, în conformitate cu tipare comportamentale cunoscute și verificate de comunitate. Socializarea avea loc treptat, sub supravegherea bătrânilor, intermediată de flăcăii mai experimentați. În felul acesta avea loc transmiterea și preluarea rolurilor și funcțiilor membrilor cetei și ai horei, implicit însușirea principiilor și valorilor importante. Aspirația la un nou *status*, cel al tinerilor apti pentru căsătorie, presupunea o nouă etapă a cunoașterii⁶⁶.

În acest context, „hora [de] la marile sărbători ale anului, în momentele cruciale ale vieții, operează o transformare culturală și de statut social al protagoniștilor ei. Tinerii capătă o nouă identitate, încep să fie văzuți, încep să fie acceptați ca persoane responsabile”⁶⁷. Inițierea

⁶⁶ Cf. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 303-304.

⁶⁷ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 47.

în comportamentele, dar și în tainele tinereții, pe care le facilita grupul, le ajută tinerilor să înțeleagă și să conștientizeze atât posibilele plăceri ale vieții, cât și riscurile, responsabilitățile ce trebuiau să și le asume. În cunoașterea vieții, începătorii beneficiau de experiența celor mai mari ca vârstă și mai experimentați. Aceștia asistau tinerii în trecerea mai ușoară a etapei de celibatar și la căpătarea competențelor necesare pentru a putea aspira la căsătorie.

Funcțiile economice, iminente activității oricărei instituții, urmăreau asigurarea desfășurării obiceiurilor în plinătatea lor, a continuității în timp a practicilor culturale și a instituțiilor ca atare. Flăcăii învățau cum să câștige și să administreze bani în comun. Aceștia trebuiau să ajungă la un consens în orice activitate: fie la împărțirea teritoriului, fie la partajarea banilor pentru anumite cheltuieli sau servicii. Tot flăcăii cooperau pentru a hrăni și, după necesitate, a găzdui muzicanții care îi însoțeau atât în timpul colindatului, uratului și al alaiurilor de la Sfântul Vasile, cât și la hora satului.

Respectând moralitatea tradițională, tinerii se raportează la mediul social, iar prin reuniunile de la marile sărbători, prin horele la care participau, deveneau partea activă a socialului, cunoșteau treptat modelele sociale și începeau să le promoveze, contribuind la afirmarea sistemului ei normativ. Practicând aceste obiceiuri, flăcăii respectau anumite principii, clar definite și transmise tinerilor de către bătrânii îndrumători și de flăcăii mai cu experiență. Aceste principii formează un fel de înveliș, de scut al sistemului de valori respectat în societatea tradițională.

În toate activitățile menționate se promova *principiul colectivismului*, încât flăcăii deseori trebuiau să-și stăvilească propriile porniri și trăiri, lăsând să prevaleze cele ale grupului. Colindau în grup, urau în grup, colaborau la reprezentările teatralizate. Dansau cele mai multe dansuri în cerc. Petreceau o bună bucată de timp împreună, cultivând principiul colectivismului. Dacă o fată nu primea ceata colindătorilor sau dacă refuza să danseze cu unul dintre flăcăi, grupul bărbaților tineri se solidariza și o eliminau din dans, ceea ce însemna o lecție de colectivism atât pentru ea, cât și pentru familia sa.

Un alt principiu respectat de ceata flăcăilor și de horă era *altruismul*, care în fapt însemna deschiderea către tinerii din alte sate. Chiar dacă doreau să păstreze unele fete doar pentru ei, mai devreme sau mai târziu, flăcăii acceptau să facă hora pe luncă, lângă izvor, adică spre hotarele satului, tocmai ca să poată veni și tinerii din alte localități.

Horele practicate secole la rând au cultivat sentimente de *respect* și *atașament* față de societatea tradițională, față de valorile și instituțiile sale. Ele reglementează, ordonează, apreciază și califică interacțiunea și comportamentul tinerilor în societate. Asigură agrearea, însușirea și perpetuarea formelor comportamentale și ale activităților necesare sau dorite ale membrilor societății. Asimilează treptat și aplică drept normă un sistem de aprecieri adecvat moralității tradiționale, precum și unul de sancțiuni, în cazul devierii comportamentale de la modelele acceptate de colectivitate.

Ceata flăcăilor și hora satului preiau din tezaurul moralității atât normele comportamentale, cât și reprezentările privind buna cuviință, măsura prin care se apreciază calitativ faptele și aspirațiile colective. Aceste instituții ale satului tradițional determină mecanismele asimilării și utilizării sistemului de norme morale și sancțiuni, în calitate de forme ale reglementării comportamentelor sociale.

Ceata de flăcăi, ca autoritate, instituie și aplică controlul social. În cadrul ei, se profilează și relații psiho-sociale puternice care coagulează unitatea cetei, asigură evitarea sau aplanarea conflictelor specifice vârstei tinerilor. Hora contribuie la socializarea tineretului, la transmiterea experienței sociale și culturale de la o generație la alta. Instituie, la rândul ei, un control social asupra solidarității interne a grupurilor.

Așadar, putem afirma că păstrarea obiceiurilor rămase din bătrâni, practicarea acestora în formele de altădată, constituia un principiu esențial al activității juvenile. Societatea tradițională se dovedea astfel a fi centripetă, îngrijindu-se de continuitatea tuturor sistemelor și instituțiilor sale.

ILUSTRĂȚII



Fig. 1. Hora în ținutul Soroca (începutul secolului al XX-lea)



Fig. 2. Hora satului în Câșlița-Prut – Cahul (1992)



Fig. 3. Tineri la hora satului din Cășlița-Prut (1992)



Fig. 4. Copii din Horești – Ialoveni învață a dansa hora (5 iulie 2010)



Fig. 5. Grup de tineri învață hora



Fig. 6. Toboșarul satului la horă (Câșlița-Prut, 1992)



Fig. 7. Flăcăii din Sadâc – Cantemir încep hora satului de Crăciun (7 ianuarie 2011)



Fig. 8. Hora colindătorilor în curtea unui gospodar (Sadăc, 7 ianuarie 2011)



Fig. 9. Colindatul în Răscăieți – Ștefan Vodă (6 ianuarie 2011)



Fig. 10. Primirea flăcăului în horă la jocul satului din ajunul Sfântului Vasile (Țigănești – Strășeni, 13 ianuarie 2012)



Fig. 11. Ridicarea flăcăului intrat în hora din ajunul Sfântului Vasile (Țigănești, 13 ianuarie 2012)



Fig. 12. Copii la jocul satului (Țigănești, 13 ianuarie 2012)

CONTEXTUL PERFORMĂRII POVESTITULUI

Oana Valeria CHELARU*

Abstract

The present study brings to attention pragmatic aspects of telling folktales, in order to set up a complex perspective on this type of narrative construction. The spatial coordinates of narrating are reconsidered by relating them to the temporal aspects, which highlight the moments of the day which are favorable to telling stories, as well as the favourite seasons. The enumeration of the *Narrative functions* emphasizes the ritual-magic function, based on the force of the spoken word, as well as the defensive, purifying/cathartic, psychological, formative, educative, and artistic functions. Closely connected to these, *Performer's personality* must be carefully discussed, especially through the narrator-hero-audience interaction. Therefore, the space and time of telling folktales and the narrator's personality equally influence and determine the folktale's specific features, as an independent narrative species within all the forms of folk literature. Furthermore, the audience's expectations have a decisive role in both establishing whether the narrator is a good story-teller and shaping this literary form.

Keywords: story teller, performer, community, talent, originality.

Cuvinte-cheie: povestitor, performer, comunitate, talent, originalitate.

Unde se povestește – medii, situații de povestit

Termenul utilizat inițial pentru a desemna locul unde se povestește a fost numit „ocazie de povestit” (Ovidiu Bârlea¹, Lazăr Șăineanu²) sau „cadrul” (Nicolae Constantinescu³), fiind folosit în legătură cu un anumit mod de a trăi al oamenilor din anumite regiuni. Ion Cuceu consideră însă că „ocazie de povestit” este o noțiune imprecisă și care nu a fost definită cu claritate de folcloriști.

* Colegiul Național „Alexandru Ioan Cuza”, Ploiești – România.

¹ Ovidiu Bârlea, *Folclor literar*, vol. I, București, Editura Minerva, 1981, p. 145.

² Lazăr Șăineanu, *Basmelor românilor*, București, Editura Minerva, 1978, p. 32.

³ Nicolae Constantinescu, *Un deziderat al cercetării folclorice actuale: redefinirea conceptelor*, în „Memoriile Comisiei de Folclor”, tom I, București, Editura Academiei Române, 1987, p. 35.

În consecință, propune alte două sintagme: „mediu de povestit” și „situație de povestit”, între care stabilește diferențe clare⁴.

Mediul de povestit reprezintă un grup de oameni constituit pe baza unor relații sociale – de înrudire, de muncă, de conviețuire comună – controlat de anumite reguli etice tradiționale indispensabile, dezvoltând comportamente și relații de rol specifice. El nu este văzut ca o unitate socială închisă, ci promovează deschiderea, intercomunicarea și schimbarea de roluri între un mediu și altul. Participanții la un mediu nu sunt obligați să se limiteze strict la acesta, ci pot să adere și chiar să aparțină la mai multe medii în același timp, la libera alegere a fiecăruia.

Nu doar simplii participanți – ascultătorii – au această libertate de opțiune, ci și – mai ales – povestitorii. Dacă aceștia sunt capabili să stăpânească și să întrebuițeze mai multe coduri lingvistice comune lor și ascultătorilor din medii diferite, atunci ei pot întreține mai multe asemenea medii. Elementul central, definitoriu al mediului de povestit este elementul uman care stabilește nu doar locul și timpul performării narațiunilor ci și, mai ales, competența povestitorului, credibilitatea și viabilitatea a ceea ce el spune.

Situația de povestit se situează într-un raport de interdependență față de mediul de povestit și ar corespunde ocaziei de povestit clasice. Nu se poate, însă, pune semnul egalității între aceste două noțiuni, deoarece Ion Cuceu acordă conceptului mai multe semnificații. Ovidiu Bârlea înțelegea prin ocazie de povestit locul unde se povestește, în timp ce Ion Cuceu adâncește definiția, adăugând coordonate spațiale pe cea temporală, dar și cea a relației dintre partenerii comunității.

Ovidiu Bârlea enumeră locurile unde se povestește, pe când Ion Cuceu grupează contextele de povestit după frecvența și puterea lor de a genera narațiuni: „Situații de povestit irelevante (ivite spontan, în locuri și momente atipice) și situații de povestit tipologizabile (locul și momentul social adecvat realizării actului narativ și satisfacerii relației de rol povestitor-auditoriu)”⁵. Această a doua categorie a fost, la rândul ei, împărțită în funcție de: a) structura mediului de povestit; b) timpul sau locul desfășurării procesului comunicativ și c) gradul de iterativitate⁶.

⁴ Cf. Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului*, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 1999, p. 66-74.

⁵ *Ibidem*, p. 71.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 71-73.

Demersul lui Ion Cuceu se înscrie pe calea deschisă de Ovidiu Bârlea. Valorificând observațiile lui Bârlea⁷, propriile concluzii și anchete de teren, Cuceu actualizează și analizează în sens critic experiențele descriptive ale înaintașilor săi. Poziția adoptată este aceea a unui savant meticulos care adună și clasifică toate datele, modernizând viziunea asupra abordării povestitului ca fenomen complex și deschizând noi căi de urmat prin sugestii. Ion Cuceu nu se oprește la o împărțire strictă, ci propune o viziune mai amplă, concretizată în noțiuni care evidențiază interacțiunile dintre loc și timp, dintre ascultători și povestitori.

Pentru scopurile prezentului studiu, ne-am oprit, totuși, la clasificarea propusă de Ovidiu Bârlea: „a) *ocaziile de povestit interioare satului* și b) *ocaziile exterioare satului*”⁸.

a) *Ocaziile de povestit interioare satului* circumscriu zonal – foarte precis – aria satului, în toate manifestările acestuia, fie că este vorba de munci agricole, de păstorit sau de poveștile spuse în familie. În această categorie sunt incluse: clăcile de muncă (pentru desfăcutul porumbului); șezătorile de tors; întâlnirile întâmplătoare ale oamenilor care-și așteaptă rândul la moară; mediul păstoresc – la stână, între ciobani; forme de pășunat local, în jurul satului, îndeplinite de copii; priveghiul mortului; în casele sătenilor unde, seara, se țin copii neadormiți până ce este gata cina; hanurile unde poposesc călătorii (o posibilă explicație pentru ușurința cu care s-au răspândit poveștile populare pe arii întinse).

b) *Ocaziile de povestit exterioare satului* urmăresc pe membrii comunității sătești în peregrinările lor (voite sau silite) pe alte meleaguri. Astfel, această categorie se referă la: mediul militar (fie că este vorba despre serviciul militar obligatoriu, fie de război); închisoarea; internarea în spitale; călătoria pe distanțe lungi; deplasările sezoniere pentru muncă (de la munte la câmpie, la sapă, seceră sau coasă; mai recent, la despădurire, în cabanele lucrătorilor forestieri; pe șantiere).

În cadrul satului, poveștile circulă într-un fel de circuit închis și se observă schimbări în ceea ce privește variantele aceleiași narațiuni spuse la un anumit interval de timp. În afara satului însă, poveștile circulă cu mai multă libertate, adesea se îmbogățesc cu alte motive, specifice altor zone, sau povestitorii își măresc repertoriul.

⁷ Cf. Ovidiu Bârlea, *Antologia de proză populară epică*, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 15-19 (observațiile se regăsesc în Prefața lucrării).

⁸ *Ibidem*, p. 17.

Ocaziile de povestit rezumă funcțiile specifice pe care narațiunile le capătă în viața comunității tradiționale, ai cărei membri cred în capacitatea poveștilor de a distra ascultătorii, în capacitatea lor de a relativiza timpul, care pare mai scurt decât atunci când muncesc în liniște sau când se află la priveghiul unui mort și nu se face auzită nici o voce care să transforme orele de veghe sobră într-un timp exemplar, al ascultării și al modelului. Așadar, povestea dobândește un rol activ în comunitate pentru că, fiind spusă în timpul orelor lungi de lucru, mai ales la șezători sau clăci, împiedică oamenii să adoarmă și astfel, treaba este îndeplinită așa cum se cuvine.

Când se povestește?

Dacă Arnold Van Gennep considera că „recitarea poveștilor, fabulelor și legendelor nu se face la un moment anumit al zilei”⁹, Ovidiu Bârlea distinge mai multe momente temporale predilecte pentru spunerea poveștilor¹⁰. Plecând de la general spre particular, se pare că anotimpul preferat este toamna (la desfăcutul mălaiului), apoi iarna (la șezători), dar și vara, la stână, în timpul mulsului sau pe câmp, la sapa porumbului.

Cu referire la momentul zilei, seara apare mai des ca timp al basmelor, dar și dimineața (la stână) sau în timpul zilei (copiii trimiși de părinți cu mieii sau cu vacile la păscut în apropierea satului – fie singuri, fie însoțiți de un bătrân, își spun povești pentru ca timpul să treacă mai ușor). Tot seara spun povești și călătorii veniți de pe meleaguri străine și poposiți la o gazdă și tot seara se spun povești la priveghiul mortului, obicei înregistrat de Ovidiu Bârlea mai ales în Bihor. Seara și mai ales noaptea aduc neliniște în sufletele oamenilor; la adăpostul întunericului își fac apariția spiritele malefice care încearcă, prin orice mijloace, să facă rău oamenilor. Povestitul seara capătă astfel funcții speciale, apotropaice, dar și religios-magice. Seara este, de asemenea, timpul când oamenii se strâng la clăci sau la șezători. În nopțile de iarnă, cu seri nesfârșite, povestitul face ca timpul să treacă mai repede.

⁹ Arnold Van Gennep, *Formarea legendelor*. Traducere de Lucia Berdan și Crina-Ioana Berdan. Studiu introductiv de Petru Ursache. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 36.

¹⁰ Cf. Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva, 1981, p. 330-332.

Într-un alt spațiu cultural, Heda Jason vorbește despre „external circumstances of the narrating”¹¹, înțelegând prin acestea timpul când sunt spuse narațiunile. În concepția naratorului Jefet Schwili, „tales are told during the working hours, while wandering from one Arab village to another, in search of silver-smith work. During the holiday periods, when back home, stories are told during on week-days, when no work is done. [...] When the men were away from the village on their trading-routes, 2-3 women used to assemble with their children and to tell each other stories”¹². Nu sunt spuse povești în zilele de sărbătoare sau duminicile, pentru că atunci este timpul rugăciunilor, ci în zilele de lucru, pentru ca timpul să treacă mai ușor și să recupereze, prin forța cuvântului rostit, spiritualitatea care lipsește efortului fizic.

Alte mărturisiri atestă spunerea poveștilor după orele de lucru și în zilele de sărbătoare, ceea ce contravine informațiilor anterioare și confirmă funcționalitatea cunoscută a spunerii poveștilor: „According to the narrator Ovadia Parwi the stories are told on evenings, after working hours as well as on Saturdays and on Holidays between the prayer time”¹³. Dar, de fapt, povestitul, deși obicei general și cu caracter universal, are anumite caracteristici strict locale: „The custom of narrating varies from place to place and depends upon real working conditions and not on a general conception of what is considered to be holy or profane”¹⁴.

În concluzie, „the external circumstances of story-telling [însemnând timpul și locul spunerii poveștilor] depend directly upon the rythm of the community-life. In the same society these circumstances can change in different directions”¹⁵.

Funcțiile povestitului

La început a fost Cuvântul, iar basmul, povestea se bazează pe cuvânt și pe rostirea lui; atunci cuvântul devine purtătorul unor semnificații deosebite. Cu mult înainte de apariția scrisului, a existat doar aspectul oral, nivelul verbal – nu doar al limbii, dar al unei întregi culturi de tip tradițional, arhaic. Evoluția posibilă a basmului din mit și

¹¹ Heda Jason, *External circumstances of the narrating*, in „Fabula. Journal of Folktales Studies” (FJFS), Berlin-New York, no. 1, 1966, p. 94.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 96.

¹⁴ *Ibidem*, p. 95.

¹⁵ *Ibidem*, p. 104.

rit evidențiază funcția oralității de a conserva credințe străvechi (chiar dacă se întâmplă uneori ca sensurile, semnificațiile să se piardă în timp și să ne confruntăm cu fapte inexplicabile pentru mentalitatea omului modern – posibile rămășițe ale unor practici rituale curente altădată).

Dar, mergând spre contemporaneitate, „story-telling always has a function which goes far beyond the personality limits of the individual story-teller”¹⁶, deoarece implică relația complexă dintre individ (însemnând performerul, cel care spune povestea) și comunitate (față de care performerul trebuie să-și stabilească un anumit comportament): „While story-telling has its limited function as entertainment, it is also related to the complex problem of the relationship between the individuals and their respective communities”¹⁷.

Funcția cea mai veche a povestitului este considerată aceea *ritual-magică*, în strânsă legătură cu evoluția basmului din rit și mit. Basmul se spunea în timpul ritualului de inițiere, ca poveste sacră a ceea ce urma să se întâmple neofitului (de aici și interdicția de a-l transmite, de a-l spune celor neinițiați, deci caracterul ezoteric al basmului). Puterea magică a cuvântului spus avea darul de a reactualiza un întreg scenariu inițiativ mitic și, prin aceasta, de a face posibilă îndeplinirea cu succes a ritului inițierii.

Pe aceeași linie, a credinței în forța cuvântului, se situează și *funcția apotropaică*, de apărare, a povestitului. Funcția apotropaică explorează cealaltă latură a narațiunii rostite în anumite împrejurări, bazată pe eficiența negativă a actului narativ. Din această perspectivă, eficiența apotropaică „era condiționată de căderea întunericului (fiindcă diavolul și celelalte spirite rele acționează de predilecție noaptea), apoi de numărul trei, cu adânci implicații numenale”¹⁸. Basmul era situat pe aceeași treaptă a eficienței verbale ca și rugăciunea: „Unde se spun povești în casă, acolo e Dumnezeu. Ori plătești un sărindar la biserică, ori spui o poveste, e tot una”¹⁹.

Povestea spusă seara la o casă de un bătrân, o fată, un flăcău sau un călător au rolul de a-l ține departe pe diavol. Narațiunea spusă de călător gazdei care l-a primit peste noapte constituie condiția obligatorie a primirii.

¹⁶ Joseph Szövérfy, *Levels of Individual and Group Consciousness in Story-Telling*, in FJFS, no. 1, 1971, p. 9.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ovidiu Bârlea, *Folclor literar*, p. 141.

¹⁹ Elena Niculiță Voronca, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Editura Isidor Wiegler, 1903, p. 1241.

Funcția apotropaică și de îndepărtare a răului este asociată funcției *purificatoare* a narațiunii orale. Povestea nu doar alungă reprezentările și forțele malefice, dar și purifică, prin aceeași manifestare atotputernică a cuvântului rostit. Funcția magică a cuvântului, puterea lui fastă, dar și nefastă, sunt evidențiate cu pregnanță în tabuurile verbale. La anumite triburi din Africa – spre exemplu – se considera că simpla rostire a numelui unei persoane care a murit de curând are influențe nefaste. Pe teren românesc, numele spiritului rău nu este pronunțat, deoarece se crede că astfel i se invocă prezența – nu se spune Dracul în mod direct, ci există o serie de termeni eufemistici pentru a-l desemna: Aghiută, Michiduță, Ucigă-l toaca, Ucigă-l crucea, Ducă-se pe pustii, Naiba.

Strâns legat de funcția apotropaică este povestitul în priveghi, când se povestește mai ales despre viața și faptele răposatului, dar se spun și basme – narațiuni mai lungi, complexe, care să alunge somnul celor care veghează – și snoave, care să provoace râsul, râsul zgomotos fiind un mijloc de a alunga forțele rele. Obiceiul povestitului în priveghi poate fi corelat cu cel al păzirii mortului – element care apare în basme – de teama strigoilor, a vârcolacilor veniți să răpească ființa fără viață ca s-o transforme într-una de-a lor. În cele trei zile cât trupul zace inert în casă, sufletul celui răposat rătăcește prin jur și este vulnerabil la atacurile forțelor din altă lume. Ca și copilul înainte de botez, sufletul și trupul celui mort sunt considerate impure, iar datoria celor vii este de a le ajuta să se purifice și să se integreze în lumea fără dor.

Basmul *Drăgănică crăișor*²⁰, de pildă, aduce în prim-plan tocmai păzirea unui tată de către feciorii săi de-a lungul a trei nopți: „– Tată, ieu când oi muri – mai dâן vreme le-a spus – voi să mă păziți trei nopți. Eu am fost vânător mare și vin animălii să mă scoată dâן groapă”²¹. Ultima dorință a tatălui este mai mult decât justificată pentru că, trei nopți la rând, puterea și destoinicia fiului celui mic sunt puse la încercare: „Vin animălii, vine fel dă fel, vine și un zmeu călare pă cal dă alamă ce nu să mai găsa. Cât-cât să-l scoată dâן groapă”²²; „Vin urși, câini, lupi, căprioare, trece peste mormânt. [...] Ia calu, iar să lupteze cu zmău ș-ăl d-a doua oară și-i ia calu dă argint”²³; „Și-atuncea vine

²⁰ Viorica Nișcov, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 385-387.

²¹ *Ibidem*, p. 385.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 386.

animale câtă frunză și iarbă, râcâind, zbierând, mugând. Vai de mama lui! Luptă și-n stânga și-n dreapta, trage, pune mâna și ia calu zmaului, calu dă aur”²⁴.

Funcția apotropaică a narațiunilor s-a manifestat cu atâta putere în mentalitatea străveche încât, pe alocuri, „rostirea unor narațiuni devenea aproape o practică rituală cotidiană”²⁵. Spunerea poveștilor devine obligatorie în fiecare seară, mai cu seamă în mediul păstoresc, unde se evidențiază o altă semnificație a povestitului. Pe lângă funcția de apărare a basmelor – obligatoriu trei la număr – spuse în fiecare seară, este atestată și funcția sacră a dobândirii unui miel năzdrăvan: ciobanul care reușește să spună în fiecare seară câte o poveste diferită, din ziua în care intră berbecii între oi până la primul miel, „atunci a face oaia un miel năzdrăvan – spuneau bătrânii – să poată ști tăt se-ai să pot”²⁶. Condiția esențială este să nu se repete nici o poveste și, mai ales, să se spună în fiecare seară, pentru că altfel mielul se va naște mort.

Povestea are, în acest caz, funcție apotropaică (apără, îndepărtează manifestările răului), dar și funcție de sfințire, de purificare a spațiului, a oii care urmează să fete și a ciobanului care spune povestea (el trebuie să fi fost flăcău curat, neîntinat de păcatele trupești sau de cele sufletești).

De aceeași funcție apotropaică se leagă și dezlegarea inițiativă a cimiliturilor, menită să înlătore puterea malefică pentru omul care fie a călcat o interdicție, fie, aflat la ananghie, a apelat la prima ființă întâlnită în cale (cel mai adesea, un diavol deghizat). Adesea, Dumnezeu este cel care, sub chipul unui bătrân, dezleagă ghicitorile, sfințind și purificând astfel locul mai ales prin forța cuvântului rostit. Estomparea funcțiilor magice, ritual-cultice, ale povestitului lasă loc *funcției psihologice*.

Un exemplu concludent în acest sens îl constituie ciclul de povestiri *1001 de nopți*²⁷, pe parcursul căruia prințesa Șeherezada, pentru a-și salva viața, povestește neîntrerupt sultanului basme, snoave, legende, toate cu scopul de a-l îndupleca, de a-l face să uite trădarea primei lui soții, de a-l distra și de a face ca timpul să se scurgă mai

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ion Cuceu, *op. cit.*, p. 102.

²⁶ Viorica Nișcov, *op. cit.*, p. 106.

²⁷ *1001 de nopți*. Traducere de Haralambie Grămescu, vol. I-XV, București, Editura Eric Press, 2011.

repede. Poveștile Șeherezadei sunt spuse noaptea, iar venirea zorilor nu coincide niciodată cu sfârșitul uneia, din intenția clară a fetei de a ține trează atenția și curiozitatea sultanului până în seara următoare (motiv suficient ca povestitoarea să nu fie omorâtă).

Povestitul, ca mijloc principal de comunicare interumană, „a scos pe om din izolare prin funcția sa formativă și integrativă”²⁸. Dacă se are în vedere că se povestește în interiorul unui grup, cel mai adesea eterogen, povestitul este un prilej de integrare a individului în societate, o modalitate prin care intrusul obișnuit are acces la un întreg tezaur de mitologie și filozofie al societății, o cale de cunoaștere a normelor și valorilor prescrise de grupul social și de mentalitatea arhaică.

Funcția formativă se manifestă prin influența narațiunilor orale asupra vieții, dar mai ales asupra personalității fiecărui ascultător. De această funcție se poate lega și dimensiunea didactică și moralizatoare a povestitului. Cei bătrâni, trecuți prin viață, povestesc adesea tinerilor despre propria experiență, care a fost transpusă în povestiri sau snoave. În mai mică măsură reflectă basmele, poveștile propriu-zise, întâmplări reale; în cazul acestora este mai evidentă intenția moralizatoare, prin anumite accente ale povestitorului în decursul narațiunii sale.

Funcția educativă este evidentă în basmele spuse copiilor seara, la culcare, în mediul familial (fenomen considerat mai recent și de origine citadină, în raport cu povestitul tradițional), dar și în snoave, narațiuni cu vădită intenție ironică. Rolul educativ este considerat de Ovidiu Bârlea drept unul dintre cele mai importante, „întrucât oferă norme de viață, precepte de urmat”²⁹.

Funcția artistică a povestitului se regăsește în conceperea fenomenului ca prilej de desfătare, ocazie de distracție, modalitate de a face ca timpul să treacă mai repede – de a omorî timpul. Timpul poveștilor ar fi, așadar, un moment al regăsirii de sine, al abolirii duratei efective a timpului, al suspendării trecerii propriu-zise a clipei sau ar contura un tărâm posibil al unei realități visate, apropiindu-se de coordonatele paradisului. Astfel se impune o altă perspectivă, potrivit căreia „basmul [este un] spațiu al imaginației și tărâm unde se proiectează fanteziile creatoare ale omului, [oferind] o evadare din îngrădirile realității cotidiene”³⁰.

²⁸ Ion Cuceu, *op. cit.*, p. 118.

²⁹ Ovidiu Bârlea, *Antologie...*, p. 19.

³⁰ Ion Cuceu, *op. cit.*, p. 127.

În legătură cu funcția artistică se manifestă și *funcția cathartică* a basmelor, dar într-o viziune triplă. Catharsisul atinge mai întâi povestitorul – omul care spune, și eliberează sufletește: „O dăsfacere de inimă așa, mai uiț dă ăla rele, mai rîz cu tovarășu care t’ e nimerești, că mai rîd’ e omu d’ e hăle necazuri”³¹. Efectul de catharsis se manifestă, în al doilea rînd, asupra ascultătorului, a receptorului narațiunilor. El poate să reacționeze sau nu la ceea ce aude, sancționează sau aprobă un povestitor sau altul, dar indiferent de reacția lui activă, mintea lui acționează înregistrînd involuntar sensul celor auzite, modelîndu-și comportamentele viitoare în funcție de implicațiile adînci ale narațiunii respective.

Omul obișnuit, omul comunității tradiționale găsește desfătare în basme, iar situațiile și evenimentele auzite îl vor urmări pe mai departe, constituindu-se chiar într-un fel de cod nescris de comportament social. În al treilea rînd, povestea purifică și sfințește locul unde este spusă, element evident în funcția apotropaică și în cea ritual-cultică îndreptată spre dobîndirea mielului năzdrăvan.

Viziunea aceasta triplă a funcției cathartice a povestitorului evidențiază interacțiunea fenomenului cu alte domenii. Astfel, nu se poate considera povestitul doar ca spunere, relatare a unei narațiuni, fără să se țină cont de coordonatele spațio-temporale în care se produce povestitul, participanții la interacțiunea verbală: povestitor-emițător, ascultători-receptori, cod, mesaj, competență lingvistică, deci fără o viziune mai largă, din perspectiva socio-lingvisticii.

În comunitățile rurale nu se povestește doar din dorința de a se obține beneficii sau apărare de forțe malefice, ci și cu scopuri practice, legate de muncile la clacă sau la șezătoare. Poveștile spuse au, în aceste ocazii, rostul de a alunga somnul, oboseala, stimulîndu-i pe participanții la muncă. În alte ocazii, povestitul întovărășea munca efectivă – la sapă, la coasă – sau juca rolul unei alinări sufletești pentru cei aflați departe de locurile lor natale – soldați, prizonieri, pacienții din spitale, muncitori sezonieri. Se povestește și cu simplul scop de a umple, de a împodobi timpul liber, duminica sau de sărbători. În acest context, al „povestitului de urât”, trebuie situată funcția ludică a spunerii poveștilor, conform căreia narațiunile sunt menite să întrețină o atmosferă plină de vioiciune, să alunge urâtul și plictiseala.

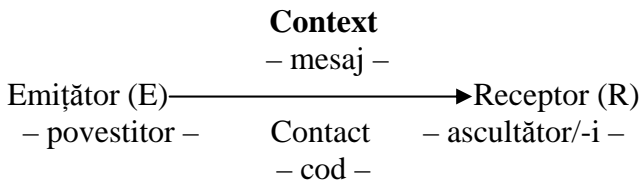
³¹ Ovidiu Bârlea, *Antologie...*, p. 20.

Emoțiile provocate de povestit, caracteristice atât pentru funcția cathartică, dar mai ales pentru cea artistică, se îndreaptă în dublu sens: în primul rând, spre o posibilă evadare din îngrădirea cotidianului, prin conturarea unui alt spațiu, ideal, în care se regăsesc dorințele și proiecțiile mentale ale ascultătorilor și ale naratorului; în al doilea rând, spre declanșarea unor complexe procese mentale și psihologice îndreptate spre receptorii narațiunii, procese care au drept rezultat transfigurarea spirituală a individului în sensul unei inițieri în misterele lumii înconjurătoare.

Funcția cathartică a povestitului restabilește – prin efectele concrete pe care le provoacă – o stare (inițială) de echilibru, atât la nivelul elementului uman implicat în interacțiunea verbală, cât și la cel al narațiunii propriu-zise. În mod similar, schema generală a basmului debutează cu o situație inițială de dezechilibru, urmată invariabil de acțiunile eroului care readuc echilibrul.

Personalitatea povestitorului. Relația povestitor-erou-public

Dihotomia lingvistică performanță-competență „și găsește aplicația în fenomenul povestitului”³². Narațiunea, privită ca un fenomen binar, îndreptat atât spre povestitor, cât, mai ales, spre ascultători, se înscrie în schema generală a procesului de comunicare:



Comunicarea verbală, ceea ce se povestește, devine dependentă de mai mulți factori și de câteva condiții. Emitătorul – cel care povestește, care declanșează în mod efectiv interacțiunea verbală – se constituie în factorul răspunzător pentru emiterea mesajului. Receptorul – publicul, ascultătorii – este cel care asigură reacția de răspuns, cel care aprobă sau sancționează ceea ce aude, cel care stabilește competența sau incompetența performerului.

Emitătorul trebuie să-și adapteze mesajul nu doar contextului în care se desfășoară povestirea, ci – mai ales – gustului și cerințelor

³² Mihai Pop, *op. cit.*, p. 325.

receptorului. Mesajul este receptat în mod diferențiat de ascultători, întrucât grupul receptorilor nu este unul omogen, uniform, ci, dimpotrivă, se caracterizează prin eterogenitate (vârste diferite, experiență de viață diferențiată, ca și capacitatea de înțelegere și percepere propriu-zisă a unui mesaj).

Din acest punct de vedere, povestitul, ca act specific, și narativitatea, ca proces general, devin formele specifice de expresie a unei comunități, atât în aspectele amuzante, menite să stârnească râsul, cât și sub aspectul serios, al transmiterii efective de informații. În acest fel se transformă povestitul într-o metodă de cunoaștere a lumii: „Storytelling is, on the one hand, a form of entertainment, a performance during which the audience appreciates the artistic qualities of the narrators. Yet, on the other hand, it is also a means of transmitting information and knowledge”³³.

Cunoașterea de acest tip, mediată prin intermediul percepției povestitorului, stabilește o relație specifică între reprezentanții unei comunități, mai ales din punctul de vedere al diacroniei, care impune, de departe, transformarea narațiunilor în documente ale existenței. Transformarea are loc în limitele discuției generalizate despre formele narrative, având în vedere că, în cadrul specific al basmului fantastic, acesta nu poate fi considerat decât un model ideal al lumii și doar într-o mică măsură o reflecție specifică a evenimentelor concrete.

Povestitul reprezintă o modalitate de expresie prin intermediul căreia comunitatea își păstrează trecutul sau, dimpotrivă, proiectează viitorul, răspunzând unei cerințe permanente din partea ascultătorilor. Se întâmplă astfel deoarece publicul regăsește în universul particular al basmului un mod ideal de viață și existență: „Storytelling recreates the past and constructs the history of «our group» which can be defined as a local group, as friends, contemporaries, men and women. [...] It remains important for people. However much the context, the frequency and the techniques of storytelling may change, it does satisfy a permanent human need”³⁴.

În cadrul acestui proces complex, emițătorul – în fapt, povestitorul – se individualizează ca punct de interes al spunerii: „The story teller always acts as a representative of his group or

³³ Gabriela Kiliánová, *Social Networks and Storytelling Communities*, in FJFS, no. 3-4, 2006, p. 242.

³⁴ *Ibidem*, p. 245.

community”³⁵, mai ales din punctul de vedere al relațiilor stabilite cu comunitatea căreia îi aparține. Povestitorul este mai mult decât un simplu transmițător al narațiunilor, el devine un performer în adevăratul sens al cuvântului, pentru că nu doar spune poveștile învățate cândva, ci le creează și re-creează permanent, într-un mediu care are, de fiecare dată, particularități specifice: „The teller as the principal figure in the narrative moment is always a performer, with his attendant idiosyncrasies. He is more than a passive tradition-bearer, yet he is not a totally free agent. Rather, he is bound to reiterate the constituent elements of the tale with such a degree of fidelity that the plot, as he perceives it, retains its integrity and is not destroyed. His freedom lies in those vital nuances which he offers in the moment of telling, in the process of enumerating the given basal components of the plot. Such idiosyncratic contributions, brought to the tale by the individual narrator, are an integral part of that human process called folklore”³⁶.

Performerul se apropie, păstrând proporțiile, de statutul unui scriitor, mai ales dacă ne raportăm la contextul actual al prozei postmoderniste, în care autorul abdică de la rolul consacrat, de creator absolut, și experimentează, implicând activ receptorii în procesul scrierii. Astfel, el nu este doar „the mediator of text”, ci și „the creator of the text”: „From the aspects of time and space in the folklore of a certain community, the narrator combines in its function of source the personality of «author» and role as well. In this sense, he topicalizes latent themes and fables stored in the collective consciousness and mediates new unknown topics as well. [...] The narrator is not only a person who knows more than collectivity, but one who knows it better and is able to give his consciousness the most adequate artistic form”³⁷.

Extinzându-și considerațiile, Haya Bar-Itzhak propune o schemă a procesului narativ cu referire directă la narațiune, înțelegând ca un model de comunicare: „Real Narrator – Implied Narrator – Narrative Narrator – Narrative Narratee – Real Listener”³⁸. Conceptele propuse cu referire la literatura israeliană pot fi generalizate și aplicate studiului narativității în general.

³⁵ Joseph Szövérfy, *op. cit.*, p. 9.

³⁶ E. C. Barksdale, Daniel Popp, *The Teller with the Tale*, in FJFS, no. 3-4, 1977, p. 249.

³⁷ Mária Kosová, *The Category of the Narrator in the Structure of Folklore Genres*, in FJFS, no. 3-4, 1981, p. 303.

³⁸ Haya Bar-Itzhak, *op. cit.*, p. 265.

Astfel, „the Real Narrator” corespunde celui care relatează povestea în mod obișnuit și se stabilește o relație specifică între acesta și „the Implied Narrator”, o relație de interdependență, în cadrul căreia cele două instanțe narative se definesc reciproc: „The relation between the real narrator and the implied narrator in the genre must be supportive. The value system of the real narrator coincides with the value system of the narrative. This applies also to the listeners – as they are included in the direct communicative process, their non-acceptance of the values of the narrative would not make the creation of a saint’s legend possible”³⁹.

Pe de altă parte, „the Narrative Narrator” apare în cadrul povestirilor în ramă, unde naratorul efectiv al textului este dublat din interior de un narator al poveștii, el însuși adesea personaj în cadrul acesteia (mai puțin în cazul basmului fantastic, mai mult în cel al povestirilor de tip memorat sau fabulat, bazate pe experiența nemijlocită a performerului). Un exemplu interesant în acest sens îl reprezintă basmele culese și publicate de Tudor Pamfile (menținând însă rezervele de rigoare în privința narațiunilor de sfârșit de secol al XIX-lea și început de secol al XX-lea, datorate lipsei mijloacelor tehnice de înregistrare și redare a materialului, care, alături de intenția mărturisită, de multe ori, a culegătorilor, favorizează intervenția directă în text).

Basmul *Șperlă Voinicul*, de pildă, debutează printr-o formulă inițială amplă care stabilește un raport sui-generis între narator (în același timp culegător și editor/redactor al textelor) și publicul căruia i se adresează. Caracterul oral al spunerii este subliniat prin multitudinea mijloacelor lingvistice care conturează adresarea directă (cum ar fi: verbe și pronume la persoana a II-a, interjecții, construcții exclamative și interogative, prezența lui „și” narativ, care face legătura între diferitele fraze ale textului), dar și prin atitudinea integrativ-participativă a naratorului, care, pe un ton glumeț, își mărturisește implicarea în acțiunile prezentate: „Așa îl chema pe feciorul unui împărat de demult: Șperlă. Eu când am auzit povestea asta, tare m’am minunat de numele feciorului și drept la bunică-mea m-am dus și am întreat-o, dar bunică-mea m’a’ndreptat la bunicul și bunicuțul, luând zodiacul de pe coardă, a cercetat cu de-amănuntul toți sfinții și sfințișorii anului și de numele lui Șperlă tot n’a dat.

³⁹ *Ibidem*, p. 279.

Ci numai într'un târziu, ștergându-și bunicul ochelarii și punând zodiacul la loc, își dădu cu părerea că cel fecior de'mpărat trebuie să fi fost mare zăcaș. Că ce-i șperla, de cât jăratecul focului potolit și cum să se cheme cel care stă pururea'n vatra focului, vânturându-i cenușa cu cleștele, decât Șperlă! Și-atunci m'am luminat și mi-am zis că de bună seamă îi așa⁴⁰.

Atitudinea naratorului transpune în domeniul concretului o lume considerată altfel intangibilă. Din această perspectivă, împăratul și toți ai săi devin reprezentări umane obișnuite, care nu se deosebesc de țărani care își duc viața și existența după ritmul naturii doar prin abundența recoltelor, abundență de la sine-înțeleasă în asemenea caz: „Împăratul avea, ca tot creștinul, ogorul lui, unde-și semăna, toamna și primăvara, cum semănăm și noi când avem unde, care secera vara, cum secerăm și noi când avem ce. O osebite mică numai: în ogoarele noastre mai crește și pământă ori neghină, mai face câteodată grâul tăciune, și nu ca'n ogorul împărătesc unde grâul avea paiu de aur și spicul boabe de pietre nestimate, la cari cu mare greutate puteai privi!”⁴¹ La fel ca ceilalți, împăratul are și el supărările lui, pentru că ogorul atât de îmbelșugat este devastat peste noapte, căci „cine și cum, – nu se știe, – a venit ca din pământ și-a păscut ogorul împărătesc! [...] Nu mă omorî! Așa! Dar păzitorii ce-au făcut? Par'că ei își pot da cu mintea!”⁴²

Așadar, ca în orice basm, situația inițială este urmată de un moment dificil, de o lipsă a cărei rezolvare va prilejui testarea calităților fiilor de împărat și va determina o serie de funcții ale personajului, înțelese în sensul propus de Vladimir I. Propp⁴³. Numai că intervenția naratorului este din nou prezentă într-un pasaj care evidențiază mentalitatea populară: „Mă duc și eu la'mpărat și-i zic: – Înălțate împărate, iaca așa și așa, să te fac eu cu holde! Iar împăratul de colo: – Cum? – Ascultă. Noi în Moldova noastră, când simțim că lanurile ni se prăpădesc, au de paserile cerului, au de soare, au de secetă, ne apucăm și le cosim mai înainte de vremea secerișului și le facem nătreț la vite. Măria ta de ce nu le cosești, să te'nțelegi măcar cu paietele? Iar împăratul, din nou, după ce stă o leacă pe

⁴⁰ Tudor Pamfile, *Un tăciune și-un cărbune*. Povești, București, Editura Librăriei Alcalay & Co., [1914], p. 3.

⁴¹ *Ibidem*, p. 4.

⁴² *Ibidem*, p. 5.

⁴³ Cf. Vladimir I. Propp, *Morfologia basmului*. Traducere de Radu Nicolau. Studiu introductiv și note de Radu Niculescu, București, Editura Univers, 1970, p. 45-53.

gânduri: – Apoi, asta aveai de spus? – Asta! – Dacă-i așa, drum bun să-ți dea Dumnezeu, multe plecăciuni neveste-tei și feciorilor și tuturor celor din satul tău și lui Vodă al vostru, dacă cumva te întâlnești cu dânsul!”⁴⁴

Raportarea permanentă a evenimentelor narate la experiența de viață a naratorului transpune textul într-o dublă referențialitate: pe de-o parte, basmul se plasează în lumea realului, în care apar oameni obișnuiți, cu probleme tipice vieții de la țară, iar pe de altă parte, textul își păstrează categoria miraculosului prin fapte neobișnuite, ieșite din comun, prin personaje supranaturale, prin transformări și metamorfoze menite să concretizeze dorințe: „Și într’o clipă pasărea măeastră era în brațele voinicului. Nu pasăre, măi, ci fecioară prea mândră, cum căutarăți voi în cuprinsul lumii și tot nu aflați!”⁴⁵

Apartenența realistă a textului este subliniată și prin particularizarea formulei finale care este amplă și nu descrie doar nunta împărătească, ci, mai mult decât atât, stabilește relații explicite de rudenie între lumea basmului și cea reală. Această relație se petrece prin cumetria la care naratorul și soția sa devin nașii de cununie ai fiului de împărat: „Vlădica le-a pus pirostriile în cap, eu și cu nevastă-mea le-am ținut lumânările și pe urmă, nuntă la cătaramă!”⁴⁶ În felul acesta, fuziunea dintre cele două lumi aduce în prim-plan un narator care se implică efectiv în acțiunea pe care o relatează. Relatarea dobândește o notă de subiectivitate și, în același timp, caracterul neverosimil al întâmplărilor scade, îndreptând textul spre un fantastic convențional.

Observăm, așadar, că prezența naratorului este indispensabilă oricărei construcții narative, mai ales în cazul narațiunilor orale, a căror existență este strâns legată de performarea în colectivitate. El se caracterizează printr-o memorie remarcabilă, susținută și de preferințele personale pentru o specie sau alta (basm, legendă, snoavă, povestire), mai precis printr-o memorie auditivă bună, deoarece comunicarea verbală este dominantă în societățile rurale, chiar dacă se constată și pătrunderea cărților, a cuvântului scris (într-o măsură mai mică). Povestitorii dispun de repertorii întinse și – adesea – variate, alcătuite din narațiuni pe care le-au învățat în copilărie și adolescență.

⁴⁴ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 17.

S-a observat că naratorii rețin anumite scheme stabile, care alcătuiesc scheletul general al narațiunii, pe marginea căruia ei adaugă apoi detalii și episoade specifice, adecvate locului și timpului când povestesc, adaos care dă dovada talentului creator și a originalității indispensabile personalității narative. Povestitorii nu se pot abate însă prea mult de la tiparul arhaic al basmului pe care-l spun, deoarece comunitatea ascultătorilor nu permite inovații drastice și respinge fără drept de apel ceea ce nu este conform cu așteptările lor, așteptări care vizează raportarea specifică la cerințele tradiției: „Narrators of different personalities and experiences of life seem to vary in their attitudes towards tradition. Study of story-tellers is thus faced primarily with the meaning of narratives”⁴⁷.

Atitudinea față de tradiție, înțeleasă în chip particular drept „a means of self expression”⁴⁸ constituie un aspect important al relației care se stabilește între performer și textul pe care-l spune în fața celorlalți, mai ales că fiecare individualitate își alege tipul de narațiuni pe care să-l interpreteze: „The narrator’s general tradition orientation is made up of his interests in various folklore motifs”⁴⁹. Această alegere imprimă subiectivitatea fiecăruia chiar dacă, de cele mai multe ori, povestitorii spun ceea ce li se cere: „Ordinarily, storytellers perform on special occasions or by special request”⁵⁰. Performerii care intră în pielea personajelor, care dramatizează spunerea, comportându-se mai mult ca un actor decât ca un simplu reproducător al unei narațiuni auzite contribuie la păstrarea tradiției⁵¹.

Personalitatea unui interpret, așadar, trebuie să țină cont, în primul rând, de gustul publicului căruia i se adresează: „When she [Klára Győri, despre care vorbește Olga Nagy în articolul său] became aware of the audience’s response to magic tales – that they resented «being treated to a bunch of lies» and that ordinary folktales either embarrassed them or evoked derision from them – she gave them up. She returned to them only on very rare occasions, and then only to a few favorites”⁵².

⁴⁷ Anna-Leena Siikala, *Interpreting Oral Narrative*, in „Folklore Fellows Communications”, Helsinki, no. 245, 1990, p. 12.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁰ Olga Nagy, „Personality and Community as Mirrored in the Formation of Klára Győri’s Repertoire”, in *Studies of East European Folk Narrative*. Edited by Linda Dégh, American Folklore Society and The Indiana University Folklore Monographs Series, 1978, p. 485.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 487.

⁵² *Ibidem*, p. 488-489.

Observăm că atitudinea ascultătorilor defavorizează basmele fantastice, pentru că acestea nu mai sunt crezute: „Oh, stop that nonsense. You cannot fool us with such silly lies...”⁵³ Pentru ei, „ordinary folktale as a folk-literary genre is no longer satisfactory. It does not reflect the changed world-view of the present, nor can it function in wish-fulfilling in regard to the peasant’s real aspirations”⁵⁴, deci basmele (mai ales cele fantastice) nu mai prezintă credibilitate, întrucât nu mai corespund proiecțiilor pe care ascultătorii și le-au format privind ordinea ideală a lumii.

Atitudinea naivă a celor care acceptau necondiționat ca fiind reale poveștile spuse sau care le confereau puteri magice este înlocuită de scepticism și neîncredere, în condițiile evoluției generale a societății și a mentalităților umane: „In the old peasant community, stories were listened to naively. Since they had a nonenlightened, unscientific conception of the world, they were willing to accept on faith what they heard. They were only half skeptical, thinking: «After all, it might have been possible. We can’t be sure about things that lie far back in the past. It could have been that such events did occur ages ago»”⁵⁵.

Un povestitor talentat își lasă întotdeauna amprenta asupra narațiunilor pe care le spune. În felul acesta, procesul performării devine și un proces de creație, pentru că, de fiecare dată, realizează o altă variantă. Introducerea unor secvențe dialogate, lărgirea unor episoade sau reducerea altora, în funcție de preferințele audienței, de care performerul trebuie să țină cont întotdeauna, transformă textul într-o construcție narativă memorabilă, care reflectă adecvat interacțiunea povestitor-public⁵⁶.

Creativitatea povestitorului, efortul artistic conștient, deși nu poate fi echivalat cu cel al unui scriitor clasic, fac din povestitorul obișnuit un creator plin de originalitate și cu inepuizabile resurse. O povestitoare cum este Klára Győri (în cazul descris de Olga Nagy) ilustrează perfect aceste calități, mai ales din punctul de vedere al creativității manifestate, în principal, prin transformarea întâmplărilor auzite în anecdote.

Mai mult, un experiment făcut prin repetarea înregistrărilor inițiale după câțiva ani, demonstrează versatilitatea caracterului ei de

⁵³ *Ibidem*, p. 495.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 496.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 522.

performer înzestrat, care recrează de fiecare dată poveștile spuse: „One of the generally valid points is that the informant follows the structure of the story. She does not deviate from the traditional pattern of the various motifs. If it occasionally does occur that parts of the narrative get mixed up, no sooner is the mistake discovered than our storyteller insists on starting from the beginning and following the right order”⁵⁷.

Pe lângă creativitate, influența comunității poate fi considerată de o importanță vitală, pentru că resemantizează conținutul textelor relatate în funcție de socialul în care povestitoarea trăiește. De asemenea, aceasta este vizibilă, în primul rând, în alegerea textelor care vor fi spuse, mai bine spus, a speciilor care plac, în anumite momente, cum ar fi anecdotele în locul basmelor. Socialul devine o parte esențială a personalității povestitorului, care se definește pe sine în raport cu ceilalți și cu textele sale.

Memoria, talentul original de a povesti, creativitatea, receptivitatea față de problemele celorlalți, influența socialului, ancorarea în realitate devin trăsături indispensabile ale unui povestitor care se bucură de prestigiu în comunitate și care este chemat să-și spună basmele la diferite ocazii. Prestigiul său determină, implicit, o anumită atitudine din partea ascultătorilor, care ascultă cu atenție atunci când narațiunea corespunde gustului și captează atenția tuturor: „A good storyteller was always listened to in complete silence; anyone interrupting would be quickly put down”⁵⁸.

În asemenea cazuri, poveștile nu și-au pierdut importanța și reprezintă lumea la care oamenii obișnuiți nu pot avea acces decât prin puterea cuvântului rostit: „Others would eagerly absorb his words; they would have been ready to listen all night and then go back to work the next morning without any sleep”⁵⁹. Talentul performerului este evident atunci când, după o zi de muncă istovitoare, oamenii sunt încă dispuși să asculte povești și, mai mult chiar, renunță la somn în favoarea continuării narațiunilor deja începute.

Studiul de caz realizat de József Faragó aduce în atenție povestitul în cabanele forestiere, unde naratorul Mihály Kurcsi aduna pe toți în jurul său prin intermediul poveștilor spuse. De altfel, talentul său narativ se definește prin interacțiunea cu ceilalți, mai ales din punctul de

⁵⁷ *Ibidem*, p. 524.

⁵⁸ József Faragó, „Alpine Storyteller Mihály Kurcsi”, in *Studies of East...*, p. 574.

⁵⁹ *Ibidem*.

vedere al utilizării mijloacelor extralingvistice menite să accentueze sensul mesajului transmis.

Un bun performer trebuie să stăpânească și să utilizeze o mimică și gestică adecvate pentru spunerea poveștilor, care să le întărească spusele și să asigure receptarea mesajului. Tonul vocii și intonația trebuie, de asemenea, să fie adecvate spuselor și să sublinieze în chip firesc semnificația frazelor, pentru ca auditorii să perceapă corect mesajul transmis.

În felul acesta, elementele non-verbale și para-verbale își lasă amprenta asupra actului spunerii, pe care îl transformă într-o re-creare particulară, unică și originală a narațiunii: „Rather than gesturing and mimicking, he works by voice; without resorting to whispering or sighing, he performs in a strong and raised tone from beginning to end. [...] His delivery is somewhat rhetorical; the coloring of his voice is varied and suited to the theme. When in the right mood, Minya performs with a great deal of energy and enthusiasm. Should the hero's fate be tragic or happy, the storyteller's voice assumes pathetic overtones and then, filled with emotion, turns hazy and breaks here and there, and tears slowly appear in his eyes. Even purely descriptive or narrative passages acquire a pathetic, oratorical coloring in his delivery”⁶⁰.

Talentul de a dramatiza, de a transforma textul în acord cu dorințele ascultătorilor și cu personalitatea povestitorului determină adaptări permanente ale celui care povestește la așteptările celor care ascultă, ceea ce provoacă schimbări constante ale narațiunilor. De asemenea, timpul afectează performarea narațiunilor, în sensul modificării formelor, nu și al conținutului (care rămâne constant în liniile lui majore) și mai ales în dialoguri, spre deosebire de pasajele descriptive și de cele narative, în care adesea intervin schimbări datorate, în principal, intenției de moment a performerului care răspunde în felul acesta cerințelor publicului.

Personalitatea naratorului se construiește, astfel, la confluența dintre *propriile calități*, *narațiune* și *public*. În același timp, unii dintre naratori se remarcă prin dorința de a se face cunoscuți prin arta povestitului, mai ales dacă o viață întreagă au spus basme și anecdote celor din jur. Acest deziderat poate fi interpretat atât ca o dorință personală de afirmare, de celebritate, în sensul recunoașterii dincolo de

⁶⁰ *Ibidem*, p. 599-600.

limitele propriei comunități, cât și ca o nevoie de a continua să ofere spectacolul performării în fața unui public mereu nou, mereu curios să audă și să învețe din cele auzite: „Minya wanted to have a chance to perform beyond the village limits, in the entire district. So now he turned to us [The Institute of Folklore] for a letter of recommendation in which we would acknowledge his abilities as a storyteller”⁶¹.

Performarea efectivă a narațiunilor definește calitățile performerului apreciat de comunitate și, mai mult decât atât, stabilește o relație între textul efectiv, spus, și mediul căruia naratorul îi aparține. În anumite cazuri este ușor să se identifice sursa povestirilor unui performer, așa cum se întâmplă cu Klára Győri, care își aduce aminte foarte bine de unde a preluat anumite evenimente care stau la baza anecdotelor spuse, dar, în alte cazuri, cum se întâmplă cu Mihály Kurcsi, este greu de precizat originea textelor pe care le performează, pentru că în personalitatea lui se amestecă autodidactul, care știe să citească și care citește tot ce-i cade în mână, cu un povestitor înnăscut, care știe instinctiv ce place auditorilor săi și cum să le capteze atenția.

Cercetătorul suspectează, de asemenea, o strategie din partea performerului care nu vrea să-și recunoască sursele, în ideea de a apărea cât mai talentat. În felul acesta, personalitatea povestitorului accentuează talentul intrinsec al persoanei care, beneficiind de o memorie bună și de creativitate, se impune atenției drept un povestitor înzestrat și apreciat de colectivitate: „I suspect that even if he did recall a few specific sources he purposely kept the information to himself, so that the image of his creative genius would not be lessened. It is thus very unclear when, where, and from whom or from what source he might have learned some of his stories during his childhood and youth”⁶².

Reflectarea contemporaneității în narațiuni este sesizată și de Tony Brill, atunci când prezintă interferența dintre real și imaginar în viața și narațiunile performate de Sânziana Ilona⁶³, în existența căreia se împletesc datele concretului cu evenimente ieșite din comun și care, adesea, sunt transfigurate în plan artistic într-o sinteză apropiată de opera literară propriu-zisă. Și în cazul povestitoareii prezentate este

⁶¹ *Ibidem*, p. 612.

⁶² *Ibidem*, p. 577.

⁶³ Cf. Tony Brill, „A Storyteller from Hatzeg: Imagination and Reality in the Life and Magic Tales of Sânziana Ilona”, in *Studies of East...*, p. 640-660.

definitorie influența mediului socio-cultural în care trăiește, concretizată atât în educația, receptivitatea față de problemele celorlalți, cât și în atitudinea activ-participativă a comunității față de ceea ce aude: „Sânziana Ilona clearly depicted the woman's role in a peasant economy as it actually is: to work in the fields and to weave and make clothing. As the stories penetrate life in little scenes, they give the whole a lively, real, contemporary color”⁶⁴.

Chiar și basmele fantastice împrumută aparența realului și a contemporaneității în care trăiește povestitorul, deși, în general, această specie nu acordă atenție peisajelor și descrierilor: „In general, the rendering of nature and scenes is alien to tellers of *Märchen*. But Sânziana Ilona achieves excellent descriptions through the use of her gift of observation, derived from experience, in which small details combine to yield a completed whole”⁶⁵. Mai mult chiar, „she pursues this tendency of constantly introducing real life into magic tales even to the point of presenting a naturalistic picture of the village and placing the action in familiar surroundings”⁶⁶.

Sânziana Ilona recurge la amestecul de real și miraculos ca să explice complexitatea vieții și evenimentele aparent de neînțeles din existența comunității în care trăiește: „But the constant mixing of real and unreal, the obvious necessity of constantly punctuating a story with real life, and her conviction that the unreal represents a necessary basis for the unfolding of life in all its varied aspects, often cause her to give a logical explanation for improbable things and situations”⁶⁷. În felul acesta, basmele sunt modernizate și contemporaneizate, cele mai importante fiind detaliile care transformă narațiunile tradiționale în construcții narrative în care schema clasică se îmbină cu elemente inovatoare.

Astfel, timpul își lasă amprenta asupra spunerii ca act și ca realizare concretă, dincolo de timpul performării și de cel din interiorul poveștii, adesea lungit, comprimat sau deformat după cerințele interioare ale logicii narrative. Povestitoarea împrumută adesea metode din basme pentru a rezolva situații concrete, din viața obișnuită, dovedind amestecul de fabulos în concretul existenței. Credibilitatea basmelor devine plauzibilă, deci, într-o comunitate în care soluțiile

⁶⁴ *Ibidem*, p. 641.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 644.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 645.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 645-646.

magice sunt adoptate ca posibilități efective de ființare: „The fantasy of the *Märchen* aruses a strong echo in her spirit and she cherishes this imaginary world which has so much to say to her and which helps her through life”⁶⁸.

Din această perspectivă, funcțiile povestitului sunt rezultatul întrepătrunderii celor două planuri: „It is evident that the fantasy world of our storyteller fills her life and easy speech with the characters and events of *Märchen*. She uses their procedures in daily life by appying their advice or general characteristics to modern circumstances and by attempting to resolve real problems following exemples derived from *Märchen*”⁶⁹.

Așadar, creativitatea și originalitatea povestitorului, deși limitate de gustul publicului, constituie elementele esențiale ale unui narator talentat. În această privință, Ovidiu Bârlea stabilea că talentul narativ se regăsește în variantele poveștilor (nici un povestitor nu spune aceeași poveste de două ori la fel), în detalii (specifice unui spațiu anume și unui moment temporal precis, constituindu-se astfel în aspectul cel mai supus schimbării), în mobilurile psihologice ale personajelor (în interpretarea și, mai ales, în accentuarea faptelor unui personaj sau ale altuia) și mai puțin – sau chiar deloc – în crearea de noi subiecte (datorită aceleiași cenzuri a ascultătorilor)⁷⁰.

Din aceeași perspectivă, în cadrul comunității rurale povestitorii se bucură de un prestigiu deosebit. Adesea, ei sunt chemați la clăci sau la șezători doar ca să spună povești, ca o dovadă a grijii arătate de gazdă ca participanții să se simtă bine, să le fie create toate condițiile necesare pentru a munci cu spor. Vârsta lor – cel mai adesea – este înaintată; prea rar povestesc tinerii sau copiii, deoarece se crede că aceștia nu sunt capabili a reda nuanțele și detaliile narațiunilor. În plus, o condiție a talentului narativ o constituie bogata experiență de viață, existența tumultoasă și plină de neprevăzut, deci posibilă sursă de inspirație.

Imaginația bogată, ca și cunoașterea psihologiei umane, se dovedesc în egală măsură importante pentru un povestitor, la fel ca și familiarizarea cu anumite procedee narative strategice destinate să capteze și să mențină atenția ascultătorilor pe parcursul narațiunii. Spre exemplu, formulele inițiale au rolul de *captatio benevolentiae*, iar cele mediane constituie o modalitate practică prin care naratorul

⁶⁸ *Ibidem*, p. 652-653.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 658-659.

⁷⁰ Cf. Ovidiu Bârlea, *Antologie...*, p. 19-25.

verifică – mai ales în cazul narațiunilor lungi și complexe, cu mai multe episoade – dacă publicul îl mai urmărește.

Clasificarea propusă de Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu (potrivit căreia „există povestitori de mare talent interpretativ și înzestrați cu spirit creator, pe care colectivitățile îi recunosc ca adevărați maeștri ai genului. Există însă și povestitori pasivi, care mai mult reproduc decât povestesc, limitându-se la repertoriul învățat și recurgând adeseori la memoria ascultătorilor sau chiar a cărților, după cum există și povestitori ocazionali, având un repertoriu redus și povestind numai la anumite prilejuri”⁷¹), este reluată și nuanțată de Mihai Pop mai târziu: „Constatarea că există povestitori talentați, foarte talentați și mai puțin talentați pune, pentru o cercetare de adâncime, problema competenței lor, a stăpânirii codurilor de comunicare, a posibilității de a opera selecții, de a adevca strategia discursurilor la contexte și la intențiile partenerilor”⁷².

Simpla clasificare în funcție de talentul interpretativ (care implică talentul dramatic al naratorului, expresivitatea, coerența, originalitatea în exprimare) este considerată insuficientă la o privire mai atentă din partea cercetătorului. Nu doar creativitatea și calitățile interpretative sunt importante pentru un povestitor, ci și *însușirile lui lingvistice*, mergând de la cunoașterea adecvată a limbii propriu-zise (există comunități bilingve, în care un narator povestește într-un fel pentru ascultătorii români și în altul pentru ascultătorii maghiari) până la cunoașterea mediului, a situației concrete de comunicare, a psihologiei ascultătorilor.

Astfel, într-un anume fel se va povesti seara la o clacă, unde se preferă narațiuni complexe, care să țină trează atenția ascultătorilor, în alt fel la stână, unde ciobanii bătrâni preferă uneori snoavele (ca să ironizeze pe cei tineri) și întru cu totul altfel va povesti bătrânul care trebuie să supravegheze copiii care pasc mieii în jurul satului⁷³.

Depinde – în cea mai mare măsură – de povestitor să răspundă exact dorințelor ascultătorilor, să știe ce anume să povestească pentru a fi ascultat și, mai ales, cum să povestească. Intervențiile personale, deși măsură a talentului, a originalității și a creativității, nu se pot îndepărta prea mult de tradiție, de tiparul arhaic preexistent deoarece comunitatea

⁷¹ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1990, p. 197.

⁷² Mihai Pop, *op. cit.*, p. 322.

⁷³ Cf. Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 196-197.

nu agreează schimbările radicale (au existat cazuri când, povestitorul îndepărtându-se prea mult de firul epic convențional, unul dintre ascultători s-a ridicat și a continuat narațiunea așa cum trebuie).

În urma anchetelor efectuate pe teren, Ovidiu Bârlea constata că „bărbații sunt cei mai numeroși și mai talentați povestitori. Unii dintre ei chiar cred că povestitul ar fi o îndeletnicire strict masculină”⁷⁴, excluzând astfel femeile din sfera acestui fenomen. Un posibil argument la care Ovidiu Bârlea s-ar fi putut gândi formulând această concluzie ar fi faptul că bărbații umblă mai mult prin lume, cunoscând mai multe medii și categorii sociale, trec prin mai multe întâmplări în viață.

De altfel, analizând rolul și statutul femeii în colectivitatea rurală, se poate observa că ea este mai aproape de spiritul mentalitar arhaic tocmai pentru că este mai apropiată de casă și de sat. Conservarea multor valori ține tocmai de rezistența femeii la schimbare, de sfințenia și – chiar – înverșunarea cu care apără datinile și obiceiurile străbune.

Din altă perspectivă și mai aproape de prezent, Ines Köhler-Zülch pornește de la constatarea că studiile dedicate narațiunilor populare au neglijat multă vreme aspectele referitoare la naratori, din moment ce producțiile folclorice au caracter anonim și colectiv: „Most folklorists were bound to romantic conceptions and considered narrative tradition to be characteristic of the folk as a whole. It was only when the personalities of the tellers became a subject for study that gender specific aspects were touched”⁷⁵.

Abia când a început să se pună problema genului, cercetătorii au constatat o anumită specializare a culegătorilor în raport cu categoria abordată: „It has to be taken into consideration that a female collector has often difficulties infinding access to male tellers”, pentru că „the collector is unable to work in a milieu he cannot penetrate”⁷⁶.

Pentru o lungă perioadă, „European archives have been filled mainly by male collectors”⁷⁷, dar raportul s-a schimbat în timp și din ce în ce mai multe înregistrări aparțin femeilor (atât performeri, cât și culegători): „The interpretation of the present situation – more female than male tellers in general and mostly in a private surrounding – as a declin of oral tradition with women taking over the male heritage presupposes that formerly there had been no or at

⁷⁴ Ovidiu Bârlea, *Antologie...*, p. 24.

⁷⁵ Ines Köhler-Zülch, *Who Are the Tellers*, in FJFS, no. 3-4, 1997, p. 200.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 200-201.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 201.

least less female fairy tale telling, and instead mainly a blooming public male fairy tale tradition”⁷⁸.

Ines Köhler-Zülch consideră, aşadar, preluarea repertoriului narativ de către femei drept un semn al deteriorării și deprecierei speciei din perspectiva amplă a dispariției interesului pentru faptele de cultură orală, în general, și pentru povestit, în particular.

Povestitorii învață – în majoritatea cazurilor – narațiunile în copilărie și în adolescență. Memoria auditivă joacă un rol esențial, deoarece, de regulă, un basm este reținut după ce este auzit o dată, cel mult de două ori. Există însă și cazuri în care povestitorii bătrâni – mai ales în mediul păstoresc, la stână – îi obligă pe cei tineri să rețină și să reproducă cu fidelitate narațiunile lor (în ideea perpetuării tradiției și datorită credinței în funcțiile apotropaice ale narațiunilor).

Din această perspectivă, Anna-Leena Siikala consideră că „the theory of cognitive processes links directly with the processes surrounding the production, comprehension, memorising and reprocessing of narratives” și introduce conceptele de „scheme, frame, script, plan” în prezentarea trăsăturilor unui povestitor⁷⁹. Aceste noțiuni aduc în discuție raportul dintre două aspecte complementare care definesc ființa umană ca eu rostitor și care se situează în centrul preocupărilor unei societăți: „The inner organisation of knowledge” și „the human need to get things functioning in everyday relations”⁸⁰. Povestitorul datorează o mare parte din prestigiul său publicului căruia i se adresează. Cei care ascultă – receptorul actului de comunicare verbală – au fost, de cele mai multe ori, neglijați în cadrul anchetelor de teren.

O primă concluzie desprinsă din parcurgerea cu atenție a bibliografiei acestei teme ar fi că publicul este diferit în funcție de ocazia când se povestește. Spre exemplu, ciobani la stână, săteni adunați la desfăcutul porumbului, copii care păzesc vitele, soldați în cazarmă, ocnași la închisoare, țărani plecați la munci agricole în alte localități sau la tăiatul lemnului, în cabane forestiere, ori pe șantiere. În esență, toți au fost sau mai sunt încă legați de tradiție, de arhaicitate, dar, pe măsură ce legăturile au început să slăbească, datorită distanței sau evoluției societății, povestitul capătă cu totul alte funcții și semnificații.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 207.

⁷⁹ Anna-Leena Siikala, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 17.

Pe aceeași linie de idei, Vasile Voiculescu, în romanul *Zahei orbul*, prezentând anii de temniță îndurați – pe nedrept – de eroul său, descrie cum seara toți ocașii se strâneau în jurul căpeteniei lor – Boeru' – și câte unul dintre ei începea să spună povești⁸¹. Atmosfera grea și apăsătoare a închisorii era total transfigurată în asemenea momente. Toți condamnații societății – hoți, borfași, tâlhari, ucigași – își uitau păcatele și, pentru o clipă, se mântuiau întru ascultarea cuvântului magic care avea puterea de a face din ei alte ființe, de a le conferi o altă identitate spirituală într-o lume imaginară în care toate crimele lor nici nu au existat vreodată.

Receptorul – referindu-ne la planul lingvistic al interacțiunii verbale – este cel căruia îi este adresat mesajul; el îl decodează și asigură reacția de răspuns. Ascultătorul basmului este privit din aceeași perspectivă: el ascultă narațiunea și – în cele mai multe cazuri, dacă nu avem de-a face cu un public pasiv – hotărăște calitatea spunerii, sancționează ceea ce nu îi este pe plac sau conferă prestigiu povestitorului și credibilitate narațiunii.

Reacția publicului activ confirmă „biunivocitatea relației dintre participanții la actul comunicării”⁸², pentru că oricând receptorul poate deveni emițător și invers. Procesul de comunicare se desfășoară în dublu sens, reversibilitatea actului comunicativ fiind una dintre condițiile de bază ale interacțiunii verbale.

Dorința de a auzi narațiunile exact în același fel în care le-au fost povestite inițial poate fi explicată de asemenea prin conceptul psihanalitic de repetiție compulsivă, formulat de Sigmund Freud⁸³, concept potrivit căruia viața psihică este reglată nu numai de principiul plăcerii, ci și de un principiu mai elementar, anume „tendința instinctelor de a repeta experiențe sau reacții deja stabilite”⁸⁴ (din cauza unei posibile spaimă de necunoscut). Freud explică această tendință repetitivă prin necesitatea resimțită de individ de a domina activ o situație pe care, în realitate, a suportat-o în chip pasiv.

⁸¹ Cf. Vasile Voiculescu, *Zahei orbul*. Prefață, tabel cronologic și referințe critice de Roxana Sorescu, București, Editura Cartex, 2000, passim.

⁸² Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, *Conversația – structuri și strategii*, București, Editura All, 1999, p. 12.

⁸³ Cf. Sigmund Freud, *Opere esențiale*, vol. II. *Interpretarea viselor*. Traducere de Roxana Melnicu. Notă asupra ediției de Raluca Hurduc, București, Editura Trei, 2010, p. 35.

⁸⁴ Karen Horney, *Direcții noi în psihanaliză*, Cluj, Editura Univers Enciclopedic, 1995, p. 119.

Decodarea mesajului – înțelegerea efectivă a narațiunilor – ține tot de receptor, de ascultător. Această operațiune presupune cunoașterea codului de comunicare, a sistemului de semne lingvistice în interiorul căruia a fost emis mesajul. Din partea emițătorului – a naratorului – cunoașterea codurilor de comunicare presupune implicit abilitatea de a opera cu ele, astfel încât, „la nivelul unor realizări artistice, să se emită mesaje convingătoare, receptate nu numai cu interes, ci și cu bucurie și plăcere de cei cărora li se adresează: abilitatea de a trece în imaginar, de a opera cu sfere care transcend lumii sensibile, de a se plasa în lumea dorințelor, în alte lumi posibile; abilitatea de a corela mereu cele povestite cu referenții lor din lumea sensibilă, cu referenții mintali, cu sistemele de concepte și valori, cu modurile de a gândi lumea, ale grupurilor”⁸⁵.

Din partea receptorului, decodarea corectă a mesajului presupune cunoașterea codurilor de comunicare folosite de narator, iar cunoașterea codurilor implică: o limbă comună pentru emițător și receptor; sfere de interes și preocupări cât de cât apropiate, dacă nu chiar comune pentru cei doi poli ai comunicării; capacitatea efectivă de a înțelege și a interpreta cele auzite; interesul și disponibilitatea sufletească pentru a audia un anumit tip de narațiune, ca și existența unui fond de credințe arhaice care să permită înțelegerea corectă a mesajului.

Mesajul narativ poate fi receptat corect – receptare dreaptă – în acest caz, ascultătorul înțelege exact tot ceea ce spune povestitorul. Mesajul poate fi receptat și distorsionat, iar ascultătorul înțelege aproximativ ceea ce spune povestitorul și interpretează mai mult în manieră proprie narațiunea. De asemenea, mesajul poate fi receptat cu totul răsturnat, iar ascultătorul înțelege exact opusul a ceea ce i se spune.

Grupul ascultătorilor nu este unul omogen și modalitatea de receptare a mesajului narativ poate varia chiar și în interiorul grupului. Deși, în mare, grupurile de ascultători sunt considerate unitare, întrucât membrii lor trăiesc în aceleași medii – uneori și în aceleași condiții –, urmând aceleași norme de conduită morală și socială și preocupări asemănătoare, totuși, datorită schimbărilor sociale și a evoluției mentalității, aceste grupuri sunt neomogene.

Astfel, apar diferențe multiple între membrii aceluiași grup privind rolul social, statutul fiecărui individ, interese, moduri de viață,

⁸⁵ Mihai Pop, *op. cit.*, p. 323.

percepție a realității. Nu doar vârsta, considerată singura particularitate diferențiatoare, influențează receptarea și decodarea mesajului narativ, ci și „disponibilitatea afectivă a persoanei, intențiile de a primi, a accepta și a descifra informațiile primite”⁸⁶.

Gheorghe Vrabie considera că povestitorii nu au rol primordial în expunerea basmelor, „nefiind decât niște organe subordonate eroilor și personajelor, [care] îi introduc pe aceștia în acea parte unde subiectul o cere; le distribuie roluri și intră în limbajul, gesturile și evenimentele ce revin acestora”⁸⁷. Povestitorul ar fi astfel un simplu personaj care reproduce evenimente, fără să aibă el însuși originalitate, creativitate, expresivitate, talent interpretativ; un fel de iluminat mistic care-și primește relatările de la o instanță superioară și nu face decât să transmită mai departe ceea ce a auzit.

Dintr-o perspectivă asemănătoare, Gheorghe Vrabie plasează naratorul popular în afara lumii narrative, aproape pe același plan cu ascultătorii, întrucât ei află odată cu el ceea ce se întâmplă mai departe în poveste⁸⁸. Dar astfel apar întrebări de genul: Cum poate un povestitor să cunoască și să relateze zeci de basme și povești dacă el este doar un instrument al personajelor? De unde mai vin prestigiul și calitățile deosebite recunoscute povestitorului de colectivitate? Oare numai din simpla admirație pentru o interpretare dramatică?

Tot de ascultători depinde și atitudinea față de adevărul narațiunilor audiate. Receptorii își dau verdictul în privința verosimilității narațiunilor plecând de la propria lor atitudine: „Oamenii cred că narațiunile transmise de tradiție sunt relatările unor fapte petrecute într-un trecut uneori greu de precizat”⁸⁹. Așadar, vechimea devine garanția faptului că totul s-a întâmplat cândva, că basmele nu sunt doar niște relatări fanteziste, ci conțin, pe undeva, un sâmbure de adevăr.

Povestitorii înregistrați de Ovidiu Bârlea – dintre cei cu mentalitate arhaică, mai naivă –, aduc în justificarea credinței lor formula introductivă a celor mai multe dintre narațiunile populare: „Lumea zâce că d’e n-ar si, nu s-ar povesti, că-s adevărat’e, c-o rămas d’in moș-strămoș”⁹⁰. Formula inițială capătă, astfel, funcția unui

⁸⁶ *Ibidem*, p. 324.

⁸⁷ Gheorghe Vrabie, *Proza populară românească*, București, Editura Albatros, 1997, p. 36.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ovidiu Bârlea, *Antologie...*, p. 29.

⁹⁰ *Ibidem*.

argument al veridicității celor ce vor fi povestite⁹¹, iar rolul ei în economia basmului (de a transpune publicul într-o altă lume, într-un spațiu și timp imprecise, nelocalizate), un rol de care atât povestitorul, cât și ascultătorul sunt conștienți, îi întărește poziția.

O altă posibilă justificare pentru verosimilitatea poveștilor se regăsește în diferențele evidente dintre lumea care a existat odată și lumea care există acum. Se poate ca cele povestite în basme să se fi întâmplat cândva, pentru că în trecut totul era altfel, oamenii credeau în alte valori. Astfel se poate să fi existat animale care vorbeau, cai zburători sau obiecte magice; se poate ca Dumnezeu și Sfântul Petru să fi umblat pe pământ.

Dacă mentalitatea omului modern acceptă și crede în miracolele propuse de religie, omul simplu, al comunității tradiționale, de ce să nu fi crezut și el în evenimentele miraculoase ale basmului? Eroul, ca întruchipare a unei categorii morale, a unui principiu de frumos, adevăr și dreptate, cu ce s-ar situa mai prejos de un sfânt? Diferența ar fi, poate, că primul este un produs al imaginației creatoare a poporului, pe când celui de-al doilea i se poate atesta în mod cert existența. În acest caz, sfinții care pătrund în povești – Arhanghelul Mihail, spre exemplu, îngerul morții – reprezintă o dovadă a întrepătrunderii mentalității creștine religioase cu cea tradițional-arhaică; omul care credea și în Dumnezeu dar și în eroii de basm, i-a văzut împreună, într-un fel de comuniune simbolică a precreștinătății cu religia oficială.

Schimbările sociale și evoluția mentalității au determinat, în timp, o scădere a credibilității și verosimilității poveștilor. Mai întâi, apar îndoieli și atitudini șovăielnice, se restrânge credința de la adevărul tuturor narațiunilor doar la cel al basmelor propriu-zise și al snoavelor. Astfel au pierdut din credibilitate basmele cu animale. Snoavele pot avea la bază întâmplări trecute, iar „basmele fantastice sunt adevărate pentru că au fost oameni care au văzut zmeii și lupta voinicului cu ei”⁹². Interesant este că tocmai basmele fantastice păstrează aparența adevărului (probabil, ca narațiune exemplară derivată din mit și rit, și care reiterează un model comportamental, un traseu inițiativ).

Cel din urmă stadiu al atitudinii față de basme afirmă necredința absolută. În această etapă, poveștile, basmele nu sunt altceva decât niște

⁹¹ Cf. Nicolae Roșianu, *Stereotipia basmului*, București, Editura Univers, 1973, p. 23.

⁹² Ovidiu Bârlea, *Antologie...*, p. 29-30.

născociri menite să umple timpul liber al oamenilor sau bune să adoarmă copiii seara, la culcare (fenomen considerat a fi citadin, deci fără vreo legătură cu povestitul tradițional din mediul rural). Fenomenul povestitului este astfel degradat pe măsură ce mentalitatea oamenilor evoluează. Doar în tabuurile verbale se mai păstrează urme din credința în forța magică a cuvântului rostit.

Astfel că nu apar deloc surprinzătoare extensii ale domeniului, în sensul considerării anumitor conotații negative ale povestitului: „Storytelling is often regarded as a positive and pleasurable activity, providing entertainment and fulfilment for both audience and performer. But it can also be a negative event, arousing feelings of boredom, weariness, and even irritation in listeners”⁹³.

Totuși, acest aspect nu se referă la povestitul tradițional din cadrul comunităților rurale, cunoscut și recunoscut pentru aspectele pozitive, ci implică „the type of narration which acts as a substitute for conversation and replaces it. This can be as effective as was the advent of television within the family unit for bringing all meaningful contact to a halt. In other words, it can be a medium of non-communication”⁹⁴.

Afirmațiile sunt concretizate prin referirea la „teatrul absurdului” al lui Samuel Becket și Bertoldt Brecht și la un exemplu inspirat din viața reală, al unei informatoare chestionate de Venetia Newall (*Narrative as a Means of Communication*), pentru care „in lieu of anything else to talk about, storytelling perhaps acted as a convenient alternative”⁹⁵. Povestitorii atrag atenția asupra posibilităților infinite pe care le oferă procedeele spunerii odată transformate în modalități de expresie care capătă statut de fapte literare.

Așadar, o definiție a basmului popular (în ipostază fantastică) trebuie să țină seama și de instanțele comunicative implicate, pornind de la creatorul/creatorii anonimi care realizează prima variantă a unui basm și până la cercetătorii care fac un amplu demers interpretativ și analitic, intenționând să clarifice aspectele esențiale ale speciei. Basmul se definește la confluența dintre *performerul* care preia un text și îl recrează permanent, cu fiecare spunere, *ascultătorul* care își impune gustul personal, *culegătorul* care înregistrează și publică textul și *cercetătorul* care caută să-i surprindă semnificațiile.

⁹³ Heda Jason, Aaron Kempinski, *How Old Are Folktales*, in FJFS, no. 1-2, 1981, p. 84.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 89.

De asemenea, din perspectiva relațiilor cu alte specii, basmul se situează la interferența între legendă și mit, deoarece basmul este în afara timpului și spațiului cunoscute, este atemporal și aspațial, cu un subiect care nu poate fi crezut, care depășește limitele de acceptare necondiționată ale omului obișnuit. Dincolo de mentalitatea umană actuală, ancorată în prezentul explicativ-pedagogic modern, basmul se află într-un prezent al intuiției, al trăirii și nu în concretul determinărilor precise.

REPERTORIUL VOCAL TRADIȚIONAL RURAL DIN BASARABIA INTERBELICĂ: DIALOG CULTURAL, INOVARE, MODERNIZARE

Vasile CHISELIȚĂ*

Abstract

The study points out the mechanism and the basic directions in innovating and modernizing the traditional rural repertoire of the interwar Bessarabia in the context of connecting it to the national and European cultural dialogue. The author highlights the historical premises, the social factors and actors, the sources and resources of the second stage of modernizing the national cultural life during the second and the fourth decades of the 20th century, which was characterized by an enhanced flow of cultural values from the great urban society to the little rural community. The notion of “urban creation corporate association” is put forth as an important element within the cultural industry. Analyzing the documents from public and personal archives, six musical genres or species are determined within the vocal repertoire present in the villages of the former Bessarabia and the present Republic of Moldova: songs for soldiers, songs for recruits, new lyrical folk songs, theatrical songs, folk romances, folk songs with western choral arrangements.

Keywords: rural vocal repertoire, traditional music, dialogue, modernization, urbanization, folklorization, urban creation corporate network, Maria Tănase, innovative species, interwar Bessarabia, Romania.

Cuvinte-cheie: repertoriul vocal rural, muzică tradițională, dialog, modernizare, urbanizare, folclorizare, rețea corporativă de creație urbană, Maria Tănase, specii inovative, Basarabia interbelică, România.

Premise

Perioada interbelică marchează o etapă importantă și deosebit de prolifică în procesul de primenire a vieții sociale din Basarabia pe toate planurile. Încorporată politic statului român, după actul Unirii din 1918, partea de est a Moldovei, de curând emancipată de sub dominația țaristă, va cunoaște din plin efectele racordării la noul val de modernizare economică, socială și culturală la nivel național, în

* Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău – Republica Moldova.

contextul procesului de racordare la valorile civilizației europene. Este perioada când se desfășoară un amplu proces de prefacere a identității culturale a Basarabiei în noul context politic național, fenomen deosebit de accentuat în domeniul literaturii și artelor.

Perioada interbelică dezvăluie cercetătorului probleme deosebit de interesante și, totodată, destul de complexe și dificile, privind relația dintre cultura regională basarabeană și cea globală națională într-un moment istoric crucial, când națiunea română întregită își revendica activ propriul spațiu de reprezentare pe arena internațională și propriul statut în ordinea culturală a Europei moderne.

Poporul român renăscut își etalează valorile sale culturale și își caută un rol propriu în așa-numitul „concert al noilor națiuni europene”. Este tocmai acel moment istoric când societatea românească pare a fi deschisă, mai mult ca oricând, spre împrumuturi din exterior, prin dorința ei nestăvilită de a adopta, asimila, „indigeniza”, localiza, prin năzuința necurmată a intelectualilor de a-și însuși și valorifica noutățile culturale ale lumii din jur.

Ascensiunea rapidă a economiei de piață și dezvoltarea relațiilor capitaliste au favorizat, cu deosebire în prima jumătate a secolului al XX-lea, o amplificare a dialogului cultural dominant, orientat dinspre centrul cultural și politic al țării spre noile regiuni-periferii, dinspre marea societate urbană națională spre mica comunitate rurală provincială. Capitala, orașele mari și porturile țării au devenit, după Eugen Lovinescu, centrele prin care se absorbea „șuvoiul tuturor înnoirilor”¹.

Dialogul cultural dintre centru și periferie, capitală și provincie, oraș și sat se instituie drept principiu al procesului de integrare, unitate și coeziune națională a țării. Dinamizarea dialogului efervescent și continuu, impus socialului și culturalului ca o consecință a dezvoltării economiei de tip capitalist, a avut o influență semnificativă și asupra modului de viață, asupra comportamentelor și tradițiilor culturale ale tuturor componentelor societății românești de la acea vreme, inclusiv asupra comunităților rurale, țărănești.

Conform specialiștilor, pe la răspântia anilor '20-'30, satul românesc își menținea încă starea lui de înflorire pe fundamentul tradiției orale, moștenită din perioada pre-modernă și pre-industrială. Societatea rurală din provinciile periferice ale țării continua să trăiască în forme autentice, vechi, axate pe „o viață juridică proprie, o viață spirituală și

¹ Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. III, București, 1925, p. 83.

morală proprie, o tehnică proprie”², între care exista o legătură organică puternică. Satul românesc continua să fie, în accepțiunea Școlii Sociologice de la București, o unitate socială-tip, „o civilizație în înțelesul deplin al cuvântului, [...] o civilizație fără alfabet”³, în care muzica și toate celelalte arte nu duceau o existență autonomă, ca în civilizația urbană modernă, ci rămâneau nedespărțit legate „de anume fapte ale traiului obștesc, de anumite resorturi” sociale⁴.

Net superioară din punct de vedere demografic (cca 85 % din totalul populației), bazată preponderent pe o ordine patriarhală, societatea rurală românească nu s-a putut sustrage, totuși, tendințelor globale de modernizare prin europeanizare și urbanizare, deoarece în acest cadru social, cultural și economic se derula și existența acestei societăți. Astfel, mecanismul înnoirilor se va răsfrânge, în mod legic, și asupra comunităților țărănești din Basarabia, asupra obiceiurilor și tradițiilor acestora, asupra evoluției muzicii rurale tradiționale, ca parte integrantă a patrimoniului cultural imaterial.

În general, anii '30 ai secolului trecut s-au constituit într-o perioadă destul de ferventă, marcată de confruntarea dintre două mari curente de opinie privitoare la destinul României pe calea modernizării. Primul, unul radical, reprezentat de concepțiile lui Eugen Lovinescu și Constantin Rădulescu-Motru, era expus în paginile revistelor „Sburătorul” și „Idea”. Evocând legea sincronizării și imitației, acest curent opta pentru racordarea „radicală” a României la setul de valori europene, prin adoptarea modelului european în cultură, prin „importația integrală și fără refacerea treptelor de evoluție ale civilizației popoarelor dezvoltate”⁵.

Al doilea curent, mai conservator, situat în opoziție, bazat pe concepțiile lui Nichifor Crainic, expuse în paginile revistei „Gândirea”, promova tradiționalismul, ideea preeminenței specificului autohton, principiul etnicismului și ortodoxismului, fiind astfel oarecum refractar modelului cultural european. În Basarabia interbelică, viziunea tradiționalistă era împărtășită, în bună parte, de programul revistei „Viața Basarabiei”, condusă de scriitorul Nicolai Costenco. Militând

² Constantin Brăiloiu, *Opere*. Introducere, clasificare, note de Emilia Comișel, vol. VI, Prima parte (cap. „Muzica populară” – conferință la radio din 20.XII.1929), București, Editura Muzicală, 1998, p. 164.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Eugen Lovinescu, *op. cit.*, p. 189.

activ pentru regionalism în literatură și propagând filosofia misticismului „ca trăsătură esențială a sufletului românesc basarabean”, Costenco exalta imaginea idilică, conservatoare și voit patriarhală a țăranului basarabean, pe care-l considera a fi un veritabil „model de homo ethicus”, unicul salvator și protector al neamului⁶.

O poziție distinctă aveau însă sociologii și folcloriștii, grupați în jurul Școlii lui Dimitrie Gusti din București, bine cunoscută pe plan național și recunoscută pe plan internațional. Îndeaproape familiarizați cu realitățile de pe teren, specialiștii basarabeni descopereau, zi de zi, contrariul: o viață rurală dinamică, marcată de mutații profunde în domeniile social-economic, cultural și a mentalului colectiv.

Relevante în acest sens sunt observațiile folcloristului Petre V. Ștefănuță (1906-1942), secretar general (1934) și director (1938) al Filialei Chișinău a Institutului de Cercetări Sociale al României. Apelând la datele numeroaselor campanii monografice din teritoriu, savantul basarabean reține expres faptul că repertoriul muzical al satelor relevă un proces intens de urbanizare și că, în general, multe sate nu rămâneau cu mult în urmă față de orașe în ceea ce privește răspândirea noutăților culturale.

Astfel, în urma cercetărilor din Iurceni – Lăpușna, Ștefănuță constată că tarafurile lăutărești de altădată (cu „scripcă” și cobză) au fost treptat înlocuite sau asimilate de noile formații populare de la acea vreme, fanfarele țăărănești, o replică rurală a fanfarelor militare urbane de inovație europeană. Membrii acestor fanfare, unii dintre ei școliți în formațiile regimentelor militare (rusești sau românești), cunoscători ai gramaticii muzicale, mânuiau abil diversele instrumente aerofone (trombonul, clarinetul, trompeta ș.a.), instrumente apărute pe la sate, cu circa „40 de ani” în urmă⁷. Vasile Popovici consideră, la rândul său, că instrumentele noi de fanfară au pătruns în regiunea dintre Nistru și Prut ceva mai devreme, „după 1872, când basarabenii au început să facă armata la ruși”⁸.

O sursă importantă de inspirație pentru repertoriul local o constituiau cântecele noi naționale și internaționale, învățate „după plăci

⁶ Cf. Mihai Cimpoi, *O istorie deschisă a literaturii române din Basarabia*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2009, p. 10-13.

⁷ Petre V. Ștefănuță, *Hora în regiunea Iurcenilor*, în „Sociologie românească”, București, an III, 1938, nr. 10-12, p. 537.

⁸ Vasile Popovici, *Cântecul popular la Copanca*, Chișinău, Tiparul Moldovenesc, 1939, p. 6.

de patefon”⁹. Grație răspândirii rapide a inovațiilor tehnice, în special a aparatelor de reproducere a sunetului, a gramofonului, patefonului, a producției discografice, dar și a radiofoniei naționale (Societatea Română de Radiodifuziune a fost fondată în 1927/1928, iar Radio Basarabia în 1939), preluarea directă a noutăților muzicale devenea tot mai accesibilă și în mediul rural.

Astfel, prin intermediul lăutarilor, diversele cântece și românești românești, scrise de compozitorii naționali pe ritmurile europene (de vals, polcă, cadril), dansurile nord-americane și latino-americane la modă (de foxtrot, tango, rumbă), prindeau viață pe la „serbările culturale” de la țară, în școlile și „casele naționale” (căminele culturale), pe la „balurile intelectualilor”, dar și pe la „horele din sat”, unde erau foarte solicitate mai ales de tineri.

Abia reușeau lăutarii să învețe o melodie, că apărea o alta nouă pe care flăcăii le-o solicitau. În special, erau în vogă melodiile românești de tango: *Mă-ntâlneam sâmbătă seara*, *Căsuța albă*, *Creola*, *Zaraza*, *O singură stea*, *Iubesc femeia*, care se cântau cu cuvinte, ca la oraș¹⁰. Petre V. Ștefănuță menționează și faptul că prin sate tineretul nu cânta decât cântece din București și Regat, cele mai multe învățate de flăcăi pe parcursul satisfacerii serviciului militar¹¹.

Compozitorul și maestrul de cor Vasile Popovici, membru activ al echipelor monografice din Basarabia, analizând datele cercetărilor întreprinse în satul Copanca (zona Valea Nistrului de Jos, astăzi raionul Ștefan Vodă), se vede nevoit să constate „influențe puternice din partea Munteniei și Olteniei, venite – în opinia sa – prin soldații demobilizați” din armata română¹².

Fenomenul fusese semnalat cu peste un deceniu înainte și de Constantin Brăiloiu, cu ocazia efectuării primei culegeri științifice de cântece populare din Basarabia, care-i oferise posibilitatea de a înregistra cu fonograful, timp de 10 zile, peste 150 de creații orale din zona Codrilor (județul Lăpușna). Expunându-și impresiile sale proaspete în paginile ziarului bucureștean „Dimineața”, savantul menționează expres că „tinerii [...] îndrăgesc mai ales cântecele noi, mișcate, din

⁹ Petre V. Ștefănuță, *Folclor și tradiții populare*. Alcătuire, studiu introductiv, bibliografie, comentarii și note de Grigore Botezatu și Andrei Hîncu, vol. II (cap. „Hora în regiunea Iurcenilor”), Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 126.

¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹¹ *Ibidem*, p. 61.

¹² Vasile Popovici, *op. cit.*, p. 4.

Regat, cărora li se zic de altminteri «cântări românești». Probabil că le-au adus aici soldații, care le-au și creat”¹³.

Un rol important în procesul de primenire a vieții culturale de la sate îl avea învățământul primar și cel normal-primar obligatoriu, introdus în premieră în România prin Legea din 24 iulie 1924. Învățământul constituia temelia întregului edificiu al culturii românești¹⁴. În acest proces era implicat și fenomenul migrației interne, dictat de necesitatea căutării unui loc de muncă, de satisfacerea serviciului militar, dar și de efectuarea studiilor profesionale, universitare. Direcția deplasării persoanelor era, de regulă, orientată spre capitală și spre cele mai importante centre urbane ale țării. Pătura inteligenței devenea tot mai consistentă și activă, iar pedagogii, proaspeții absolvenți ai școlilor românești aduceau în sate noutățile culturale.

O nouă lume rurală. Cântece noi, stil muzical popular modern

Așadar, la răspântia anilor '20-'30, lua ființă o nouă lume țărănească, în care elementele civilizației moderne (școala, scrisul, inovațiile tehnice, mașinile, mijloacele de transport, calea ferată, radioul, aparatele de reproducere a sunetului, discul de gramofon, noile instrumente muzicale europene) prindeau un contur din ce în ce mai clar. Toate acestea vor influența încet, dar sigur și în profunzime, conținutul, structura și morfologia întregii vieți culturale rurale, considerată altădată, de către iconodulii etnografiei romantice și mitologizante, ca fiind unicul focar, generator, depozitar și furnizor de valori al culturii orale spirituale, intangibile, imateriale.

Etnomuzicologul Constantin Brăiloiu, temerarul inițiator, începând cu anul 1928, al unor ample campanii de colectare a folclorului cu fonograful de pe întreg cuprinsul țării, inclusiv din Basarabia, descoperă „o nouă generație de țărani ce s-a ivit”¹⁵ în România la acea vreme. Brăiloiu constată apariția unui „stil muzical modern”, în cadrul căruia „uimitorul instinct al colectivității țărănești a topit elemente de tot felul într-o sinteză neașteptată”¹⁶.

¹³ Constantin Brăiloiu, *op. cit.*, p. 348-349.

¹⁴ Nicolae Enciu, *Populația rurală a Basarabiei în anii 1918-1940*, Chișinău, Editura Epigraf, 2002, p. 208.

¹⁵ Constantin Brăiloiu, *Opere/Oeuvres*, vol. IV. Prefață, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, București, Editura Muzicală, 1979, p. 36.

¹⁶ *Ibidem*.

Savantul român arată că „la întâlnirea vechii lumi fără alfabet cu lumea nouă a cărții și a mașinii se desfășoară în societatea noastră rurală un proces spontan neașteptat: o îndoită efortare de asimilare și de integrare, care încearcă, pe de o parte, să cuprindă atributele civilizației moderne în cadrele tradiției, iar pe de altă parte, să lungească viața tradiției, silind-o să îmbrace formele civilizației moderne”¹⁷. Brăiloiu descoperă transformări importante în sânul tradiției rurale, dintre care amintește doar „proliferarea unei muzici noi din Regat [și] o schimbare rapidă a esteticii, simptomatică mai cu seamă printre cei tineri”¹⁸.

Rezultat al modernizării treptate a vieții pe toate planurile, repertoriul muzical al comunităților rurale se transforma, fiind supus unei hibridizări continue. Delimitarea categoriilor muzicii orale devenea, pentru specialiști, tot mai problematică. În practica cotidiană, vie, cântecele vechi, locale, „autentice”, erau puse alături de cele mai noi, „stilizate” sau de origine „savantă”, toate formând corp comun la rubrica „actualitate”, iar riturile, altădată principalul scut și totodată barometru al conservării tradiției rurale, „se împăcau ușor cu adaosurile livești”¹⁹. Procese similare se produceau pe scară largă în toate provinciile țării, inclusiv în Basarabia.

Emblema stilului muzical popular modern o constituiau așa-numitele „cântece convenționale”, plăsmuite în orașe „pe o țesătură rurală” și având un conținut liric. Aceste cântece de concepție folclorică urbană erau larg răspândite pe întreg teritoriul țării. Majoritatea proveneau din Vechiul Regat și purtau pecetea creației noi a geniului țărănesc²⁰. În opinia lui Brăiloiu, cântecele convenționale reprezentau un fel de „producții bastarde”, hibride sau corcite, create la oraș pe o substanță populară stilizată²¹.

Amploarea stilizării varia la extrem și mergea „de la alăturarea artificială a aceleași melodii la aceleași versuri, până la compoziții în manieră bucolică sau, în alți termeni, de la limitele artei populare până la marginile celei savante”²², de autor. Deosebit de atractive, dotate cu o mare forță de penetrație, aidoma romanțelor, cupletelor de revistă și refrenelor urbane, ele se pretau lesne circulației, împrumutului și asimilării.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 229 (în cap. „Viața muzicală a unui sat”).

¹⁹ *Ibidem*, p. 106.

²⁰ *Ibidem*, p. 210-211.

²¹ *Ibidem*, p. 161.

²² *Ibidem*, p. 162.

O dată pătrunse în registrul preferințelor estetice ale săteanului, cântecele lirice convențional folclorice, provenite din societatea urbană națională, erau preluate și integrate în repertoriul micilor comunități rurale. Tradiția locală le oferea un loc special în repertoriu, realizându-se astfel o „deschidere culturală” și o reformatare a întregului sistem de genuri muzicale.

O bună parte din cântecele populare moderne românești constituia opera prelucrării, imitării și stilizării folclorului național, realizată de veritabile *asociații corporative de creație urbană*, constituite din agenți și factori ai pieței culturale a vremii, printre care aflăm: compozitorii, textierii și cântăreții populari, instrumentiștii profesioniști, lăutarii, tarafurile, fanfarele militare și de promenadă, orchestrele urbane de muzică populară, de teatru, de vodevil, de comedie, de salon și chiar cele de jazz, casele de discuri, tipăriturile, radioul și magazinele de desfacere.

Sub imboldul interesului economic și comercial, toate aceste elemente de creație și producție, concentrate mai cu seamă în capitală și în marile orașe ale țării, prefigurau o adevărată industrie culturală (antreprize concertistice, de divertisment, turnee artistice, producție discografică și radiofonică), care abia se năștea la acea vreme. În asociațiile corporative de creație populară erau atrași și artiștii de muzică ușoară, fapt ce favoriza un intens proces de schimb cultural în societate. În plus, fenomenul dat facilita și penetrația pe piața națională a genurilor muzicii populare internaționale la modă.

Maria Tănase – simbol al noului cântec popular

Relevantă pentru condiția artistului popular interbelic este biografia de creație a celebrei cântărețe Maria Tănase (1913-1963), exponent notoriu al noii muzici populare, opera noii industrii muzicale ce se înfiripa în România. Născută în mahalaua Livada cu duzi a Bucureștilor, Maria Tănase a fost înconjurată de mică de cântecul popular. Primele melodii le-a învățat de la părinți sau pur și simplu de la lăutarii din cartier.

Posesoare a unei frumoase voci de alto, debutează în 1931, mai întâi ca solistă vocală (cântăreață) în micile localuri de petrecere (cafenele sau cârciumi), iar mai apoi, din 1932, în incinta unor restaurante vestite din București ca dizeuză. Își continuă cariera de artistă în cadrul asociațiilor corporatiste de creație ca interpretă de cântece populare, romanțe, cuplete de revistă, muzică ușoară, tangouri,

pe scena grădinilor de vară, a vestitelor teatre de comedie din capitală („Cărăbuș” al celebrului Constantin Tănase, „Alhambra”, teatrul muzical „Gioconda”, condus de compozitorul Ion Vasilescu – toate fiind un fel de versiuni românești ale vodevilului francez și ale *music hall*-ului londonez, succesoare ale vechiului gen de *café concert* și *café chantant*).

Colaborarea cu Teatrul de revistă al lui Constantin Tănase, fondat în anul 1919, situat în Grădina de vară din strada Academiei din București²³, a avut un rol esențial în formarea profesională a Mariei Tănase. Acest teatru prezenta câte una-două reviste noi în fiecare sezon estival, la realizarea cărora își dădea concursul o întreagă rețea de creatori în domeniu: compozitori, textieri, dramaturgi, actori, cântăreți (sau „diseuri”). Grație rolurilor jucate și cântecelor lansate în teatrul de revistă, Maria Tănase devenise cunoscută în întreaga țară.

Adevărata faimă i-au adus-o însă marile turnee artistice la Expoziția Internațională de la New-York (1939), în Turcia și în Europa, imprimările muzicale realizate la casele celebre de discuri „Columbia” (Viena, 1936), „Odeon” (cu reprezentanță la București) și „Electrecord”, dar și aparițiile în cadrul emisiunilor la Radio București (începând cu 1938, grație recomandării lui Constantin Brăiloiu).

În activitatea sa, artista a fost mereu asistată de celebrele tarafuri ale vremii (Mitică Măță, Ilie Rădulescu, Costică Tandin), inclusiv de tariful de concert al renumitului violonist virtuoz Grigoraș Dinicu. Solista a reușit să lanseze cu succes diverse cântece naționale în stil popular, clasate de specialiști la rubrica „cântece românești”, ceea ce noi astăzi am numi „muzică neo-tradițională”. Cele mai multe dintre aceste cântece naționale erau compuse pe texte proprii sau pe ale unor autori consacrați ai acestui gen, printre care îi amintim pe Eugen Mirea, Puiu Maximilian și Nicu Kanner.

Însă Maria Tănase nu se mulțumea să prezinte cântecul popular țărănesc în forma sa brută, culeasă de ea, ci se apuca să-l tălmăcească în profunzime și să-i schimbe versurile, lansându-l cu o nouă fațetă și forță expresivă. Temeinica cunoaștere a raportului dintre conținut și forma artistică au ajutat-o să prelucreze ingenios multe creații folclorice. Așa se face că noile sale creații în stil popular aveau o puternică și inconfundabilă notă personală.

²³ Vera Molea, *Teatrele din grădinile de vară ale Bucureștilor de altădată*, București, Biblioteca Bucureștilor, 2011, p. 90.

Urmărind cu fidelitate ideea textului, interpreta varia deseori ritmul melodiei cu note lungi, ținute, punând astfel în valoare caracterul dinamic, patetic, dramatic al conținutului. Menționăm și faptul că unele cântece vechi le trata într-o manieră melodică simplificată tocmai pentru a fi cât mai accesibile publicului urban. Așadar, stilizarea vechilor cântece țărănești rezulta din nevoia actualizării și adaptării la gusturile noului public urban, dar și din necesitatea prezentării scenice, teatrale, actoricești, cât mai atractivă.

În palmaresul celebrei artiste figurează peste 40 de cântece preluate „din popor” și transformate în producții pentru marele public. Printre *hit*-urile naționale de mare succes ale Mariei Tănase se înscriu cântece precum *Cine iubește și lasă*, *Ciuleandra* (impregnat cu strigături pe melodia unui vechi dans omonim), *Trandafir de la Moldova*, *Aseară vântul bătea*, *Mărie și Mărioară*²⁴ ș.a. Un loc aparte în lista interpretărilor celebre ale Mariei Tănase îl ocupă cântecul *Sanie cu zurgălăi*, o creație în stil folcloric a compozitorului român de origine evreiască Richard Stein (1909-1992).

Noile cântece populare ale îndrăgitei artiste au fost preluate și asimilate în repertoriul comunităților țărănești din mai toate colțurile țării ca și producții de „folclor”. Prin anii '30, editurile celebre din capitală („Armonia Bucharest”, „T. I. Eșanu”, „Barbu Lăutaru Matei”, „La Harpa București”), care colaborau cu Teatrul de cabaret și revistă „Cărăbuș”, au lansat o serie de cântece ale Mariei Tănase, plasându-le alături de creațiile celor mai vestiți interpreți populari ai vremii (Vivette, Jean Moscopol, Ionel Luican, Titi Botez, Silly Vasiliu, Virginica Popescu, Cristian Vasile, Lenitta Boldur, Lulu Nicolau, Mya Boxan, M. Petculescu, Gion, Liana Mihăilescu, Tantzi Căpățână, Piu Mironescu, Joujou Pavelescu, Aurel Munteanu, Marin Teodorescu zis Zavaidoc, Costache Antoniu, Valerica Cevie, Constantin Lungeanu ș.a.).

Depart de a fi o exponentă exemplară a folclorului românesc „autentic”, adică „țărănesc”, așa cum încearcă să acrediteze unii specialiști în domeniu, artista a reușit, totuși, să devină un simbol al noii arte populare românești interbelice de largă audiență națională, un tălmăcitor fin și delicat al marilor drame ale sufletului profund românesc.

²⁴ Precizăm faptul că majoritatea informațiilor din acest subcapitol au fost preluate din cartea Mariei Roșca, *Maria Tănase*, București, Editura Muzicală, 1988 (p. 44-46, 79, 81).

Interpreta și-a axat *credo*-ul ei artistic pe ideea promovării noii muzicii populare românești de sorginte rurală și de vocație urbană. În conținutul acestei muzici se împleteau, în dozaje fine și echilibrate, trei surse stilistice de bază: cântecul țărănesc genuin, vodevilul și „noua creație populară românească”, opera unor compozitori și interpreți profesioniști de prestigiu²⁵. Noua muzică populară națională era rodul producției artistice corporatiste urbane ce se înfiripa în perioada interbelică, prevestind astfel apariția unui puternic filon al industriei culturale în România.

Etape și specii inovatoare în repertoriul rural din Basarabia

Consultarea documentelor fonogramice păstrate în Arhiva Academiei de Muzică, Teatru și Arte Plastice din Chișinău (peste 13.000 de unități, colectate între anii 1964-2000), a fondurilor personale (adunate în perioada 1983-2005), dar și analiza surselor bibliografice și discografice disponibile pe marginea acestei teme ne permite să avansăm ipoteza că, într-o primă etapă, ce cuprinde ultimele decenii ale secolului al XIX-lea până la primul război mondial, procesul de modernizare a muzicii tradiționale din Basarabia (aflată, reamintim, sub ocupație rusească) a influențat, în principal, domeniul *muzicii instrumentale*.

Fiind apanajul artei lăutărești, acest domeniu s-a îmbogățit treptat, grație importului, adoptării, folclorizării și indigenizării, preponderent în mediul urban și mai puțin în cel rural, a unor modele, genuri și creații ale muzicii de dans populare europene la modă (vals, cadril, polcă, cracoviac, galop, venghercă, mazurcă, padespani). Toate acestea constituiau marca preferințelor estetice ale elitelor sociale de la acea vreme, din care s-au inspirat, după caz, și colportorii tradiției rurale.

Într-o etapă ulterioară, cuprinsă de perioada interbelică și, parțial, postbelică, procesul de inovare se va extinde, în special, asupra *repertoriului vocal* din Basarabia integrată statului român, punând în evidență, mai cu seamă, atractivitatea estetică și penetrabilitatea socială a cântecelor lirice de delectare și de divertisment aflate la modă. Sub influența muzicii populare urbane, de scenă, revuistice și de salon, repertoriul vocal al muzicii tradiționale rurale se va deschide unei noi

²⁵ Speranța Rădulescu, *Peisaje muzicale în România secolului XX*, București, Editura Muzicală, 2002, p. 140.

infuziuni de „capital cultural” sub forma creațiilor de „stilizare populară”, opera autorilor autohtoni.

Astfel, în structura genurilor muzicii populare țărănești din Basarabia vor fi asimilate, rând pe rând, cu o intensitate și frecvență variabile regional, șase categorii sau specii principale de cântec popular nou, în mare parte venind din Vechiul Regat: 1) cântecul ostășesc în ritm măsurat; 2) cântecul de recruți; 3) cântecul liric nou, „convențional folcloric”; 4) cântecul teatral, cupletul și refrenul de revistă, creații cu un pronunțat caracter social, satiric și umoristic, asimilate în popor sub eticheta de „cântec de glumă”; 5) romanța națională, un gen foarte prolific începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, trecut treptat în patrimoniul muzicii tradiționale ca și „cântec vechi”, uneori confundându-se cu doina sau cu cântecul liric țărănesc în ritm lent, de factură veche; 6) cântecul popular în prelucrare corală, un domeniu emblematic al creației componistice naționale, opera unor mari maeștri ai artei corale, de larg răsunet în mediul folcloric, cunoscută încă de la finele veacului al XIX-lea și înrădăcinată în sânul tradiției rurale, mai cu seamă în perioada interbelică grație creării unei largi rețele de coruri populare în teritoriu, rețea dezvoltată sub imboldul mișcării culturale naționale.

Acestora li s-ar putea alătura, eventual, și un grup restrâns de cântece școlare, adică creația didactică a unor compozitori și învățători, brodată pe o țesătură folclorică, aceasta făcând obiectul unor repertorii muzicale incluse în manualele de cânt din epocă.

Majoritatea speciilor „de achiziție” în repertoriul muzical rural din Basarabia interbelică reprezintă efectul asimilării selective, critice și totodată afective, în consens cu necesitățile culturale proprii și exigențele tradiției orale locale. Beneficiind de o largă difuzare, grație noilor tehnologii și mijloacelor mass-media (radioul, producția discografică, aparatele mecanice de reproducere), fructificând contribuția unor importanți factori și actori sociali (piața culturală, școala, armata, tineretul, administrația, inteligența rurală), noutățile muzicale împrumutate se vor impune ca dominantă estetică în concepția comunităților țărănești, respectiv ca obiect al preluării, adaptării, indigenizării, asimilării și folclorizării în repertoriul muzicii vocale de la sate.

Numărul cântecelor populare noi, prezente în repertoriul muzicii tradiționale din Basarabia, variază în proporții considerabile de la o specie la alta. Procesul de asimilare s-a manifestat însă cel mai

puternic pe filonul a trei specii lirice și/sau lirico-epice de bază: 1) cântecul popular nou, „convențional folcloric sau țărănesc”; 2) romanța națională și 3) cântecul popular în prelucrare/armonizare corală de factură apuseană.

În cadrul prezentului demers ne vom rezuma doar la citarea unor titluri reprezentative și la scurte comentarii asupra speciilor deja enunțate, urmând ca într-o lucrare viitoare să analizăm amănunțit toate speciile inovative ale repertoriului vocal tradițional din Basarabia.

Astfel, pentru *specia cântecului ostășesc*, reprezentative sunt creații precum: *Prin pădurea verde deasă; Când am plecat de-acasă; Cine trece prin oraș; De-ar fi arma de lemn verde; Sub umbra unui stejar; Cântă cucul sus la vie; Două drumuri și-o cărare; Coif ai raniță în spate; Acum ceasul bate unu; Toți militărașii vin; Când am plecat la cazarmă; Frumos, voinic ca bradul; Trecui timpul de-astă vară; La umbra unui stejar* ș.a. De regulă, cântecele aparținând acestei specii au forme strofice, unele cu refren. Cele mai multe apelează la un ritm de marș în măsura de 2/4, la structuri tonale, preponderent majore, și se pretează cântării corale monodice sau polifonice, de factură apuseană. Apropiate acestora în conținut sunt *cântecele de recruți*, de mare popularitate în mediul țărănesc, printre care figurează: *Eu ți-am iubit ochii tăi; Spală, mamă, rufele; Pe drumul căruțelor* ș.a.

Cântecul liric popular nou, convențional „folcloric”, bine reprezentat în repertoriul basarabean, surprinde prin bogăția tematică, nesfârșita varietate de forme, diversitatea melodiilor, tendința mișcării în ritm măsurat (fix) și predilecția pentru refrenuri. Pentru unele exemple se cunosc chiar autorii, interpreții și cronologia lansării în discografia vremii. Cităm, selectiv, următoarele titluri: *Măi, Ionele, tu erai; Cu calul bălan; Ușor, puiule, ușor; Drag mi-a fost pe lumea asta; Păsărică, mută-ți cuibul; Tinerel m-am însurat; Mai vino seara pe la noi; Ilenuță de la munte; Pădure, dragă pădure; Drag mi-a fost pe lumea asta; Suflecată pân-la brâu* (lansat de Marin Theodorescu, orchestra Vasile Teodorescu, disc Columbia, Viena, 1935; reluat de Mitică Crețu, Orchestra Națională, disc Cristal, 1936).

Acestora li se alătură o serie întreagă de cântece populare și *hit-uri*/slagăre de muzică ușoară folclorizată, cu autori cunoscuți sau necunoscuți, lansate în perioada interbelică sau chiar în cea antebelică, printre care: *Ionel, Ionelule* (muzica: Claude Romano, versuri: Nic. Constantinescu și N. Vlădoianu, lansat în anii '30 de Dorel Livianu; reluat de Măia Braia, orchestra Tică Tantin, disc Cristal, 1937, precum

și de Petre Alexandru și Marin Theodorescu); *Mai vino seara pe la noi* (lansat de Marin Theodorescu, zis Zavaidoc, disc patefon, 1928); *Țărăncuță, țărăncuță* (muzica: Ion Vasilescu, versuri: Eugen Mirea și Puiu Maximilian, lansat de Dorel Livianu, Orchestra Teatrului Alhambra din București, disc Columbia, anii '30); *Roata morii se-nvârtește* (muzica: Vasile Vasilache, versuri: Nacht Stroe și Puiu Maximilian, lansat de Ion Luican, disc Odeon, 1939); *Trandafir de la Moldova, Aseară vântul bătea, Cine iubește și lasă, M-am jurat de mii de ori* ș.a. (toate lansate de Maria Tănase, unele cu taraful Costică Vraciu din Gorj, disc Columbia, 1936); *Căsuța noastră* (muzica și versuri: P. Popescu-Peppe, lansat de Petre Alexandru, orchestra Vasile Julea, disc Cristal, 1937); *Bordeiaș, bordei, bordei* (muzica și versuri: G. Boldeanu, lansat de Petre Alexandru, orchestra Vasile Julea, disc Cristal, 1937); *Costică, Costică* (muzica: Petre Popescu-Peppe, versuri: N. Constantinescu și N. Vlădoianu, anii '30; relansat de Gigă Petrescu, 1970); *Sanie cu zurgălăi* (muzica: Richard Stein, versuri: Liviu Deleanu, relansat de Maria Lătărețu); *Șapte săptămâni din post* (lansat de Iancu Marinescu, disc de gramofon, 1910); *Prin pădurea bradului* (cântat de Luca Codin, taraful Marin Matache, disc Cristal, 1936; reluat de Petre Alexandru, orchestra Ionel Cristea); *În grădina lui Ion* (muzica și versuri populare: Mia Braia, lansat de Petre Alexandru, 1937); *Marine, la nunta ta* (cântat de Mitică Crețu, Orchestra Națională, disc Cristal, 1936); *Ce frumoasă este viața* (lansat de Alexandru Pădureanu, taraful Cărăbiță, disc Cristal, 1936; reluat de Petre Alexandru, orchestra jazz Gerd Wilnow, 1937) ș.a.

Un loc important în repertoriul basarabean îl deține *cântecul teatral* sau *cupletul* și *refrenul de revistă*, această categorie simbolizând ecoul popular al faimoaselor reprezentații de comedie, podoabe ale unor spectacole cu varietăți rustice, un asortiment de „cântece deocheate”, unele difuzate prin intermediul radioului sau ieșite din pâlnia vreunui gramofon de epocă. Categoria se distinge, în primul rând, prin conținutul extrem de picant al creațiilor, prin satira și umorul aprig la adresa diverselor vicii umane degradante (beția, trândăvia, înfumurarea, ipocrizia, adulterul, hoția, prostia, trufia ș.a.). Axat pe un limbaj poetic și muzical simplu, quasi-folcloric, accesibil, acest cântec a fost mereu agreat de sătenii de altădată, ei îmbrățișându-l ca pe o nouă formă de divertisment și de amuzament pe la diverse reuniuni („cumpăanii”), fiind numit și „cântec de glumă”.

Specia cuprinde un număr impresionant de creații, ale căror autori rămân, în virtutea circulației orale, necunoscuți. Dintre cele mai cunoscute cântece menționăm: *Mama mea când m-a făcut; Haide, babă, cu ghiocul; Mă cheamă Jenică; Mă numesc Ghiță-nvârteală; Dup-atâtea multe zile de lucrat; O călugăriș-odată; Ileană, amantu-ți vine; De-ar fi bărbatul cuminte; Doi țigani se întâlniră; Eu sunt tata bulibașa; Vasilică din Moldova; Sunt țigancă, nici nu-mi pasă; Surioară, Mărioară; Pleacă mandea la pădure; Eu, fecior de general; Un bărbat alaltăseară; Mai aseară la un bal; Sunt țigan din țigănie; Garofiță înflorită; Aoleu, țigancă neagră; Săracu bărbatul meu; Dragă copiliță; Iat-o, iat-o și mătușa; Iubita mea, de vreți să știți ș.a.*

Deosebit de fecundă în repertoriul vocal rural este *romanța populară*. Moderator delicat al spiritului uman, acest gen de creație a valorificat din plin tendința firească de exprimare sinceră, profundă și directă a sentimentului dragostei în varietatea formelor sale de manifestare (dragoste fidelă, pătimașă, copleșitoare, dragostea infidelă, nefericită, neîmpărtășită, neîmplinită, dragostea față de natură, de sat, de părinți, de plaiul natal etc.). Fiind o specie a poeziei lirice sentimentale, deseori de inspirație erotică, ea include uneori și creații de tip elegiac sau eroid. Se cunosc însă și specii mixte de romanță-baladă, romanță-elegie, romanță în ritm de dans (vals, tangou) etc. Colportorii rurali nu deosebesc romanțele de celelalte creații folclorice lirice.

Oamenii simpli de la sate îndrăgesc romanțele atât de mult, încât le cântă cu pasiune și le promovează pe cale orală ca expresie a propriilor concepții și aspirații estetice. Creații eminent melancolice, pline de tristețe și afecțiune, oarecum tangente cu lumea vechilor cântece „de jale” și „de înstrăinare”, istorisirile elogioase ale romanțelor captează, în special, interesul fetelor și al oamenilor în etate. În concepția țăranilor, romanța simbolizează frumusețea artistică și inspirația patetică. Adesea, romanțele fac obiectul demonstrației erudiției, competenței și performanței artistice. Printre trăsăturile muzicale definitorii ale romanței populare se distinge cantabilitatea și vocalitatea deosebită a liniei melodice, tendința exprimării în ritm liber și discursul muzical afectuos.

În repertoriul rural din Basarabia am identificat peste 150 de romanțe, parte integrantă a fondului muzical tradițional. Pentru unele creații sunt cunoscuți autorii muzicii și/sau versurilor, iar pentru altele – nu. Spicuim doar câteva titluri: *La oglindă* (versuri: George Coșbuc, lansată de Iancu Marinescu, orchestra Barbu Ciolacu, disc

gramofon, 1910); *Bătrânețe, haine grele; Car frumos cu patru boi* (versuri: George Coșbuc); *Călugărul din vechiul schit; Când eram de șapte anișori; Colo-n vale-n grădiniță* (lansată de Iancu Marinescu, 1908); *De ce m-ați dus de lângă voi; Destul de tot ce-am suferit; Eram un tânăr cu speranță; M-am născut într-un bordei* (muzică și versuri: V. Militaru, lansată de Marin Theodorescu, disc Columbia, 1928); *Nu plânge că te dau uitării* (muzica: Gheorghe Paraschiv, versuri: Matilda Cugler); *Pe lângă plopii fără soț* (muzica: Iancu Filip, versuri: Mihai Eminescu); *Pocnind din bici pe lângă boi* (versuri: George Coșbuc); *Să-mi cânti cobzar bătrân ceva* (muzica: Isidor Vorobchievici) ș.a.

Un larg răsunset în repertoriul vocal din Basarabia l-a avut și *cântecul popular în prelucrare/armonizare corală apuseană*. Născut sub imboldul mișcării naționale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de maximă intensitate în provinciile aflate pe atunci sub dominație austro-ungară (Transilvania, Banatul, Bucovina), acest gen de creație a valorificat tradiția marșurilor, imnurilor și cântecelor patriotice mai vechi. Așa se explică faptul că anume acest gen a favorizat procesul afirmării valorilor naționale în artă, marea operă de deșteptare a conștiinței naționale și de promovare a identității culturale românești.

În acest sens, remarcăm că mai toți compozitorii români de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea (Gavriil Musicescu, Ion Vidu, Basil Anastasescu, Dumitru Georgescu-Kiriac, Timotei Popovici, Constantin I. Baci, Filaret Barbu, Augustin Bena, Tiberiu Brediceanu, Ioan D. Chirescu, Gheorghe Cucu, Gheorghe Dima, Sabin V. Drăgoi, Gavriil Galinescu, Francisc Hubic, Mihail Jora, Marțian Negrea, Ciprian Porumbescu, George Enescu, Tudor Flondor, Liviu Rusu, Achim Stoia, Nicolae Ursu, Alexandru Zirra) „au luat melodiile populare și le-au prelucrat în operele lor de artă”²⁶.

În această epopee a creației naționale și-au dat concursul și compozitorii din Basarabia de după Unirea din 1918, avându-i ca reprezentanți de marcă pe maeștrii Mihail Bârcă²⁷ și Vasile Popovici, profesori universitari și dirijori notorii. De sub pana acestor compozitori

²⁶ George Breazul, „Muzica românească de azi”, în *Muzica românească de azi*, Cartea Sindicatului Artiștilor instrumentiști din România. Ediție scoasă de Prof. P. Nițulescu. Redactor: George Breazul, București, Editura Mărvan, 1939, p. 423-424.

²⁷ Cf. Gleb Ceaicovschi-Mereșanu, *Mihail Bârcă – compozitor și dirijor*, Chișinău, Editura Știința, 1995, passim.

au ieșit zeci de cântece populare basarabene în prelucrare corală. Ambii au colaborat activ la campaniile de cercetare a folclorului sub egida Institutului de Cercetări Sociale a României. O parte din creațiile adunate pe teren au fost publicate într-o colecție specială, incluzând 21 de cântece basarabene²⁸.

Opera lor a servit drept sursă de inspirație pentru numeroasele coruri populare ce activau în cadrul școlilor și căminelor culturale din Basarabia. Calitatea artistică și măiestria interpretativă deosebită a corurilor din Basarabia interbelică se făcuse cunoscută în toată țara. Drept mărturie în acest sens amintim Premiul I de la Concursul de coruri sătești și jocuri naționale (București, 1937) obținut de colectivele din Cosăuți – Soroca și Hâncăuți – Hotin²⁹.

Cântecele populare în prelucrare corală și camerală erau promovate în repertoriul didactic al Conservatoarelor din Chișinău („Unirea”, Municipal și Național), în concertele corului Catedralei din oraș (cond.: M. Berezovschi), al corurilor căminelor culturale C.F.R. de Fete (cond.: Al. Cristea, autorul imnului „Limba noastră”), „Sfântul Ilie” (cond.: M. Grozdev), „Răsăritul” din comuna Lozova (cond.: Ecaterina Marian), al corurilor liceale și școlare (cond.: M. Bârcă, V. Popovici, E. Popovici ș.a.), inclusiv în cadrul emisiunilor *live* de la Radio Basarabia³⁰.

Foarte îndrăgite de oamenii satelor basarabene, cântecele în prelucrare/armonizare populară apuseană s-au înrădăcinat profund în repertoriul rural. Ele au fost alăturate cântecelor lirice locale mai vechi, din categoria celor „de deal” sau „de jele”, în mișcare lentă, axate pe o manieră specifică de împletire a vocilor, numită de specialiști „perorație rusească”, o formulă proprie muzicii de contact cu cultura slavilor orientali, în special din zonele basarabene de la Nistru.

Dintre mijloacele de expresie specifice cântecelor corale populare de factură apuseană se impuneau diversele forme de repetiție și de augmentare a versului, refrenele, interjecțiile, mișcarea preponderent vioaie, caracterul vesel, deseori cu accente satirice și comice, toate favorizând comunicarea, buna dispoziție, euforia, co-participarea,

²⁸ Mihail Bârcă, Vasile Popovici, *Cântece basarabene armonizate pe 2 și 3 voci egale*, Chișinău, Atelierele Grafice Emil Grabovschi, 1939.

²⁹ Apostol D. Culea, „Corurile căminelor culturale”, în *Muzica românească...*, p. 1123.

³⁰ Vezi programele „Radio Basarabia” sau „Radio Chișinău” în paginile ziarelor „Adevărul”, „Universul”, „Gazeta Basarabiei”, publicate între 7 octombrie 1939 și 20 iunie 1940.

interactivitatea, strânsa relație emotivă dintre public și interpreți, și – nu în ultimă instanță – sentimentul apartenenței la grup și conștiința identității culturale.

Analiza noastră ne-a permis să identificăm în repertoriul vocal tradițional din Basarabia peste 40 de creații populare în prelucrare corală de stil apusean, majoritatea fiind interpretate pe două voci. Dintre titlurile cele mai frecvente pomenim: *Zis-a badea că c-a veni*; *De-ar fi mândra-n deal la cruce*; *Aseară la șezătoare*; *Bat-o focul lume rea*; *Hai, Ileano la poiană*; *Pe cărare sub un brad*; *La cișmele pe-nserat*; *La porțița mândrei mele*; *Mă dusei și eu la moară* ș.a.

În concluzie, putem afirma că cele șase specii au intrat adânc în tezaurul muzicii rurale din Basarabia, astăzi – Republica Moldova. Ele nu pot fi excluse și nici ignorate de către cercetători, fiind nelipsite din repertoriul vocal al satelor și reprezentând o parte importantă a patrimoniului cultural imaterial românesc din stânga Prutului.

MITURI PLUVIALE ROMÂNEȘTI ÎN CONTEXT UNIVERSAL (Balauri, nori, divinități ale furtunii, solomonari, sfinți și eroi dracontoctoni)

Silvia CIUBOTARU*

Abstract

This study presents several Romanian pluvial myths in relation to similar motifs of the world mythology. The first part follows the characteristics and functions of clouds-carrying and precipitation-distributing serpent-like dragons. In legends and fairytales, these ophidian monsters watch over the most important sources of potable water.

Saint Elijah, a worthy follower of old storm gods and mainly of Gebeleis, god of the Dacians and Getae, is thoroughly analyzed. Many attributes of this saint of atmospheric violence are found in numerous Eurasiatic and Amerindian sky deities.

Attendants of Saint Elijah, the *solomonari* (weather witches in Romanian mythology) are magicians of an archaic type, formed in a mysterious underground school. They can tame serpent-like dragons and start heavy rains or hailstones. Ordinary people in appearance, the *solomonari*, just like the *cloud nymphs*, have paranormal powers, being able to conduct the elements while being in trance.

The last part of this paper deals with the theme of the *hero related to underground dragons* as the saviour of mankind and founder of civilizations. The prototype of this knight who risks his life in order to abolish the teratologic danger is Saint George. In his iconography, the Christian ideal of expelling the diabolic evil, symbolized by the ophidian, intertwines with the one of the ploughman, who works his land every spring, dissipating the sterile wintry inertia.

Keywords: serpent-like dragons, dragons, storm gods, heroes related to underground dragons, rain demons, cloud nymph.

Cuvinte-cheie: balauri, dragoni, divinități ale furtunii, eroi dracontoctoni, planetnici, vâlva norilor.

Mitologia agrară românească a acordat un spațiu larg demonologiei implicate în circulația apei în natură, de la sursele potrivite irigării ogorului și până la fenomenele atmosferice legate de ploile cu *mană* necesare semănăturilor. Purtători de nori, divinități ale furtunii și omorători de balauri au fost eroii magiei albe și negre, precum și ai eresurilor populare.

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

Balaurii îi putem urmări încă înainte de reprezentările dacice ale *draconului*, dar acesta este momentul în care devin un simbol frecvent în tezaurele de sculpturi antice de la Tomis, ca șarpele Glicon, sau pe tabletele Cavalerilor danubieni și pe bijuteriile de argint din perioada preromană (brățări, lanțuri-colier, *torques-uri*¹), ca monștri cu bot de mamifer și coamă ondulată.

Conducător al norilor în furtună ori al umidității terestre, *Hala (Ala)* din credințele populare balcanice (românești, bulgare, sârbe, turcești) s-a ivit din șarpele care a trăit o sută de ani. Unii cercetători presupun că denumirea aceasta provine din grecescul *Χαλαζα* = „grindină”. Alții nu exclud nici influența termenului turcesc *balc* = „șarpe”. Nu știm în ce măsură cuvântul românesc *balaur* se înrudește cu mai sus-evocatele denumiri. Cert este doar că, în mitologia noastră, balaurul s-a detașat întotdeauna de inițial sinonimul *dracon (dragon)*, care a evoluat în sfera demonismului creștin ca o încarnare a răului absolut.

Aceeași transformare se poate observa în decursul Evului Mediu apusean. Într-un document francez din secolul al XIII-lea, comunicat de Jacques Le Goff, putem surprinde transformarea monștrilor ofidieni din arhaicele eresuri în diavoliile obsesiilor medievale. La început, demonii bântuiau aceleași locuri ca și predecesorii lor: „În regiunea Ronului, sub stânca pe care este așezat castelul din Tarascon, unde, pe vremea Sfintei Marta se ascundea un șarpe numit *balaur*, pot fi văzuți și pot fi auziți vorbind *draci*, sub formă de năluci, în nopțile cu lună plină”². O altă consemnare din *Minunile din Dauphiné*, adunate de Gervais de Tilbury, specifică: „Dracii locuiesc în gropile din albia râurilor”³.

Trebuie să facem de la început o distincție clară, în contextul folclorului românesc, între *balaur* și *zmeu*. Confuzia care s-a ivit adesea pornește de la sinonimia dintre *balaur* – cuvânt de sorginte balcanică (de comparat cu albanezul *bollî* și sârbul *blavor*) – și vechi-slavul *zmâi*, care însemna, la origine, tot „șarpe”. Alți termeni românești de pe ambele maluri ale Dunării, prezenți și la bulgari, croați, macedoneni și sârbi, *ală*, *ajdaia*, *ajder*, *bală* și *hală*, însă au și înțelesul de grindină, calamitate, uragan⁴.

¹ Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 138.

² Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Marina Rădulescu, București, Editura Meridiane, 1991, p. 92.

³ *Ibidem*.

⁴ Luiza Seche, Mircea Seche, *Dicționarul de sinonime al limbii române*, București, Editura Academiei Române, 1982, p. 60.

Balaurii sunt ofidieni cu trei, șapte, douăsprezece capete sau mai multe, cu aripi de liliac și cu labe, care se pun în fruntea norilor când vine furtuna. Aceste caracteristici sunt evidente și în cazul făpturii desemnate, în italiană, *dragone*, „animale favoloso che si suole rappresentare in forma di serpente, colle ali e co piedi”⁵. Același cuvânt mai înseamnă un anumit tip de tempesta: „Spezie di *procella* o di *burasca*, che formasi da un turbine d’acqua, il quale s’innalza sul mare fino alle nubi, e che parche bolla”⁶.

La români, zmeul nu prezintă aceste trăsături fizice și nici nu declanșează furtuni. Pe scara evolutivă de la *drakon* la *drac*, zmeul își pierde atributele teratologice, dimensiunile greoaie și policefalia, antropomorfizându-se, forța sa malefică datorându-se puterilor vrăjitoarești și lipsei de scrupule. Așa cum observă Viorica Nișcov în fenomenologia basmului popular românesc (*Ești cât povestești*), zmeul din narațiunile fantastice de la noi, spre deosebire de tizul său din alte repertorii eurasiatice, „apare ca o ființă gânditoare și vorbitoare, ca un potentat în sens social, stăpânitor de domenii, gospodării cuprinse și de neasemuite bogății [...] dar, *nota bene*, pe celălalt tărâm”⁷.

Prin contrast, balaurul este rudimentar, stihial, deseori executând ordinele unui stăpân divin. Dar, ca și diavolul sau dracul, reptilianul balaur va deveni ținta pedepselor eroului civilizator din cea mai veche antichitate până în zorii creștinismului.

În mitologia slavă, zmeul are funcții meteorologice. La croați și sârbi, *zmai* și, respectiv, *zmii* aduc grindina⁸. Interesant este că și acești demoni suferă o prefacere a atributelor primare. Astfel, *zmai* devine un *contrabalaur*, care „se luptă cu Halele pentru a alunga grindina”⁹.

La albanezi, apare dihotomia între *kulshedra* sau *kuçedër*¹⁰, balaur policefal, și *dragua* sau *drangue*¹¹, demoni antropomorfizați de tipul zmeilor din folclorul românesc. La greci, zmeul de acest fel este numit *dracos*, în timp ce reprezentările ofidiene sunt desemnate

⁵ G. F. Barberi, *Gran dizionario italiano-francese*, Tomo secundo, Paris, Garnier Frères Libraires, 1854, p. 415.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Viorica Nișcov, *Ești cât povestești. O fenomenologie a basmului popular românesc*, București, Editura Humanitas, 2012, p. 190.

⁸ Antoaneta Olteanu, *Dicționar de mitologie. Demoni, duhuri, spirite*, București, Editura Paideia, 2004, p. 475-476.

⁹ *Ibidem*, p. 475.

¹⁰ *Ibidem*, p. 234.

¹¹ *Ibidem*, p. 119.

cu termeni ca *dracos fterotos* (balaur înaripat), *therio-dracos* (dragon-monstru), *dracos-leontas* (dragon-leu) etc.¹²

Balaurul se distinge în mai toate mitologiile printr-un simbolism acvatic, fiind legat de vegherea surselor de apă (fântâni, izvoare, iezere, râuri și pâraie) cu care adesea se confundă, dormitând în hăuri umede, pitit sub arini, sălcii și stufărișuri. Activarea lui se produce în momentul în care s-a desăvârșit metamorfozarea sa din ipostaza primară de șarpe în cea de monstru, purtător de nori, de ploii și furtuni. Șerpii devin balauri după o recluziune subpământeană de șapte sau de nouă ani. După acest interval de timp, petrecut în întuneric, „iese din scorbura ca balaur și atunci se sloboade un nor și-l ridică cu sine să conducă furtunile”¹³. Până în acest moment, șarpele nu trebuie să fi fost văzut de ochi omenești.

Când se adună mai mulți șerpi „și cerb *chiatra cei iscumpî* [...] și pun cap la cap și cerb pânî când și faci spumî albî. Ii nu și mai vād di spumî. Și s-alegi o pietricică [...]. Și cari-o înghițaști și retrage binișor și fuge”¹⁴. Balaurul acela capătă aripi și se pune în fruntea norilor întunecați, încărcăți cu gheață. Ascensiunea se face uneori pe curcubeu, despre care se spune că este „Drumul Bălaurilor”¹⁵. În Moldova de nord se credea că nu orice șarpe poate să ia nestemata, ci numai cel *holtuănit*. Acesta „e sfânt și bun la Dumnezeu: mă rog dacă îl primește în cer!”¹⁶

În ierarhia acestor demoni, cei mai impresionanți sunt balaurii enormi, numiți *brezăi*, care amintesc de dragonii cosmogoniilor primitive, mânând pe bolta cerului turmele norilor negri de ploaie și de grindină sau aflându-se în fruntea acestora. Cei mai mulți dintre balauri se urcă la cer prin intervenția unei divinități uraniene ori a altor asistenți magici. Solomonarul este cel mai cunoscut însoțitor al monstrului ofidian: „Îl chiamă cu descântece și îl scoboară până jos, învălit în pâclă, de se suie pe el și apoi iar se rădică în sus și îl duce unde vrea solomonarul”¹⁷.

¹² E. Zakhos-Papazahariou, *Le thème printanier du héros dracontoctone dans les légendes d'Albanie et de Grèce*, în „Makedonski folklor”, godina VI, broj 12, Skopje, 1973, p. 22.

¹³ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarele B. P. Hasdeu*. Cu un cuvânt înainte de Ion Taloș. Ediția a doua revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 177 (Ohaba – Făgăraș).

¹⁴ Ruginoasa – Iași, Mg. 470, I, 4, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei*.

¹⁵ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler, 1903, p. 803.

¹⁶ *Ibidem*, p. 810.

¹⁷ *Ibidem*, p. 808.

Balaurul apare în mitologia eurasiatică și nord-africană ca un paznic al hotarelor marcate printr-o apă curgătoare sau de o mare, lângă poduri, la marginea lumii de dincolo, lângă gârliciul ori prăpastia ce desparte cele două târâmurii antagonice din basme și legende. În confruntarea cu Făt-Frumos, care-i încalcă zona străjuită, balaurul este înfrânt, dar (în narațiunile tipului AT-301) îi înlesnește indirect accesul în lumea albă, căci pajura, recunoscătoare că i-a salvat puii de amenințarea *balei*, îl va purta în zbor pe pribeag.

În basmele fantastice, unde balaurul este cel care beneficiază de ajutorul voinicului, apare motivul îngurgitării și regurgitării acestuia de către demonul ofidian. În povestea *Copilul și puiul de balaur*, din



Balauri înlănțuiți. Detaliu. Apud Paul H. Stahl, *Folclorul și arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1968, pl. 10

culegerea lui Ștefan Cacoveanu, împăratul șerpilor, când își vede fiul în viață și pe salvatorul lui, „de bucurie mare, pe amândoi deodată îi înghiți [...]; numaidecât îi vărsă afară pe gură amândoi mai mândri și mai frumoși de cum erau mai nainte”¹⁸. Același episod este dublat, într-o narațiune din Humulești – Neamț, inclusă în colecția lui Grigore Crețu: „Atunci l-a scos pe băiat și balaurul, când l-a văzut, de bucurie, s-a repezit și l-a înghițit, dar pe urmă l-a aruncat afară și l-a mai sorbit o dată, și când l-a aruncat iar afară era mai frumos și mai voinic ca înainte”¹⁹.

În aceste basme se reiterează străvechiul mit al dobândirii nemuririi și a unor puteri supranaturale prin străbaterea interiorului unui monstru ofidian. Aventura lui Iona din *Biblie*, ca și numeroase ritualuri

¹⁸ Demetriu Boer, Mircea Vasile Stănescu-Arădanul, Ștefan Cacoveanu, *Povești din Transilvania*. Ediție îngrijită de Ovidiu Bârlea și Ion Taloș. Prefață de Ovidiu Bârlea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1975, p. 140.

¹⁹ *Basmul cu părluța de sub limbă*, în vol. Grigore Crețu, *Basme populare românești*, I. Ediție îngrijită de Iordan Datcu și Ion Stănculescu. Prefață de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 2010, p. 185.

inițiatice africane sau polineziene, prezintă îngurgitarea și regurgitarea de către un balaur drept o moarte și o reînviere simbolică. În poemul finlandez *Kalevala*, Väinämöinen este înghițit de Tuonela, fiica demonului htonian Tuoni, prin stomacul căreia merge cu barca. Călătoria extatică prin înăuntrul monstrului acvatic și ieșirea la suprafață prezintă „simbolismul reînțoarcerii la modalitatea germinală care precede orice formă și de asemenea orice existență temporală”²⁰.

În măsura în care balaurul simbolizează haosul de dinainte de creație, a-l învinge înseamnă a pune bazele unei noi existențe, mai bune. Intrarea pe celălalt tărâm se face la modul propriu, prin gura unui balaur: „Infernurile sunt frecvent imaginate sub forma unui enorm monstru marin, avându-și prototipul în Leviathanul biblic”²¹. O ipostază insolită a acestui balaur antropofag o constituie Zânul Mărilor din mitologia românească, „duh al apelor care-i înghite pe oameni și-i ține prizonieri vii în pânțelele său enorm”²².

Într-o legendă talmudică, Solomon înalță templul cu ajutorul lui Asmodeu. Se crede că monstrul i-ar fi făcut o propunere: „Scoate lanțurile de pe mine [...] și îți voi arăta nemaivăzuta mea putere, te voi înălța deasupra tuturor oamenilor”²³. Asmodeu l-a înghițit pe Solomon, apoi l-a azvârlit afară mai puternic și mai înțelept.

Pentru C. J. Jung, traseul prin dragon nu-i decât o imitare a tainicului drum al soarelui de seară până dimineată și, în același timp, reprezintă tema arhetipală a triumfului Eului asupra tendințelor regresive²⁴.

În Grecia și în Orientul Mijlociu, numeroase ape poartă numele de Ophis sau de Dracon. Hydra nu era decât un șarpe al umezelii (χυδop = „apă”), stăpânind mlaștinile din Lerna și fiecare dintre cele o sută de capete ale ei erau tot atâtea izvoare. Omorând-o, Herakles redă Argolidei un teren bun pentru agricultură²⁵. Balaurul Akaru din iazurile

²⁰ Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reînțoarceri. Mituri, vise și mistere*. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică, 1991, p. 304.

²¹ *Ibidem*.

²² Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, Ediție îngrijită și prefață de Iordan Datcu, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2000, p. 472.

²³ V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*. Traducere de Radu Nicolau. Prefață de Nicolae Roșianu, București, Editura Univers, 1973, p. 289.

²⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. 1, A-D, București, Editura Artemis, 1994, p. 463.

²⁵ Jean-Paul Clébert, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*. Traducere din limba franceză de Rodica Maria Valter și Radu Valter, București, Editurile Artemis-Cavallioti, 1995, p. 145-146.

Australiei era prevenit de oricine dorea să ia apă de acolo, ca nu cumva acesta să-l înghită din greșeală²⁶.

Paznicul fântânilor din basme, care cere cap de om în schimbul apei vitale, nu-i decât un strămoș al dragonului binevoitor. Sacrificiul unei ființe umane în scopul *plătirii* apei, în regiunile deșertice mai ales, a fost o realitate. În narațiunile fantastice populare ne aflăm în momentul în care jertfirea este privită ca un abuz căruia trebuie să i se pună capăt, chiar dacă – pe ici, pe acolo – se mai amintește de *legalitatea* ei: „își scosese amu bălaurul un cap, ca să-și iaie *zeciuiala*”²⁷.

Deja se încearcă o justificare a acestor tragice sacrificări prin penuria de apă potabilă: „La noi, în țara noastră, este numa un izvor, unde cură apă de băut și la izvor este o *hală*, care are douăsprezece capite”²⁸; „Nu-s, dragu meu, pe-aici nici fântâni, nici râuri, decât un lac, ia, acolo, de-o parte de cetate! Într-acest lac vizunește un bălaur cu douăsprezece capete. Acestuia trebuie să-i deie fiecare, din sângele său, câte un băiat sau copilă, în toată ziua; și după ce se satură, se trage înlăuntru, și numai atunci putem lua apă”²⁹. Și în alte variante ale tipului narativ AT-300 se menționează că locuitorii unei regiuni ori ai unui oraș au o singură fântână de unde puteau lua apă.

Legendele vin să întărească mărturiile despre existența balaurilor ce păzeau sursele de apă dulce. În Franța apare așa-numitul Wiwre: „À la tête des sources et des ruisseaux”³⁰. Arabii credeau că izvoarele sunt locuințele unor *djini* cu chip de dragon, „qui le plus souvent, revêtent une forme serpentine”³¹.

Pe valea fluviului Mississippi și în regiunea învecinată se păstrează așa-zisele *mounds*, movile funerare circulare sau eliptice, reproducând conturul corpului unui animal. Cele mai impresionante sunt două *mounds*-uri din statul Ohio, având drept bază forma unui șarpe: „Una din aceste construcții *șerpești* are o lungime de 300 m. Trupul șarpelui se răsucesce de mai multe ori, sfârșindu-se într-o mare

²⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 283.

²⁷ I. G. Sbiera, *Povești și poezii populare românești*. Ediție îngrijită și prefață de Pavel Țugui, București, Editura Minerva, 1971, p. 165.

²⁸ Viorica Nișcov, *A fost de unde n-a fost. Basmul popular românesc*. Excurs critic și texte comentate, București, Editura Humanitas, 1996, p. 246.

²⁹ I. G. Sbiera, *op. cit.*, p. 163.

³⁰ Alexandre H. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1938, p. 205.

³¹ *Ibidem*, p. 206.

spirală”³². S-ar părea că aceste movile reprezentau un loc pentru cultul divinităților urano-acvatice ale indienilor precolumbieni.

Anumite văi și anumite iezere de la noi se crede că au fost ascunzători de balauri. Astfel, bătrânii din Criștiorul de Sus – Bihor povestesc de balaurul care sălășluiește în tăul de lângă sat: „Când se lasă pe vremuri rele pe munți, cu negură, cu frig, cu gheață, cu vifor sau viscol, așa încât nu mai vezi și nu mai poți umbla pe munte, atunci ei spun că iară s-a slobozit balaurul din Tăul Zănoagei”³³.

În *Povestea Văii Șarpelui* este descris un monstru care pustiise totul pe lângă Segarcea – Dolj, silindu-i pe oameni să lase câmpurile nelucrate și pășunile nepăscute. Din fericire, „Dete Dumnezeu însă și se arată prin partea locului un flăcău voinic”³⁴. Tânărul cel viteaz îl învinge pe balaur, iar acesta se retrage, săpând o vale adâncă. Capul i s-a rostogolit în Dunăre, făcându-se stâncă, nu înainte ca balaurul să mai arunce o ultimă sfidare: „– Pui de lele, pui de lele, mult rău am mai făcut pe lumea asta, dar și mai mult am să fac de pe cealaltă lume!”³⁵

La Mileanca – Botoșani, se povestea despre un balaur cu douăsprezece capete, ce ieșise din Pădurea Neagră, și pe care l-ar fi ucis un fecior de împărat³⁶. O altă mărturie din aceeași perioadă (sfârșitul secolului al XIX-lea), din Dărmănești – Bacău, ne spune că „a fost un balaur în Ursoaia. Se ducea vara la Oușoru. Se cunoștea urma, căci, pe unde mergea, iarba se ardea ca de foc”³⁷.

La Farcașa – Neamț, oamenii credeau că pe unde a fost balaurul, a lăsat „urmă mare, ca aceea pe unde se trece cu un catarg”³⁸. Legenda unei biserici din Dobreni – Neamț este legată de prezența unui impresionant dragon pe care, „pe când dormea la soare lângă o biserică, un arnăut l-a împușcat în gură cu zburături de carboave. De durere, a

³² Miloslav Stingl, *Indienii precolumbieni*. Traducere de Radu Pontbriant, București, Editura Meridiane, 1979, p. 40.

³³ Norbert Fisch, *Legende și povestiri din Munții Apuseni*. Cu 72 de ilustrații alb-negru și color. Ediție îngrijită, studiu introductiv, glosar, indici și listă a ilustrațiilor de Virgiliu Florea, Cluj-Napoca, Editura Tradiții Clujene, 2010, p. 164-165.

³⁴ Grigore Crețu, *op. cit.*, p. 322.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 30.

³⁷ *Ibidem*, p. 29.

³⁸ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV. *Moldova*, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 406.

pălit cu coada acoperișul bisericii și l-a dat jos. Pe balaur l-au tras cu patru boi, iar biserica au mutat-o la Măscătești”³⁹.

O semnalară de dată mai recentă a monstrului serpentin, ca patron al malurilor de apă, o avem de la vlahii timoceni. După construirea barajului hidrocentralei de la Porțile de Fier, Dunărea a împărțit în două localitatea Brza Palanka: „Brza nouă și, după cucă (deal), Brza veche”. La puțin timp după această modificare a configurației așezării, se spune că s-a dat o luptă între doi balauri, numiți aici *smugi*, care, sprijinindu-se numai în coadă, „s-au lovit ore întregi”⁴⁰. Tot în acest ținut se vorbește despre *smucovi*⁴¹, șerpi enormi de peste șase metri lungime, care trăiesc în păduri și în iazuri. La o sută de ani se alege regina balaurilor. Cine ar reuși să-i fure coroana, ar căpăta puteri nemaiîntâlnite. Acești șerpi amintesc de Smok Smurnik⁴², demonul protector al hotarului la bulgari. Cu o sută de ani înainte de atestările reginei balaurilor la vlahii timoceni, Elena Niculiță-Voronca semnala această credință în nordul Moldovei: „O femeie în Ropcea, a văzut o bălăuroaică mergând cu *coroana* în cap și pe ceilalți șerpi în urmă; apoi au stat sub un copac și ea-i judeca pesemne...”⁴³

Fiecare lac sau fluviu are, în folclorul chinez, un dragon al său respectat de toți locuitorii din vecinătatea acelei ape. Săpăturile arheologice au descoperit imagini ale dragonilor încă din neolitic, „în siturile așa-numitei culturi Xing-long-wa (6200-5400 î.Hr.) din nord-estul Chinei”⁴⁴. Pe lângă balaurii locali, lumea norilor, a cețurilor și apelor continentale era dominată de cei patru frați, Regii Dragoni (Ao), mai mari peste cele patru puncte cardinale: Kuang, pentru răsărit, Chin pentru sud, Jun pentru apus și Shun pentru nord⁴⁵.

Jörmundgard, balaurul din Edda, este personificarea mitică a oceanului cosmic. În aceeași epopee scandinavă, Midgardorm, monstru acvatic, conducea mișcările apelor oceanice și vânzoleala norilor. El „este mai bătrân decât zcii înșiși: când bea, se produc marea; când se scutură, se stârnesc vijelii”⁴⁶. Yam, monstrul acvatic cu șapte capete

³⁹ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁰ Silvia-Diana Šolkotović, *Mitologia vlaho-românilor din Valea Timocului*, Craiova, Editura Aius PrintEd, 2010, p. 37.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 392.

⁴³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 812.

⁴⁴ Octavian Simu, *Mitologie chineză. Un dicționar*, București, Editura Herald, 2013, p. 95.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 300.

din textele ugaritice, era cunoscut ca Prințul Mării⁴⁷. Șarpele Damballah-Weddo din mitologia haitiană stăpânește izvoarele și râurile, unduirea corpului său este aidoma valurilor⁴⁸.

Balaurii sunt purtătorii unor pietre prețioase: „iau piatra cea scumpă, diamantul, în cap și pe unde se duc, strălucește ca soarele”⁴⁹. Sclipirea diamantină a acestei podoabe amintește de lumina fulgerului. Perla păstrată de dragonul japonez al ploii era numită *mingea tunetului*. Dragonii chinezi sunt reprezentați în imaginile preistorice cu o perlă în mijlocul frunții ori sub bărbie⁵⁰. Temutul *vajra*, fulgerul mânuit de Indra, era din diamant. Zeița japoneză a mării era numită Toyotama-Hime, adică „stăpâna perlelor bogate”⁵¹.

Am văzut că atunci când *fierb balaurii piatră scumpă*, cel care o poate lua, dacă este ofidian, va conduce norii, iar dacă este om dobândește înțelepciune și harul de a înțelege graiul tuturor vietăților. Mai ales în basme, piatra scumpă – darul primit de erou la înscăunarea regelui balaurilor – îl va duce unde va dori într-o clipă și-l va ajuta să obțină tot ce va voi: „Orice-i vrea să ai, fă semn cu dânsa de trei ori spre cele patru părți ale lumii, și te gândește la lucrul ceala”⁵². Pe unde trece carul lui Indra, prin inima furtunii, lângă „balauri groaznici, cu matahale de trupuri și cu guri scuișând foc arzător, pietre nestemate de felurite culori se îngrămădeau ca niște munți de nour”⁵³. În balada *Balaurul*, notată la 1884 de G. Dem. Teodorescu de la Petrea Crețul Șolcanul, viteazului moldovean îi sunt oferite bogății nemăsurate: „Să nu-mi fii dușman/ Că ți-oi mulțumi,/ Și ți-oi dărui/ [...] Pietre nestemate,/ Și comori bogate/ Sub mine-ngropate!”⁵⁴.

⁴⁷ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I. *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*. Traducere de Cezar Baltag, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 161.

⁴⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 302.

⁴⁹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 812.

⁵⁰ Octavian Simu, *op. cit.*, p. 97.

⁵¹ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 427.

⁵² *Piatra scumpă din capul mesei, de la balaurii cei mulți*, basm comunicat de G. I. Popescu din Valea Hogei, ținutul Vaslui, în revista „Ion Creangă”, anul VI, nr. 2, februarie 1913, p. 43.

⁵³ Victor Kernbach, *Miturile esențiale*. Antologie de texte, cu o introducere în mitologie, comentarii critice și note de referință, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 367.

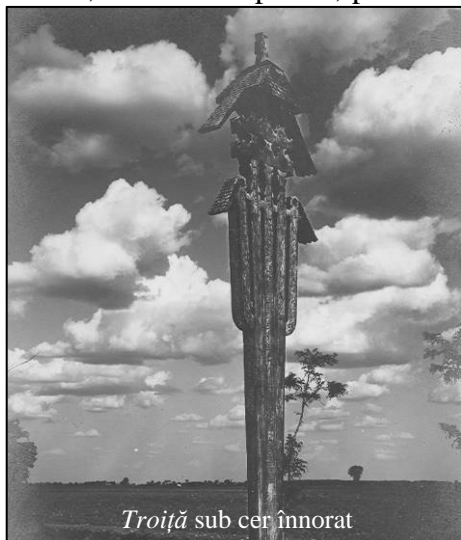
⁵⁴ G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*. Ediție critică, note, glosar, bibliografie și indice de George Antofi. Prefață de Ovidiu Papadima, București, Editura Minerva, 1982, p. 509.

Calea norilor. Între nori și balauri există o comunitate genetică, fiind iscați și unii și alții din surse acvatice, urcându-se pe cer, pentru a distribui apele uraniene spre rodnicia pământului: „Nourii își iau apa din mări, din râuri, din bălți” (Buciumi – Bacău); „Norii iau naștere din apele mari, din negura ridicată deasupra lor și sunt purtați de balaurii lui Sfântu Ilie” (Orbeni – Bacău); „Norii sî rădicî di pi apî. Îi rădicî balaurii Sfântului Ilie” (Sodomeni – Iași).

Dacă uneori pot provoca ploi din proprie inițiativă, de cele mai multe ori norii sunt mânați de balauri: „Îi aduce un balaur di pi apî, din neguri și-i poartî vânturili” (Ceahlău – Neamț); „Norii iau naștere din mări și sunt purtați di-un balaur” (Băiceni – Iași). Pentru a fi în stare să provoace precipitații atmosferice, norii, ca și balaurii, trebuie să ajungă la dimensiuni considerabile. Un proverb românesc spune: „Norul, până nu se-ngroasă, furtună nu aduce”⁵⁵. Norii mari și negri, prevestind ploi rele, sunt denumiți *balauri*⁵⁶.

Ca și balaurii, norii ridică la cer surplusul de ape terestre. În jurul Hațegului „zic că îs *buraca* ce iese din pământ și izvoare mici, și care apoi se ridică în slavă”⁵⁷. Adesea balaurii sunt cei care formează norii, fie din aburii care îi varsă pe nări, fie din apa pe care au absorbit-o din iazul, lacul sau tăul unde își aveau sălașul.

Sunt și cazuri în care norii par să asculte de vrăjile făcute de cei care vor să alunge seceta. Într-un cântec pentru *Dodolă*, o variantă de *Paparudă* sârbească, fetele spun: „Străbaterm satul,/ norii aleargă pe cer,/ mergem mai repede,/ mai repede aleargă și norii;/ acum ne-au întrecut/ și-au udat grâul și vița”⁵⁸. *Dierii* din Australia



Troiță sub cer înnorat

⁵⁵ Ion Cuceu, *Dicționarul proverbelor românești: 7777 texte din Dicționarul tezaur al paremiologiei românești*, București – Chișinău, Editura Litera Internațional, 2006, p. 226, nr. 4791.

⁵⁶ Traian Gherman, *Meteorologie populară. Observări, credințe și obiceiuri*. Ediție și prefață de Antoaneta Olteanu, București, Editura Paideia, 2002, p. 63.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁵⁸ James George Frazer, *Creanga de aur*, I. Traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, p. 149.

„cred că norii sunt corpuri în care ploaia este generată de propriile lor ceremonii sau de cele ale triburilor vecine, prin influența *mura-murilor* [spiritele străbunilor]”⁵⁹.

O altă asemănare între nori și balauri este înfruntarea care are loc pe cer între doi membri ai aceleiași categorii. Când un nor alb se lovește de un nor negru, acesta din urmă îl gonește de pe cer și trăznește, năpustind ploaie pe pământ. Când doi balauri se întâlnesc și se luptă, atunci se dezlănțuie furtuna și bate grindina; „căderea celui învins produce ploaie torențială”⁶⁰.

Cum sunt nori buni și nori răi, așa sunt și balauri de ploaie și balauri de secetă⁶¹, balauri care aduc ploi cu *mană* și balauri care aduc pustiitoare furtuni și grindini. Neîndoielnic, la originea demonologiei celeste a balaurului a stat imaginea norilor întunecați, acoperind soarele și vânzolindu-se în amenințătoare tempeste. Dar mitologia balaurului este mult mai complexă. El aduce pedeapsă cerească oamenilor ce nu respectă cele nouă joi de după Paști: „venea prin nouri un balaur numit Joian și aducea grindina și pchiatra și strica grânele. Venea șavoii și aducea grindina peste ogoarele celor care nu țineau joile”⁶².

Intervalul de timp când norii devin importanți cu adevărat pentru culturile agricole este cuprins între începutul primăverii și sfârșitul toamnei. În această perioadă sunt activi în zona celestă și balaurii. Vechii chinezi credeau că Di Long, dragonul pământului și al apelor curgătoare, „la echinocțiul de primăvară urcă la cer, iar toamna se scufundă în mare”⁶³.

Contururile schimbătoare și capricioase ale maselor de nori au influențat imaginarea balaurilor arhetipali. Este de ajuns să privim reprezentările dragonilor din plastica Extremului Orient. Impresionat de aspectul norilor Cumulus, Goethe îi prezintă într-o viziune apocaliptică: „Și dacă impunătoarea masă este chemată în înălțimile văzduhului, norul se oprește ca o sferă magnifică; și vestește, în forma-i hotărâtă [...] că în înalturi e amenințarea, iar cutremurul e în adâncuri”⁶⁴.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁶⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 178 (Foltești – Galați).

⁶¹ *Ibidem* (Poieniști – Vaslui).

⁶² *Sărbători și obiceiuri*, IV, p. 406 (Roșiori – Bacău).

⁶³ Octavian Simu, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁴ Apud Gaston Bachelard, *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*. Traducere de Irina Mavrodin. În loc de prefață: *Dubla legitimitate* de Jean Starobinski. Traducere de Angela Martin, București, Editura Univers, 1999, p. 200.

Sfântul Ilie urmaș al zeului furtunii. După epoca marilor zei uranieni, printr-un fenomen de progresivă „*sete de concret* a omului”⁶⁵, așa cum semnala Mircea Eliade, s-a ajuns la o specializare a divinităților cerești în divinități ale uraganului și ploii. Zeul furtunii nu mai are prestigiul *Creatorului Universului*, dar este mai puternic, mai dinamic, controlează anotimpurile, ploile și fertilitatea terestră.

Adad *fulgerătorul*, de la asiro-babilonieni, *tunătorul* Zeus al grecilor antici, Perun și Perkunas din mitologia slavă, Akele, patron al fulgerelor, din Benin, *strălucitul* Indra, Tlaloc și Hurakan, zei mexicani purtători ai șarpelui de aur al fulgerului, scandinavul Thor, cu voce de tunet, și atâția alți zei ai furtunii ocupă un loc aparte în panteonul populațiilor agrare. După un timp, o dată cu apariția creștinismului, s-a făcut un transfer de atribuții de la acești zei asupra unor sfinți. Dintre aceste noi divinități populare, cel mai important rol l-a avut în estul Europei, Sfântul Ilie.

Zeul cerului înnorat și pluvial, dirigitor al furtunii și fulgerelor a fost, la daco-geți, Gebeleisis. Într-un fragment din partea a patra a *Istoriilor* sale, Herodot surprinde un obicei al locuitorilor de la nord de Dunăre: „Acești thrachi sigeată și dau cu sulita în sus, când tună și fulgeră, înfricoșind pe Dumnăzău, socotind cum alt Dumnăzău nu iaste, fără de numai a lor”⁶⁶. Istoricul grec a comentat acest gest ca fiind o impietate la adresa lui Gebeleisis. Textul însuși a fost tradus incorect, așa cum observa Erwin Rhode. Probabil că forma propusă de Gh. Mușu este cea logică: „Aceași traci, când tună și fulgeră, trag cu săgețile în sus spre cer și amenință pe zeu, deși socotesc că nu este altul decât al lor”⁶⁷.

Hadrian Daicoviciu observă că în realitate nu este vorba de o amenințare a zeului cerului, ci mai degrabă de „un sprijin pe care credincioșii îl dau divinității, ajutând-o să risipească norii ce-i ascund fața luminoasă”⁶⁸. Mircea Eliade a avansat și el o ipoteză asemănătoare,

⁶⁵ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*. Cu o Prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului. Traducere din franceză de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 2013, p. 99-100.

⁶⁶ Herodot, *Istoriile*. Ediție îngrijită de Liviu Onu și Lucia Șapcaliu. Prefață, studiu filologic, note, glosar de Liviu Onu. Indice de Lucia Șapcaliu, București, Editura Minerva, 1984, p. 220 [94].

⁶⁷ Gheorghe Mușu, *Din mitologia tracilor* (Studii), București, Editura Cartea Românească, 1982, p. 60.

⁶⁸ Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, București, Editura Enciclopedică, 1972, p. 276. Vezi și „Apulum”. Buletinul Muzeului Regional Alba Iulia, II, 1943-1945, p. 92.

subliniind că s-ar putea să fie vorba „de un act cultural pozitiv: era imitat și, indirect, era ajutat zeul fulgerelor, împotriva demonilor și beznelor”⁶⁹.

Acest gest magic era întâlnit la mai multe populații primitive, dar și ca fiind specific unor divinități uraniene: „La nivelul cel mai arhaic unde este atestată – Yurakare, Semang, Sakai – tragerea cu arcul vizează pe zeul furtunii și-l amenință [...]. Pe monumente, Mithra este reprezentat lansând săgeți împotriva norilor, așa cum făcea și Indra”⁷⁰.

Sfântul Ilie preia, în contextul mitologiei române, cele mai multe din atributele unui zeu al furtunii din perioada daco-romană. Această evidență „demonstrează cel puțin faptul că Gebeleisis era încă activ în momentul creștinării Daciei, oricare ar fi fost numele lui în această epocă”⁷¹. Presupunem însă că Sfântul Ilie a fost influențat și de alți zei ai stihiiilor, cum ar fi *Iuppiter Fulminans* sau *Tonans*, care apare în iconografia de pe teritoriul carpato-dunărean ca un bărbat în plină vigoare, aruncând fulgerul cu mâna dreaptă. Uneori era simbolizat printr-o acvilă cu fulgerul în gheare, cum este cea descoperită la Ulpia Traiana Sarmizegetusa⁷².

Un alt zeu care pare să fi avut o ascensiune remarcabilă în panteonul Daciei romanizate din secolele II-III e.n. este *Iuppiter Dolichenus*. Acest Baal din Doliche (Siria), sincretizat cu Iuppiter, era reprezentat ținând în mâna dreaptă o secure dublă și era inclus printre *dii militari*⁷³.

În mitologia slavă, Sfântul Ilie s-a suprapus peste Perun sau Perkunas. Uacilla⁷⁴, Sfântul Ilie la oșeți, a fost probabil influențat de o divinitate caucaziană anterioară, ca și Șible, zeul fulgerului la cerchezi. La armeni, Vahagn – zeul fulgerului – devine Egia (Ilie). La toate aceste neamuri, Sfântul Ilie este o divinitate a furtunii: „Ainsi chez les Russes, les Serbes, les Bulgares et les Slovènes, Saint Elie apparaît comme le saint du tonnerre, le grand maître de la pluie, des vents et des orages”⁷⁵.

Mai mare peste nori, ploi și furtuni, Sfântul Ilie stăpânește forța balaurilor. Uneori se suie pe un balaur și „poartă norii pe cer”

⁶⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, p. 172-173.

⁷⁰ Idem, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 66-67.

⁷¹ *Ibidem*, p. 67.

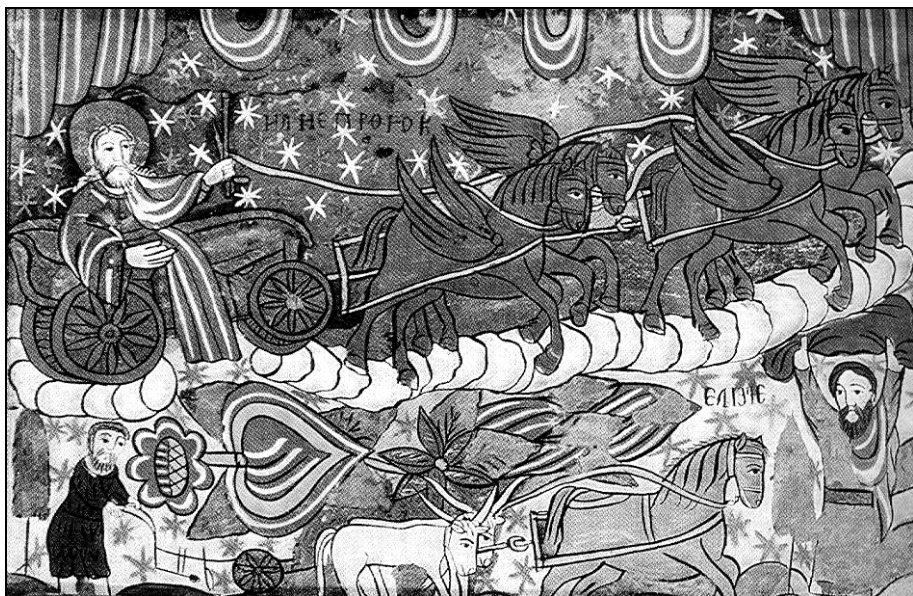
⁷² Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu, *op. cit.*, p. 199.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 433.

⁷⁵ Louis Léger, *La mythologie slave*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1901, p. 73.

(Băbușa – Vaslui). Cel mai adesea, sfântul furtunii „umblă cu căruța de foc pe cer” (Viforăni – Bacău), în caleașca trasă de cai albi, potcoviți cu argint. Sunt cai de foc, mânați de Sfântul Foca (Hodora – Iași), cai înaripați, albi ca ninsoarea, strălucitori ca gheața. Mai rar, într-o etapă în care Sfântul Ilie suferă un proces de umanizare, căruța sa, încărcată „de popușoi și poloboaci plini cu apă” (Odaia Bursucani – Vaslui), „Cu hambare de pâine” (Buciumi – Bacău) ori „de colaci” (Țibeni – Suceava) este trasă de boi albi. Zgomotele din cer, din pragul dezlănțuirii furtunilor de vară, se crede că ar proveni de la roțile carului Sfântului Ilie care străbate norii.



Ilie prooroc, Făgăraș. Apud Cornel Irimie, Marcela Focșa, *Icoane pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1968, pl. 128

De la călătoria pe cer cu ajutorul balaurilor și până la acea făcută într-o trăsură strălucitoare, „trasă de cai înaripați” (Belcești – Iași), se produce o evoluție de concepție, dar ambele ipostaze le găsim în mitologia universală. Atelajele cu dragoni apar frecvent în mitologia chineză. Prințul Tunetului avea opt dragoni de ham: „Cel dintâi se numea Tsiué-ti, adică *Cel-ce-se-smulge-de-pe-pământ*. [...]. Al șaptelea se numea Tón-u, adică *Ceață-nvolburată*; el gonea călare pe un nor. Al optulea se numea Tzià-yi, adică *Înaripatul*; acesta avea niște aripi dintre cele mai adevărate”⁷⁶.

⁷⁶ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 354.

Minunatul car al lui Indra – mânat de Matali, a cărui deplasare era însoțită de șuieratul vântului „de vifor, de tunetul unor nouri uriași” – era tras de „zece mii de cai vineți”⁷⁷. Iar carul *purtător de vâpăi*, dăruit de Vulcanus zeului solar, cu osia și oiștea aurite, cu roți „încheiate în obezi de aur și întărite cu spițe de argint”, „împodobit cu pietre de crisolit și alte nestemate” este purtat pe sus de năvalnicii cai Aethon, Eous, Phlegon și Pirois⁷⁸.

Thor, zeul scandinav al violenței atmosferice, parcurgea bolta cerească într-un car tras de doi țapi. El era poreclit, după zgomotul făcut de roțile carului, Oeku-Thorr⁷⁹. La estonieni, se credea că demonul furtunii, cunoscut sub numele de Aike sau de Pikker, tună și fulgeră traversând cereștile poduri într-un car cu roți de bronz⁸⁰. Când aud tunetele, suedezii obișnuiesc să spună *Godgubben aker*, adică „trece bătrânul în trăsură”⁸¹.

Sfântul Ilie „poartă” fulgerele. Unii consideră că acestea sunt „scânteile făcuti di potcoavili cailor lui” (Curtești – Botoșani). Horațiu vorbea despre *tonantes equos* ai lui Jupiter. Fulgerele se fac din săgețile aruncate de mâniosul călător ceresc: „Îs săgețâli Sfântului Ilii aruncati după Nicuratu” (Dumbrăveni – Suceava); „Ilie are arc și săgeți”⁸², dar mai aruncă săgețile și cu mâna.

Asemănarea cu Jupiter, Zeus și Indra, aruncători de săgeți și ei, este evidentă. Aceste divinități mai foloseau și niște sulite în formă de zigzag, un fel de trident cu două capete, de dimensiuni impresionante. Armă și în același timp instrument divin, fulgerul era făurit la vechii greci în fierăria lui Hefaistos. Virgiliu descrie în *Eneida* o astfel de zămislire: „Fieru-l lucrau în întinsele peșteri atuncea ciclopilor/ Brontes, Steropes și-ntreg dezgolit uriașul Piracmon/ Mână cu mână-nsotînd, făuiseră-n parte un trăsnet,/ Astfel cum tatăl aruncă atâtea în bolta tăriei/ Jos pe pământ, dar o parte era încă neisprăvită./ Raze de grindină trei i s-adause, trei de furtună,/ Trei de vâpaie roșcată și trei de Austru cu aripi./ Fulgere-acum ce-nspăimântă și clocot de tunet și groază/ Îi mai puneau, întregind cu mâni

⁷⁷ *Ibidem*, p. 367.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 368-370.

⁷⁹ Alexandre H. Krappe, *op. cit.*, p. 168.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 362 (Lupșanu – Ialomița).

urmărite de flăcări”⁸³. Săgețile-raze întăresc aici mașina infernală a descărcărilor electrice.

Despre săgeata lui Ilie se spune că este în trei sau în patru dungi și-i de foc⁸⁴. În Psalmul 77 din Vechiul Testament, Dumnezeu este preamărit ca fiind mai puternic decât divinitățile altor seminții și pentru că poate porni când dorește furtuna: „17. Norii au turnat apă cu găleata,/ tunetul a răsunat în nori,/ și săgețile Tale au sburat în toate părțile. 18. Tunetul Tău a izbucnit în vârtej de vânt,/ fulgerile au luminat lumea:/ pământul s-a mișcat și s-a cutremurat”⁸⁵.

Arma cea mai des folosită de Sfântul Ilie pentru a porni furtuna este biciul de foc: „Bătrânii spuneu că fulgeru-i pleasna di la ghiciușca Sfântului Ilie” (Hălțeni – Iași); „Fulgerile sunt bicele și harapnicele lui Sântilie” (Ibănești – Botoșani). Potrivit mărturiilor lui Traian Gherman, la Hopârta – Alba și la Cojocna – Cluj se credea că Ilie Prooroc „are un *corbaci* cu trei plesne și astfel poate pocni „în trei laturi deodată”⁸⁶.

Și în mitologiile altor popoare, fulgerul apare ca o lovitură de bici: „l'éclair est un fouet ou un fléau, brandi par la divinité du tonnerre”⁸⁷. Dioscurii, fiii zeului tunetului, Tyndar, poartă bice la fel ca și urmașii lor creștini, Sfântul Gervais și Sfântul Protais⁸⁸. Tot bice aveau zeii gemeni Actores și Molionides, divinități ale violenței cerești. Cavalerii dolicheni, însoțitorii lui Iuppiter, erau înarmați cu bice. La tribul african *bambara*, trăsnetul este biciul lui Faro, zeul apei⁸⁹.

Când seceta amenința semănăturile, în anumite societăți primitive „se practicau frecvent rituri de autoflagelare”⁹⁰. Dacă trăsnetul era consecință a folosirii biciului divin în scopul provocării ploilor, atunci biciuirea inițiaților avea să lanseze pe cer semnalul viitoarelor intemperii, un trăsnet nou.

Când tuna în cer, se mai spunea că Sfântul Ilie dă cu barda în diavoli, cu piatra, cu pușca sau chiar cu tunul. Diversitatea uneltelor cu

⁸³ Virgiliu, *Eneida*. În românește de D. Murărașu. Studiu introductiv și comentarii de H. Mihăescu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956, Cartea a VIII-a, p. 198, v. 424-432.

⁸⁴ Traian Gherman, *op. cit.*, p. 87.

⁸⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Cu trimiteri. Bungay, Printed in Great Britain by Richard Clay Ltd., Suffolk, 1990, Psalmul 77, 17/18, p. 597.

⁸⁶ Traian Gherman, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁷ Alexandre H. Krappe, *op. cit.*, p. 170.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 366.

⁹⁰ *Ibidem*, vol. 1, p. 193.

care se trăsnește este impresionantă. Zeul mayaș Chaac producea ploaia lovind șerpii norilor în burtă cu toporul său de fulger⁹¹. Druidul zeu Dagda izbea cu măciuca în nori, provocând descărcări electrice violente. În Galia se credea că trăsnetele se datorează ciocanului lui Sucellus⁹². Arma folosită de Thorr, zeul nordic al furtunii, era ciocanul *mjöllnir* (cel care zdrobește), făurit de piticul Sindri⁹³. La daco-geți, pe lângă suliița zigzagată și săgeți, a fost considerată ca armă de declanșat furtuna și securea cu două tășuri sau *bipenna*, pe care o putem observa în multe din reprezentările *asistenților* zeilor uranici din Dacia romanizată.

Și la alte seminții, securea cu tăiș dublu – „cu două aripi”, care amintește de caduceu, de *vajra* hindusă și de ciocanul lui Thor – era o unealtă a fulgerului. Având același simbolism dual „al energiilor complementare”, ca și *bipenna*, securea străpunge norii declanșând ploile necesare rodniciei ogorului. „Întâia armă-unealtă a omului, securea este un centru de integrare, expresia unei permanențe, un fulger acumulat”⁹⁴.

Uneori, arsenalul folosit de zeii furtunii este de o bogăție prodigioasă. În apocriful etiopian *Cartea lui Enoh*, eroul are prilejul să observe depozitul armelor focului ceresc: „Și am fost adus în sălașul furtunii și pe un munte al căruia cel mai înalt pisc atingea cerul. Am văzut lăcașurile luminătorilor și trăznetului, la margini, în genunea unde sunt arcul de foc, săgețile și tolba lor, sabia de văpaie și fulgerele toate...”⁹⁵ Și în carul lui Indra se află numeroase arme albe ale furtunii: „înspăimântătoarele măciuci răspândeau groaza, suliiți făurite de mâini dumnezeiești, facle cu auroră, săgeți de trăznet, discuri, ghiulele...”⁹⁶

O caracteristică pe care o prezintă Sfântul Ilie, cea de *claudio pede*, îl apropie și mai mult de familia divinităților legate de violențele atmosferice. Ca să-i mai ia din puterile cu care amenința să răstoarne mersul firesc al firii, Dumnezeu îl lasă schiop. Este o mutilare pe care o prezintă numeroase zeități ale focului ceresc și ale vulcanilor.

Hurakan, zeul furtunii din Codexul mayaș de la Madrid, stăpâna fulgerele și tunetele. Numele său înseamnă „Un Singur-Picor”⁹⁷. Și zeii

⁹¹ Lewis Spence, *Mituri precolumbiene. Mexic, America Centrală, Peru*. Traducere din limba engleză: Mariana Buruiiană, București, Editura Herald, 2009, p. 80-81.

⁹² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 365.

⁹³ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, vol. I. Traducere din limba germană de Dana Petrache, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 98.

⁹⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 219.

⁹⁵ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 361.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 367.

⁹⁷ Lewis Spence, *op. cit.*, p. 227.

tunetului la azteci și incași erau șchiopi. Nonno și Faro, stăpâni ai ploilor fecundante și ai trăsnetului la triburile africane *dogon* și *bambara*, sunt fără un picior. Același defect anatomic îl prezintă duhurile furtunii la samoezii din Asia și la wiradyurii din sudul Australiei⁹⁸. În Țara Focului, preoții zeului vulcanilor „*mergeau șchiopătând*, iar tinerii teferi, capturați în lupte, erau *schilodiți la un picior*”⁹⁹, pentru a sluji mai bine aceeași divinitate. Dansul arhetipal pentru adus ploaia este cel făcut într-un singur picior¹⁰⁰, ca și țopăiala copiilor care alungă seceta.

Pierderea mâinii drepte, tot prin pedeapsă divină, este și ea o caracteristică a zeilor descărcărilor electrice. Justificarea acestei mutilări are în vedere limitarea pericolului reprezentat de stăpânul furtunii: „Sî spuni cî, pi vremuri, Sfântu Ilie avea puteri atât de mari, încât, atunci când trosnea din bici, omora șî vițelu-n vacî șî pruncu din pântecele mamei. Atunci, Dumnezeu, ca sî-l mai moaie, i-o luat o mână ș-un picior” (Covasna – Iași); „Când a trăsnit Sfântu Ilie, s-au mișcat și scaunul dumnezeirii. Atunci, Dumnezeu a zâs: – O, Ilie, tare ai dat, usca-ți-s-ar mâna dreaptă!”¹⁰¹ „Dumnezău l-o lăsat numai c-o mânî ș-on chicior, ca sî nu cie prea puternic” (Orbeni – Bacău). Mai rar, Sfântul Ilie este pedepsit prin intervenția altei divinități: „Maica Domnului l-a blastamat și i s-a uscat mâna dreaptă. Și de atunci plesnește cu stînga”¹⁰².

Este normal ca următorul diavolilor să fie stîngaci. Mâna stîngă este cea cu care se săvârșesc acte de magie neagră, malefice, primejdioase, de rău augur. Numai cu stînga pot fi distruse slugile satanei, căci stînga, așa cum remarca Roger Caillois, „dezvoltă o dispoziție către vătămare”¹⁰³.

În mitologie se produce o valorizare specială a mutilării, introducând ființa „într-o altă rânduială, care este aceea a imparității sau a sacrului”¹⁰⁴. Chemat să trăiască la un nivel mai înalt al existenței, cel lipsit de un element care întregește paritatea sau simetria corpului este menit să făptuiască minuni.

⁹⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 316.

⁹⁹ Gh. Mușu, *op. cit.*, p. 146.

¹⁰⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 315.

¹⁰¹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 348 (Zăvoiieni – Vâlcea).

¹⁰² *Ibidem*, p. 346 (Bogați – Dâmbovița).

¹⁰³ Roger Caillois, *Omul și sacrul*. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 2006, p. 50.

¹⁰⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 324.

O altă modalitate prin care divinitatea supremă asigură armonia Universului este cea de a-i ascunde Sfântului Ilie data sa de naștere: „Dumnezeu nu i-o spus lui Sântilie când îi praznicu lui, cî dacî acesta ar ști, ar faci potop” (Proselnici – Iași).

Locul atins de trăsnet devine sacru, pentru că a fost alungat de acolo Necuratul. Oamenii ce-și găsesc sfârșitul loviți de fulgere, în timpul furtunii, capătă o aură de puritate: „Trăsnetul este arma zeului cerului în toate mitologiile și locul lovit de el devine sacru (*enēlysion*, la greci; *fulguritum*, la romani) [...], iar oamenii loviți de trăsnet consacrați”¹⁰⁵.

La români, *pietrele fulgerate*, ca și crengile din arborele aprins de focul căzut din cer, sunt folosite în magia albă, la vindecarea mai multor boli de oameni și de animale. Este un eres general, pe scară universală, respectarea spațiului în care a căzut lovitura zeului furtunii.

În Roma antică, locul atins de trăsnet, numit *Puteal*, era considerat sacru și era „înconjurat de un ghizd, pentru a nu fi călcat de picior omenesc sau de animale”. Pe arborele lovit de Jupiter Tonans se agățau medalii speciale. „Omul ucis de trăsnet avea dreptul la funeralii somptuoase”¹⁰⁶.

În Asia Centrală, tot ce a fost atins de trăsnet este loc sacru, care nu trebuie maculat. De aceea, burlăciții împrejmuiesc porțiunea de pășune unde a trăsnet, ca să nu se apropie vitele. Pe valea fluviului Ienisei, nimeni nu încerca să stingă un incendiu „iscat în pădure de un trăsnet”¹⁰⁷.

Persoanele atinse de săgeata zeului furtunii căpătau însușiri deosebite. De exemplu, la incașii din Peru se credea că toți cei care au fost loviți de trăsnet devin prezicători¹⁰⁸. Popoarele altaice respectau în mod deosebit pe cei care aparțineau zeului fulgerelor: „cei trăsniți se duc în cer, pe când ceilalți oameni coboară în lumea subpământeană”¹⁰⁹.

Aceeași convingere asupra sfințeniei dobândite de oamenii atinși de trăsnet o aflăm și în mentalitatea țăranilor români. Când Sfântul Ilie lovește cu săgețile sale de foc, „dacă din cauza dracului e omorât și omul, sufletul acestuia e bun la Dumnezeu și merge drept în rai, nejudecat, oricât de păcătos ar fi”¹¹⁰. Sau: „Omul trăznit se duce drept în

¹⁰⁵ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 73.

¹⁰⁶ Jean Vertemont, *Dicționar al mitologiilor indo-europene*. Traducere de Doina Lică, Lucian Pricop, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 273.

¹⁰⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3, p. 366.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 365 (Cârjoaia – Iași).

rai, fiind ispășit de păcate pe pământ. El nu va lua parte la judecată de-a toată lumea, ca și cel mort în război, care se cheamă *claca lui Dumnezeu*¹¹¹. Această credință, culeasă de Mihai Lupescu din satul Broșteni – Suceava, la sfârșitul secolului al XIX-lea, are adânci implicații magice și mitice.

Tlaloc, zeul mexican al ploii și trăsnetului, în ambele faze ale sale, luminoasă și sonoră, era stăpân peste mai multe paradisuri lacustre, numite Tlalocan. Aici, se bucurau de o fericire eternă doar „cei care au murit înecați, loviți de fulger sau din cauza hidropiziei”. Cei care mureau din alte cauze „mergeau în sălașul sumbru al lui Mictlan, a-toate-devoratorul și întunecatul Domn al Morții”¹¹².

Sfântul Ilie face parte din triada creștină care, în colindele românești, recuperează comorile Raiului furate de demonii răului: „Ioan botezând,/ Sfânt Ilie fulgerând,/ Sfântul Petru ploi bătând” readuc „Sfânta lună/ Cu lumină,/ Zorile cu razele,/ Stelele cu florile,/ Soarele/ C-odoarele/ Și scaun de judecată”¹¹³.

Ajutat de apropiații săi din triada mijlocului verii, Pălie și Foca, Sfântul Ilie asigură buna desfășurare a secerișului. În purtatul ploilor, Ilie are drept ajutoare pe Gherman, Eliseu și Solomon. Uneori, se află în compania Sfântului Petru de Vară, alt vizitiu ceresc al carului de foc. Unul dintre cei mai cunoscuți sfinți specializați în producerea grindinii este Ion Fierbe-Piatră, numit, în funcție de localități, și Ion Bulai, Ion Bulgerul, Ion de pe Piatră ori Ion Pietrarul. În Moldova, el se serbează în a treia săptămână de după Rusalii. Se crede că în acea zi, Ion mărunțește bucăți mari de gheață, pregătind toate grindinile verii.

Pentru a dirija norii, Sfântul Ilie avea drept slujitori pe balauri: „Norii îi aduci un balaur di pi apă, din neguri, și-i poartă vânturili la un sămn făcut di Sântilie” (Sodomeni – Iași); „Norii îi poartă un balaur, condus di Sfântu Ilie” (Valea Mare – Vaslui). Uneori însuși sfântul furtunii „sî suie calari pi balauri și mânî norii” (Poiana Micului – Suceava). Avem, în acest exemplu, ipostaza arhaică a îmblânzitorului de balauri.

În studiul său *Le dragon dace*, Traian Herseni stabilea trei faze evolutive ale *dragonadei*: prima, cea mai veche, în care balaurul – demon al apelor terestre, dar și al norilor – se ridică la cer fără ajutorul aripilor, „comme la vapeur, le brouillard, les nuages”; a doua, mai avansată, a îmblânzirii balaurului sălbatic de către străbunii

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Lewis Spence, *op. cit.*, p. 81.

¹¹³ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 42.

solomonarilor de azi, poate acei *ktistai*, despre care Strabon spunea că sunt, la propriu, călători pe nori; și ultima, mai recentă, „dans laquelle le dragon a été baptisé, dans le sens qu’il a été attribué à Saint Elie, seul ou comme intermédiaire du Bon Dieu”¹¹⁴.

Solomonarii, îmblânzitori de balauri. Solomonarii, denumiți și *ghețari, grindinari, clirici, pietrari, solomoni, zgrăbunțari, zgrimițași* ori *vâlhași*¹¹⁵, țin de un strat mitologic străvechi, de dincolo de fruntariile Antichității. Odată cu dezvoltarea agriculturii, crește necesitatea cunoașterii fenomenelor meteorologice, mai puțin importante pentru culegători, crescători de animale sau vânători. Se dorea o controlare a ritmului pluvial în funcție de muncile câmpului. Calea cea mai la îndemână era cea magică, iar vrăjitorul ori solomonarul trebuia să fie un îmblânzitor de balauri.

Inițial, solomonarul se confunda cu balaurul. Mulți credeau „că balaurii îs oameni născuți pe treaba ceea”, că balaurii sunt duhuri rele care „se fac din oameni care au duh necurat”¹¹⁶. În unele sate bucovinene, se crede că solomonarul este frate cu balaurul. De multe ori, *solomonarul* folosește pentru întreprinderile sale un *anumit* balaur, pe care îl alege dintr-o droaie de șerpi care „cerb *chiatra cei scumpi*”. Pândește pe cel care înghite nestemata „îl vedi undi sî bagî [...]. Când agiungi el la șăpti ani, șărpili cu *chiatra cei scumpi*-n gât, încep a-i crești aripi”. Din acel moment, solomonarul îl hrănește și-l domesticește timp de șapte ani, până este bun de călărie. Atunci „solomonaru vini cu balauru, sî bagî pin gheați, rupi nourii și-i mânî mai diparti” (Ruginoasa – Iași). Una dintre modalitățile de îmblânzire a balaurului este izolarea sa într-un loc întunecat: „*Solumânariu* prigătești un balaur, cari nu vedi soarili șăpti ani absălut!” (Baia – Suceava).

Obținerea *pietrei scumpe* este uneori condiția principală de a deveni solomonar. Cel care a luat piatra din spumele șerpilor „bati piatra, faci pozni, încalicî pi balaur. N-âl mușcî balauru, nu, nu, cî-i *solomonar*, el îi stăpânu. Sî sui calari ca pi cal pi dânsu” (Poiana Largului – Neamț).

Alegerea balaurului potrivit se face și în alt mod: „Zice că s-ar fi dus acolo, la Tăul lui Iezer, un bătrân, care, ce știu eu cum a făcut, dar zice că a chemat primul balaur, dar nu i-a plăcut de el. Zice că l-a lovit

¹¹⁴ „Ethnologica”, București, 1979, p. 21.

¹¹⁵ Vezi Ion Taloș, *Solomonarul – în credințele și legendele populare românești*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, Iași, tom XXV, 1976, p. 47-48.

¹¹⁶ Traian Gherman, *op. cit.*, p. 137.

în cap, și ăla s-a dus îndărăt. A chemat al doilea, și ăsta, când a ieșit, i-a și pus frâul în cap și a încălecat pe el”¹¹⁷.

Așa cum sublinia Ion Taloș, solomonarul este „unica ființă demonică la români despre care se spune că urmează o școală”¹¹⁸. Din acest punct de vedere, el se aseamănă cu *fahrender Shüler* din folclorul german al secolelor XV-XVI, cu *planetnikul* polonez, cu *grabancijaš dijak* al sârbo-croaților și cu *garabonciás diák* al ungarilor. În Transilvania, a fost imaginat ca un seminarist sau ca un călugăr.

Solomonarii au o școală subpământeană, în *Crângu Pământului*. După șapte ani, când au absolvit de învățat, primesc o nuia fermecată ori un frâu pentru purtat balaurii și o carte cu instrucțiuni pentru această îndeletnicire. Uneori, este vorba despre un *uric* „ramas din amintirea moșului, a bunicului, scris pi pieli di vițal cu slovi latini: cum sî prigătești un balaur, cum sî conduci balauru, cum sî urcî balauru și undi vré sî batî chiatra și undi nu” (Baia – Suceava).

Cartea pe care o citește balaurului îl ajută pe solomonar să-l supună: „Bătrânu ăla spunea că ar fi un balaur acolo [în tău], căci el a fost șolomonar, care citea din carte până când îl scotea, îi țapa frâul acolo, în cap, și zbură cu el tot în partea răsăritului”¹¹⁹. Uneori în locul cititului din carte, solomonarul îi face balaurului „moliftele de ascultare și supunere” (Bălțătești – Neamț), apoi îi pune frâul din coajă de tei în cap și-l încăleacă.

Nu oricine putea folosi cartea magică a solomonarului. Elena Niculiță-Voronca reproduce povestirea unui țăran din Roșă despre un om care a primit în căruța sa un solomonar ostenit. Când acesta a adormit, „omul a luat cartea solomonarului – o carte mare cu slove vechi – și a început a ceti. Când s-a trezit, era cu carul cu boi în ceri!” Deșteptându-se, solomonarul „a luat îndată și a cetit *îndărăpt* și pe încetul s-au coborât. Dar de gătea de cetit cartea, cădea cu boi cu tot și se sfârmau”¹²⁰.

Școala împlânzitorilor de balauri o găsim pomenită în mai multe țări balcanice. La sârbi purta numele de *verzilovo* sau *verzino kolo* după cercul în care se adunau la sfârșitul ciclului de învățat uceniciei¹²¹.

¹¹⁷ Norbert Fisch, *op. cit.*, p. 156.

¹¹⁸ Ion Taloș, *op. cit.*, p. 46.

¹¹⁹ Norbert Fisch, *op. cit.*, p. 158.

¹²⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 808.

¹²¹ Lazăr Șăineanu, *Basmale române*. Ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1978, p. 566.

Când, în ipostaza lor antică, solomonarii vor fi fost poate preoții lui Gebeleisis, ei s-au înscris într-o tagmă de anahoreți de tipul *polistailor*. Respectând rânduielile unei vieți austere, au cunoscut legile naturii, *belaginele* și tainele magiei. Modelul lor a suferit mult mai târziu transferuri, prin apariția unor noi tipuri de instruire, începând cu Evul Mediu.

Dar solomonarul este *menit* acestei îndeletniciri prin anumite înclinații native și trăsături speciale. Ca să fie solomonar, trebuie să se fi născut cu *căiță*. „Ei se nasc îmbrăcați în o cămașă de piele. Cămașa aceasta părinții o îngroapă în pământ, acolo crește alături cu ei. Când îs mari o dezgroapă și îmbrăcând-o au putere peste balauri”¹²². Această însușire o au și *planetnicii*. Căița trebuie păstrată cu orice preț; altfel, așa cum se plângea un planetnic din satul Zubrzyca Górna – Polonia (Bukowina Tatrańska), i se înjumătățea puterea¹²³.

Aducătorii de ploaie mayași puteau să comunice cu Chaac și cu alți zei ai ploii în mod direct. Solomonarii și semenii lor balcanici acționează în somn ori în stare de transă. Pe timp de furtună, când ațipesc, sufletul lor se metamorfozează, „făcându-se *ală* [balaur], se duce de întâmpină pe cealaltă *ală*, care este sufletul altei ființe din localitate, și apoi se bat amândouă. Locul unde se bat *alele* și localitatea celei învinse, sunt supuse furtunei și sufăr mult de grindină”¹²⁴.

Astfel de suflete călătoare prezintă, la sârbi și muntenegreni, *Iedogonia*¹²⁵ și *Zduhać*¹²⁶, care apără zona ce se află în fața duhurilor furtunii. Solomonarul care are acest har de a se lupta, în timpul transei, cu balaurii pluviali se suprapune unui alt personaj din demonologia românească: *omul-vâlvă*. *Vâlva* are un suflet care îi părăsește corpul în timp ce ațipește, pentru a îndeplini „funcția pentru care a fost menit încă de la naștere”¹²⁷.

Albert Schott descrie *vâlvele* din sud-vestul României ca pe niște balauri care își împart văzduhul înalt între ele. Când se întâlnesc două vâlve, se pun în fruntea unor hoarde de nori și duc un adevărat

¹²² Traian Gherman, *op. cit.*, p. 144.

¹²³ *Caiet de teren*, 1972. Culeg. Ion H. Ciubotaru.

¹²⁴ A. Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Librăriile Socec, Pavel Suru, C. Sfetea, 1915, p. 15 (Plenița – Dolj).

¹²⁵ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 185.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 472.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 445.

război; „alteori, se izbesc între ele și se luptă până ce una ori alta cedează”¹²⁸.

Vâlva câmpului este un om care, atunci când pornește furtuna este cuprins de somnolență. Fără să-și dea el seama, sufletul său ia forma unui nor și îi înfruntă pe balaurii ploii cu piatră¹²⁹. Și mai asemănător solomonarului este *Vâlva norilor*, sufletul unui om obișnuit care, în timpul somnului, se înalță la cer, unde „se luptă cu demonii ce aduc grindina și vremea rea”¹³⁰.

Existau organizații de solomonari specializați: „Îi ierau mai mulți solomonari: unu chema ploaia, altu o goné, cari șî cum iara prigătit”. Se făcea o repartizare teritorială: „ierau solomonari pi sati șî pi hotari” (Frasin – Suceava). După modelul lor s-au organizat și *contrasolomonarii*. Astfel, se spune că fiecare sat are „o *Vâlva a Norilor*, care îl ocrotește de furtună și de grindină”¹³¹. *Planetnicii* polonezi au grijă de ogoarele unei anumite localități, alungând *cumpenele* în vecinătate. Prin a doua jumătate a secolului trecut, dacă se-ntâmpla să cadă grindina în vreunul din satele vecine cu Zubrzyca Górna (Bukowina Tatrańska), locuitorii de acolo îi acuzau pe *planetnicii* cunoscuți. Se întâmplau frecvent încăierări între păgubiți și presupușii vinovați, ajungându-se și la tribunal¹³².

Într-o anumită etapă a biografiei lor istorice, solomonarii au fost supuși Sfântului Ilie: „Norii merg după cum îi rădică solomonarii de la marginile pământului, cari sunt haragații Sfântului Ilie” (Sodomeni – Iași); „Erau solomonari cari ridicau nourii, îi mutau, dar cu știrea Sfântului Ilie” (Oțeleni – Iași); „Norii îs purtați di balauri conduși di solomonarii Sfântului Ilie” (Cozia – Iași); „Sunt balauri conduși di solomonari cari poartî norii la semnul făcut di Sfântul Ilie” (Boiștea – Neamț).

Din solomonarii *iertați* s-au format grupuri de *contrasolomonari*, *vâlhași* sau așa-zișii *oameni-meșteri*. Acestea luptă cu intemperiiile atunci când sunt provocate de răutatea și răzbunarea unor solomonari. Opoziția dintre cele două categorii de *stăpâni pe vreme*

¹²⁸ Arthur și Albert Schott, *Basme valahe. Cu o introducere despre poporul valah și o anexă destinată explicării basmelor*. Traducere, prefață și note de Viorica Nișcov, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 303.

¹²⁹ Antoaneta Olteanu, *op. cit.*, p. 445.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 182.

¹³² *Caiet de teren*, 1972. Culeg. Ion H. Ciubotaru.

s-a adâncit în Evul Mediu, când solomonarii au fost priviți ca impuri, cu porniri diavolești sau ca provenind din strigoi. Această dihotomie din sânul magicienilor ploilor amintește de separarea produsă în Italia secolului al XVI-lea între *beneandanti*, care „se proclamau magicieni buni”, și *stregoni*, vrăjitori răi¹³³.

Magia pluvială este practică acum la noi de persoane care cunosc câteva vrăji ca: amenințarea norilor cu nuiiele de alun, aruncarea unei bucăți de pânză albă ori a unei cămăși în sus, nuditatea rituală, înfigerea unor obiecte metalice în pământ, încrucșarea uneltelor folosite la scos pâinea din cuptor etc. Acestea aparțin de multe ori unor bresle de olari, cărămidari, grădinari ș.a.

O seamă dintre cei care se consideră în continuare solomonari au preluat o parte din riturile îndeplinite de sihaștri. Ei țin sărbătorilor sfinților purtători de nori, de ploaie și furtuni, și *circovii* verii: trei zile la Duminica Mare, trei zile la Sfântul Petru și trei zile la Sfântul Ilie. Pentru a îmblânzi balauri, acești solomonari țin cele trei mari Ajunuri: al Crăciunului, al Sfântului Vasile și al Bobotezei, și se roagă la icoane.

O vrajă pe care o făceau solomonarii în inima iernii era cea de a chema grindina. Cum era imposibil ca aceasta să-i audă invitația la masă, solomonarul putea s-o *probozească*: „Cum nu vezi tu amu pânila mele și n-ai nici o putere, așa să n-ai putere vara când va veni”¹³⁴.

Zei și eroi omorători de balauri. Tema mitico-rituală a învingerii Dragonului a luat naștere încă din Antichitate. La hitiți se recita de Anul Nou mitul luptei îndârjite dintre zeul furtunii și balaurul Illunyanka. Zeul egiptean al soarelui, Re, îl înfruntă pe dragonul Apohis (identificat mai târziu cu maleficul Seth), punând capăt haosului și întunericului. Cu sabia sa fermecată, Lu Dong-Bin, nemuritorul daoist a curățat țara de invazia dragonilor¹³⁵. Zeul babilonian Marduk îl nimicește pe monstrul marin Tiamat, din ai cărui ochi au izvorât Tigru și Eufratul.

Pe tabletele ugarite, descoperite în 1929 la Ras Samra, pe coasta septentrională a Siriei, Baal (Hadad), zeul supranumit „Cel care călărește pe Nori”¹³⁶ îl înfrânge pe Yam, monstrul acvatic: „Am nimicit șarpele răsucit, Puternicul șarpe cu șapte capete!”¹³⁷ Victoria lui Baal

¹³³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, III, p. 241.

¹³⁴ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 801.

¹³⁵ Octavian Simu, *op. cit.*, p. 193.

¹³⁶ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, p. 159.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 161, nota 31.

„desemnează triumful *ploii* asupra *Mării* și a *Apelor subterane*; ritmul pluvial, reprezentând norma cosmică, se substituie imensității haotice și sterile a *Mării* și a inundațiilor catastrofale”¹³⁸.

Inaugurarea unei noi ere, a unui nou ciclu de civilizație se produce prin distrugerea monstrului ofidian, simbol al unui timp perimat. În *Rig Veda*, Indra îl fulgeră pe balaurul primordial Vitra, încarnare a materiei inerte¹³⁹, eliberând apele ascunse de acesta în adâncul muntelui. În *Theogonia* greacă, Typhon, fiul Gaiei și al lui Tartaros, întrupare monstruoasă – „Din umerii săi ieșeau o sută de capete de șerpi, de balauri îngrozitori, săgetând din limbile negre”¹⁴⁰ – era apărătorul dezordinii primordiale. Lovindu-l cu fulgerele și azvârlindu-l în Tartar, Zeus făurește „o operă cosmogonică, instaurând o ordine nouă”¹⁴¹.

Apollon este și el un zeu care înfruntă Dragonul, „simbol atât al autohtoniei, cât și al suveranității primordiale a puterilor telurice”¹⁴². După uciderea cu săgeți a balaurului-femelă, Python din Delfi, Apollon devine un zeu al purificărilor, inițiator al unei noi teofanii. Pentru o divinitate a unei noi armonii, a desăvârșirii spirituale, ca zeul artelor, „elementul demonic implicat în orice cunoaștere ocultă, este exorcizat”¹⁴³.

Când Herakles ucide Hydra din Lerna, cea cu o sută de capete, nimicește pe Geryoneus, triplul monstru de la marginea lumii, și-l înfruntă pe dragonul Ladon, paznicul mărlui de aur din Grădina Hesperidelor, deschide poarta spre un lung șir de eroi civilizatori, salvatori ai omenirii: Kadmos, regele fenician legendar, care ucide balaurul ce-i devorase tovarășii de expediție; Perseu, care împietrește, cu ajutorul capului Gorgonei Medusa, un monstru marin, eliberând-o pe Andromeda; Siegfried, protagonistul *Cântecului Nibelungilor*, care-l omoară pe balaurul Fafnir, păstrătorul aurului Rinului, completează galeria eroilor mitici care au trebuit să-și dovedească vitejia prin înlăturarea dușmanului ofidian din cale.

Cel mai adesea, balaurul nu poate fi ocolit, căci el este paznicul unei comori ori al unui loc sacru, interzis muritorului de rând. Paznic al Mărlui de Aur, al Pomului Vieții ori al Fântâniei cu Apa Vieții, el este obstacolul major din fața voinicului care are de cucerit o mireasă de neam

¹³⁸ *Ibidem*, p. 162.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 217.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 262.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 262-263.

¹⁴² *Ibidem*, p. 283.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 288-289.

ales, o împărăție, glorie sau chiar nemurire. Șarpele de lângă Pomul Raiului nu-i decât o ipostază a atâtor monștri ofidieni răspândiți în mitologia eurasiatică. La iranieni, șarpele stă lângă Arborele Vieții, la scandinavi se încolăcește pe rădăcina falnicului Yggdrasil. Calmucii își imaginează că un balaur se află în ocean, lângă copacul Zambu, iar buriții pomenesc de dragonul Alygra de lângă arborele de la capătul lumii¹⁴⁴.

Lâna de aur din Colchida, pe care trebuia s-o dobândească Iason, era păzită de un balaur, iar craterul sfânt al lui Dionysos era înconjurat de reptile uriașe. Basmelor au păstrat aceste reprezentări ale balaurului din împărăția zânelor sau a zmeilor, în lumea neagră ori la marginea pământului, străjuind palate minunate, fructe tămăduitoare, izvoare miraculoase, comori de aur și nestemate. Pentru a cuceri nemurirea, „omul trebuie să lupte cu monstrul și să-l biruie”¹⁴⁵.

Odată cu creștinismul sunt aduși în prim-plan sfinții care luptă cu un dragon luciferic, simbolizând răul universal. În *Apocalipsa lui Ioan*, un balaur roșu cu „șapte capete și zece coarne [...] – Iar coada lui târa a treia parte din stelele cerului și le-a aruncat pe pământ” – amenință o femeie însărcinată: „înveșmântată cu soarele și luna era; sub picioarele ei și pe cap purta cunună din douăsprezece stele”¹⁴⁶.

Îngerii conduși de Mihail și balaurul cu alți îngeri s-au războit până când „a fost aruncat balaurul cel mare, șarpele cel de demult, care se cheamă diavol și satana, cel ce înșală toată lumea [...] și îngerii lui au fost aruncați cu el”¹⁴⁷. Reprezentările Arhanghelului Mihail ca omorător de balaur vor fi înlocuite cu timpul, în iconografia bisericească, cu cele în chip de sfânt psihopomp, păstrând totuși în mână sabia dumnezeiască.

Din panteonul creștin sunt cunoscuți ca înfruntând monștri ofidieni Armel, Gheorghe, Dumitru, Silvestru și Toader-Tiron. Sfintei Marta i se atribuie îmblânzirea Tarascăi, balaurul emblematic al orașului Tarascon, pe care l-ar fi scos din peșteră, purtându-l legat cu

¹⁴⁴ Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 301.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 299.

¹⁴⁶ *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 1403, cap. 12/3,4.

¹⁴⁷ *Ibidem*, cap. 12/7,9. Una din cele mai expresive fresce cu această temă se afla pe bolta bisericii Saint Savin din departamentul Vienne (Franța). Prosper Mérimée, *Studii asupra artelor din Evul Mediu*. Traducere de Sergiu Sălăgean. Prefață de Marius Tătaru, București, Editura Meridiane, 1980, p. 129-131.

centura ei. Deosebit de interesante, din punct de vedere mitologic, sunt reprezentările Sfintei Margareta din Antiohia pe fresce și vitralii: când ieșind nevătămată din interiorul unui balaur, când străpungând fiara ofidiană cu sulița¹⁴⁸. Iar Armel pare să fi fost un solomonar *sui-generis*. Cea mai cunoscută imagine a acestui sfânt îl arată purtând un dragon cu patrafir legat în jurul gâtului. Legenda spune că Armel ar fi dus un balaur pe muntele Saint-Armel „și i-a poruncit să se arunce în râul de dedesubt”¹⁴⁹.

În textele feniciene de la Ros-Shamra, Leviatan era simbolul norului aducător de furtună. În *Biblie* el evocă imaginea monstrului biruit de Iahve¹⁵⁰. Capitolul 41 din *Cartea lui Iov*, intitulat *Puterea leviatanului*, ni-l descrie în culori înfricoșătoare. Amorțit în adâncul mării, el are spinarea „ca un șirag de scuturi [...]. Răsuflarea lui este de cărbuni aprinși și din gura lui țâșnesc flăcări”. Inima lui este tare „ca piatra râșniței, cea de dedesubt”¹⁵¹. Iov este avertizat că nimeni nu se poate apropia de Leviatan. La început, în primele confruntări, balaurul ieșea învingător; mai apoi, după câteva încercări nereușite, fiara diluviană era învinsă. Într-o etapă târzie, tânărul erou biruie întotdeauna. Victoria a fost uneori consemnată ca un fapt divers: „La Ceahlău a fost un balaur mare, l-a împușcat Ilieș Gânga”¹⁵².

Primii sfinți s-au confruntat cu balaurii în numele credinței. Un exemplu grăitor în acest sens este Sfântul Patrick, așa cum apare el în eresurile irlandeze: „est censé avoir mis aux fers le dernier des dragons qui auraient autrefois infesté l’île, l’emprisonnant dans un lac du comté de Tipperary”¹⁵³.

Reprezentativ pentru sfinții militari învingători de balauri este Sfântul Gheorghe. El a fost invocat de timpuriu ca protector al armatelor Bizanțului. Ceea ce este relevant în cazul acestui soldat martir, care a existat în realitate (mormântul său se află la Lydda în Palestina), este că atestarea cultului său este anterioară *Faptelor* sale prezentate de Pasicrates și traduse în armeană, coptă, etiopiană, latină, siriană și turcă.

¹⁴⁸ David Hugh Farmer, *Oxford. Dicționar al sfinților*. Traducere de Mihai C. Udma și Elena Burlacu. Argumentul și articolele consacrate sfinților români de prof. univ. dr. Remus Rus, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 353.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 56.

¹⁵⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 215.

¹⁵¹ *Biblia*, 1990, p. 563-564, *Cartea lui Iov*, 41/15, 21, 24.

¹⁵² Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵³ Alexandre H. Krappe, *op. cit.*, p. 205.

Cultul său este foarte vechi și foarte răspândit, atât în Răsărit, unde este considerat *megalomartyros*, cât și-n Apus, unde este pomenit în *Martiriologiul lui Ieronim* și în Cartea rituală gregoriană. Abia în secolul al XII-lea a pătruns în hagiografiile Sfântului Cavaler episodul înfruntării balaurului, provenit din *Legenda Aurea* a lui Jacobus de Voragine, arhiepiscop de Genova. Perioada cruciadelor a dat un avânt nou credințelor în Sfântul Gheorghe¹⁵⁴.

Aparent, ne confruntăm cu o biografie cavalească medievală, de tipul acelor care erau legate de heraldica unor familii nobile. În realitate, sub mantia cruciată se ascunde o mitologie sud-est europeană cu mult mai veche. Eroul-cavaler se identifica în lumea elinică cu solarul Apollo.

Ținutul Caucazului cunoștea un erou asemănător, în multe privințe, Sfântului Gheorghe, cu mult înainte de creștinare. Amirani din legendele gruzine ucide pe rând un balaur alb și unul roșu. Al treilea balaur, cel negru, îl înghite și fuge să se ascundă în adâncul Mării Negre. Până la urmă, eroul reușește să-i taie pânțele și să iasă la lumină „înnoit, refăcut și mai puternic”¹⁵⁵. Gesta lui Amirani (numit în unele ținuturi cauziene Ghiorghî) se continuă cu mitul prometeic.

Peninsula Balcanică a avut ca predecesor al Sfântului Gheorghe pe *Cavalerul trac*. Numit de greci *Theos Heros* și de romani *Deus sanctus Heron*, acesta cunoștea, în momentul expansiunii creștinismului, o difuzare largă atât în sud, cât și la nord de Dunăre. *Cavalerul trac* apare în plastica vremii călare, cu mantia fluturând, lângă un arbore cu șarpe încolăcit pe tulpină. În multe inscripții era denumit *invictus* și κτιστης, „întemeietor de neam”.

Acest suport arhaic al cultului Sfântului Gheorghe explică de ce, în Balcani, ziua sa este respectată și de musulmani. În cântecele nupțiale albaneze se spune despre un balaur furios pe care numai mirele, dintre atâția flăcăi care l-au înfruntat, poate să-l învingă. La populațiile sud-slave, Sfântul Gheorghe a preluat o parte din atributele zeului Vlas.

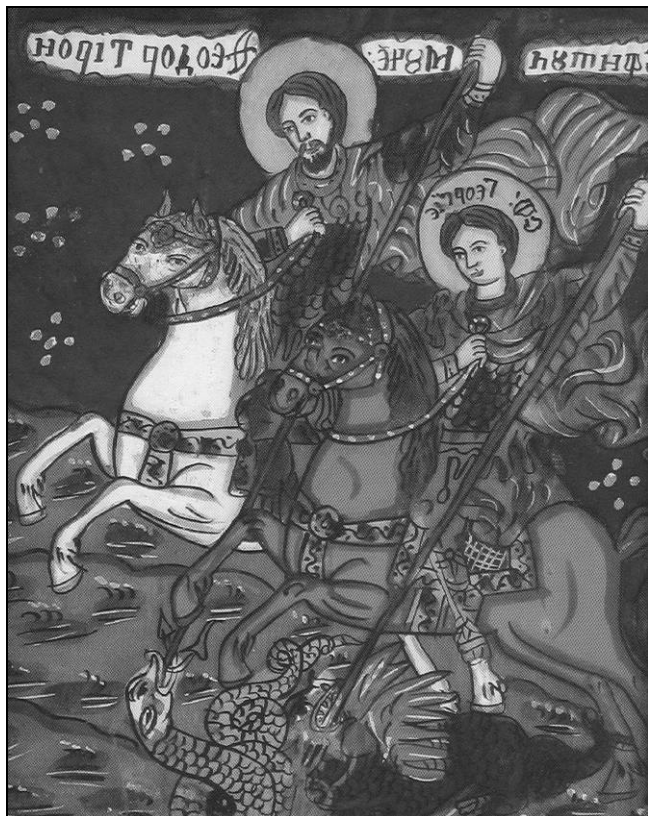
Tema omorării balaurului de către Sfântul Gheorghe apare în sinaxarele și pe frescele tuturor bisericilor ortodoxe. Soldații bizantini și-l luaseră ca model, iar mai târziu a fost venerat de spahii turci.

În folclorul românesc, eroul dracontocton este întâlnit în balade și colinde. Drama voinicului blestemat de mama sa să fie omorât de

¹⁵⁴ David Hugh Farmer, *op. cit.*, p. 225.

¹⁵⁵ Georges Charachidzé, *Prometeu sau Caucazul. Încercare de mitologie contrastivă*. Prefață de Georges Dumézil. Traducere și note suplimentare de Barbu și Dan Slușanschi, București, Editura Meridiane, 1988, p. 39.

șarpe cunoaște mai multe deznodăminte. În baladele de tipul *Balaurul*, monstrul ofidian apare ca o lovitură a sortii, implacabilă, cu toată forța unei stihii ignee: „Nu-i zare de foc,/ Ci mare balaur/ Cu solzii de aur,/ La soare sclipind,/ Ca focul lucind”¹⁵⁶. Sau: „O pară de foc zărea,/ Nu era pară de foc,/ Da proclētu de șarpe”¹⁵⁷. Cavalerul salvator, după modelul Sfântului Gheorghe, este cel care va omorî balaurul, dobândind glorie, dar și comori. Lupta este grea și eroul recurge la rugăciuni și mătăanii. Maica Domnului îl ajută, „amorțindu-l pe șarpe”¹⁵⁸.



Sfântul Gheorghe și Sfântul Toader. Apud Olimpia Coman-Sipeanu, *Icoane pe sticlă*, Sibiu, Editura „Astra Museum”, 2010, pl. 54

¹⁵⁶ G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 506.

¹⁵⁷ C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *Folclor din Dobrogea*. Studiu introductiv de Ovidiu Papadima, București, Editura Minerva, 1978, p. 225.

¹⁵⁸ C. Rădulescu-Codin, *Literatură populară*, I. *Cântece și descântece ale poporului*. Cu 50 arii populare. Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb. Studiu introductiv de Dan Simonescu, București, Editura Minerva, 1986, p. 90.

În colinde, același motiv nu mai are la bază blestemul mamei ci, la fel ca în basme, amenințarea directă a balaurului. Astfel, într-un colind din Țara Loviștei, un monstru ofidian terorizează un întreg ținut: „Este-un șarpe strămutat,/ Strămutat și-ntărâtat./ Multe drumuri a contenat,/ Multe-orașe-a pustiit,/ Multe sate-a sărăcit,/ Coccoane a văduvit,/ Coconași a orfănit”¹⁵⁹. Nimeni nu cutează să se apropie de *jariștea șarpelui* în afară de flăcăul căruia îi este dedicat colindul. Acesta pune capăt fiarei devastatoare: „Când cu paloșu-i trăgea,/ Trei darabe mi-l făcea;/ Al doilea când mi-l trăgea,/ Capu-n două-i despica;/ Al treilea când mai trăgea,/ Cam prin capul fălcilor,/ Prin trupina limbilor,/ Capu-n suliță și-l lua”¹⁶⁰. Un rol important în aventura inițiativă a eroului îl joacă murgul său, aliat năzdrăvan, hrănit cu „fân flori din sărbători,/ Adunat de trei surori”, pe care îl „înșală-n două șăi,/ Și-l închingă-n două chingi,/ Și-l înfrână-n două frâne”¹⁶¹.

O categorie de colinde de flăcău au în centru pe *Duf de Mare Neagră*, cel care fură merele din pomul minunat. Motivul a fost inițial influențat de lupta lui Herakles cu paznicul merelor de aur din Grădina Hesperidelor, dar cu timpul a devenit o modalitate de omagiere a eroului de colindă. Într-o variantă comunicată de Teodor T. Burada, *Duf-ul* îl previne pe Niță să nu folosească „arcu încordat/ Cel ce-i bun de săgetat” și nici „sicreata/ De săgeată”, căci el este invulnerabil. Din cei nouă frați ai balaurului, care au fost săgetați înainte de alți voinici, „nici unul n-am murit/ Căci în mare ne-am dosit”¹⁶².

Cele mai multe variante ale acestui mitem resping confruntarea finală dintre protagoniști. *Dulful* vrea să se înrudească cu tânărul cavalier și-i promite mâna preafrumoasei sale surori. Din adâncurile mentalităților arhaice se conturează aici o relație amiabilă cu străjerii locurilor. În credințele albaneze există aceeași apropiere sufletească de balauri: „Les hommes peuvent se lier d’amitié avec ces dragon set même devenir leurs frères de sang (*probratinë*)”¹⁶³.

Într-o variantă dobrogeană a acestui colind, *Dulful de Mare* se comportă ca un balaur ce-și oferă serviciile unui solomonar. El îi

¹⁵⁹ C. Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei*, București, Editura Minerva, 1975, p. 61.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 62.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 59 (Gruia-Lupului).

¹⁶² Teodor T. Burada, *Opere*, vol. IV. *Folclor și etnografie*. Ediție critică de Viorel Cosma, București, Editura Muzicală, 1980, p. 37.

¹⁶³ „Makedonski folklor”, v. supra n. 12, p. 23.

promite viteazului arcaș o călătorie minunată: „– Stai, voinic, nu da,/ Pe aripi te-oi lua,/ Sus te-oi ridica,/ Sus la munți cărunți/ La cerul cu stele/ La luna cu raze”¹⁶⁴. Colindele cu Duhul de Mare și Mărul de Aur sunt dedicate în special flăcăilor care poartă numele de Gheorghe.

Într-un colind de păstor apare monstrul ofidian în ipostaza primitivă a stăpânului apelor adânci și a precipitațiilor atmosferice. „Pe-o gură de vale,/ Peste Dunărea mare” ciobanul încearcă să-și treacă turma: „Pe pod de butuci/ Îngrădit cu furci”¹⁶⁵. Ciobanul nu poate să se ferească de *balaurii cerului*. Buciumul din care sună nu-i este de nici un ajutor: „Ploaia curgea,/ Apele creștea/ Și el buciuma,/ Dealuri răsuna,/ Dar nourii nu-i gonea”¹⁶⁶. Atunci eroul rostește vorbele fatidice: „Aș da ce mi-i drag,/ Doar turma s-o scap”. Duhul de apă îl aude, oprește ploaia și năvala apelor, dar cere în schimb pe fiul nefericitului păstor. Balaurul din Dunăre dijmua pe cei care-i încălcau împărăția: „Când ceasu-i venea,/ Vietate cerea”¹⁶⁷, comportându-se ca o știmă a apei.

Tabloul cel mai plin de magie, dedicat Sfântului Gheorghe, aparține lui Albrecht Altdorfer. Marcel Brion constata că aici artistul fantasticului surprinde balaurul ca suflet al unei naturi sălbatice. Sălășluind în inima pădurii, în acest miez zbuciumat de colcăieli vegetale, unde omul nu se încumetă să pătrundă niciodată, monstrul ofidian va trebui să se supună uniformizării impuse de civilizație. La el nu poate ajunge decât cavalerul „a cărui menire este să răpună monștrii [...], precum Sfântul Gheorghe, moștenitor întru aceasta a vocației Sfântului Mihail, nimicitorul demonilor”¹⁶⁸.

În arta europeană, ca și în cea a Extremului Orient, simbolismul balaurului este același: „El se identifică forțelor telurice, este și furtună și rupere de nori, și apă neînvinșă și trăznet printre nori”¹⁶⁹. Binefăcător când poate fi stăpânit, monstrul ofidian devine primejdios atunci când încalcă spațiile civilizate. Creștinismul l-a transformat într-un inamic perfid, care trebuie nimicit odată cu celelalte duhuri elementare demonizate.

Pietatea cosmică s-a refugiat în oazele iscusinței cinegetice și pescărești, unde cei mai pricepuți căutători de vietăți acvatice se simt

¹⁶⁴ C. Brăiloiu, Emilia Comișel și Tatiana Gălușcă-Cârșmariu, *op. cit.*, p. 30-31.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 226.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 227.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 225.

¹⁶⁸ Marcel Brion, *Arta fantastică*. Traducere și postfață de Modest Morariu, București, Editura Meridiane, 1970, p. 17.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 16.

solidari cu acea lume tainică a balaurului. Mai aproape de sacralitatea apelor primordiale decât de semenii săi, pescarul Amin, din povestirea omonimă a lui Vasile Voiculescu, pătrunde cu gândul în „cleștările cerului de apă” unde „mișună pești uriași din care i se trage neamul, *leviatani* strămoși ai legendelor, care cârmuiau sorțile pescuitului, *chiții* nemăsurați, morunii *balauroși* veghind din adâncuri”¹⁷⁰. Morunul enorm rătăcit în bălțile Dunării unește împărăția apelor cu cea cerească, aidoma unui balaur din vechile veacuri: „se târăște pe fund, căutând să se ascundă în dosul constelațiilor. E așa de uriaș, că nu-l încap bolțile. În pântecelul lui strălucesc aștrii înghițiți”¹⁷¹.

Arhaic reprezentant al stihilor nedomolite ale cerului, al mlaștinilor întunecate și al diluviului catastrofal, balaurul trebuie sacrificat pe altarul civilizațiilor agrare. Cu el va dispărea dușmanul primordial al omului fragil, care încearcă să se elibereze de sufocanta invazie teratologică. Duelul eroic purtat de Sfântul Gheorghe deștelenește gliile amorțite.

Odată cu victoria eroului dracontocton, pornesc plugurile, înverzesc câmpurile. Iarna aspră moare, pentru ca natura triumfătoare să renască în primăvară.

¹⁷⁰ Vasile Voiculescu, *Povestiri*, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 41.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 42.

MOTIVE BIBLICE ȘI APOCRIFE ÎN CREDINȚELE ESHATOLOGICE ROMÂNEȘTI

Andrei PROHIN*

Abstract

The paper is dedicated to the Romanian folk beliefs about the end of the world. The author searches for the origin of the folkloric eschatological motifs in the Bible and in the medieval apocrypha, proposing thus an interpretation of these beliefs, considered as a coherent system. At different stages of the eschatological scenario, the allegorical images highlight moral values, considered to be fundamental for the existence of the family and society. The apocalyptic prophecies, despite their dark character, emphasize the responsibility of humans for their own survival, as well as for the existence of the entire world. The folk eschatology comprises a series of motifs inspired from the Holy Writ and from apocryphal texts, but being reformulated and interpolated, in a manner characteristic for the oral culture.

Keywords: folk beliefs, collective eschatology, *Bible*, apocrypha, literary motifs.

Cuvinte-cheie: credințe populare, eshatologie colectivă, *Biblia*, scrieri apocrife, motive literare.

Între credințele românilor despre originea și alcătuirea universului vizibil, ca o întregire a tabloului lumii, aflăm și un grupaj de reprezentări eshatologice, prevestind sfârșitul lumii pământești. Înregistrate de culegătorii de folclor încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, aceste credințe, aparent naive, constituie o sursă valoroasă pentru studiul imaginarii societății tradiționale, care continuă să ne fascineze până astăzi.

Omul contemporan evită să vorbească despre moarte („un eveniment pe care îl ascundem și care se derulează, ca o regulă generală, departe de casă”¹), în timp ce subiectul sfârșitului lumii provoacă deseori zâmbete ironice. Prin contrast, în spiritualitatea creștină, pregătirea pentru plecarea în veșnicie și Judecata de Apoi

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

¹ Carmen Bernand, „Moarte”, în *Dicționar de etnologie și antropologie*. Coordonatori: Pierre Bonte și Michel Izard. Traducere de Smaranda Vultur și Radu Răutu (coord.), Iași, Editura Polirom, 1999, p. 444.

constituie sensul suprem al vieții umane, dirijând activitatea și simțirea credinciosului.

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae (1903-1993) scria în acest sens: „Judecata finală dă istoriei caracterul unui întreg orientat spre o țintă eshatologică. Și fiecare persoană din cadrul ei capătă o direcție, o țintă eshatologică, toate faptele ei determinându-se prin această orientare eshatologică. Istoria se dovedește prin aceasta ca pregătire pentru veșnicie”². În viziunea teologului catolic Brian E. Daley, eshatologia creștină este „concluzia logică a doctrinei biblice a creației, în încercarea de a prevedea împlinirea rostului creației”³.

Termenul „eshatologie” a fost utilizat, pentru prima dată, în scrierile lui Abraham Calov (1612-1686), teolog luteran, acesta fiind inspirat de versetul biblic: „În tot ce faci adu-ți aminte de sfârșitul tău (*τά ἑσχατά σου*), și nu vei păcătui niciodată”⁴. Deja autorul versetului citat recunoștea că, pentru individ, conștiința sfârșitului vieții (și implicațiile sale) este un imperativ moral, o forță capabilă să-i modeleze acțiunile potrivit preceptelor religioase.

Eshatologia reprezintă doctrina despre sfârșitul omului și al lumii, interpretate în sens religios. În gândirea creștină, începând din secolul al II-lea d.Hr.⁵, s-a dezvoltat concepția a două judecăți la care omul va răspunde în fața lui Dumnezeu pentru viața sa pământească: după moartea trupească („judecata particulară”) și la sfârșitul lumii („judecata cea de obște” sau „universală”)⁶. Respectiv, distingem o eshatologie „individuală” și una „colectivă”⁷.

Studiile autorilor români, de diferite profiluri, apărute în ultimele două decenii, denotă un interes crescând pentru problematica

² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teme creștine în folclorul românesc (II)*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), tom XXXVII, nr. 3, 1992, p. 231.

³ Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, 1991, p. 2.

⁴ Cf. Matthias Riedl, „Eschatology”, in *New Dictionary of the History of Ideas*. Edited by M. C. Horowitz, II, New York, Charles Scribner’s Sons, 2005 (<http://www.encyclopedia.com/topic/Eschatology.aspx> – accesat la 26.V.2015). Citatul biblic se află în Cartea Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, 7, 38. Aici și în continuare am utilizat ediția: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

⁵ Brian E. Daley, *op. cit.*, p. 220.

⁶ *Învățătura de Credință Ortodoxă*, Iași, Editura Doxologia, 2009, p. 161, 176.

⁷ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 2004, p. 184.

eshatologică, în special a celei „colective”⁸. Dintre lucrările etnologice, având drept subiect eshatologia, menționăm în primul rând contribuțiile Cosminei-Maria Berindei, care a susținut, în 2009, la Cluj-Napoca, teza de doctorat *Imaginarul eschatologic în cultura populară românească* (coordonator științific: Prof. univ. dr. Ion Șeuleanu).

Examinând credințele populare despre sfârșitul lumii, autoarea conchide astfel: „Judecata de Apoi presupune, conform imaginarului popular românesc, un fapt expeditiv. Este ca o bifare a unei sarcini obligatorii în agenda veacurilor. [...] În mentalitatea tradițională românească problematica eschatologică este privită cu detașare”⁹. În viziunea cercetătoarei clujene, această „detașare” se datorează faptului că „în imaginarul culturii populare românești, gândirea eshatologică articulată nu este centrată pe ideea judecăților morale, dar se bazează pe o gândire specifică religiilor arhaice. Omul arhaic nu-și putea concepe viața de dincolo decât în contextul vieții sale cotidiene, alături de semenii săi, și participarea în acest destin nu putea fi îngădită în nici un fel”¹⁰. Totodată, Cosmina-Maria Berindei recunoaște complexitatea subiectului abordat, care merită noi investigații¹¹.

În prezentul studiu, ne propunem să identificăm motivele inspirate din *Biblie* și din scrierile apocrife privitoare la credințele eshatologice românești consacrate sfârșitului lumii. Această grilă de lectură, din unghiul textelor creștine, ne oferă un mod de a reuni într-un sistem coerent și a interpreta diversele credințe populare despre veacul

⁸ Ileana Stănculescu, *Il giudizio universal nella pittura murale esterna del nord della Moldavia*, Bologna, Edizioni Aspasia, 2001; Lucian Boia, *Sfârșitul lumii. O istorie fără sfârșit*. Traducere de Walter Fotescu, București, Editura Humanitas, 2007; Cosmina-Maria Berindei, *Imaginarul eschatologic în iconografia românească*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2008; Simona Ștefana Zetea, *Dincolo de pragul morții. Elemente de escatologie*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2010; Pr. Gabriel Herea, *Mesajul eshatologic al spațiului liturgic creștin. Arhitectură și icoană în Moldova secolelor XV-XVI*, Suceava, Editura Karl A. Romstorfer, 2013.

⁹ Cosmina-Maria Berindei, *Morfologia eschatologiei în cultura populară românească*, în „Memoria Ethnologica”, Baia Mare, an VIII, nr. 26-27, ianuarie-iunie 2008, p. 62, 64.

¹⁰ Eadem, *Eschatological Time in Romanian Traditional Culture*, in „Philobiblon. Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities”, Cluj-Napoca, vol. XV, 2010, p. 417.

¹¹ Eadem, „Schiță pentru o bază de date a eschatologiei românești”, în vol. *Metode și instrumente de cercetare etnologică. Stadiul actual și perspectivele de valorificare. Studii închinatе memoriei savanților Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea*. Editori: Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, p. 348.

de apoi. Drept sursă documentară am folosit, preponderent, texte folclorice înregistrate la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul veacului trecut, corelându-le scrierilor apocaliptice cunoscute în spațiul românesc încă din Evul Mediu.

Dincolo de importanța problematicii eshatologiei, subiectul respectiv va pune în lumină specificul receptării *Bibliei* în conștiința populară. În această ordine de idei, distinsul etnolog Ion Taloș sublinia că „adevărata dimensiune a influenței Sfintei Scripturi asupra folclorului nu e nici pe departe cunoscută”¹². O motivație suplimentară pentru noi au fost argumentele Acad. Sabina Ispas, formulate în diverse lucrări, privind necesitatea reconsiderării semnificațiilor mai multor creații populare și datini românești din perspectiva spiritualității creștin-ortodoxe¹³.

În Țările Române, imaginarul eshatologic a fost alimentat, încă din epoca medievală, de cărțile *Bibliei*, de omiliile și predicile rostite sute de ani în biserici, dar și de icoanele și picturile murale cu tematică apocaliptică. Manuscrisele slavo-române și românești atestă circulația unui șir de texte apocrife, de origine iudeo-creștină, bizantină și post-bizantină, amplificând considerabil reprezentările eshatologice canonice.

Apocrifele respective se grupează tematic într-un ciclu consacrat eshatologiei individuale (*Moartea lui Avraam, Apocalipsa Apostolului Pavel, Apocalipsa Maicii Domnului, Vedenia călugărului Cozma, Viața Sfântului Vasile cel Nou* ș.a.) și un alt ciclu, al eshatologiei colective, care prevestește evenimentele din veacul de apoi (*Apocalipsa apocrifă a lui Ioan, Apocalipsa lui Metodie din Patara, Vedenia lui Daniel, Apocalipsa Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos* etc.)¹⁴.

Chiar numărul și diversitatea scrierilor respective, plasate de istoricii literari în categoria „cărților populare”, ilustrează interesul de care se bucura eshatologia în societatea vremii. Referindu-se doar la

¹² Ion Taloș, *Motive biblice în folclorul românesc și importanța lor culturală. Pe baza baladei „Nunta Soarelui”, în „Tabor”. Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română, revistă lunară de cultură și spiritualitate românească editată de Mitropolia Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, an IV, nr. 9, decembrie 2010, p. 24.*

¹³ Sabina Ispas, *Preminte Solomon. Legenda populară românească între canonic și apocrif*, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 83 și passim; Eadem, *Rosturi și moravuri de odinioară*, București, Editura Etnologică, 2012, p. 16-21 și passim.

¹⁴ Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*. Ediție îngrijită de Alexandru Chiriacescu, vol. I. *Epoca influenței sud-slave*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 81-125, 149-155; Andrei Timotin, *La littérature eschatologique byzantine et post-byzantine dans les manuscrits roumains*, in „Revue des Etudes Sud-Est Européennes”, Bucarest, vol. XL, no. 1-4, 2002, p. 152-157, 161-163.

apocalipsele apocrife, Nicolae Cartojan scria, sugestiv, că, „prin natura cuprinsului, aceste «memento mori», pline de colorit, au zgduuit adânc sufletul popular și au lăsat urme care dăinuiesc până astăzi”¹⁵.

Reprezentările eshatologice populare respectă distincția între cele două judecăți (particulară și universală), prin care vor trece sufletele răposaților. Referitor la scenariul judecății particulare, *Sfânta Scriptură* și învățătura bisericească oferă puține amănunte. În schimb, credințele populare, inspirate parțial din opere apocrife (*Viața Sfântului Vasile cel Nou* ș.a.), imaginează judecata respectivă printr-un șir de probe pe care le va parcurge sufletul decedatului: vămile văzduhului (estimate diferit la 7, 12, 24 sau 99), râurile, puntea Raiului, întâlnirea cu Sfântul Petru la poarta Raiului¹⁶. Fantezia populară zugrăvește judecata individuală în chipuri sensibile, expresive, răspunzând astfel curiozității creștinului interesat de „geografia” lumii de dincolo și motivându-l astfel să se pregătească din timpul vieții pentru încercările postume.

Totodată, unii informatori subliniază că sufletele răposaților rămân pe pământ, în așteptarea Judecății de Apoi, iar ulterior „au să se ducă care unde-i e rânduit”¹⁷. Din același motiv, „sufletele așa se roagă să mântuie odată Dumnezeu lumea, să meargă fiecare la locul lui”¹⁸. Aceste relatări, distanțându-se de dogma canonică despre judecata individuală („Sufletul, dacă iese din om, nu se duce în iad sau în rai, cum să crede, el stă aici pe pământ”¹⁹), subliniază importanța Judecății de Apoi, la care se va hotărî definitiv destinul postum al răposatului în veșnicie. Se subînțelege că sufletele umane, chiar și ale morților, sunt legate de existența lumii terestre, iar judecata universală va reuni toți oamenii care au locuit pe pământ.

Data concretă a sfârșitului lumii nu se indică în *Biblie*, iar învățătura bisericească descurajează asemenea calcule („Cei care s-au apucat să facă socoteli și să dea soroace hotărâte s-au înșelat amarnic”²⁰). Credințele populare indică uneori drept sfârșit al existenței

¹⁵ Nicolae Cartojan, *op. cit.*, p. 82.

¹⁶ *Ibidem*, vol. II. *Epoca influenței grecești*, p. 209-212; Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, București, Editura 100+1 Gramar, 2004, p. 388-390; Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 106-107, 159.

¹⁷ 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. 589.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Învățătura de Credință Ortodoxă*, p. 177.

anul 2000²¹ sau date apropiate lui („Două mii și ceva de ani, nu se știe cât: un an, doi, zece sau o sută peste două mii”²²; „Înainte de anul 2000”²³). Vremea de apoi se mai estimează în raport cu prezentul naratorului: „Peste 30-40 de ani”; „Peste 120-200 de ani”²⁴; „lumea asta încă are să mai fie 100 de ani și apoi i se sfârșește veleatul”²⁵. Luând în considerare faptul că aceste relații au fost culese la răscrucea secolelor XIX-XX, reiese că informatorii, de asemenea, preconizau sfârșitul lumii în jurul anului 2000.

Durata de 100 de ani, care desparte prezentul informatorului de veacul de apoi, mai este prezentată ca o posibilă amânare a sfârșitului lumii, dacă se vor înălța rugăciuni către Dumnezeu și Maica Domnului²⁶. În acest context, Cosmina-Maria Berindei opinează că „amânarea este, practic, echivalentă cu viața unei generații. Este o exemplară modalitate de edulcorare a spaimelor”²⁷.

În viziunea noastră, plasarea sfârșitului lumii peste 100 de ani, în raport cu epoca informatorului, oferă creștinilor un răgaz și un imbold pentru a se pregăti de Înfricoșata Judecată care, totuși, nu e atât de îndepărtată în timp (există relații în care sfârșitul veacului se estimează „foarte aproape”²⁸). Gândul iminenței sfârșitului lumii servește drept argument pentru păzirea învățăturilor creștine și a datinilor, pentru a asigura pacea sufletului în lumea de dincolo.

În credințele populare, întâlnim câteva referințe la ziua venirii Apocalipsei: „În ziua de Duminica Tomei”²⁹ (adică prima duminică după Paști); „Va cădea într-o duminică și va fi atunci ziua întâi a Paștilor”³⁰. În ambele cazuri, vremea de apoi, când vor învia morții, este raportată la Învierea lui Hristos. În această cheie, sfârșitul lumii poate fi

²¹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 590, 592; Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Vestala, 2006, p. 797 (cap. „Sfârșitul lumii după credințele poporului român”).

²² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 797.

²³ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 155.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 591.

²⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 797.

²⁷ Cosmina-Maria Berindei, *Morfologia eschatologiei...*, p. 60; Eadem, *Eschatological Time...*, p. 418.

²⁸ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 155.

²⁹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 592.

³⁰ Marcel Olinescu, *op. cit.*, p. 396.

înțeles și ca o reînnoire universală, o curățire de păcate, după cum Mântuitorul a răscumpărat omenirea din robia păcatului.

Întrebarea despre timpul celei de-A Doua Veniri a lui Hristos este formulată în Evangheliile sinoptice, atunci când apostolii (în particular, Petru, Iacov, Ioan și Andrei³¹) se adresează Învățătorului: „Spune nouă, când vor fi acestea și care este semnul venirii Tale și al sfârșitului veacului?”³² Cu acest verset începe „micul apocalips” din Evangheliile, în care sunt enumerate semnele ce vor anunța apropierea sfârșitului lumii.

Putem evidenția un grupaj de semne care ilustrează răsturnarea ordinii sociale („Se va ridica neam peste neam și împărăție peste împărăție [...] mulți se vor sminti și se vor vinde unii pe alții”³³; „Va da frate pe frate la moarte și tată pe copil și copiii se vor răzvrăti împotriva părinților și îi vor ucide”³⁴) și un alt grupaj care evocă dereglarea cursului naturii („Va fi foamete și ciumă și cutremure pe alocuri”³⁵; „Soarele se va întuneca și luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer și puterile cerurilor se vor zgudui”³⁶). Apocalipsa lui Ioan, de asemenea, prevestește războaie și cataclisme naturale³⁷.

Dintre alte scrieri apocaliptice cunoscute în spațiul românesc, *Cuvântul lui Ipolit despre sfârșitul lumii și despre Antihrist, și despre A Doua Venire a Domnului nostru Iisus Hristos* reiterează „micul apocalips” evanghelic, amplificându-l prin intermediul comentariilor³⁸. În speță, autorul pune în interdependență nelegiuirile oamenilor și cataclismele naturii: „Ce să mai spunem despre oameni, dacă stihiele înseși vor părăsi rânduiala lor obișnuită?”³⁹

Un raționament similar întâlnim și în alte apocrife: „Pretutindeni vor fi tunete, fulgere, cutremure și epidemii din cauza nelegiuirii omenesți” (*Vedenia lui Daniel despre vremurile din urmă și sfârșitul*

³¹ Marcu 13, 3.

³² Matei 24, 3; Marcu 13, 4; Luca 21, 7.

³³ Matei 24, 7, 10.

³⁴ Marcu 13, 12.

³⁵ Matei 24, 7.

³⁶ Matei 24, 29.

³⁷ Apocalipsa 6, 4, 8, 12-14; 16, 18, 21.

³⁸ *Учение об Антихристе в древности и средневековье*. Составление, вступительная статья, комментарии и указатели Б. Г. Деревенского (*Doctrina despre Antihrist în Antichitate și Evul Mediu*. Selecție, introducere, comentarii și indici de B. G. Derevenski), Санкт-Петербург, Издательство «Алетейя», 2000, с. 401-402.

³⁹ *Ibidem*, p. 401.

veacului)⁴⁰; „soarele și luna și toate stihiiile să vor întuneca văzându urâciunea ce să face pre pământu” (*Apocalipsa Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*)⁴¹. Aceste prevestiri sumbre subliniază că responsabilitatea morală pentru cataclismele veacului de apoi revine, totuși, pământenilor.

În folclorul românesc, întrebarea evanghelică despre semnele veacului de apoi o regăsim într-o categorie distinctă de colinde, atestate în diverse regiuni locuite de români⁴². Formularea întrebării are o formă relativ stabilă („Cându-i coada veacului,/ Sfârșitul pământului?”⁴³), înregistrând însă și variante („Cându-i coada veacului,/ Sfârșitul pământului,/ Concenirea grâului?”⁴⁴; „Când a fi veacul de-apoi,/ Când s-a mântui lumea cu noi,/ Sfârșenia pământului,/ Întunecimea soarelui?”⁴⁵ etc.).

În diverse variante ale colindelor, întrebarea respectivă este adresată de către apostoli (Sfântul Petru, Sfântul Ion) sau de alte personaje (o fată, o văduvă, gazda casei, boieri, „Crăciun, sfânt bătrân”). Cel care răspunde poate fi, ca în textul biblic, Iisus Hristos, Sfântul Ion, dar chiar Iuda sau Vidra. După cum notează Cosmina-Maria Berindei, prezența personajelor malefice (Iuda și Vidra) se datorează rolului lor eshatologic, asociate, în credințele populare, cu „regresiunea în haos”⁴⁶.

Dintre semnele veacului de apoi, enumerate în Sfânta Scriptură, colindele privilegiază încălcarea normelor de conviețuire în familie. Acest motiv este prezent și în Evangheliile („Va da frate pe frate la

⁴⁰ *Ibidem*, p. 461.

⁴¹ Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechi manuscrise și tipărituri românești*, București, Editura Paideia, 2007, p. 105.

⁴² Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-Solstice Songs)*, București, Editura Minerva, 1981, p. 277 (tipul VII, 165); Nicolae Băieșu, *Obiceiurile și folclorul sărbătorilor de iarnă*, vol. I, Chișinău, Tipografia Centrală, 2014, p. 355-358; *Colinde din Transnistria*. Ediția a II-a, întregită. Prefață de Traian Herseni. Cuvânt înainte, studiu introductiv, texte și melodii culese și notate de Constantin A. Ionescu. Postfață de Constantin Mohanu, Chișinău, Editura Știința, 1994, p. 80-81, 99-101, 152-155; *Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun și credințe populare*. Culegere cu notațiuni și glosar de Alexiu Viciu, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 77-79.

⁴³ *Colinde din Ardeal...*, p. 77, 79; *Colinde din Transnistria*, p. 80, 100; Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 356-357.

⁴⁴ *Colinde din Ardeal...*, p. 77.

⁴⁵ Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 357.

⁴⁶ Cosmina-Maria Berindei, *Motivul sfârșitului lumii în colindele de pescar*, în „Tabor.” Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română, an IV, nr. 9, decembrie 2010, p. 81.

moarte și tată pe copil și copiii se vor răzvrăti împotriva părinților și îi vor ucide⁴⁷), dar textele folclorice îl dezvoltă, menționând mai multe categorii de rude apropiate: „Când s-or pârî frați cu frații,/ Ficiorii cu tătânii,/ Fetele cu maicile⁴⁸; „Când va bate fii pi tată/ Și fiică-sa pi maică-sa,/ Frati mai mic pi șel mai mare,/ Soră mai mic' pi șea mai mare./ Și hină-său pi nănașu-său,/ Și hină-sa pi nănașă-sa⁴⁹. Geniul popular evidențiază, în esență, valoarea familiei pentru existența comunității și a întregii omeniri. La temelia dăinuirii lumii este pus respectul copiilor față de părinți – atât biologici, cât și spirituali (nași).

Credințele populare, de asemenea, nominalizează, în șirul semnelor apocaliptice, conflictele dintre rude⁵⁰, adăugând războaiele și cataclismele naturii⁵¹, în conformitate cu *Biblia* și apocrifele eshatologice. La rândul lor, colindele menționează perturbarea cursului firesc al naturii: „Când s-a-nturna apa-n sus/ Și soarele de la apus”; „A și nintî[-n] floari,/ Prin unghere – luninele,/ Pe păreți – hulughi verzi”; „Întunecimea soarelui⁵²”.

Textele folclorice denotă cunoașterea scenariului biblic al Apocalipsei, acesta fiind însă reluat selectiv sau amplificat prin descrieri amănunțite ale nenorocirilor terestre. În calitate de semne ale veacului de apoi aflăm calamități ce afectează viața comunității agrare („Secete mari, pohoai, ploi necurmăte, boli în oameni și vite, cutremur de pământ, bătlăii, holeră, ciumă⁵³”).

Între stihiiile zilelor din urmă, Apocalipsa lui Ioan (versiunea canonică) menționează o arșiță cumplită: „S-a pornit grindină și foc amestecat cu sânge și au căzut pe pământ; și a ars din pământ a treia parte, și a ars din copaci a treia parte, iar iarba verde a ars de tot⁵⁴; „Al patrulea înger a vărsat cupa lui în soare și i s-a dat să dogorească pe oameni cu focul lui. Și oamenii au fost dogorâți cu mare arșiță⁵⁵”.

În aceeași ordine de idei, autorul *Apocalipsei apocrife a lui Ioan* prezice întâi o perioadă de foamete („Nu se va afla o gălătă de grău,

⁴⁷ Marcu 13, 12.

⁴⁸ *Colinde din Ardeal...*, p. 79 și passim.

⁴⁹ *Colinde din Transnistria*, p. 81 și passim; Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 356-357.

⁵⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 590; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 792; Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 155.

⁵¹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 794-795, 799.

⁵² Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 356-357.

⁵³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 795.

⁵⁴ Apocalipsa 8, 7.

⁵⁵ Apocalipsa 16, 8-9.

nice o cupă de vinu pre[s]pre toată lumia”⁵⁶), urmată de o secetă cumplită, în timpul venirii Antihristului („Face-voi ceriulu de arame se nu lase roao pre pământu, și voiu încuia putéré vântului”⁵⁷). Același motiv îl aflăm în unele versiuni ale *Ultimei vedenii a prorocului Daniel*⁵⁸ și în *Cuvântul lui Ipolit...*⁵⁹ Totuși, scrierile citate evocă sumar arșița, plasând-o între alte nenorociri din veacul de apoi.

În schimb, credințele românești acordă arșiței un loc distinct în scenariul apocaliptic. Diverse figuri de stil subliniază anvergura sa nemaivăzută: „Ploaie nu va fi trei ani – și pământul va fi ca fierul”⁶⁰; „O înădușeală, o greutate, o amărăciune va fi în întreaga lume”⁶¹. Informatorii evocă urmările dezastruoase ale arșiței pe pământ: „Toate apele vor seca”⁶²; „Toate dobitoacele vor muri de sete și nu se va mai găsi vin nici pentru Sfânta Leturghie”⁶³; „Această secete și foamete vor face ca oamenii să se ucidă între dânșii spre a-și bea sângele și a-și mânca trupurile”⁶⁴.

Motivul arșiței apocaliptice exprimă una din angoasele majore ale comunității agrare. Concomitent, putem presupune și existența unor valențe simbolice ale arșiței. Aceasta prefigurează arderea și purificarea pământului de păcate, episod plasat înaintea Judecării de Apoi. De asemenea, în creațiile folclorice, vegetația veștedă sau arsă, uscăciunea în general sunt asociate maleficului⁶⁵.

Înțelepciunea populară a interpretat arșița apocaliptică drept o încercare a credinței. Anume în această perioadă critică pentru omenire se va arăta Antihristul, oferind celor care i se vor închina alimentele esențiale – apa și pâinea⁶⁶. Însă provenind de la adversarul divinității creștine, produsele respective îi exprimă simbolic principalele însușiri

⁵⁶ Nicolae Drăganu, *Două manuscrise vechi. Codicele Todorescu și Codicele Marțian*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 229-230; *Учение об Антихристе...*, c. 431.

⁵⁷ Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 230; Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Timișoara, Editura Facla, 1986, p. 119; *Учение об Антихристе...*, c. 432.

⁵⁸ *Учение об Антихристе...*, c. 460, 465.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 412.

⁶⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 592.

⁶¹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 795.

⁶² Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 157.

⁶³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 795.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 800.

⁶⁵ Ion Taloș, *Motive biblice...*, p. 29; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 234.

⁶⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 800-801; Marcel Olinescu, *op. cit.*, p. 395.

diabolice: viclenia („Bând apa lui Antihrist și mâncând pâinea lui, vor ajunge și mai cu sete și mai cu foame”⁶⁷; „un poloboc ud pe dinafară și sec pe dinăuntru”⁶⁸) și blasfemia, ilustrată prin inversarea ordinii consacrate (va înlocui pâinea și apa cu „putregaiuri de arbori”, „păcură”, „balegă de vită și de oameni”, „ud de vită și de oameni”⁶⁹).

În același timp, pe pământ va veni Mântuitorul Hristos (după alte variante – Dumnezeu, Maica Domnului, un înger, Sfântul Ilie, Sfântul Ion și Enoch, Iisus cu Sfântul Petru, Sfântul Toader⁷⁰), oferindu-le adevăraților creștini Sfintele Taine: „Un colț de prescură și un păhărel de vin, cu care le va astâmpăra și setea și foamea”; „un potir cu apă de viață și un corn de prescură”⁷¹; „coliva”⁷². Împărtășania neamului omenesc, înaintea Judecării de Apoi, reia gestul creștinului care, aflat pe patul morții, se mărturisește preotului și primește Sfintele Taine. Prescura și vinul mai reprezintă în imaginarul popular o hrană cu virtuți deosebite (pe care o consumă, bunăoară, soarele⁷³ sau voinicul aflat în luptă cu inamici fabuloși⁷⁴).

Episodul Împărtășaniei, evocat mai sus, lipsește din *Biblie* și din scrierile apocaliptice, pe care le-am consultat. Totuși, pentru unele dintre amănuntele sale putem găsi prototipuri biblice. Neamul omenesc va fi pus la încercare, aidoma ispitirii lui Iisus în pustie⁷⁵. Darurile lui Hristos potolesc foamea și setea credincioșilor, în veacul de apoi, confirmând cele spuse de Mântuitor femeii samaritence: „Cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac”⁷⁶.

De asemenea, autorul *Apocalipsei apocrife a lui Ioan* evocă elemente ale Sfintelor Taine (grâul, vinul, vasele bisericești⁷⁷), dar fără a le reuni într-un întreg. Considerăm că, deși utilizează imagini de origine biblică, credințele populare urmează, totuși, propria viziune

⁶⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 800.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 801.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*; Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 158.

⁷¹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 801.

⁷² Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 158.

⁷³ *Ibidem*, p. 117.

⁷⁴ *Basmele românilor*, vol. IV, Alexandru Vasiliu, I. C. Fundescu, București, Curtea Veche Publishing/ Jurnalul Național, 2010, p. 140-141, 143, 159.

⁷⁵ Matei 4, 2-4; Luca 4, 2-4.

⁷⁶ Ioan 4, 14.

⁷⁷ Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 229-230; Florian Dudaș, *op. cit.*, p. 119; *Учение об Антихристе...*, c. 431, 434.

eshatologică. Antihristul va căuta, prin amăgire, să-și găsească închinători, potrivit profeției despre fiara apocaliptică: „I se vor închina ei toți cei ce locuiesc pe pământ, ale căror nume nu sunt scrise de la întemeierea lumii în cartea vieții Mielului celui înjunghiat”⁷⁸.

Contrapunerea Mântuitorului și Antihristului imită concurența dintre Fârtate și Nefârtate din legendele cosmogonice. Opoziția dintre Hristos și Antihrist, devenită fățișă în veacul de apoi, exprimă elocvent *opoziția binară, dualismul radical*, unul dintre principiile gândirii populare⁷⁹. Această imagine prefigurează simbolic Judecata de Apoi, când oamenii vor fi divizați în două cete, respectiv, a dreptilor și a păcătoșilor. În textele folclorice, evenimentele apocaliptice se succed parcă după un scenariu dinainte gândit, dar în care omul are, în cele din urmă, libertatea alegerii: a-L urma pe Mântuitorul Hristos sau pe adversarul Său. Este reiterată astfel responsabilitatea umană și valoarea credinței creștine pentru supraviețuirea omenirii.

În continuarea motivului demascării Antihristului se situează apariția sfinților care vor propovădui pe pământ, apoi vor fi uciși. Textul canonic al *Bibliei* prevestește, în acest sens, următoarele, fără a oferi amănunte concrete: „Voi da putere celor doi martori ai Mei și vor prooroci, îmbrăcați în sac, o mie două sute și șaiszeci de zile. [...] Iar când vor isprăvi cu mărturia lor, fiara care se ridică din adânc va face război cu ei, și-i va birui și-i va omori”⁸⁰. Un verset ulterior prevestește ieșirea unei fiare din mare, căreia „i s-a dat să facă război cu sfinții și să-i biruiască”⁸¹.

În schimb, scrierile eshatologice medievale precizează că minciunile Antihristului vor fi demascate de Enoh și Ilie⁸², cărora li se adaugă, în mai multe surse, Sfântul Ioan Teologul⁸³. Din unele texte apocrife (*Apocalipsa lui Metodie din Patara, Vedenia lui Daniel despre vremile din urmă și sfârșitul veacului, Apocalipsa Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*), cunoscute și în spațiul românesc, aflăm că cele trei personaje biblice vor încuraja creștinii fideli în timpul suferințelor, vor vesti A Doua Venire a lui Hristos, iar pământeni îi vor părăsi pe Antihrist⁸⁴.

⁷⁸ Apocalipsa 13, 8.

⁷⁹ Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie populară*, București, Editura Paideia, 1998, p. IX, 241-242.

⁸⁰ Apocalipsa 11, 3, 7.

⁸¹ Apocalipsa 13, 7.

⁸² *Учение об Антихристе...*, c. 432, 454, 461-462.

⁸³ *Ibidem*, p. 408, 479.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 454, 466, 479; Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 105-106.

În *Cuvântul lui Ipolit...* se explică pe larg misiunea providențială a apariției prorocilor înainte de sfârșitul lumii: „Prima Sa Venire [a Lui Hristos – n.n.] l-a avut înaintemergător pe Ioan Botezătorul, iar la A Doua, când va veni întru slavă, se vor arăta Enoh, Ilie și Ioan Teologul. Ia aminte la iubirea de oameni a Stăpânului Care, în vremurile din urmă, va avea grijă și milă de neamul muritorilor, chiar și atunci nu ne va lăsa fără proroci, dar îi va trimite pentru îndrumarea și încredințarea noastră, precum și ca să luăm aminte la venirea vrăjmașului”⁸⁵.

Credințele populare preiau din scrierile apocrife identificarea prorocilor apocaliptici cu Enoh și Sfântul Ilie, la care adaugă, alternativ, pe Samson cel tare⁸⁶, Sfântul Mina și pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil⁸⁷. Dintre toate figurile menționate, în folclorul românesc se acordă o atenție deosebită Sfântului Ilie și felului în care va muri. Putem distinge două versiuni ale morții sale. Potrivit primei versiuni, mai apropiată de scenariul biblic și de cel din apocrife, Antihristul îl va decapita pe Sfântul Ilie (eventual, și pe ceilalți doi proroci)⁸⁸ sau numai îl va răni⁸⁹. A doua versiune, mai dezvoltată, susține că „jidovii” îl vor tăia pe Sfântul Ilie (cu cuțitul Arhanghelului Mihail) pe pielea unui bou hrănit anume pentru vremea de apoi⁹⁰.

Prezența „jidovilor” în scenariul eshatologic nu este întâmplătoare. În acest sens, Sfânta Scriptură menționează printre evenimentele veacului de apoi și convertirea iudeilor la creștinism⁹¹. Apocrifele medievale, dimpotrivă, prezic restabilirea Templului iudaic⁹², întoarcerea iudeilor la Ierusalim, unde se vor închina Antihristului și vor prizoni creștinii⁹³.

Folclorul nostru zugrăvește însă într-o manieră proprie aceste evenimente: „Jidovii hrănesc un bou, care mănâncă în fiecare zi câte o falcie de iarbă și bea câte un iaz de apă. La sfârșitul lumii, ei vor tăia acest bou, din carnea lui vor gusta cu toții [...] vor face din bou lor un

⁸⁵ *Учение об Антихристе...*, c. 408.

⁸⁶ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 592.

⁸⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 805.

⁸⁸ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 592; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 805.

⁸⁹ Cosmina-Maria Berindei, *Eschatological Time...*, p. 414.

⁹⁰ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 805-806.

⁹¹ Romani 11, 26; verset citat și de *Învățătura de Credință Ortodoxă*, p. 176.

⁹² *Учение об Антихристе...*, c. 410-411, 460, 476-477; Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Edited by Dorothy de F. Abrahamse, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1985, p. 206-207.

⁹³ *Учение об Антихристе...*, c. 463-464.

hram mare”⁹⁴. La fel, uciderea Sfântului Ilie (alternativ, a Arhanghelului Mihail), fantezia populară o explică după logica sa: „Sf. Ilie încă n-a capatat canon pentru pacatul său, că a omorât pe tatăl său și pe mă-sa, dar la sfârșitul lumii își va lua și el pedeapsa”⁹⁵; „Va lua și Sf. Ilie moarte, că numai el din toți sfinții n-a luat moarte”⁹⁶; „Dintre toți sfinții, Sf. Mihail n-a fost chinuit, dar la judecata cea de apoi, dracul are să-l iaie [...] și are să-l bage într-o piele de dihor și-l va munci”⁹⁷.

În aceste „interpolări” din scenariul eshatologic, aparent de „faktură apocaliptică vulgară”⁹⁸, întrevădem tendința de a finaliza acțiunile demarate în trecutul mitic (sacrificarea bouului evreilor, pedepsirea Sfântului Ilie, martiriul Arhanghelului Mihail). Sfârșitul lumii se dovedește astfel nu o catastrofă lipsită de sens, ci o încheiere justițiară a existenței universului, în care nici o făptură nu este uitată.

Uciderea Sfântului Ilie marchează, în credințele populare, apogeul puterii Antihristului (diavolului) pe pământ și, concomitent, sfârșitul ei. Or, sângele Sfântului Ilie (sau al Sfântului Arhanghel Mihail), căzând pe pământ, îl va incendia⁹⁹. O variantă a declanșării incendiului susține că Sfântul Ilie „are să deie deodată 7 focuri din toate cele 7 tunuri”¹⁰⁰, pe când, din alte relatări, aflăm doar că pământul se va aprinde¹⁰¹.

Între sursele biblice ale acestor reprezentări populare putem nominaliza asocierea Sfântului Ilie cu focul¹⁰² (evocată și în folclorul românesc¹⁰³), vărsarea sângelui lui Abel¹⁰⁴ și cele șapte cupe ale mâniei, menționate în Apocalipsa lui Ioan („Al doilea înger a vărsat cupa lui în mare, și marea s-a prefăcut în sânge [...]. Iar cel de al treilea a vărsat cupa lui în râuri și în izvoarele apelor, și s-au prefăcut în sânge”¹⁰⁵). În

⁹⁴ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 805.

⁹⁵ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 596.

⁹⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 805.

⁹⁷ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 595.

⁹⁸ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 185.

⁹⁹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 594-595; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 804-806.

¹⁰⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 595.

¹⁰¹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 805; Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 132. Există și credința inversă că lumea va sfârși prin îngheț, când va surveni o iarnă perpetuă și anotimpul verii va dispărea (Cosmina-Maria Berindei, *Eschatological Time...*, p. 414).

¹⁰² 3 Regi 18, 36, 38; 4 Regi 1, 10, 12, 15; 2, 11.

¹⁰³ Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 139-140; Marcel Olinescu, *op. cit.*, p. 86-87, 91.

¹⁰⁴ Facerea 4, 10.

¹⁰⁵ Apocalipsa 16, 3-4.

alte părți, *Biblia* menționează, sumar, că lumea pământeană va sfârși prin ardere¹⁰⁶. În acest sens, *Apocalipsa apocrifă a lui Ioan*¹⁰⁷ conține o descriere mai amplă, într-o manieră similară textelor folclorice¹⁰⁸.

Textul canonic al Apocalipsei lui Ioan prevestește, după Judecata de Apoi, „cer nou și pământ nou”¹⁰⁹, pe când apocriful omonim recurge la alte imagini: „Va fi pământul albu și sémené ca o mas[ă] [...] și va striga cătră Dumnezeu: feçoară sântu înaintia ta, Doamne”¹¹⁰. Și în textele folclorice pământul purificat este imaginat „neted ca masa”¹¹¹, „alb curat”¹¹², dar întâlnim și alte comparații plastice: „ca o franzolă”; „ca Iisus Hristos”¹¹³; „ca o floare curată”¹¹⁴; „ca o mireasă”¹¹⁵.

În gândirea mitică, reînnoirea lumii terestre prin ardere creează cadrul necesar pentru învierea generală a omenirii și Venirea lui Dumnezeu pe pământ la Judecata de Apoi. Potrivit Sfintei Scripturi, omenirea va învia „când trâmbița cea de apoi va suna”¹¹⁶. În folclorul românesc, misiunea de a trâmbița începutul Judecății de Apoi este îndeplinită, alternativ, de moș Adam¹¹⁷, Sfântul Ilie¹¹⁸, Arhanghelul Mihail¹¹⁹ sau de „doi îngeri frați”¹²⁰.

Unii informatori zugrăvesc amănunțit învierea trupurilor omenești, precum și ale tuturor vietăților, subliniind astfel anvergura justiției divine: „Fiecare are să-și dea sama, până și mânele, degetele și picioarele etc.”¹²¹

¹⁰⁶ 2 Petru 3, 7, 10, 12.

¹⁰⁷ Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 230; Florian Dudaș, *op. cit.*, p. 119; *Учение об Антихристе...*, c. 435.

¹⁰⁸ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 595; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 805; Marcel Olinescu, *op. cit.*, p. 396-397.

¹⁰⁹ Apocalipsa 21, 1.

¹¹⁰ Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 230; Florian Dudaș, *op. cit.*, p. 119; *Учение об Антихристе...*, c. 435.

¹¹¹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 596.

¹¹² *Ibidem*, p. 594.

¹¹³ *Ibidem*, p. 594-595.

¹¹⁴ Marcel Olinescu, *op. cit.*, p. 397.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 398.

¹¹⁶ 1 Corinteni 15, 52; 1 Tesaloniceni 4, 16; versete citate și de *Învățătura de Credință Ortodoxă*, p. 177.

¹¹⁷ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 594; Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă...*, p. 100.

¹¹⁸ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 595.

¹¹⁹ Marcel Olinescu, *op. cit.*, p. 396.

¹²⁰ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 592.

¹²¹ *Ibidem*, p. 593.

Ca și autorul *Apocalipsei apocrife a lui Ioan*¹²², credințele populare susțin că, la Învierea generală, toți oamenii vor avea „vârsta de 30 de ani, cum a avut Domnul Hristos când a murit”¹²³. În acest mod, gândirea mitică reactualizează arhetipul sacru al Învierii Mântuitorului.

În descrierea Judecății de Apoi, strămoșii noștri reiau formulări și imagini din Evangheliile, dar fără a le reproduce întocmai: „La cei răi, Dumnezeu le va zice: «Voi duceți-vă în iadul de veci; da voi, cei buni, veniți la hodina raiului»”¹²⁴; „Dreptii să vor duce la dreapta, iar strâmbii la stânga”¹²⁵ (referință la Matei 25, 33-34, 41); „Oile le-a despărți Dumnezeu ș-or fi a lui Dumnezeu, le va lua la dânsul în rai iar caprele a celui necurat, le va lua și le va duce la el în iad”¹²⁶ (referință la Matei 25, 32-33).

În paralel cu imaginea Înfricoșatei Judecăți a lui Dumnezeu, canonizată de Biserică, credințele populare lasă a se înțelege, în câteva rânduri, că și păcătoșii pot fi salvați. Bunăoară, când se vor cântări faptele omenești, dracii, „în cumpăna lor, vor pune bolohani și pietre, da dreptatea va fi cât un mac și pe toate le-a cumpeni”¹²⁷. De asemenea, se crede că Dumnezeu, Iisus Hristos, Maica Domnului, Sfântul Nicolae, Sfântul Petru și toți sfinții vor alege „dintre păcătoși” și „vor scăpa atâtea suflete cât vor putea cuprinde cu mâna dreaptă”¹²⁸.

Până și în cazul oamenilor care s-au încredințat diavolului, iscăbind cu sânge o hârtie, „Domnul Hristos va da foc să ardă totul și va arde și hârtia și tot nu s-or pierde sufletele; vor fi a lui Dumnezeu”¹²⁹. În această ordine de idei, Cosmina-Maria Berindei subliniază ideea că, „în cultura populară românească, întâlnim o enormă milă față de destinul postum al individului”¹³⁰, fapt explicat prin influența gândirii arhaice, pre-creștine¹³¹.

Credințele românești despre sfârșitul lumii, compuse din reprezentări variate, uneori contradictorii, înfățișează totuși o viziune

¹²² Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 231.

¹²³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, p. 593.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 592.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 593.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 595.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 594.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 595.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Cosmina-Maria Berindei, *Eschatological Time...*, p. 417.

¹³¹ *Ibidem*; Eadem, *The Judgment of the Soul in the Imaginary of the Romanian Popular Culture*, in „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Philologia”, Cluj-Napoca, an LIV, nr. 2, 2009, p. 149-150.

coerentă, urmând liniile directe ale eshatologiei creștine. În gândirea populară, evenimentele veacului de apoi se desfășoară implacabil, după un scenariu prestabilit, patronat de Providența Divină. Pe parcursul diverselor etape ale scenariului eshatologic, imaginile alegorice aduc în prim-plan valorile morale, considerate a fi temelie a existenței familiei și societății.

Profețiile apocaliptice, în pofida caracterului lor sumbru, accentuează responsabilitatea omului pentru propria supraviețuire, dar și pentru existența întregii lumi. Urmând învățătura *Bibliei* și a Bisericii creștine, textele folclorice evocă spectrul înfricoșător al Judecății lui Dumnezeu, unde va fi apreciată viața pământească a fiecăruia, hotărându-i soarta pentru veșnicie. Totodată, până în ultimele clipe ale lumii pământești și chiar la Înfricoșătoarea Judecată, omului nu-i este refuzată șansa mântuirii, determinată de credința în Mântuitorul Hristos.

Eshatologia populară cuprinde un șir de motive preluate direct din Sfânta Scriptură sau prin intermediul textelor apocrife. Pasajele biblice nu sunt reproduse exact, fiind reformulate și interpolate, într-o manieră caracteristică oralității. În acest sens, vrednicul de pomenire Părinte Profesor Dumitru Stăniloae generalizează: „Poporul a umplut cu presupuse schimburi de cuvinte și cu comportarea lor, corespunzătoare conținutului învățăturilor Mântuitorului, golurile Evangheliei. Acestea sunt un fel de aplicare la împrejurările concrete ale vieții în care trăiesc ei a învățăturilor lui Hristos, așa cum fac adeseori și preoții în predicile lor”¹³². O concluzie similară formulează și etnologul Ion Taloș: „Imaginea pe care ne-o oferă tradiția orală despre Dumnezeu și sfinți diferă în detaliu, nu în esență, de tradiția bisericii creștine”¹³³.

Prezentul studiu se constituie într-o încercare de interpretare a credințelor românești despre sfârșitul lumii, pornind de la premisa că acestea formează un întreg organic, alimentat fiind de Sfânta Scriptură și de teologia creștină. Nu am reușit, totuși, să abordăm întreaga paletă de probleme specifică subiectului. Este necesară, în perspectivă, constituirea unei „baze de date a eshatologiei românești”, după cum argumentează concludent Cosmina-Maria Berindei, care ar trebui să cuprindă referințele eshatologice din diverse specii folclorice, din iconografie etc., precum și rezultatele anchetelor de teren mai recente¹³⁴.

¹³² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teme creștine în folclorul românesc (I)*, în REF, tom XXXVII, nr. 2, 1992, p. 103.

¹³³ Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă...*, p. XVI.

¹³⁴ Cosmina-Maria Berindei, *Schiță pentru o bază de date...*, p. 329-348.

Concomitent, considerăm că se impune pregătirea edițiilor critice și a studiilor privind literatura apocaliptică cunoscută în spațiul românesc începând din Evul Mediu. În acest sens, menționăm faptul că au apărut deja mai multe scrieri apocaliptice și de prevestire în seria „Cele mai vechi cărți populare în literatura română”¹³⁵, îngrijite de colaboratorii Institutului de Lingvistică „Iorgu Iordan – Alexandru Rosetti” al Academiei Române din București¹³⁶. Cercetarea acestui domeniu tulburător, al reprezentărilor eshatologice, ne poate oferi repere importante pentru a înțelege orizontul mental, comportamentul și creațiile strămoșilor noștri, în raporturile lor cu veșnicia.

¹³⁵ 11 volume; coordonatori: Alexandru Mareș și Ion Gheție.

¹³⁶ Nominalizăm aici doar volumele din seria citată consacrate textelor eshatologice: *Scrieri eshatologice postbizantine. Vedenia Sofianeii; Viața lui Anastasie; Vedenia lui chir Daniil* (vol. VI. Studiu introductiv, ediție și glosar de Andrei Timotin și Emanuela Timotin, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2002, 176 p. + anexe); *Cărți populare de prevestire. Cele douăsprezece vise în tâlcuirea lui Mamer; Învățătură despre vremea de apoi a prorocului Isaia* (vol. VIII. Studii monografice, ediție și glosar de Alexandru Mareș, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2003, 264 p.); *Viața Sfântului Vasile cel Nou și vămile văzduhului* (vol. IX. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție și glosar de Maria Stanciu-Istrate, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2004, 288 p.); *Legenda duminicii* (vol. X. Studiu monografic, ediție și glosar de Emanuela Timotin, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2005, 434 p.). Totuși, rămân puțin cercetate versiunile manuscrise (în slavonă și română) ale unor lucrări eshatologice ample, cunoscute în Țările Române, cum ar fi: *Apocalipsa apocrifă a lui Ioan, Apocalipsa lui Metodie din Patara, Cuvântul lui Ipolit despre sfârșitul lumii și despre Antihrist, și despre A Doua Venire a Domnului nostru Iisus Hristos, Comentariul la Apocalipsa lui Ioan* al Sfântului Andrei, Arhiepiscopul Cezareii și Capadociei ș.a.

IDENTIFICAREA SURSEI FOLCLORICE A BASMULUI CUPIDON ȘI PSYCHÉ DE CĂTRE PETRU CARAMAN – ÎN CONTEXTUL CERCETĂRIILOR INTERNAȚIONALE

Ioana REPCIUC*

Abstract

The paper explores the contribution of Petru Caraman's work on identifying the folkloric sources of the Latin novelist Apuleius in writing the tale of Cupid and Psyché – part of his novel *The Metamorphoses*. The Romanian ethnologist's thorough research on the historical and geographical origins of this type of tale is discussed within the broader context of the scholarly literature on the theme, starting with literary analysts or philosophers which found other sources than the folkloric one were more plausible to document Apuleius' inspiration, to the ones which supported the general assumption that the narration reflects type 425 in the classification system Aarne-Thompson. It is also put under scrutiny the connection of these interpretations to the various theories on fairy-tales origins, such as the anthropological theory, the historical analysis of Propp, the Indianist or migrational theory. At last, Caraman's perspective is shown to have brought a new and persuasive view on an intricate subject of research due to his intuition to discuss the archaic rituals which stand beyond Apuleius' narrative.

Keywords: Petru Caraman, Apuleius, Cupid and Psyché, Aarne-Thompson typology, theories of fairy-tales origin, ritualist interpretation.

Cuvinte-cheie: Petru Caraman, Apuleius, Cupidon și Psyché, tipologia Aarne-Thompson, teoriile originii basmelor, interpretarea ritualistă.

Interesul profesorului Petru Caraman pentru revelarea arhaicității basmului popular, a prezenței, dincolo de structura sa artistică, a unui substrat de credințe și idei religioase arhaice, se întrevede în multe dintre operele sale etnologice. Urmărirea acestui interes constant necesită parcurgerea unor studii esențiale rămase în manuscris și publicate mult mai târziu decât anii în care au fost scrise. Întârzierea apariției lor nu le face însă mai puțin valoroase, fiindcă, citite astăzi în lumina celor mai recente interpretări din istoria cercetării diacronice a faptelor folclorice, ele dovedesc o impresionantă actualitate.

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

Profesorul manifesta o clară preferință față de teme mari, complexe, a căror rezolvare cerea o cunoaștere interdisciplinară și comparativă profundă, dar era în același timp conștient că avea capacitatea de a le trata cu cea mai mare seriozitate și de a le dedica întinderea pe care o meritau. Ba mai mult, revine la aceste teme pe parcursul mai multor studii, punând în evidență unghiuri diferite ale faptului cercetat.

Pentru a ajunge la soluții pertinente asupra originii basmelor, autorul a concentrat mai multe direcții de interpretare, acestea fiind alese dintre cele mai importante apărute în domeniul cercetărilor faptelor folclorice. A pătrunde în metodologia și viziunea puse la lucru de profesorul ieșean în studiul basmului înseamnă a face o sinteză a acestor direcții – o incursiune în istoria disciplinelor interesate de studierea narațiunilor populare.

Controversele asupra documentării celei mai timpurii faze a narațiunilor populare nu s-au încheiat încă, deși punctul culminant al direcției istorice în cercetarea folclorică pare să aparțină timpului trecut. Cu toate dificultățile metodologice provocate de acest tip de abordare, noi cercetători devin fascinați de posibilitatea descifrării originilor și pornesc pe calea anevoioasă a întoarcerii în timp. Alternativa mai puțin temerară este abandonarea acestei direcții și concentrarea exclusivă pe faptele sincronice sau pe istoria recentă a acestora, soluție ce aduce însă riscul unor concluzii parțiale și insuficient fundamentate.

Sub egida unor metodologii și terminologii avangardiste, studiile asupra producerii narațiunilor orale revin în atenție în ultimele decenii. Aparenta inovare a abordărilor recente nu presupune distrugerea cu orice preț a firelor de legătură cu acele contribuții clasice ale înaintașilor, chiar dacă astăzi cercetarea narațiunilor populare se numește antropologia cognitivă sau socio-istoria culturală a poveștilor¹.

Înnoirea etichetelor metodologice, precum și continuarea marilor inițiative în acest domeniu nu garantează reușita, așa după cum observa recent un specialist american, autor al unor monografii despre basmele fraților Grimm: „Marele progres care a fost făcut în studiile

¹ Jack Zipes, *The Irresistible Fairy Tale. The Cultural and Social History of a Genre*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2013; Ruth B. Bottigheimer, *Fairy Tales: A New History*, Albany, State University of New York Press, 2009; Ioana Repciuc, *Basmul – ca tărâm monstruos al luptei de gen*, în „Mozaicul”, Craiova, nr. 2 (196), 2015, p. 13-14 (recenzie la Jack Zipes, *op. cit.*, 256 p.).

de folclor și etnografie în secolul al XX-lea a atins un punct mort în secolul al XXI-lea, chiar dacă proiecte importante de cercetare a poveștilor cum sunt *Enzyklopädie des Märchens* de la Göttingen și website-ul Gutenberg Internet sunt în desfășurare”².

Abordarea narațiunilor populare din epoca modernă ca documente pentru identificarea unor rituri ancestrale și a elementelor de mitologie precreștină a debutat încă de la începuturile culegerilor profesioniste de basme. Frații Grimm, cei care au alcătuit primele colecții de povești (1812, 1815) au fost și cei care au elaborat *teoria mitologică*, axată pe descifrarea resturilor de credințe străvechi încifrate în imagini poetice. Inclusiv în spațiul românesc, teoria mitologică a avut adepți faimoși ca At. M. Marienescu, Th. D. Speranția, Aron Densușianu.

Deși criticat și respins, filonul interpretativ deschis de frații Grimm a evoluat spre *teoria antropologică* elaborată de școala britanică reprezentată de E. B. Tylor și A. Lang. Folcloriștii britanici au îndreptat atenția specialiștilor spre similaritățile dintre faptele folclorice din societățile industrializate și comportamentul ritual observat de antropologi în societățile exotice. Depășirea stadiului evoluționist în antropologie și folclor și dezavuarea acestui gen de abordare nu a însemnat însă și abandonarea speranței de a reconstitui stadiul primitiv al poveștilor moderne.

Procedee mai sofisticate ale pătrunderii în preistoria narațiunilor populare a construit școala istorico-geografică a folcloriștilor nordici, care au sperat că, alcătuiind o tipologie a tuturor basmelor cunoscute, vor ajunge în cele din urmă la *Urform* – arhetipul ultim al narațiunilor populare. Tipologia internațională a basmelor, alcătuită inițial de folcloristul finlandez Antti Aarne la începutul secolului trecut și completată de Stith Thompson câteva decenii mai târziu, a fost revizuită și îmbogățită, adusă la nivelul a trei volume consistente editate de Hans-Jörg Uther în 2004³ și apoi reeditate în 2011.

Cercetările comparative și tipologice continuă și astăzi în folcloristica finlandeză și germană, atât în ceea ce privește continuarea

² Jack Zipes, *op. cit.*, p. 109.

³ Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Part I. *Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales and Realistic Tales, with an Introduction* (619 p.); Part II. *Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes and Formula Tales* (536 p.); Part III. *Appendices* (285 p.), in „FF Communications” (FFC), Turku – Finland, no. 284, 285 and 286.

și îmbunătățirea tipologiei universale a basmului, a indexului cvasi-exhaustiv de motive narative, a mării enciclopedii de la Göttingen, cât și a unor monografii dedicate unor tipuri sau subtipuri narative.

Studiul intensiv dedicat unui anumit tip din tipologia internațională a fost de altfel și sursa de inspirație pentru sistemul Aarne-Thompson. Școala finlandeză însăși a debutat prin cercetarea surselor arhaice ale basmului *Cei doi frați sau Bata și Anubis*, narat în Egiptul antic începând cu anul 1250 î.Chr. De la această străveche ipostază s-a urmărit transformarea temei în fabule sumeriene, în epopeea lui Ghilgameș, în *Odiseea*, romanul lui Apuleius, textele lui Esop, narațiunile medievale ale lui Boccaccio și Chaucer sau basmele fantastice ale lui Basile⁴. Datorită studierii comparativă a versiunilor acestei teme narative care a pornit dinspre egiptologie, folcloriștii au observat utilitatea stabilirii unei tipologiei care să ordoneze toate versiunile cunoscute ale basmelor euro-asiatice și mai ales să indice relațiile care se stabilesc între ele în plan geografic și cronologic.

În folcloristica românească s-au remarcat câteva monografii comparativ-istorice care au relaționat materialul narativ românesc cu cel internațional cu scopul detectării celor mai vechi variante ale unei anumite teme. Primul studiu de acest fel îi aparține lui B. P. Hasdeu, care a realizat o analiză filologică și comparativă a *Poveștii numerelor* (AT 812). Mult mai târziu, în anii '60 ai secolului trecut, Mihai Pop a pus alături variante românești, maghiare și germane ale tipului AT 301A, *Prințesele în lumea de dincolo*, iar Corneliu Bărbulescu a folosit poetica istorică pentru demonstrarea unei posibile origini celtice a basmului românesc *Fata cu mâinile tăiate* (AT 706).

Redactat în aceeași perioadă, mai precis în 1969 – conform datării realizate de Ion H. Ciubotaru, editorul textului –, studiul lui Petru Caraman, *Identificarea episodului despre Cupidon și Psyché, din romanul Metamorphoses al lui Apuleius, cu un basm autentic popular*⁵ reprezintă o veritabilă contribuție în acest domeniu, chiar dacă textul a fost făcut cunoscut mult mai târziu, la patru decenii după scriere. Din punct de vedere metodologic, Caraman manipulează cu simțul măsurii diversele instrumentare analitice aflate la dispoziția celui care încearcă să probeze factura folclorică a unui document de autor.

⁴ Kurt Ranke, *Die zwei Brüder: eine Studie zur Vergleichenden Märchenforschung*, in FFC, no. 114, 1934.

⁵ Apărut în rubrica *Restituiri* a „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. IX, 2009, p. 11-85.

Profesorul ieșean încearcă să evite atât căderea în greșelile mitologizanților, cât și în cele ale adeptilor școlii antropologice, dar mai ales își asumă cercetarea de tip diacronic a faptului folcloric. El înțelege folclorul ca pe un fapt prin excelență istoric și care trebuie mereu confruntat de cercetător cu mediul funcțional în care a fost produs și colportat. Precauția cu care operează etnologul ieșean în asumarea unei orientări metodologice demonstrează conștientizarea criticilor îndreptate împotriva vechilor direcții.

Astfel, Caraman arată că două sunt căile pe care se pot obține rezultate pertinente în cercetarea basmului apuleian, acestea concentrându-se fiecare pe caracteristici diferite ale narațiunii populare: „chestiunii geografico-folclorice” și „chestiunea istorică” (momentul apariției basmului în popor)⁶. Adept și virtuoz al metodei istorice în cercetarea folclorică, profesorul ieșean înțelege că aceasta este singura cale de a ajunge la rezultate pertinente în cronologizarea și trasarea difuzării producțiilor folclorice. El consideră că etnologul trebuie să dețină arta unei arheologii textuale, adică să fie și un paleo-etnograf⁷.

Opiniile sale în privința oportunității și modului de punere în practică a acestei metode sunt clar exprimate într-una dintre celebrele sale recenzii. Este vorba de detaliatul excurs critic ocazionat de apariția, în 1929, a cărții lui Piotr Bogatyrev despre credințele magice din Rusia subcarpatică. Caraman arată limitările concluziilor la care ajunge marele etnolog rus, care folosea exclusiv metoda sincronică, deoarece considera metoda istorică un mijloc excesiv și neproductiv, generator de teorii false în etnologie⁸.

Este de preferat, argumentează Petru Caraman, o conlucrare echilibrată a metodei sincronice cu cea diacronică, acestora adăugându-li-se abordările comparative. Este de acord cu intenția lui Bogatyrev de a amenda excesele istoricizante și mitologizante ale unor etnologi, dar subliniază în același timp că aceste eșecuri, cauzate de o cunoaștere deficitară și o metodologie necorespunzătoare, nu pot anula

⁶ Petru Caraman, *Identificarea...*, p. 15.

⁷ Idem, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă*. Reflecții asupra conceptului despre specificul etnic în literatură, ca emanație a sursei folclorice. Ediție îngrijită și prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Academiei Române, 1994, p. 180.

⁸ Idem, *Remarques critiques et discussion de problèmes ethnographiques*, în „Arhiva”, Iași, tom XXXVII, nr. 3-4, iul.-oct. 1930, p. 213-229.

necesitatea studiului istoric al faptelor folclorice și argumenta cantonarea în cercetări „statice”⁹.

În *Metoda de cercetare a folclorului*, Ovidiu Bârlea vorbește despre posibilitățile de reușită ale metodei istorice, dar avertizează și asupra gradului de risc pe care trebuie să și-l asume cercetătorii care o pun în practică, deoarece „dincolo de trăsăturile fundamentale și permanente ale spiritului uman, există diferențe, adesea substanțiale de la o epocă la alta sau de la un popor la altul, în concepțiile și mentalitatea populară care configurează diferit plâsmuirile folclorice și mai cu seamă interpretarea acestora”¹⁰.

Șansele unei reconstituiri plauzibile a fazelor de evoluție ale unui produs folcloric sunt condiționate și de posibilitatea de a accesa cu succes informațiile oferite de alte discipline, cum sunt istoria, arheologia, filologia clasică, acestea fiind absolut necesare procesului de configurare cronologică realizat de către folclorist. Este de asemenea necesar să fie înțeles procesul de adaptare a unei teme folclorice de substrat la realitatea socio-culturală a prezentului, fiindcă plâsmuitorul popular tinde să alcătuiască textul adăugându-i elemente în circulație în comunitatea sa folclorică, un fel de aclimatizare și de modernizare, cum afirma Bârlea¹¹.

Un aspect esențial în cercetarea vechimii textului folcloric și asupra căruia cercetarea lui Petru Caraman din 1969 aduce date pertinente este relația dintre variantele livrești și cele orale ale unei teme narative. Cercetătorul trebuie să evite acordarea unui statut de întâietate variantelor unei teme folclorice înregistrate în scris și transpuse în opere culte. În folcloristica românească este recunoscută intenția lui Moses Gaster care a promovat teoria indianistă în cercetarea basmelor, pornind de la premisa primatului temporal al variantelor livrești, iar în analiza descântecelelor a supralicitat sursa apocrifă scrisă a acestora.

Firește, versiunile fixate în scris, mai ales cele care au pătruns în opera cultă a unor scriitori antici sau medievali, beneficiază de o atestare mai timpurie decât a celor orale, înregistrate mult mai târziu de culegătorii de teren. Dar argumentul pur cronologic nu este decisiv, ci trebuie completat cu analiza de conținut, interpretarea vechimii faptelor de mentalitate populară ilustrate de text.

⁹ *Ibidem*, p. 221.

¹⁰ Ovidiu Bârlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 161.

¹¹ *Ibidem*.

În privința basmului lui Apuleius, Caraman afirmă încă de la începutul studiului său că Apuleius nu a împrumutat tema narativă dintr-o sursă literară grecească, ci că l-a auzit în popor, în zona Europei mediteraneene și chiar în Grecia antică, unde a trăit mai mult¹². Bun cunoscător al limbii Eladei moderne, profesorul ieșean a recunoscut că tema respectivă e prea puțin atestată în folclorul neogrecesc, însă acesta nu este un argument suficient pentru a concluziona că ea a lipsit și în trecut, mai precis în secolul al II-lea al erei noastre, atunci când a trăit Apuleius¹³.

Pe de altă parte, el atrage atenția de nenumărate ori asupra modificărilor de natură poetică aduse de Apuleius temei folclorice originare, de a căror existență nu se îndoiește, dar pe care cercetătorul faptului folcloric trebuie să le îndepărteze pentru a ajunge la esența sursei de inspirație. Faptul asocierii livrescului și folcloricului de către romancierul latin a fost subliniat în mod convingător și de Léon Herrmann într-o lucrare dedicată identificării amalgamului de legende locale și motive culturale din care Apuleius și-a construit povestea¹⁴.

Folcloristul, crede profesorul Caraman, va folosi creația cultă pentru că aceasta reprezintă „un important jalon cronologic pentru studiul folclorului”¹⁵. Prin urmare, el nu manifesta prejudecăți față de apartenența unei realizări poetice la repertoriul literaturii culte atâta timp cât realizarea artistică nu induce în eroare în privința substratului folcloric.

În afara cercetării despre Apuleius, un demers asemănător apare în studiul *Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă*, unde etnologul alături cu succes hermeneutic balada *Baba-Cloanța* a lui Alecsandri cu *Idila a II-a* a lui Theocrit. Pornind de la cele două texte, autorul analizează fondul universal al magiei populare, reprezentat atât de ipostaza sa românească atestată în epoca modernă, cât și de cea greacă antică.

De asemenea, foarte bun cunoscător al operelor lui Eminescu și Creangă și al modului în care marii scriitori au fost apropiați mediului folcloric, nu ezită să sublinieze, atunci când este cazul, prezența unor elemente folclorice autentice conținute de operele lor. În acest sens,

¹² Petru Caraman, *Identificarea...*, p. 14.

¹³ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴ Léon Herrmann, *Légendes locales et thèmes littéraires dans le conte de Psyché*, en „L'antiquité classique”, Bruxelles, tome 21, fasc. 1, 1952, p. 13-27.

¹⁵ Petru Caraman, *Identificarea...*, p. 15.

discutând prezența temei mării în imaginarul folcloric românesc, apelează la un exemplu din *Făt-Frumos din Lacrimă*, prilej cu care afirmă apartenența la folclorul din Moldova a variantei prelucrate de Eminescu. În studiul despre obiceiul „căderii pe vatră”, amintește existența acestuia în *Soacra cu trei nurori* a lui Creangă¹⁶.

În ceea ce privește repertoriul universal, este important de remarcat că profesorul își dorea să realizeze o ediție critică a ciclului *O mie și una de nopți*, fapt demonstrat de foarte documentatul studiu despre respectiva operă, publicat însă postum și neîncheiat¹⁷. Ion H. Ciubotaru opina, bazându-se pe date din arhiva savantului, că intenționa, în plus, „să elucideze problema originilor acestui fascinant monument epic, în care literatura cultă se împletește armonios cu cea de sorginte folclorică”¹⁸.

Preocuparea centrală a studiului despre Apuleius nu este demonstrarea sursei folclorice a basmului prelucrat de acesta pentru scrierea *Metamorfozelor*, căci Petru Caraman găsește acest fapt ca fiind atât de clar încât nu mai necesită nici un efort de convingere, ci pătrunderea în profunzimile acestei teme folclorice, evidențierea stadiului primitiv al temei și mai ales refacerea riguroasă a procesului de transfigurare a acestuia până la forma cunoscută din basmele europene (și în special central-est europene) moderne.

Deși savantul ieșean nu are nici un dubiu în privința originii folclorice a basmului apuleian, controversa în privința izvorului asupra căruia scriitorul latin și-a manifestat fantezia creatoare este încă activă. Abordările literare și cele filosofice internaționale apărute încă de la mijlocul secolului al XIX-lea au tins mai ales spre a ignora filonul folcloric al artei lui Apuleius, preferând complicate analize menite să identifice eventualele surse de inspirație, literare, filosofice, mistice urmate de autorul *Metamorfozelor*.

Ba mai mult, unii analiști ai operei lui Apuleius au ținut să respingă cu totul sursa populară, aducând așa-numite probe ale lipsei

¹⁶ Idem, „Une ancienne coutume du mariage. Étude d'ethnographie du sud-est européen”, în *Studii de folclor*, vol. II. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1988, p. 93.

¹⁷ Idem, *O mie și una de nopți: capodoperă a literaturii universale*, în AMEM, nr. XI, 2011, p. 11-48.

¹⁸ Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, p. 483.

de validitate a unei astfel de interpretări. Dintre aceștia, cel mai acerb critic a fost germanul Detlev Fehling¹⁹. El respinge atât existența unei surse folclorice, cât și a uneia livrești avute la îndemână de Apuleius, înaintând opinia că romanul este o creație exclusivă a scriitorului latin.

Fehling colportează de fapt o interpretare a istoricului literar polonez M. Kawczyński, care ajunsese, încă din 1901, la concluzia că toate poveștile europene cu tema *soțul-animat* sunt de fapt inspirate din romanul lui Apuleius²⁰, inversând astfel cu totul traseul de difuzare. Punctul slab al ipotezei lui Kawczyński rămâne însă, așa cum el însuși recunoaște, documentarea acestei așa-numite influențe, pe parcursul Evului Mediu, a lui Apuleius asupra textelor orale, întrucât opera acestuia nu era încă larg cunoscută în epoca medievală²¹.

Suținând principiile de interpretare ale lui Kawczyński, Fehling parcurge în detaliu colecțiile de basme medievale și afirmă că acestea nu conțin suficiente elemente comune cu basmul lui Apuleius. Prin urmare, ajunge la concluzia că apariția basmelor europene cu teme desprinse din romanul lui Apuleius (*surorile rele, castelul pustiu, trierea boabelor*) trebuie situată abia la începutul modernității, când opera scriitorului latin ajunge să fie tradusă în limbi naționale și să determine astfel imitarea ei.

Desigur, eroarea de viziune a filologului german este că el nu a ținut cont de faptul că marile culegeri de texte folclorice, și mai ales de basme, au apărut abia în secolul al XIX-lea, iar documentele folclorice scrise înainte de acest moment de efuziune romantică sunt extrem de sărace. În fine, Fehling critică aspru toate reușitele școlii finlandeze sau a altor orientări istorice a interpretării basmului, dând verdictul că „poveștile moderne nu mai au nici o legătură cu tradițiile orale vechi”²². Prin urmare, se cuvine să observăm că tipul de interpretare Kawczyński-Fehling a fost posibil fiindcă folcloriștii

¹⁹ Detlev Fehling, *Amor und Psyché. Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen: eine Kritik der romantischen Märchentheorie*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1977.

²⁰ M. Kawczyński, *Amour et Psyché dans les contes de fées* (Première partie: *Contes de fées qui se rapportent au conte d'Apulée*. Deuxième partie: *Les théories sur la provenance des contes de fées*), en „Bulletin International de l'Académie des Sciences de Cracovie”. Classe de Philologie. Classe D'Histoire et de Philosophie, no. 1, janvier 1901, p. 36-39.

²¹ Idem, „Ist Apuleius im Mittelalter bekannt gewesen?”, in *Bausteine zur romanischen Philologie*, Halle, 1905, p. 193-210.

²² Detlev Fehling, *op. cit.*, p. 99.

occidentali nu au fost suficient de convingători în probarea originii folclorice a basmului apuleian.

De asemenea, interesul susținut al cercetătorilor culturii populare pentru statuarea originii folclorice a basmului lui Apuleius a fost devansat de o pletoră de interpretări divergente aparținând specialiștilor din alte discipline. Principalele soluții interpretative aflate și astăzi în prim-planul exegezei apuleiene provin din domeniul filologiei clasice sau din cel al istoriei literaturii greco-romane, rezultând un inventar extrem de eterogen de opinii.

Fiecare cititor specializat a înțeles textul prin prisma propriei viziuni disciplinare. Experții în mitologie au citit doar mitul clasic, adepții psihanalizei au identificat drumul simbolic al sufletului, filosofii au descoperit termenii platonicieni sau hermetici, literații au închinat ode geniului artistic al scriitorului latin, creator unic al întregii materii narative din textul său. Poate mai relevant pentru înțelegerea gradului în care Apuleius s-a inspirat din mediul folcloric sunt cercetările asupra culturii magice arhaice ca temă în roman²³. Oricum, diferiții experți în opera lui Apuleius au tins spre viziuni exclusiviste, considerând că doar calea aleasă de ei este unica în măsură să descifreze romanul scriitorului din Madaura.

Nici măcar edițiile definitive ale traducerii, însoțite de bogate note critice, nu trasează o perspectivă definitivă asupra surselor. Cea de la Gröningen, datorată unui grup impresionant de filologi, considerată astăzi cea mai serioasă și prestigioasă, nu face decât să treacă în revistă aceleași opinii²⁴. În studiul care însoțește volumul publicat de Editura Universității din Cambridge, sub îngrijirea filologului E. J. Kenney, se amână din nou alegerea unei decizii în ceea ce privește originea basmului apuleian: „Nu se poate trasa o linie clară între poveste, legendă și mit”²⁵.

Există și o categorie intermediară de exegeți care, deși proveneau din cercul criticilor literari, au privit concesiv interpretarea

²³ Stavros Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses*, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2008, passim.

²⁴ M. Zimmerman, S. Panayotakis, V. C. Hunink, W. H. Keulen, S. J. Harrison, Th. D. McCreight, B. Wesseling and D. Van Mal-Maeder (eds.), *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses*, Books IV 28-35, V and VI 1-24. *The Tale of Cupid and Psyché*. Text, Introduction and Commentary, Gröningen, Egbert Forsten, 2004.

²⁵ E. J. Kenney (ed.), *Apuleius: Cupid and Psyché*, Cambridge, University Press, 1990, p. 18.

în cheie folclorică, recunoscându-i credibilitatea, însă și ei au fost obligați să admită că inserarea diverselor semnificații și motive livrești, mitologice și folclorice în basmul apuleian face întreprinderea oricărui temerar pornit pe acest drum aproape imposibilă. Iată o astfel de părere exprimată de o autoare germană: „Desigur, întreaga narațiune nu poate fi pur și simplu luată ca o poveste. Oralul și popularul sunt cu siguranță acolo, dar acestea sunt profund și indiscernabil amestecate cu literarul și cu livrescul”²⁶. Indubitabil, dificultatea unei astfel de sarcini o probează chiar demersul lui Petru Caraman și motivează necesitatea unei atenții sporite în explicarea diverselor influențe exterioare care au transfigurat conținutul folcloric al textului.

Așa cum au remarcat numeroșii cercetători străini care au abordat această temă, una dintre cele mai dificile operațiuni ale exegezei istorice a basmului apuleian a fost distingerea elementului mitologic supraadăugat celui folcloric. Faptul este, desigur, cunoscut și de profesorul Caraman, ceea ce îl determină să-și înceapă studiul printr-o încercare de discernere a celor două niveluri de cunoaștere. El arată că, în fapt, viziunea rituală folclorică este transpusă în mitologia cultă, acolo unde primește o extindere și o popularitate mai mare datorită creațiilor autorilor antici, popularizatorii principali ai legendelor mitologice. Însă folcloristul trebuie să urmărească mitologia populară de esență orală, în starea sa pură, nealterată de cultura scrisă.

Astfel, Caraman trece în revistă binecunoscutele motive mitologice, dar și cele mai puțin amintite și cercetate de specialiști, care nu pot fi deduse decât printr-o cunoaștere de profunzime a existenței rituale arhaice. Cel mai important dintre acestea este elementul demonologic – ipostaza unui zeu-șarpe din panteonul precreștin și conservat în credințe și rituri populare. De aici începe și discuția despre totemism, singurul mod prin care poate fi explicată prezența misterioasă, uneori paradoxală, a acestui personaj în basme, transformat de Apuleius într-un personaj celebru al panteonului antic – zeul Eros.

O pertinentă definiție a faptului mitologic o dă profesorul Caraman în consistentul său studiu dedicat genezei *caduceului*, o temă a cărei deslușire a făcut iarăși necesar apelul la distincția

²⁶ Judith K. Krabbe, *The Metamorphoses of Apuleius*, New York & Bern, Peter Lang, 1989, p. 89.

mitologic-popular: „Acest domeniu atât de mixt, unde elementele populare, încrucișându-se cu copioasele intervenții ale factorilor religioși oficiali și cu cele ale artiștilor culti, nu mai rămân distincte, ba nu o dată își pierd chiar autenticitatea lor”²⁷.

În viziunea lui Caraman, faptul mitologic trebuie eliminat într-o analiză de profunzime a textului apuleian deoarece acesta a fost supraimpus de către scriitorul latin, într-o epocă în care, așa cum au observat și alți cercetători, introducerea unor detalii mitologice era un artificiu curent în creațiile literare. Astfel, el prezintă în detaliu aceste motive mitologice originare, consacrate în paralel și în mitologia clasică, care, chiar dacă nu existau în basmul autentic inițial, circulau în mediul folcloric în diverse forme și se regăsesc și în inventarul contemporan de credințe funebre. Acestea intervin în narațiune în cursul ultimei probe grele pe care Psyché trebuie s-o înfăptuiască: motivul mitologic al luntrașului Charon, motivul celor doi bănuți pentru plata Stigelui cu luntrea, drumul neumblat²⁸.

În afară de elementele de mitologie folclorică, există și cazul în care Apuleius a transfigurat elementul popular, dându-i o mască mitologică de natură clasică. Este vorba despre figura zeiței Venus, care ascunde, de fapt, conform tipologiei de personaje a basmului popular, imaginea *soacrei-tip*. El studiază mai ales motivul eminentemente folcloric, atât de prezent în diverse tipuri narative, al „rătăcirii eroinei care-și caută soțul” în variante central-sud-est-europene, fapt care-l va conduce spre cheia temei cercetate.

De asemenea, extrem de pertinentă este explicația modului în care a funcționat suprapunerea credințelor mitologice greco-romane ale epocii lui Apuleius peste substratul considerat mult mai arhaic al divinizării elementelor naturii. Indicând transformarea Soarelui, Lunii și Vântului, prezenți în varianta inițială, în Ceres și Junona, profesorul Caraman numește acest proces *mitologizare* și-l pune pe seama aportului creator al lui Apuleius.

În afara acestui gen de transformare, el distinge și urmele procesului de *creștinare* a vechilor credințe mistice aflate la baza divinizării astrelor și vântului. Stratul mitologico-folcloric al divinităților reprezentate de zilele săptămânii îl afiliază deja epocii

²⁷ Petru Caraman, „Excursul caduceului”, în *Studii...*, vol. III. Ediție îngrijită de Iordan Datcu și Viorica Săvulescu. Studiu introductiv de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1995, p. 38.

²⁸ Idem, *Identificarea...*, p. 22-24.

creștinismului (spre Evul Mediu), când religia oficială nu mai putea accepta divinizarea unor elemente ale naturii și erau dorite reprezentări umane ale divinităților.

Elementul folcloric cel mai important studiat de Caraman depășește însă registrul de scheme și figuri narrative din basmele populare, regăsindu-se în substratul demonologic al imaginarului arhaic. Acesta este, așa cum se va înțelege spre finalul cercetării sale, figura divină a șarpelui și vestigiile ofiolatrice din folclorul euroasiatic. Acesta este motivul pentru care autorul se va concentra, dintre toate basmele europene cu tema *soțul-animal* sau *soția-animal*, pe tipul *soțul-animal*, iar din cadrul acestuia pe subtipul *soțul-balaur*²⁹, cel mai apropiat de varianta lui Apuleius, fără însă a pierde din vedere nici celelalte subtipuri paralele: *soțul-porc*, *soțul-dovleac*, *soțul-rac*. El operează astfel o comparație a basmului apuleian cu schema narativă tipică a poveștilor populare din colecțiile europene, având mereu în vedere circulația motivelor de la un tip la altul.

Importanța unei analize speciale a subtipului *soțul-balaur*, extras din contextul tuturor celorlalte ipostaze zoomorfe ale soțului supranatural, se va dovedi atunci când Caraman se concentrează asupra cercetării originii geografice a basmului convertit de Apuleius într-o poveste mitologică. Din punctul de vedere al spațiului de proveniență a basmului auzit de Apuleius, Caraman ajunge la concluzia că acesta l-a auzit în spațiul mediteranean în care a trăit, dar că originea lui ar fi îndepărtata Indie.

Ajungerea la „autohtonismul indian” al temei³⁰ nu poate a fi înțeleasă însă ca o situație a savantului ieșean în consens cu faimoasa *teorie indianistă* și *difuzionismul*, ci ca o concluzie a analizei de conținut a temei narrative apuleiene, care are în centru un misterios personaj mitic – *regele șerpilor*. În plus, concluzia respectivă nu este încurajată de imaginarul cultural indian, ci mai degrabă de specificul faunistic al acestei țări, prezența unui mare număr de reptile.

Cea mai veche variantă a tipului de basm asemănător celui redat de Apuleius a fost publicată de Giambattista Basile în *Pentameronul* său din 1637, fiind intitulată *Lo turzo d'oro*, însă descoperirea unor noi variante a continuat până la sfârșitul secolului al XX-lea. Cunoașterea tuturor variantelor tipului, până la jumătatea

²⁹ „Trebuie să retrăsăm din întregul ciclu menționat mai sus numai variantele subtipului *soțul-balaur*” – *Ibidem*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 51.

secolului trecut, i se datorează unui harnic cercetător suedez, Jan-Öjvind Swahn. El aranjează cele 1042 de variante ale tipului AT 425A cunoscute până atunci, oferind toate informațiile de identificare ale acestora (surse manuscrise, titlul, locul și anul culegerii, rezumat al conținutului).

Cele 1042 de basme provin mai ales din Europa, dar și din Africa, Orientul Mijlociu, Asia, America. El distinge motivele specifice fiecărei versiuni și le discută importanța în contextul respectivei tradiții narative. Observă de asemenea absența vreunei serioase influențe a surselor scrise asupra celor circulând în formă orală. Totuși, nefiind un adept propriu-zis al școlii istorico-geografice, autorul se ferește în final, chiar după acest extenuant periplu, să ajungă la concluzii specifice școlii finlandeze, cum ar fi trasarea căilor de difuzare sau a variantei originare. Deși cititorul s-ar fi așteptat la acest gen de demers, Swahn lasă aceste probleme spre rezolvare viitorilor cercetători, mai capabili de analize de poetică genetică și de urmărire a detaliilor fiecărei versiuni: „Sunt, totuși, primul care pun sub semnul întrebării concluziile rezultate din materialul publicat aici”³¹.

Faptul că școala finlandeză nu a dus până la capăt operațiunea de identificare istorico-geografică a tipurilor a fost arătat mai ales de un alt mare folclorist suedez, C. W. von Sydow. Acesta a încercat să îmbunătățească teoria tipurilor prin introducerea ideii de „oicotip” – un concept prin intermediul căruia se dădea o importanță sporită specificului local, regional sau național al unei anumite teme narative³².

Făcând apel în mod pertinent la multe versiuni europene și indiene ale tipului AT 425A, profesorul Caraman demonstrează o cunoaștere de profunzime a inventarului integral. Totuși, el se folosește doar de exemple concrete pentru a-și ilustra teoria, evitând descriptivismul monoton practicat deja de Swahn.

În folcloristica românească, subtipul *soțul-balaur* nu a fost studiat în profunzime, deși tipul AT 425A, în ansamblul său, a atras atenția specialiștilor. Cercetătorii români s-au oprit mai cu seamă asupra subtipului *soțul-porc*, probabil fiindcă acesta a fost reprezentat în doar câteva basme aparținând unor foarte cunoscute

³¹ Jan-Öjvind Swahn, *The Tale of Cupid and Psyché* (Aarne-Thompson 425 and 428), Lund, CWK Gleerup, 1955, p. 440.

³² C. W. von Sydow, *Folktale Studies and Philology: Some points of View* [Prima ediție: Laurits Bodker, Copenhagen, 1948], in Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, New Jersey, Prentice Hall, 1965, p. 219-242.

culegeri timpurii din spațiul românesc, cea a lui Ion Creangă și cea a lui Petre Ispirescu.

Cea dintâi variantă publicată a acestui subtip, intitulată *Porcul cel fermecat*, a fost culeasă de Petre Ispirescu din locurile copilăriei sale și publicată în revista „Columna lui Traian” în anul 1876. Peste doar câteva săptămâni, apare și varianta moldovenească a subtipului respectiv, celebra *Poveste a porcului* culeasă de Ion Creangă și care vede lumina tiparului în revista „Convorbiri literare”. Acum câteva decenii, alcătuitorul unei tipologii a basmelor românești, etnologul Corneliu Bărbulescu observa că în corpusul românesc existau 52 de variante tipărite și 10 culese pe bandă de magnetofon³³.

Lazăr Șăineanu, bun cunoscător al literaturii antice, deși a încercat să evite, în marea sa monografie asupra basmelor române, interpretările mitologizante, consideră evidentă sursa folclorică a lui Apuleius. El înțelege că povestea „băbească” (*anilis fabula*) din *Metamorfoze* nu poate fi o alegorie, ci „un basm în toată puterea cuvântului”, așa cum l-a numit chiar autorul antic, care a căutat desigur să-i dea o alură mitologică și artistică³⁴.

Adolf Schullerus include și el tipul AT 425A în tipologia basmelor românești („Monstrul, animalul ca mire”) și-l asociază cu „Amor și Psyché”³⁵. Popularitatea subtipului *soțul-porc* pentru teritoriul românesc este probată și de faptul că, în tipologia revizuită Aarne-Thompson, datorată lui Uther și publicată în 2004, varianta românească reprezentativă este cea tradusă în germană de Mite Kremnitz³⁶ pe baza versiunii lui Ispirescu³⁷.

Petru Caraman privește însă motivele de basm din romanul lui Apuleius în sens mult mai larg, fiindcă are intuiția transformărilor intense suferite de varianta narativă apuleiană de-a lungul secolelor. O transbordare perfectă, fără modificări, de la textul din secolul al

³³ Corneliu Bărbulescu, „Studiu introductiv” la Petre Ispirescu, *Opere*. Ediție îngrijită de Aristița Avramescu, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. LXII.

³⁴ Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*. Studiu comparativ, București, Carol Göbl, 1895, p. 108.

³⁵ Adolf Schullerus, *Tipologia basmelor românești și a variantelor lor: conform sistemului tipologiei basmului întocmit de Antti Aarne*. Traducere din limba germană de Magda Petculescu. Ediție îngrijită și prefațată de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 44.

³⁶ Mite Kremnitz, *Rumänische Märchen*, Leipzig, Ed. W. Friedrich, 1882.

³⁷ Hans-Jörg Uther, *op. cit.* Part I, p. 244.

II-lea până la basmele moderne nu este posibilă, dar acest fapt nu trebuie să ne împiedice să observăm că „povestea din *Metamorfozele* lui Apuleius nu-i alta decât basmul lui Făt-Frumos, cu chip de balaur, care, noaptea – lepădându-și pielea de monstru înfricoșător, devenea un tânăr de-o frumusețe dumnezeiască”³⁸.

Lipsa acestei înțelegeri a făcut ca numeroși critici literari care au abordat textul apuleian să se găsească în imposibilitatea de a explica rolul straniu jucat de zeul Eros, așa cum îl numește Apuleius, în acest basm. Aceștia nu au observat că numele mitologic al „balaurului-Făt-Frumos” nu este decât o etichetă suprapusă peste identitatea folclorică a personajului. Încercând să-l citească pe Amor prin grila culturii antice, care l-a consacrat ca pe un amarez înșelător și nesperios, ei au fost puși în dificultate de portretul de soț devotat pe care-l capătă personajul³⁹.

Un cercetător francez încearcă să pună această transformare bruscă pe seama vârstelor diferite pe care le traversează zeul de la pubertatea ușuratică la starea de adult însurat⁴⁰. Traducătorul francez al textului a subliniat că e vorba de fapt despre o ipostază de spirit inferior în care se transbordează impunătorul zeu al dragostei⁴¹.

Prin urmare, specialiștii s-au limitat la a privi personajul în strictă cheie mitologică, analizându-l pe eroul panteonului grecesc și nu pe eroul basmului popular. Însă, profesorul Caraman va afirma în mod clar că „la identificarea temei basmului apuleian cu tema autentic folclorică amintită mai sus, aceste vestigii ale motivului balaurului prezintă o importanță decisivă”⁴².

Pentru a ajunge la identificarea credințelor arhaice despre *șarpele mitic* în relație cu basmul popular care l-a inspirat pe Apuleius, profesorul ieșean se raportează la o direcție de cercetare foarte productivă pe plan internațional, și anume faimoasa școală

³⁸ Petru Caraman, *Identificarea...*, p. 25.

³⁹ Sarah Parker, *Techniques of Description in Apuleius' Cupid and Psyché*, Hamilton-Ontario, McMaster University, 1999, p. 207. Vezi și Juanita C.K. Elford, *Characterization in Apuleius' Cupid and Psyché episode*, Hamilton-Ontario, McMaster University, 2011, p. 164-165.

⁴⁰ Claude Rambaux, *Trois analyses de l'amour. Catulle: Poesies. Ovide: Les Amours. Apulée: Le conte de Psyché*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 188.

⁴¹ Pierre Grimal, Introduction la Apulée: *Métamorphoses (IV.28-VI.24). Le conte d'Amour et Psyché*, Paris, P.U.F., 1963, p. 10-13.

⁴² Petru Caraman, *Identificarea...*, p. 26.

mitic-ritualistă⁴³ apărută prin contribuția filologilor clasici de la Cambridge, dintre care cel mai cunoscut a fost James George Frazer.

O importantă membră a acestui grup, contemporană cu autorul *Crengii de aur*, Jane Ellen Harrison, publica în 1912 o lucrare în care demonstrează originile ctoniene ale mitologiei grecești și statuează anterioritatea ritualului în fața mitului⁴⁴. În domeniul poveștilor, unul dintre cei mai cunoscuți adepți ai acestei direcții a fost folcloristul francez Pierre Saintyves, cu a sa *Les Contes de Perrault et les récits parallèles* (din 1923), dar și englezul Edwin Sidney Hartland⁴⁵.

Deși mai puțin recunoscut ca aparținând acestei orientări, Vladimir I. Propp a urmărit în toate analizele sale asupra poveștilor sublinierea substratului ritual al basmelor. Acest scop ultim al cercetării lui Propp se întrevide prea puțin în *Morfologia basmului* publicată la Leningrad în 1928, considerată de specialiști ca un exemplu al descriptivismului și anistorismului specific structuralismului activ în epocă, dar devine manifest în *Rădăcinile istorice ale basmului* din 1946.

Așa cum au arătat convingător cercetători recentți ai istoriei folcloristicii⁴⁶, specificul cercetării lui Propp asupra basmului a fost incorect înțeles de lumea academică occidentală, atât din cauza faptului că *Morfologia* sa nu a fost tradusă în engleză decât în 1958, cât și fiindcă această traducere nu a fost urmată de complementul ei obligatoriu – *Rădăcinile istorice ale basmului*.

Astăzi se înțelege însă că prin aranjarea schemelor epice ale poveștilor lui Afanasiev, Propp nu făcea decât să pregătească instrumentul necesar pătrunderii în exegeza de profunzime a acestora, una de ordin etnografic și istoric. Marele folclorist rus nu dorea să se limiteze la o prezentare a structurii basmelor, așa cum nici Caraman nu parcurge diversele povești din tipul AT 425A doar cu intenția de a-și etala buna cunoaștere a acestora, fie că era vorba de narațiuni indiene, românești, poloneze sau sârbești.

⁴³ Mai multe detalii la Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York & London, Garland Publishing Inc., 1991.

⁴⁴ Jane Ellen Harrison, *Themis: A study of the social origins of Greek religion*, Cambridge University Press, 1912, p. 13.

⁴⁵ Edwin Sidney Hartland, *The Science of Fairy Tales. An Inquiry into Fairy Mythology*, London, Walter Scott, 1891.

⁴⁶ Alan Dundes (ed.), *International Folkloristics. Classic Contributions by the Founders of Folklore*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1999, p. 120.

Cunoașterea de către Caraman a reușitelor și nereușitelor școlii mitic-ritualiste sunt evidențiate de faptul că el apelează la cele mai importante contribuții ale acesteia. De exemplu, îl citează pe Andrew Lang, lăudând inițiativa acestuia de studiere a temei privitoare la Cupidon și Psyché în relație cu diverse credințe totemice.

Totuși, este indubitabil că nici lucrarea cunoscutului folclorist englez, membru fondator al școlii de cercetare a elementelor primitive rituale în folclorul contemporan, dar cel mai acerb critic al „totemizanților”, nu atinsese necesarul nivel de persuasiune și clarificare pe care-l aștepta profesorul ieșean. Refuzând explicațiile totemiste, Lang rămâne indecis: „În final, credem că este acceptabilă ipoteza ca tema *Cupidon și Psyché* să fi evoluat oriunde dintr-un ciudat tabu nupțial care trebuia sancționat sau explicat de un mit. Conform acestei ipoteze, poveștile ar fi fost inventate separat în diferite teritorii, dar este de asemenea posibil să fi fost transmise de la om la om într-un trecut îndepărtat al rasei noastre”⁴⁷.

Caraman cunoștea în profunzime atât contribuțiile lui Frazer în acest domeniu, cât și pe cele ale altor importanți antropologi englezi (G. L. Gomme, N.-W. Thomas) care au folosit acest gen de interpretare, dar avertizează că „nu orice credință sau superstiție cu privire la animale are origine totemică”⁴⁸.

De asemenea, este important de precizat că profesorul ieșean nu s-a limitat la a prelua informațiile culese de antropologi de la aborigeni, așa cum au făcut colegii săi occidentali, ci a apelat la chiar substratul totemic întrevăzut în imaginarul folcloric al populațiilor țărănești europene. Completează aceste informații și cu elemente de demonologie antică vizibile în artefacte arheologice care înfățișează anumiți zei alături de un complement ofiolatru, fapt pentru care aduce în discuție consistentul studiu al lui A.-J. Reinach⁴⁹.

În concluzie, marele etnolog român va însuma și, în același timp, va depăși eforturile celebrilor săi înaintași, însă calea pe care o alege este una proprie, ajungând la documentarea unui „strat de credințe și reprezentări mai vechi decât cele ale politeismului antropomorfic”⁵⁰.

⁴⁷ Andrew Lang, „Cupid, Psyché and the «sun-frog»”, in *Custom and Myth*, London, Longmans, Green & Co., 1884, p. 86.

⁴⁸ Petru Caraman, *Identificarea...*, p. 69.

⁴⁹ A.-J. Reinach, *Divinités gauloises au serpent*, en „Revue Archéologique”, Paris, I, 1911, p. 221-256.

⁵⁰ Petru Caraman, *Identificarea...*, p. 59.

El demonstrează cum, pornind de la mărturia oferită de basmul apuleian, paleo-etnograful trebuie să traseze, conform logicii schemei folclorice și a gândirii magice, diferite de rațiunea cu care operează omul modern, drumul pe care l-a urmat o anumită credință din preistorie până astăzi.

În cazul basmelor din subtipul *soțul-balaur*, profesorul Caraman va identifica existența unui substrat totemic universal și precreștin, care a dat prilejul apariției narațiunilor folclorice având în centru acest personaj supranatural om-șarpe. Conform informațiilor antropologice despre societățile exotice, dar și a cercetărilor folclorice în societățile țărănești (asupra *spiritului casei*), *regele șerpilor* era divinizat la multe popoare arhaice, reflecția sa pozitivă în mentalitatea colectivă fiind treptat înlocuită cu determinanta opusă, malefică, odată cu apariția și creșterea influenței mentalității creștine.

Deși existența unui monarh al șerpilor nu a fost identificată în folclorul literar, savantul ieșean aduce argumente inedite din refracția acestor credințe totemice în mărturii etnografice. Este vorba despre ornamentica populară românească, în special pe uneltele păstorești de presat cașul, acolo unde Caraman regăsește reprezentarea *șarpelui încoronat*, simbol apotropaic și generator de belșug.

Cu toate că nu a beneficiat de întinderea pe care autorul a sperat să i-o dea, studiul lui Petru Caraman despre sursa folclorică a lui Apuleius își atinge scopul și sugerează o concluzie care ar merita să fie cunoscută și în mediul de specialitate occidental, acolo unde discuțiile asupra acestui subiect nu par să aibă nici încheiere, nici sorți de izbândă.

**PARAGRAFFITI-LE DIN EUROPA ȘI
SEMNIIFICAȚIILE LOR MAGICO-RELIGIOASE***

Arcadie M. BODALE**

Abstract

Paragraffiti represent those marks on the walls that are not drawings or writing. They are usually involuntary, yet those on the church walls are made deliberately and related to some magical and religious practices, being determined by the sacredness of the church walls.

Therefore, the scratch marks made on the name initially registered in the proskomide or diakonikon or on the name included in the memorial prayers written on the walls of the monasteries and churches of Bukovina were made with the purpose of deleting the remembrance of these people and, implicitly, chasing away the divine protection from them. On the other hand, *cavities prelevations* were made in order to swallow the material extracted from the sacred building with the purpose of healing diseases or sterility, to sprinkle it in the eyes of the person afflicted with conjunctivitis, or to stop children from crying. Moreover, within the entire Romanian space, the custom consisting of extracting the eyes, ears, lips or clothes of the saints painted on the walls had magical purposes. Thus, the mutilation of the devils' faces represented a way to punish the demons in case of unsuccessful spell, as the witch has the possibility to avenge on the devil painted on the walls by removing his eyes. Sometimes the mineral material resulted from the devil's eyes was used for stealing a married woman's man, while the dust resulted from the scratching of the devils' genital organs was used in men's food or drinks with the purpose of making them virile. At the same time, the witches used the dust resulted from the mutilation of the faces of the saints on the church walls to enhance the power of their spells, ensuring their success. The dust from the saints' eyes was used in love spells, to make peace between two persons, to bring disease in the house and the body of a certain person, to make a man madly in love with someone, to blindfold the enemies or judges, but mainly to prevent husbands from seeing the adultery of their unfaithful wives. "The devil's scratches" paragraffiti have magical and religious beliefs, too. They were made on saints' sarcophagi or statues, as well as on the walls of Catholic churches in order to heal diseases or women sterility; in

* 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.

** Arhivele Naționale, Iași – România.

periods of food scarcity, consuming the extracts of mineral material was believed to have the power of calming hunger pains. *Small cavities* represented a symbol of the prayers for the dead, while the marks and horseshoes present in the church walls were ex-votos for healing a horse or a sign of gratitude made by a knight who had had a safe trip, or for healing fever. There was the belief that the nails hammered into the church walls had the power to inhibit the evil, so healing the ill was hoped. Therefore, by means of *paragraffiti* (striations made with sharp objects, ritual scratching, extracting stone dust for preparing drinks, small perforations and cavities, horseshoes and nails hammered into the church wall), their authors made a direct connection with the divinity, and scratching the church walls was not a sacrilege, even if it contradicted the ideas of Christianity.

Lastly, *paragraffiti* are made on the church walls even today in all Christian Europe, being a proof for the survival of traditional beliefs in a postmodern world. Their aim still is prevailingly magical and religious.

Keywords: *paragraffiti*, significance, symbol, spell, saint, devil, church, monastery.

Cuvinte-cheie: *paragraffiti*, semnificație, simbol, vrajă, sfânt, diavol, biserică, mănăstire.

Dat fiind faptul că în România nu există studii consacrate vechilor *graffiti* și *paragraffiti*, pentru început se impune să facem o delimitare terminologică a acestor noțiuni. Așa cum am arătat într-un articol precedent consacrat acestui domeniu¹, un *graffiti* reprezintă „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”².

În schimb, *paragraffiti*-le sunt „urmele lăsate pe ziduri care nu reprezintă nici desene, nici scris”³. Este vorba de *striatii* făcute cu

¹ Arcadie M. Bodale, *Câteva observații asupra semnificațiilor magico-religioase ale graffiti-ilor din Europa creștină*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, nr. XIV, 2014, p. 245-268.

² William P. McLean, „Graffiti”, în *Encyclopaedia Universalis*, corpus T 10. *Furtwängler-Guerre de Cent Ans*. Sous la présidence de Peter F. Baumberger, 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, *Les graffiti des XVII^e et XVIII^e siècle à Esnandes*, extrait de la „Revue de la Saintonge et de l'Aunis”, La Rochelle, tom. VI, 1980, p. 1.

³ Jean-Mary Couderc, „Les para-graffiti sur les murs des églises”, în vol. „Troisième Recontres Graffiti anciens” à Dieppe en Haut-Normandie (éditeur: Association de Sauvegarde du Patrimoine Archéologique et Glyptographique – ASPAG), Abbeville, Imprimerie Leclerc, 2005, p. 99.

obiecte ascuțite⁴ ori prin frecare⁵, de urme de răzuire sau de scobituri de prelevare (extragere) a unei părți dintr-un tot⁶, de „zgârieturile diavolului”⁷ și de caneluri⁸, de perforații fine⁹ sau de mici scobituri¹⁰, precum și de urmele potcoavelor de cai sau ale cuielor înfipte în zidurile bisericilor¹¹.

Unele dintre aceste *paragraffiti* sunt involuntare, însă majoritatea celor care pot fi văzute pe zidurile bisericilor au fost făcute în mod intenționat și au importante conotații simbolice. Acestea din urmă sunt legate de o serie de practici magice și religioase, fiind determinate de caracterul sacru al zidurilor bisericii¹². Astfel de *paragraffiti* încărcate de o anume semnificație se întâlnesc peste tot în Europa, indiferent dacă este vorba de lumea catolică¹³ sau de Răsăritul

⁴ Striațiile de obiecte ascuțite se găsesc pe monumentele de piatră, de gresie, de silică, de calcar sau de tuf și sunt lungi și fine, rezultate prin ascuțirea uneltelor și armelor albe (*Ibidem*).

⁵ Striațiile de frecare sunt atât urmele lăsate de care și de alte vehicule care s-au frecat de ziduri în trecerea lor, cât și urmele de porți, de ferestre, de piese mobile din fier agățând piese din lemn, de obloane etc., rezultate atunci când acestea erau închise sau deschise ori atunci când se închideau singure sau când se balansau, frecându-se de pereți (*Ibidem*).

⁶ Scobiturile de prelevare (extragere) a unei părți dintr-un tot constau în săparea unor cavități de cruci rotunjite, uneori adâncite, atestând acte repetitive și extrageri succesive (*Ibidem*, p. 101).

⁷ Lungile striuri izolate sau paralele au fost desemnate prin termenul popular de „zgârieturile diavolului” (Abbé Guy Lefebvre, *Essai sur les signes gravés des églises de l’Orne*, în „Bulletin de la Société Historique et Archéologique de l’Orne”, Alençon, an XCIX, no. 4, 1981, p. 72-86; Idem, „Les signes lapidaires gravés des églises de l’Orne”, en *Mémoire de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, 1983, tome I (texte), p. 81 et tome II (planches), p. 85, apud Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100).

⁸ Este vorba de striurile scurte, largi și curbe, unde inciziile verticale sunt fusiforme <adică șanțurile sunt în formă de „V” – n. A. B.> sau naviforme <adică șanțurile sunt în formă de „U” – n. A. B.> (Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100).

⁹ Aceste perforații sunt de două tipuri: „Unele de câțiva milimetri (realizate cu un cuțit sau cu un vârf) și micile scobituri grupate sau risipite pe suprafețe de ordinul ca câtorva centimetri în diametru” (*Ibidem*, p. 103).

¹⁰ „Micile scobituri sunt adâncituri mărunte, circulare (de exemplu de un cm diametru), făcute cu un baston pe unele roci devenite sfărâncioase, săpăturile fiind făcute prin rotirea cu ajutorul unei piese metalice plate” (*Ibidem*).

¹¹ *Ibidem*, p. 99 (unde sunt prezentate exemple din Franța).

¹² *Ibidem*.

¹³ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 99-118; Claudine Ruet, 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*

ortodox. Firește, ele nu lipsesc nici din spațiul românesc, putând fi observate la aproape toate vechile mănăstiri și biserici din piatră. Atunci când erau rezultatul unei acțiuni umane conștiente, indiferent de tipul lor, toate aceste *paragraffiti* erau realizate cu o unealtă de fier, precum un cuțit de buzunar, un cui, o armă sau o unealtă. Totodată, s-a mai observat că obiceiul acestor scobituri este foarte vechi, căci, înaintea construirii bisericilor de piatră, astfel de urme se regăsesc pe megaliți, pe pietre sacre sau pe anumite stânci¹⁴.

În ceea ce privește prima categorie de *paragraffiti*, aceea reprezentată de *striații*, inițial s-a crezut că au avut un simplu scop utilitar, deoarece au fost observate doar *striațiile de obiecte ascuțite* ce se găsesc pe monumentele de piatră de gresie sau de silică. S-a presupus că ele sunt rezultatul unei epoci în care armele albe și uneltele trebuiau ascuțite periodic, cele dintâi fiind puse pe seama trupelor încartiruite aproape de biserici, iar cele făcute de uneltele ascuțite sau tăioase erau atribuite meseriașilor care trăiau pe lângă biserici. Pentru această ultimă situație, au fost dați ca exemplu câte unul din stâlpii bisericilor din Concessault și din Morogues (Franța), cel din urmă fiind folosit drept „polizor” pentru ascuțit chiar și în anul 1932¹⁵.

Între timp, s-a remarcat că sunt numeroase cazurile în care *striațiile* lungi și fine, asemănătoare striurilor de ascuțire, pot fi văzute și pe monumentele în piatră de calcar sau de tuf, dar care nu sunt potrivite

rencontrés. Éditeur: G.R.H.A. [Groupe de recherches d'histoire et d'archéologie], Saint-Florent-sur-Cher, 1986, p. 173-200; Camille Humeau, *Signes et pierre sacrées*, Bourges, 1971, passim; Abbé Guy Lefebvre, *Essai...*, p. 73-86; Idem, *Les signes...*, tome I, p. 81 et tome II, p. 85; Werner Brast, *Die Schalensteine, ab wann, weshalb und wie*, in „Mitteilungsblatt für Vor- und Frühgeschichte”, Berlin [West], no. 33, 1982, p. 1-76; Serge Bonnet, *Les patois des croix. Signes lapidaires et religion populaire en Argonne et dans la France septentrionale*, en „Horizons d'Argonne”, Sainte Ménehould, no. 45, 1982, p. 23-46; Christian Montenat, Marie-Laure Guiho-Montenat, Serge Ramond, *Prières des murs: graffiti anciens, XVII^e-XVIII^e siècles, aux murs extérieures des églises: Picardie, Normandie, Ile-de-France*, Beauvais, GEMOB [Groupe d'étude des monuments et oeuvres d'art de l'Oise et du Beauvaisis], 2003, p. 203; Jean Fournée, *Le culte populaire et l'iconographie des saints en Normandie. Étude générale*, Paris, Société Parisienne d'Histoire et d'Archéologie Normandes, 1973, passim; Léon Coutil, *Marques de pèlerins sur les églises de l'Eure*, en „Bulletin de la Société Libre d'agriculture, sciences, arts et belles-lettres de l'Eure”, série VII, tome V, 1917, p. 224-225.

¹⁴ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 101-102.

¹⁵ „Mémoires de la Société des antiquaires du Centre”, 1932, apud Claudine Ruet, Jean-Paul Ruet, *op. cit.*, p. 2; Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 99.

pentru ascuțirea uneltelor sau a armelor albe¹⁶. Apoi, pe unele monumente de gresie se găsesc nu numai striuri, dar pot fi văzute și unghiuri de vârfuri tocite sau realizate prin împunsături făcute de sus în jos („culcate la pământ”), ceea ce nu reprezintă metode viabile de ascuțire a unei arme sau unelte tăioase¹⁷.

De asemenea, s-a mai observat că orice meseriaș din Franța avea în atelierul său o piatră pentru ascuțirea toporului sau a cuțitului de bucătărie, fără a fi silit să traverseze tot satul pentru a-și ascuți uneltele tocite pe niște pietre care nu sunt indicate pentru o astfel de activitate¹⁸. Prin urmare, s-a ajuns la concluzia că striatiile provocate de obiecte ascuțite pe zidurile bisericilor nu aveau un caracter utilitar, ci trădează *prezența vechilor superstiții și tradiții păgâne*¹⁹.

Astfel, urmele de frecare repetată a armelor și uneltelor pe pereții lăcașelor de rugăciune au fost făcute nu pentru a se obține o ascuțire mai bună, ci pentru a asigura uneltei, chiar prin natura contactului nemijlocit cu zidul sacru al bisericii, binecuvântarea și protecția divină²⁰. Având în vedere numărul mare de astfel de striatii ce pot fi observate pe pereții bisericilor din Franța, este elocvent că acest obicei a avut o largă răspândire în rândul comunităților, fiind o metodă populară – foarte puțin costisitoare – de a binecuvânta o armă albă după exemplul nobililor, care adăugau relicve în mânerul sabiei lor sau cărora li se făceau slujbe de binecuvântare de către cler²¹.

Astfel de striatii făcute cu obiecte ascuțite sunt rare în spațiul românesc, deoarece s-au păstrat puține dintre bisericile de piatră care au fost în preajma unor curți domnești ori boierești. Totuși, ele pot fi văzute în Bucovina, în nișa apuseană a bisericii de la Arbore, unde sunt încă foarte numeroase. Această situație își găsește explicația în faptul că, spre deosebire de celelalte lăcașuri de rugăciune din Nordul Moldovei, doar această biserică a servit ca biserică de curte până la sfârșitul secolului al XVI-lea. Prin urmare, este firesc ca stăpânii satului Arbore și/sau slugile lor să-și fi ascuțit armele pe blocurile de gresie ale bisericii. Chiar tradiția locului amintește că demult se ascuțeau săbiile pe zidul bisericii!

¹⁶ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 99.

¹⁷ *Ibidem*, p.100.

¹⁸ *Ibidem*, p. 99; Claudine Ruet, Jean-Paul Ruet, *op. cit.*, p. 3.

¹⁹ Claudine Ruet, Jean-Paul Ruet, *op. cit.*, p. 3.

²⁰ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100.

²¹ *Ibidem*.

Cum majoritatea lăcașurilor de rugăciune din spațiul românesc erau îndeosebi din lemn, armele nu puteau fi frecate în mod repetat de pereți fără a se deteriora bârnele din care erau făcute. Este drept, existau și câteva lăcașuri din piatră, însă acestea erau mănăstiri sau biserici ce nu apucaseră să facă parte prea mult din inima unei curți boierești (cum este biserica de la Părhăuți – Suceava), așa încât călugării și țărani din preajma lor, neavând atribuții militare, nu aveau nici săbii de ascuțit.

În schimb, toate turnurile aflate la porțile vechilor mănăstiri de piatră din România prezintă *striații de frecare* cauzate îndeosebi de roțile carelor care intrau și ieșeau din curțile lor. Apoi, în interiorul bisericilor și mănăstirilor de la noi, astfel de *striații* au fost provocate mai ales de mutarea unor piese de mobilier (în special strane), care au deteriorat nu numai frescele interioare ale bisericilor, dar și *graffiti*-le pe care ele le-au atins. Amintim aici cazul distrugerii parțiale a însemnării care amintește prezența la Mănăstirea Sucevița a lui Micola și a lui Neculai la 20 aprilie 1774. Cum acest tip de *paragraffiti* au fost făcute doar din neatenție, fără nici un scop magic, lăsăm analiza lor pe mai târziu.

O semnificație similară cu cea a *striațiilor* făcute de obiecte ascuțite par să aibă și *urmele de răzuire*. Astfel, Camille Humeau credea că aceste urme, făcute poate la ieșirea de la o slujbă religioasă, provin de la frecarea uneltelor și armelor de zidurile bisericii pentru a atrage binecuvântarea cerului asupra muncii lor, în cazul celor dintâi²², și, respectiv, în vederea protejării proprietarului armelor înaintea plecării la oaste sau într-o cruciadă²³. Referitor la aceste urme, Claudine și Jean-Paul Ruet au observat, în treacăt, că suprafețele răzuite sunt uneori deosebit de numeroase și par să fi fost date de ștersături generalizate și voite²⁴.

Spre deosebire de semnificațiile pe care le au în Europa de apus, urmele de răzuire ce pot fi văzute pe pereții tuturor mănăstirilor și bisericilor din Bucovina au un alt înțeles decât atragerea binecuvântării și protecției divine pentru cel care le-a făcut. Astfel, ele erau făcute, prin zgârierea repetată a unor linii multiple, peste numele consemnat inițial la proscomidie sau diaconicon ori peste numele din rugăciunile de pomenire scrise pe pereți cu scopul de a șterge pomenirea acestor oameni și, implicit, de a îndepărta protecția divină de dânșii.

Este drept, astfel de răzuiuri pot fi și un simplu act de marcarea a sfârșitului pomenirii de către fețele bisericesti a celor care își aveau

²² Camille Humeau, *op. cit.*, passim; Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 99.

²³ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100.

²⁴ Claudine Ruet, Jean-Paul Ruet, *op. cit.*, p. 200; Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 99.

numele scrijelite pe pereți, situație ce se poate verifica mai ales în cazul urmelor de răzuire a numelor înscrise la proscomidia și diaconiconul lăcașelor de rugăciune.

Totuși, măcar în unele situații, numele dușmanilor erau răzuite de către cei care nu puteau accepta ca aceștia să fie pomeniți mereu. În acest sens amintim cele două *graffiti* aflate, în oglindă, în pronaosul bisericii Mănăstirii Sucevița. Astfel, pe fațada sudică, în banda roșie de sub scenele cu Sfântul Nicolae a fost scris în rusește: „*Сен иконостас маловаа живописецъ рабъ Б(о)жїи Михаилъ та ү Пескои Велико Росиан года *аѡе м(ѣ)с(а)ца а҃г(уст) іе да поманет егѡ Богъ*” [Acest iconostas <l-a zugrăvit – n. A. B.> mai micul pictor, robul lui Dumnezeu, Mihail de la Pesca a Rusiei Mari, anul 1805, luna august 15, ca să-l pomenească Dumnezeu]²⁵. Remarcăm că numele „*Михаилъ та ү Пескои Велико*” a fost tăiat intenționat prin mai multe linii (dar fără ca aceste tăieturi să acopere și litera „o” de la *Велико*) cu multă insistență, astfel încât formula amintită poate fi citită astăzi numai cu ajutorul tehnicii electronice de ultimă generație.

Spre deosebire însă de majoritatea rămasă anonimă a celor care au făcut astfel de răzuiiri peste sutele de nume de călugări și mireni pe pereții bisericilor din nordul Moldovei, în situația de față numele răuvoitorului care a tăiat numele făcătorului iconostasului poate fi identificat, căci, spre deosebire de ceilalți care au făcut astfel de răzuiiri, el a ținut să-și aroge calitatea de singur făcător al acestui iconostas. Astfel, pe fațada nordică, undeva peste banda roșie, fundalul negru de sub aceasta și peste ștergarul pictat ca brâu de lângă același iconostas, a fost scris tot în rusește: „*Иконостасъ създааъ іеросхимонахъ коментарии велие на го Скита рокъ Божго *аѡе*” [Iconostasul a fost făcut din porunca ieroschimonahului de la Schit²⁶, în anul Domnului 1805]²⁷.

Prin urmare, aceste răzuiiri – extrem de numeroase pe pereții mănăstirilor din Nordul Moldovei – trădează nu numai unele relații nu tocmai amicale dintre călugări, dintre călugări și pelerini sau dintre pelerini, dar pot fi și o formă prin care se marca sfârșitul pomenirii unor suflete și, implicit, înlăturarea grației dumnezeiești față de acei oameni ale căror nume au fost răzuite de pe pereți.

²⁵ Traducere făcută de Ina Chirilă (arhivist la Arhivele Naționale din Iași) la 9 martie 2011.

²⁶ Schitul Mare din Galiția.

²⁷ Traducere de Ina Chirilă.

O altă categorie de *paragraffiti* sunt *scobiturile de prelevare (extragere) a unei părți dintr-un tot*. Acestea pot fi izolate sau grupate pe pereții bisericilor și se împart în: scobituri mari, nelegate de o figură, și găuri de extragere sub formă de figuri. Scobiturile din prima grupă par să fi fost făcute pentru ca materia minerală extrasă din edificiul sacru să fie înghițită în scopul vindecării de friguri, de boli sau de sterilitate.

În schimb, scobiturile legate de o figură sunt mult mai rare și constau în săparea pe socluri a unor *graffiti* de cruci sau a unor cavități semi-circulare, conice sau rectangulare, ori cu vârful rotunjit. Unele dintre aceste scobituri au fost făcute pentru a ilustra ochii, nasul și gura unor *graffiti* reprezentând figurine umane. De asemenea, alte astfel de găuri sunt făcute sub formă de romb, evocându-se, prin urmare, sexul femeii, așa încât se crede că au fost săpate pentru a se extrage praful de piatră cu scopul de a fi înghițit pentru vindecarea infertilității²⁸.

Această categorie de *paragraffiti* este extrem de frecventă în tot spațiul românesc și constă, mai ales, din extragerea ochilor, urechilor și buzelor și hainelor sfinților pictați pe pereți și, până acum, nimeni n-a putut oferi o explicație serioasă pentru această practică barbară. Bineînțeles, la o privire superficială, dată fiind amploarea și profunzimea acestor acte profanatoare, ele au fost puse pe seama turcilor²⁹ sau a protestanților³⁰ care ar fi profanat bisericile, însă fără să

²⁸ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 101-102.

²⁹ În 1821, existând zvonul că negustorii greci fugiți și-ar fi ascuns odoarele în altarul bisericii Sfântul Andrei din Iași, ienicerii turci au intrat în biserică. Potrivit unor relatări din epocă, ar fi procedat astfel: „Ciocănesc pereții, scot ochii de la sfinți, <apoi> intră în altar, dau sfânta masă la o parte și încep a săpa la o adâncime ca de un metru să dea de comori. Și așa a rămas biserica potricălită și spurcată de ienicerii turci ani de-a rândul” (Gheorghe Ghibănescu, *Biserica Sf. Andrei (predică ținută în ziua de 30 noiembrie 1932)*. Din ciclul de predici istorico-bisericești ținute la bisericile din Iași, Iași, Tipografia „Presa Bună”, 1934, p. 7).

³⁰ „În toate vechile biserici ortodoxe din Hațeg, sfinții sunt orbi. Nu se știe cine i-a mutilat. Calvinii? Turcii? Vrăjitorii țigani? Ca și când n-ar fi plătit destul prin martiriul credinței, au fost mutilați încă o dată, pe pereții bisericilor românești. Nici o ură nu e mai otrăvită și cruntă decât cea născută din fanatismul religios” [Cornel Ivanciuc, *Țara sfinților fără ochi*, în „Formula AS”, București, nr. 851, 2009, accesibil pe adresa: <http://www.formula-as.ro/2009/851/spiritualitate-39/tara-sfintilor-fara-ochi-10633> – văzut la 29 martie 2012]. Gruită, crâsnicul (dascălul sau paracliserul) bisericii de la Colț, se ocupă de rânduiala bisericii și povestește trecătorilor de trecutul lăcașului, însă „singurul lucru pe care nu-l știe e legat de sfinții pictați pe pereții bisericii. Toți sunt orbi. O întregă oaste cerească pe care cineva sau ceva a trecut-o prin chinuri cumplite, străpungându-le mucenicilor ochii cu vârfuri de lance sau zdrobindu-le gura cu lovituri de baros. Sfinții ortodocși schinguiți pe pereți, condamnați la martiriu a doua oară. Peste tot, în toate

se observe că nici un ienicer sau spahiu nu avea timp și interes să scoată cu o precizie chirurgicală ochii, buzele și urechile sfinților zugrăviți pe pereții bisericilor. Apoi, o profanare a icoanelor din bisericile ortodoxe din Ardeal de către calvini ar fi stârnit o reacție ostilă din partea românilor, iar izvoarele nu consemnează nici o astfel de situație încordată. Dimpotrivă, protestanții căutau să-i atragă pe români la calvinism nu să și-i facă dușmani. În sfârșit, este greu de explicat de ce astfel de profanatori ostili ortodoxiei ar fi făcut acest lucru doar la anumite imagini de sfinți, când le-ar fi fost mult mai ușor să dea foc bisericii sau să lovească haotic în toate imaginile sacre!

Demn de remarcat este că și în Occidentul catolic s-au consemnat acte de impietate asupra sfinților, îndeosebi în bisericile din Franța și Italia, unde – la vreme de secetă prelungită – statuile de sfinți și îngeri erau aruncate în apă, exilate, spânzurate, legate cu lanțuri,

bisericile vechi din Hațeg, sfinții au ochii scoși, sunt mutilați fioros, au gurile și frunțile sparte. La Densuș, la Sântă Mărie Orlea, la Strei Sângeorz, la Colț... Oare ce vâlvă păgână i-a lăsat fără ochi, ca pe-o aducere aminte a unor vremuri de obidă și silă? Turcii, calvinii, vrăjitorii țigani? Dar chiar și așa, cu chipurile zdrobite, sfințenia strigă din rănile mucenicilor celor fără de păcat. Nu au nevoie de ochi. Ceva mai presus de privirea omenească le dă o strălucire arzătoare, de dincolo de bine și de rău”. Și la biserica din Ostrov aflăm „icoana Maicii Domnului Îndrumătoarea, fără gură și fără ochi, cu Pruncul în brațe [...]. Nu se știe cine a îndrăznit să ridice mâna asupra ei. Cum să-i scoți Precistei ochii cu care își privește Fiul cel Sfânt? [...]. M-am uitat acolo unde trebuiau să lumineze ochii Fecioarei și ai Pruncului și n-am văzut nimic. Ochii Lor scoși erau oceane fără fund. Erau zdrobiți cu o furie sălbatică, pesemne cu lancea sau spada unui cavaler înrăit în războaie și cu mintea rătăcită de dogme religioase. Din rănile acelea adânci cât nemărginirea cerului se auzea ceva ca un glas, și misterios, și cald, și tandru, ceva ca un suspin de o tristețe sfâșietoare. Aici, în Hațeg, unde reforma calvină s-a târnosit cu sabia, moartea și distrugerea au făcut casă bună”. „Ovidiu Bora, părintele paroh al bisericii Ostrov, își alege cuvintele cu delicatețe: «Mie mi se pare că nu doar practicantii unor credințe oculte și vrăjitoarești au lovit cu o sălbăticie nicicând văzută în alte părți chipul Maicii Domnului. Unii au zis că ochii Fecioarei au fost scoși de vrăjitoare și folosiți în ritualurile lor necurate. Că în rătăcirea lor, și-au imaginat că ochii sfinților au puteri supranaturale și că aceste puteri pot fi puse în slujba necuratului. Cred că peste biserica s-au prăvălit prigoane și mai aspre. Totuși, sincer să fiu, nu cred că turcii ar fi fost în stare de o asemenea grozăvie, pentru că o respectau pe Fecioara Maria, o au și ei în religia lor, într-o altă formă, ca și pe Hristos. Dacă veți analiza adâncimea înfiorătoare până la care au fost distruși ochii Maicii lui Dumnezeu, veți vedea că acest fapt nu era posibil decât cu niște corpuri mari și grele, care nu puteau fi decât scule de război. Însă, furia oarbă cu care au fost scoși ochii, turbarea cu care i-au zdrobit și rănit chipul demonstrează cu totul altceva. Anume, că numai adepții unei credințe străine, care îndemneau la distrugerea icoanelor și a tradiției ortodoxe, puteau să inspire o asemenea sălbăticie. Și când mă gândesc la așa ceva, mă refer la Reforma calvină, care în Hațeg a făcut prăpăd»” (*Ibidem*).

întoarse cu fața la perete și chiar li se înlocuiau aripile de aur și mantalele de purpură cu aripi de carton și zdrențe³¹.

La români, astfel de acte de pedepsire a sfinților nu sunt atestate. În schimb, peste tot în spațiul românesc se pot vedea urmele extragerilor succesive de materie minerală din frescele care acoperă edificiile sacre. În plus, aceste profanări ale scenelor religioase de pe pereții bisericilor nu numai că au o arie de răspândire extrem de mare, dar ele sunt și extrem de numeroase. Practic, personal, n-am văzut lăcaș de rugăciune cu pictură veche pe care să nu fi întâlnit această extragere – prin scobire – a materialului din suportul pe care au fost pictate scenele religioase.

Zonele preferate pentru astfel de extrageri sunt îndeosebi scenele ce alcătuiesc imaginile sfinților din Sinaxar sau din Grădina Raiului, dar n-au scăpat neatinse nici chipurile păcătoșilor și cele ale diavolilor din scenele Judecării de Apoi. De la sfinți și clerici se extrăgea material doar din zona feței (ochi, gură și urechi), în schimb, de la diavoli și păcătoși extragerile sunt atât de pe suprafața corespunzătoare feței (ochi, gură și urechi), dar mai ales din zona organelor genitale.

Data fiind amploarea atacurilor care au distrus chipurile dracilor din scenele Judecării de Apoi pictate pe pereții mănăstirilor din Bucovina, este evident că unele dintre ele au fost acte de pedepsire ale demonilor care ispitesc și duc sufletele creștinilor în Focul cel Veșnic. Spre această ipoteză pare să conducă și faptul că de la asemenea mutilări n-au scăpat nici dracii pictați în partea superioară a iadului, unde nu se poate ajunge decât cu ajutorul unei schele sau a unei scări.

De altfel, în chestionarele folclorice inițiate de Hasdeu se arată faptul că, uneori, se scot și ochii dracilor zugrăviți pe biserici, fie „din ură”, fie pentru a face din ei vrăji³². Ilustrativ pentru cea dintâi situație este un descântec de ursită în care se arată motivul pentru care vrăjitoarele îi pedepseau pe diavoli: „Cornuratule [...] / De nu m-ei asculta, / Peste mare poznă³³-i da. / Că muierea prinde-ti-oi / Ca fusul morii împunge-oi / Ochii din cap scoate-i-oi. / Și altă poznă face-ți-oi”³⁴ <s.n. A. B.>.

³¹ Aurel I. Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 156-157.

³² Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 495.

³³ Necaz – n. A. B.

³⁴ Simion Florea Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri* adunate de ~, București, Lito-Tipografia Carol Göbl, 1893, p. 21-28, apud Tache Papahagi, *Din folclorul romanic și cel latin*. Studiu comparat, București, Tip<ografia> „România Nouă”, 1923, p. 158.

Așadar, atunci când vraja nu își atingea scopul, vrăjitoarea se putea răzbuna pe un drac pictat pe pereți, scoțându-i ochii. Cum numărul celor zugrăviți în iad este cu mult mai mic decât al celor drepti aflați în rai³⁵, este evident că persoanele interesate „să scoată ochii” dracilor au avut la dispoziție o suprafață de materie minerală mult mai mică decât cele preocupate de ochii și gura sfinților. Aceasta poate fi o altă explicație pentru a înțelege de ce, de multe ori, atacul asupra feței dracilor a fost atât de virulent, încât a fost distrusă intenționat toată partea de frescă ce corespunde chipului lor.

În același timp, având în vedere că nu sunt distruse numai chipurile dracilor și ale păcătoșilor aflați în iad din scena Judecării de Apoi, dar și chipurile de sfinți și de fețe bisericesti aflate pe ceilalți pereți ai bisericii, este evident că ipoteza unei răzbunări a oamenilor pe reprezentanții îngerilor întunericului nu poate constitui singura explicație a acestor gesturi profanatorii. Astfel, aceste mutilări ale chipurilor pictate erau făcute nu numai de bunii creștini, ci și de vrăjitoare. Lui Hasdeu, între altele, i s-a răspuns că babele puneau în compoziția folosită la vrajă nu numai praf din ochii sfinților, ci și tencuială provenită de la ochii, gura sau organele genitale ale dracilor zugrăviți pe biserici pentru a spori puterea vrăjilor pe care le făceau³⁶. Apoi, se credea că ochii sfinților măresc, desăvârșesc puterea farmecelor, dându-le „putere dumnezeiască”, asigurându-le reușita³⁷.

Surprinzător este că obiceiul acestor extrageri în scopuri vrăjitoarești s-a păstrat până astăzi³⁸, deși în chestionarele lui Hasdeu el este amintit ca

³⁵ Paul Henry, *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI^e siècle: architecture et peinture*. Contribution à l'étude de la civilisation moldave, vol. II. *Album*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1930, passim (ediția românească: Idem, *Monumentele din Moldova de nord de la origini până la sfârșitul secolului al XVI-lea*. Contribuție la studiul civilizației moldave. Prefață la ediția românească de Jean Delumeau. Postfață și note de Vasile Drăguț. Traducere și indici de Constanța Tănăsescu, București, Editura Meridiane, 1984, passim).

³⁶ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 471.

³⁷ *Ibidem*, p. 495.

³⁸ Maica Tatiana de la Mănăstirea Sucevița ne-a mărturisit în anul 2011, cu ocazia repertoriei și fotografierii *graffiti*-lor de la acest lăcaș, că nu demult a surprins o femeie din sat, cunoscută de toată obștea localității ca ocupându-se de vrăjitorie, scrijelind ochii unui sfânt pictat pe perete, cu scopul de a lua praful rezultat și a-l folosi în scopuri magice. În acel moment, i-a cerut imediat să părăsească lăcașul și să nu mai revină niciodată în incinta mănăstirii.

dispărut³⁹. Oricum, din două surse distincte, răspunsurile din pomenitele chestionare și mărturia maicii Tatiana de la Mănăstirea Sucevița, ne-am convins că mutilarea sfinților, clericilor, păcătoșilor și dracilor nu are nimic de a face cu actele profanatoare ale bisericilor ortodoxe românești de către alte neamuri, nici nu este doar un simplu act de pedepsire săvârșit de creștini fanatici atâta vreme cât și sfinții zugrăviți au ochii scoși, ci avem de-a face cu extrageri de materie minerală în scopuri magice.

Astfel, potrivit unei informații, scosul ochilor la diavoli ar fi legată de o vrajă de ursită, în timpul căreia babele care îl invocă pe Diavol spun următorul descântec: „Oschi, oschi Scaraoșchi/ Eu din gură mi te-nvăț,/ *Dar în ochi să nu te văz!*”⁴⁰ <s.n. A. B.> Nevoia de „ochi de drac” la descântecul de ursită era doar atunci când acesta se făcea de către femei altor femei pentru ca rivalele lor să moară, așa încât să le poată lua bărbatul⁴¹. Din acest motiv, femeia căreia i se năzărea că i s-a făcut de ursită (din cauza junghiurilor pe care începea să le resimtă!), căuta degrabă o vrăjitoare „care să-i desfacă sau să-i stingă frigarea, cum zic”⁴². În schimb, este drept, mult mai rar, și cu praful din ochii sfinților se făceau vrăji de dragoste, cu scopul să se mărite sau să se însoare cineva, mai ales fetele bătrâne cu feciorii tineri⁴³.

De asemenea, praful din ochii⁴⁴ și de la gura sfinților⁴⁵ mai era folosit și la numeroase alte vrăji, dintre care amintim următoarele:

³⁹ Astfel, se amintește că obiceiul scoaterii de material din ochii sfinților se practica în vechime, dar că „azi nu se mai aude” (Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 495).

⁴⁰ George Coșbuc, *Superstițiunile păgubitoare ale poporului nostru: Descântecul și leacurile băbești, duhurile necurate. Vrăji și farmece. Sărbători fără de rost*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1909, p. 64. O altă variantă a acestui descântec de ursită precizează: „Oschi, oschi, Scaraoșchi,/ Cu gura să te-nvățu,/ *Cu ochi sa nu te vădu*,/ Demone, spiridușu rău/ Mergi la ursitorul meu/ Și oriunde l-au aflare;/ Fără a-i da răgazu în cale,/ De păru să-l apuci,/ Călare să-l aduci” <s.n. A. B.> (Elena Sevastos, *Nunta la români*. Studiu istorico-etnografic comparativ, București, Edițiunea Academiei Române, 1889, p. 19).

⁴¹ Sofiea Nădejde, *Credințe religioase la români*, în „Contemporanul”. Revistă științifică și literară, Iași, an IV, nr. 14, 1885, p. 535.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 495.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Aspect neconsemnat de anchetele etnologice, dar constatat de noi în timpul repertoriului și fotografierii *graffiti*-lor din Bucovina. Fenomenul este cât se poate de logic, fiindcă rezultatele din chestionarul lui Hasdeu arată că praful din ochii sfinților era folosit „pentru reușita «judecăților», anume «ca să lege gurile judecătorilor și să le închidă ochii, ca să scape vreun culpabil»” (*Ibidem*). Or, acest element dovedește că actul magic avea nevoie neapărat de praf și din zona gurii sfinților.

„adunarea celor învrăjbiți”⁴⁶ (în acest caz, materia minerală avea darul de a-i face pe cei ce se dușmăneau să nu mai vadă răul făcut de adversari); „datul de urât/fapt”⁴⁷ (aducea boala în casa și în trupul dușmanului numit⁴⁸); „făcutul de legat”⁴⁹ (pentru a lega un bărbat de o casă sau de o femeie anume, în așa fel încât să nu mai aibă ochi pentru altcineva⁵⁰); „făcutul de pagubă” (pentru a aduce pagubă sau sărăcie unui dușman); „pentru ca bărbații să-și lase soțiile când trăiesc rău”; „pentru a-și orbi vrăjmașii”; pentru reușita „judecăților”, anume „ca să lege gurile judecătorilor și să le închidă ochii, ca să scape vreun culpabil”; pentru luarea laptelui vitelor sau „ca să scoată vara pui mulți la cloște și să trăiască”⁵¹. În sfârșit, este foarte posibil ca praful din ochii sfinților să fi fost folosit și de către cei care furau. Astfel, unii hoți puteau cere ajutorul unei vrăjitoare, așa încât aceasta să lege ochii victimelor și ai dregătorilor statului pentru ca aceștia să nu vadă hoțiile și să nu-i prindă pe făptuitorii lor.

Apoi, între cauzele acestor extrageri sunt și superstițiile care dominau medicina populară, căci prelevarea de material mineral era făcută și în scop terapeutic. Așa se explică faptul că bolnavii suferinzi de ochi mergeau la biserică, de unde extrăgeau „nițel praf din ochii sfinților”, din lumina <ochilor> mai ales, pe care apoi „îl presărau în ochii lor” pentru a scăpa de durere⁵². De altfel, în vechime, „la bolile de ochi (conjunctivită, albeață etc.) se suflau anumite substanțe în ochi”⁵³ pentru vindecarea suferindului. De asemenea, praful din ochii sfinților era folosit și „pentru scaldarea copiilor îndrăciți”⁵⁴, adică pentru a-i face pe copiii mici să nu mai plângă.

Totuși, cele mai multe farmece în care se folosea praf din ochii sfinților erau făcute asupra bărbaților spre a-i „orbi” (la figurat), a-i „îmbrobodi” ca să nu vadă ce fac soțiile lor (necredincioase) sau asupra femeilor de către alte femei, în același

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Vrăjile* (pe pagina web www.zonex.ro – văzută la 6 aprilie 2012).

⁴⁹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 495.

⁵⁰ *Vrăjile...*

⁵¹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 495.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Aurel I. Candrea, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁴ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 495.

scop⁵⁵. Nu întâmplător, subiecții anchetelor lui Hasdeu afirmau că ochii unor sfinți se scot „sub cuvânt că sunt unii cu coarne”, adică este vorba chiar de cei înșelați, despre care poporul spune că „li se pun coarne” de către soțiile lor infidele. În acest caz, praful sau pământul scos din zugrăveală era mai întâi ars, după care era pus în băutura sau mâncarea bărbatului; pentru farmece e amestecat cu un ou clocit de o femeie timp de o săptămână. Uneori, se mai puteau adăuga și fărâmituri rupte dintr-un clopot. Indiferent de felul compoziției, vrăjitoarele rosteau formule de genul: „Precum nu văd și nu aud sfinții, așa să nu vadă și să nu audă bărbatul”⁵⁶.

Prin extrapolare, putem bănui că extragerea materiei minerale din zona gurii sfinților era făcută cu același scop, pentru a astupa gura lumii, așa încât să nu se vorbească de faptele femeilor adulterine, căci, în timpul actului magic, vrăjitoarea rostea o incantație de felul: „Precum nu vorbesc sfinții, așa să nu vorbească lumea”.

Totodată, se credea că fermecarea sau vrăjirea cu praf din ochii și hainele sfinților avea un triplu efect: asupra victimei, asupra persoanei care făcea vraja și asupra beneficiarului. Astfel, acest praf îi făcea pe bărbați (ei erau cele mai dese victime ale vrăjilor) să „stea ca niște sfinți”, „toate ființele să stea înaintea babelor ca un sfânt», iar femeia pentru care se făcea vraja urma să fie iubită „cum sunt adorați sfinții de toată lumea”⁵⁷.

Toate aceste elemente sunt elocvente pentru a înțelege de ce obiceiul scoaterii ochii sfinților a fost atât de răspândit în tot spațiul românesc. Având în vedere utilizarea masivă a „ochilor de sfinți” în multiple acte magice, vrăjitoarele aveau nevoie de multă... materie primă, pe care o scoteau – în majoritatea covârșitoare a cazurilor – de pe biserici. Atunci când acești „ochi” nu se puteau lua, din diverse motive, de pe pereții lăcașelor de rugăciune, erau luați de pe cruci, troițe sau chiar de pe icoanele din casă⁵⁸.

Amintim ca semnificativ pentru cererea mare de „ochi de sfinți” un caz particular de la Mănăstirea Sucevița. Aici, asemenea extrageri au fost

⁵⁵ *Ibidem*, p. 494-495. Vrăjile erau făcute mai întotdeauna de către femei, în timp ce bărbații – numiți solomonari – abăteau ploile și grindina în alte părți ori le opreau cu totul (Constantin D. Fortunescu, recenzie la Artur Gorovei, *Descântecel românilor. Studiu de folclor*, București, Editura Academiei Române, 1931, în „Arhivele Olteniei”, seria veche, Craiova, an. X, nr. 56-58, 1931, p. 470).

⁵⁶ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 495.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

făcute chiar și din zona ochilor starețului mănăstirii din vremea în care a fost pictat acest locaș monahal. De obicei, cele mai multe asemenea *paragraffiti* presupuneau scoaterea ochilor sfinților pictați în locuri mai retrase, ferite în mod constant de privirea călugărilor mănăstirii.

Or, portretul primului egumen al Suceviței este zugrăvit într-o zonă mai ferită de ochii fețelor bisericești care asistau la slujbă: pe un stâlp amplasat lângă strana alăturată de ușa nordică a pridvorului mare al Mănăstirii Sucevița. Oricine stătea în strană, prefăcându-se că se roagă, putea foarte ușor să scobească ochii egumenului aproape fără nici un risc. Cum vrăjitoarele nefiind „duse prea des la biserică” (ca să poată distinge chipul unui sfânt de cel al unui simplu cleric) și fiind întotdeauna grăbite să extragă materialul necesar vrăjilor fără a fi văzute și alungate de călugări, nu erau atente la personajele pictate pe pereți, așa încât au scobit materialul și din zona ochilor, dar și din cea a gurii primului egumen al Suceviței. Ca atare, prin scobiri succesive, în locul orbitelor din zugrăveala acestuia astăzi se poate ușor introduce un deget de bărbat.

Oricum, obiceiul răzuirii chipurilor sfinților și damnaților poate fi constatat în toate bisericile cu vechi picturi murale, din întreg spațiul românesc. Uneori, extragerile succesive de „ochi de sfinți” depășesc cu mult stratul de tencuială pe care s-a pictat și se ajunge până la piatra din care a fost făcut zidul bisericii. Acest fapt demonstrează răspândirea vrăjitoriei în întreg spațiul românesc și amploarea credinței populare potrivit căreia ochii și gurile celor pictați pe pereți pot ajuta la rezolvarea multor nevoi, precum și la depășirea a numeroase temeri.

Credințe magice sau superstițioase asemănătoare cu cele legate de răzuituri au și *paragraffiti*-le cunoscute sub numele de „zgârieturile diavolului”, precum și acelea sub formă de *caneluri*⁵⁹. Claudine și Jean-Paul Ruet au constatat că astfel de urme, având în adâncime o formă de „V” sau de „U”, sunt scurte și au fost făcute ca și cum o gheară ar fi săpat rapid și intenționat în piatră, încercând să extragă conținutul și fără ca să lase dâra să se prelungească prin alunecare. Ei numesc aceste urme „frunze de laur” și au observat că sunt cu mult posterioare perioadei în care se foloseau, cu precădere, armele albe⁶⁰.

Astfel de zgârieturi erau făcute – pe sarcofagele sau statuile atribuite sfinților, dar și pe zidurile bisericilor catolice – pentru a se

⁵⁹ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁰ Claudine Ruet, Jean-Paul Ruet, *op. cit.*, p. 190; Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100.

extrage materia minerală (praful) dintr-o construcție considerată sacră în integritatea sa. Scopul acestor extrageri era vindecarea de boli (în primul rând de friguri) sau lecuirea sterilității femeilor. Spre exemplu, femeile de pe moșia seniorului Guillaume de Naillac (din partea de vest a centrului Franței) au făcut un *saint guerluchon* în statuia Sfântului Guignolé sau a Sfântului Greluchon, zgâriind constant locul sexului pentru a înghiți praful cu apă și aceasta în ciuda reparațiilor repetate cu mortar.

Această practică – curentă până la sfârșitul secolului al XIX-lea sau până la începutul veacului trecut – era specifică mai multor populații din țările catolice ale Europei, fiind determinată de credința că praful înghițit permitea femeilor de a fi fecundate prin dumnezeiasca „mană”. Atât de înrădăcinat era acest obicei în mentalul colectiv, încât, pentru a-l opri, în secolul al XX-lea, a fost nevoie să se înconjoare gisantii (replici, în mărime naturală, ale sfinților, sculptate pe lespezi de piatră) cu grilaj⁶¹.

Chiar și astăzi circulă în Paris un mit care spune că plasarea unei flori în pălăria răsturnată de lângă gisantul lui Victor Noire din cimitirul Père-Lachaise urmată de sărutarea statuii sale pe buze și frecare acesteia în zona genitală sporește fertilitatea și aduce o viață sexuală fericită sau, după alte credințe, un soț în cursul anului, așa încât înconjurarea acestui mormânt cu un gard în anul 2004 a provocat proteste vehemente din partea parizienelor, proteste în urma cărora gardul a fost înlăturat⁶².

Și la noi, în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, Simion Florea Marian arăta că femeile măritate din popor, dacă-și doresc copii, se rugau la Dumnezeu, umblau pe la biserici și mănăstiri, făceau lumânări lungi pentru a arde la icoana Maicii Domnului, plăteau sărindare, acatiste și liturghii, înconjurau biserica, îngenuncheau sub Sfintele Daruri. Numai dacă toate acestea nu ajutau, începeau să bea sucuri sau rachiu preparat din plante, sămânță de iepure și iepuroaică, se scaldau într-o apă în care au fiert hamei, crăpușnic și floare de romaniță⁶³, în vreme ce altele își găseau refugiul la descântători și descântătoare, la vrăjitori și vrăjitoare⁶⁴.

⁶¹ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100-101.

⁶² https://en.wikipedia.org/wiki/Victor_Noire (varianta în limba engleză) – accesată la 31 octombrie 2015.

⁶³ Simion Florea Marian, *Nașterea la români*. Studiu etnografic. Ediție îngrijită de Teofil Teaha, Ioan Șerb și Ioan Ilușiu, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 8-10.

⁶⁴ Dr. Iacob Felix, *Istoria igienei în România în secolul al XIX-lea și starea ei la începutul secolului al XX-lea*, partea a II-a, extras din „Analele Academiei Române”. Memoriile Secțiunii Științifice, seria a II-a, tom. XXIV, 1902, p. 146.

Prin urmare, nu este exclus ca praful rezultat din răzuirea organelor genitale ale diavolilor pictați pe pereții bisericilor să fi fost pus în mâncarea sau băutura bărbaților și cu scopul de a-i face virili. De fapt, cum în lumea catolică și protestantă practicile magice au fost condamnate până în veacul al XVIII-lea⁶⁵ – mai ales dacă erau asociate cu diavolul – acest obicei a fost aplicat statuilor de sfinți, extrăgându-se materia primă necesară din zona organelor genitale a statuilor⁶⁶.

În alte situații, cum este cazul bisericilor de cărămidă din Germania baltică, izvoarele narative amintesc că zidurile acestora erau răzuite în Evul Mediu în perioadele de foamete pentru a se consuma acest praf din minerale, căci se credea că ele aveau puterea de a calma durerea provocată de foame⁶⁷.

O altă categorie de *paragraffiti* cu semnificații magico-religioase este cea a *perforațiilor fine* și a *micilor scobituri*. Christian Montenat, Marie-Laure Montenat și Serge Ramond, care au copiat desenele făcute prin perforații fine în formă de mătănie, le-au văzut ca fiind un simbol al rugăciunilor defuncțiilor, o reprezentare a slujbelor făcute timp de 9 zile sau un simbol pentru ultimele 10 mărgele ale unei mătănie⁶⁸. Apoi, contrar scobiturilor obișnuite, micile scobituri sunt adesea grupate, de obicei câte 9 (3 x 3), formând un pătrat sau o rozetă. Acestea din urmă au fost explicate ca fiind o manieră de expresie artistică, dar nu s-a exclus nici posibilitatea ca ele „să fie rezultatul unui ansamblu de rugăciuni, gaura fiind echivalentul degetului care trece de pe o mărgea de mătănie pe alta”⁶⁹.

În sfârșit, ultima categorie de *paragraffiti* o reprezintă numeroasele urme și chiar *potcoavele de cai și cuiele înfipte* în zidurile bisericilor. Potcoavele de cai se întâlnesc destul de des și „sunt, în general, îndreptate cu deschizătura spre pământ, și numai foarte rar cu aceasta spre cer (cf. La Villers-Vicomte, Oise)”⁷⁰. Fixarea potcoavelor pe zidurile bisericilor era un mod de intervenție pe lângă divinitate în favoarea cuiva.

Dat fiind faptul că aceste potcoave sunt mai numeroase în special pe bisericile cu hramul Sfântului Martin, sfânt care era un

⁶⁵ *Ibidem*, p. 52-53.

⁶⁶ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 100-101.

⁶⁷ Werner Brast, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁸ Christian Montenat, Marie-Laure Guiho-Montenat, Serge Ramond, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁹ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 104.

neobosit călător, dar și un mare vindecător⁷¹, Jean Fournée⁷² și Léon Coutil⁷³ au socotit aceste *paragraffiti* drept niște *ex-voto*-uri pentru vindecarea unui cal sau ca semne de mulțumire din partea unui cavaler care a avut parte de o călătorie fără dificultate.

În schimb, potcoavele de pe pereții bisericilor închinat Sfântului Eloi, patronul fierarilor, puteau să formeze faimoasele „buchete ale Sfântului Eloi” și exprimau o rugăciune sau o dorință. Astfel, la biserica din Golleville (departamentul Manche) s-a pus o potcoavă pe ușă pentru a se obține vindecarea de febră. De asemenea, fixarea unei astfel de potcoave pe o poartă de fermă constituia un talisman împotriva furtunilor, iar când se fixa pe o ușă de biserică, prin ea se cerea salvare, protecție și binecuvântare⁷⁴.

În schimb, cuiile înfipte în zidurile bisericilor au fost numite „cuiile evlaviei”, căci se socotea că acestea sunt semne ale rugăciunii care avea puterea să „țintuiască (imobilizeze) răul”. Câteva biserici din departamentele Essone și Eure au fost alese special pentru implantarea cuielor căci pietrele lor aveau o duritate mai slabă. Până astăzi, sub pridvorul bisericii din Perriers-la-Campagne, departamentul Eure, se pot observa pe unele cuiue vechi (numite *forgés*) o panglică sau un fragment de lenjerie aparținând unui bolnav (probabil, incapabil să se deplaseze).

Datorită naturii cuielor, încă se poate vedea că în aceste practici vechi ele erau dispuse în linie sau în cruce, exact ca pentru perforările fine. În departamentul Touraine, se întâlnesc și în zilele noastre, după mult timp, tulpini sau fragmente de mici trunchiuri puse la îndemâna credincioșilor pentru a înfige cuiue (în general furnizate) în momentul daniei lor însoțită, uneori, de o rugăciune⁷⁵.

Prin urmare, adeseori, *paragraffiti*-le au fost făcute intenționat de către oameni, fiind determinate întotdeauna de caracterul sacru al zidurilor bisericilor pe care erau realizate. Prin intermediul acestor semne (striațiile de obiecte ascuțite, răzuiri rituale, extrageri de praf de piatră pentru prepararea băuturilor, mici perforații și scobituri, potcoave și cuiue împlântate în zidul bisericilor), autorii lor stabileau o relație directă cu divinitatea, așa încât zgărierea pereților bisericilor nu

⁷¹ *Ibidem*, p. 103-104.

⁷² Dr. Jean Fournée, *op. cit.*, passim.

⁷³ Léon Coutil, *op. cit.*, p. 225.

⁷⁴ Jean-Mary Couderc, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁵ *Ibidem*.

era văzută ca un sacrilegiu, chiar dacă era contrară ideilor răspândite de creștinism.

În sfârșit, în toată Europa creștină, *paragraffiti*-lor continuă să fie făcute pe pereții bisericilor și astăzi, fiind o bună dovadă a supraviețuirii credințelor populare într-o lume post-modernă. Rolul lor rămâne a fi și în zilele noastre unul preponderent magico-religios.

ILUSTRAȚII



Fig. 1. *Judecata de Apoi* – extragerea materiei minerale de la diavoli.
Mănăstirea Humor – pridvor, peretele estic



Fig. 2. *Judecata de Apoi* – extrageri de la diavoli și păcătoși.
Mănăstirea Sucevița – interior, pridvor, peretele estic



Fig. 3. Sânul lui Avram – extragerea „ochilor” de sfinți.
Mănăstirea Sucevița – interior, pridvor, peretele estic



Fig. 4. Extragerea „ochilor” de sfinți.
Mănăstirea Sucevița – exterior, peretele sudic



Fig. 5. Extragerea „ochilor” balaurului (ca simbol al diavolului).
Mănăstirea Sucevița – interior, pridvor, peretele vestic



Fig. 6. Extragerea „ochilor” și a organelor sexuale de la diavol și păcătos.
Mănăstirea Sucevița – interior, pridvor, peretele sudic

INSTALAȚII TEHNICE TRADIȚIONALE DIN DOBROGEA

Ion CHERCIU*

Abstract

This paper presents traditional technical installations from Dobruja, a special region within the Romanian and Balkan context, by means of combining data from the Romanian Ethnographic Atlas with the ones from the field research undertaken during 2006 and 2008.

Keywords: Dobrocult, Dobruja, mill, “cochirlă” (a place exposed to the sun), fountain with waterskin, windmills.

Cuvinte-cheie: Dobrocult, Dobrogea, moară, cochirlă (un loc sau o coastă foarte expusă la soare), fântână cu burduf, mori de vânt.

Cadrul general

Pentru știința etnografică, Dobrogea este nu doar un mozaic etnic și cultural (plin de pitoresc), ci și un imens creuzet al românimii în care până acum câteva decenii mai puteau fi recunoscute, de ochiul avizat al cercetătorului, trăsături specifice zonelor din care veniseră, de dincolo de Dunăre, *mocanii* și *cojanii*. Primii vor transforma această provincie într-o autentică Australie românească, iar ceilalți vor pune în valoare fertilitatea solului pentru care în Antichitate fuseseră întemeiate cetățile pontice și cele de pe *limes*-ul dunărean.

Poziția geografică specială și absolut vitală pentru existența și viitorul statului român modern au făcut ca măsurile administrative înțelepte, menite să încurajeze agricultura și liberul schimb să înscrie acest spațiu în circuitul economiei capitaliste mult mai devreme decât alte regiuni ale țării, grăbind disoluția formelor culturale tradiționale. Este un element de care etnograful trebuie să țină seama atunci când constată, comparativ cu ceea ce știe din cercetarea zonelor de dincoace de Dunăre, existența unor „*hiatus-uri*” și discontinuități în cultura populară dobrogeană.

* Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, București – România.

La fel cum trebuie să aibă permanent în vedere că, dincolo de geografia fizică, ce și-a pus amprenta asupra formelor culturale generate de om în acest spațiu, un rol decisiv l-a avut și amprenta geografiei umane: *geto-daci*, *romani*, *bizantini*, **români**, *otomani* și, din nou, **români**, au stăpânit și administrat teritoriul dintre Dunăre și Marea Neagră, succesiunea lor punându-și pecetea pe lucruri și mentalități ce pot fi surprinse și astăzi.

Dobrogea este un spațiu de care se leagă începuturile istoriei și evanghelizării noastre și în care vestigiile unor civilizații strălucite stau alături de contribuțiile modeste ale unor grupuri etnice ce amintesc de regresul și înapoierea economică și culturală din perioada dominației otomane. Toate însă leagă această provincie românească de areale mai mult sau mai puțin îndepărtate de bazinul Mării Negre, de malul Mării Caspice și, fără a ne hazarda câtuși de puțin, de stepele Asiei din care au pornit, la ore nefaste pentru Europa, hoardele neamurilor turco-mongole.

Evident că, într-un fel sau altul, aceste influențe și ecouri sunt vizibile și în domeniul instalațiilor tehnice tradiționale, de la fântâna satului sau cea de la răscrucea drumurilor din câmpie, până la morile de vânt ce se înălțau odinioară semețe pe ridicăturile podișului dobrogean.

Date privind tipologia și morfologia instalațiilor tehnice tradiționale

Fântâni

- 1) Fântânile „cu groapă”, numite uneori și „gorgoi” (Niculițel – Tulcea);
- 2) Fântânile „cu cumpănă”; cele mai numeroase erau în nordul Dobrogei, la Valea Nucarilor – Tulcea;
- 3) Fântânile „cu manivelă”; „manivela” ține loc de roată; în unele localități acest tip de fântână se numește „fântână cu val”;
- 4) Fântânile „cu vârtej”; credem că este o denumire locală a fântânii cu roată; „vârtejul” este, cel mai probabil, denumirea axului de care este prinsă roata. În alte zone din țară, acesta este denumit „grindei” („grindeiul” este și partea centrală sau axul plugului de lemn);
- 5) Fântânile „cu burduf”; „burduful” este recipientul din piele cu care era scoasă apa din fântână (în loc de găleata din doage de lemn

sau din metal)¹. Credem că este o dovadă a influenței turco-tătare (Independența – Constanța);

6) „Cișmelele”; Chilia Veche are canalizare cu apă de la 1900.

Sisteme de irigat

Roțile de irigat se încadrează în tipul roților verticale, cu tracțiune animală (Istria – Constanța). La Oltina – Constanța, roata de irigat este numită chiar „dulap de udat”, datorită asemănării cu „dulapul” de divertisment din iarmaroace și din mijlocul satelor românești în perioada sărbătorilor; „dulapul” (roata) era prevăzut cu găleți, apa fiind „împinsă” din baltă într-un canal de aducțiune.

Sisteme de treierat

1) Treieratul tradițional se făcea cu caii; aria unde erau așezați snopii desfăcuți se numea „arman”, denumire împrumutată de la sulul (tăvălugul) din piatră prevăzut cu șanțuri. În mijlocul ariei se afla un par – în jurul căruia se roteau caii – numit „steajăr” (Istria – Constanța). În sudul Moldovei (Vrancea și Câmpia Siretului Inferior, parul este numit „stejăr”);

2) O variantă a tăvălugului din piatră („arman”) era „dugheul” din lemn – de fapt un sul dintr-o esență de lemn tare, prevăzut cu dinți de cremene (Albești – Constanța). Numărul cailor era variabil (de la două până la patru perechi), presupunând asocierea a cel puțin două familii la treierat;

3) Treieratul cu „decană” (doșcă);

4) Treieratul cu „machine de mână” – o instalație mecanică acționată manual și prevăzută cu o sită (Peștera – Constanța);

5) Treieratul mecanic „cu batoza”, numită „vapor cu aburi” (Runcu – Constanța). Mărimea și greutatea unor mărci folosite în Dobrogea impunea folosirea a câte 30 de perechi de boi pentru a fi mutate dintr-un loc în altul;

6) Pentru porumb, menționăm „batoza” manuală (Casimcea – Tulcea). Ca o particularitate locală, amintim de protejarea armanului de treierat (arici) în perioada sezonului hibernal cu ajutorul unui strat gros de bălegar. Motivația era evitarea uscării pământului până la „dezvelirea armanului ce avea loc înainte de noul treierat” (Valea Nucarilor – Tulcea).

¹ I. I. Drăgoescu, *Paleontologia fântânii cu burduf*, în „Peuce”. Etnografie și Muzeologie, Tulcea, an V, nr. 6, 1977, p. 433-434.

Instalații pentru zdrobit strugurii și semințele

Deși înfloritoare în perioada geto-dacică, romană și bizantină, cultivarea viței-de-vie a înregistrat un mare regres în această provincie în perioada ocupației otomane, din motive religioase. În majoritatea localităților dobrogene, exceptând arealul din jurul Niculițelului – Tulcea și Rasovei – Murfatlar, vița-de-vie (în general, soiuri hibride) se introduce în cultură la începutul secolului al XX-lea.

Metodele de zdrobit strugurii sunt cele tradiționale:

- 1) „Cu maiul” în ciubere de lemn (C.A. Rosetti – Tulcea);
- 2) „Cu picioarele”; „călcatul” sacilor cu struguri se făcea pe un lin din lemn scobit din plop sau confecționat din scânduri. Asemănarea acestuia din urmă cu tronul unei căruțe sau trăsurii i-a atras denumirea de „carătă” (Ostrov și Oltina – Constanța), termen folosit în limba veche pentru caleașcă sau trăsură².

În zonele cu multe vii (Niculițel – Tulcea), apare mai târziu „mașina de măcinat struguri” (morișca) și teascurile – „cu șurub” sau chiar „cu pene”, bătute cu „maiul” (Niculițel – Tulcea și Independența – Constanța). În urma stoarcerii, rămânea „prăștina” (boasca), din care se prepara țuica.

Zdrobitul semințelor era făcut în: a) piua cu pisălog; b) „râșnița” din piatră de cremene sau c) „oloiniță”, un butoi presat cu o piesă mecanică acționată printr-o curea de transmisie cu forța animală (cai) (Visterna și Sfântu Gheorghe – Tulcea). Ca o mențiune specială, semnalăm tehnica arhaică a zdrobitului strugurilor cu mâna deasupra unui grătar (Jurilovca – Tulcea).

Observăm, de asemenea, prezența în zona Rasova – Murfatlar a toponimului vechi românesc „Cochirleni” (localitate cu o pondere foarte mare în podgoria Murfatlar). În podgoria Odobeștilor (comuna Bolotești, unde s-a născut Mitropolitul Varlaam) există o zonă cu vii numită „Cochirlă” (toponim întâlnit și în alte zone viticole, cum ar fi Cochirleanca – Buzău), însemnând un loc sau o coastă foarte expusă la soare).

Morile formează segmentul cel mai interesant al instalațiilor tehnice tradiționale, datorită ponderii pe care o are aici energia eoliană, practic inexistentă, ca sursă motrice, în alte zone etnografice românești.

² *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*. Ediție îngrijită, glosar, indice și o introducere de Iorgu Iordan, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, passim.

Data fiind rețeaua hidrografică precară din interiorul provinciei, credem că prezența morilor de apă cu roată orizontală – și chiar a instalațiilor de morărit cu roată verticală – reprezintă o „transplantare” a acestor tipuri în peisajul dobrogean, odată cu venirea și așezarea aici a unor comunități românești din alte regiuni ale țării.

Singura instalație autohtonă este, după părerea noastră, *moara plutitoare* care, deși este o amintire etnografică înregistrată în chestionarul Atlasului Etnografic al României (AER), a existat cu siguranță pe porțiunea de Dunăre care înconjoară Dobrogea. Se știe că doar râurile mari și fluviile permit funcționarea la parametrii tehnici normali a acestui tip de moară, numit și „moară cu zături” (Ostrov – Constanța; Peceneaga – Tulcea), datorită asemănării cu roata vapoarelor cu abur³.

1. *Mori de apă* (cu roată orizontală și verticală) atestate în Luncavița, Niculițel, Casimcea și cătunul Giampoșa din Stejaru, toate așezări din județul Tulcea – o moară la 1900 și în Pantelimonul de Jos – Constanța;

2. *Mori de vânt*. Existența acestor instalații leagă Dobrogea de sudul Basarabiei și de aria mult mai largă a nordului Mării Negre și a Caucazului, în care acest tip de moară formează o zonă compactă, similară cu cea din vestul continentului european (Provence, Gascogne, Bretagne, Țările de Jos etc.). Numărul morilor de vânt din Dobrogea a început să scadă începând cu primul deceniu al secolului trecut datorită agresiunii „morilor cu vapor” sau „cu valț” (acționate de forța aburului). Intrarea în circuitul agricol a unor suprafețe imense de teren a impus folosirea noilor instalații acționate de motoare Diesel și eliminarea morilor de vânt.

Statistica oferă date concludente în privința numărului morilor de vânt care erau în preajma anului 1900⁴. Pentru județul Constanța avem următoarea situație: Istria – 2 mori la 1900; Topalu – 4-5 mori la 1905; Oltina – 2 mori la 1900; Șipote-Deleni – o moară la 1900; Ostrov – 4 mori la 1900; Dobromir – o moară la 1900; Independența – 8 mori la 1900. Pentru Tulcea, statistica arată astfel: Luncavița – 2 mori la 1900; C.A. Rosetti – 4 mori la 1900; Niculițel – 2 mori la 1900; Valea Nucarilor – 15 mori la 1900; Visterna-Sarichioi – 2 mori la 1900; Sfântu Gheorghe – o moară la 1900; Stejaru – o moară la 1900; Casimcea – 2 mori la 1900; Jurilovca – 7 mori la 1900. E interesant de

³ Pentru descrierea literară a acestor mori, a se vedea romanul *Venea o moară pe Siret* al lui Mihail Sadoveanu (București, Editura pentru Literatură, 1961, passim).

⁴ Hedviga Rușdea, *Morile de vânt din Dobrogea*, în „Peuce”, an V, nr. 6, 1977, p. 411-412.

menționat faptul că în Peștera – Constanța, comună locuită de români și turci, moara de vânt a funcționat până în 1942.

Informațiile din chestionarele AER pentru Dobrogea permit stabilirea unei tipologii a morilor de vânt, în funcție de *elevație*, *numărul de pietre* (o pereche sau două), materialele din care sunt făcute *aripile* (lemn sau pânză) etc.

Din punct de vedere al *elevației*, există:

1. Mori joase: Dobromir și Șipote-Deleni – Constanța; C.A. Rosetti, Niculițel și Stejaru – Tulcea;

2. Mori înalte („cu pod”): Istria, Oltina și Ostrov – Constanța; Luncavița, Valea Nucarilor, Visterna-Sarichioi, Sfântu Gheorghe, Casimcea și Jurilovca – Tulcea.

Legat de elevația și de aspectul exterior, menționăm existența morii de vânt cu *căciulă turnantă* la Luncavița – Tulcea.

Având ca și criteriu *numărul pietrelor*, distingem:

1. Mori *cu o singură pereche de pietre*: Luncavița, C.A. Rosetti, Niculițel, Valea Nucarilor, Visterna, Sfântu Gheorghe, Casimcea, Stejaru în județul Tulcea; Oltina, Șipote-Deleni, Dobromir, Independența, Istria și Topalu în județul Constanța;

2. Mori *cu două perechi de pietre* erau doar la Jurilovca și la Valea Nucarilor – Tulcea.

Singura localitate din Dobrogea în care întâlnim *aripi* din pânză la morile de vânt, în paralel cu existența morilor de vânt cu aripi din lemn, este Independența – Constanța. Faptul că tot aici există și *fântâni cu burduf* este o dovadă în plus a conviețuirii populației românești cu o comunitate puternică de tătari veniți din Crimeea.

Ca un detaliu lingvistic și tehnic, menționăm denumirea „măsele”, dată camelor de la roata morii de vânt. Acest termen, vechi românesc, al „roții cu măsele” îl întâlnim la Niculițel și la Sfântu Gheorghe în Tulcea, deci în nordul provinciei unde, după cum se știe, elementul românesc a fost mult mai puternic. În general, la roțile cu două perechi de pietre se puteau măcina diferite tipuri de cereale (o pereche de roți era pentru grâu, iar alta pentru porumb).

Instalații pentru industria casnică textilă

Este foarte interesant că absența complexelor de instalații în alte domenii de activitate este compensată de semnalarea combinației *moară cu abur și darac* (Siliștea – Constanța). În afara *daracului manual*, întâlnim dărăcitul cu ajutorul cailor, ca la armanul de treierat din

Runcu – Constanța, *daracul cu măgar* la Oltina și Dobromir – Constanța, dar și la Jurilovca – Tulcea.

Stofa („dimia”) era dusă de cărăușii bulgari (pentru a fi îngroșată) în Cadrilater (Runcu – Constanța) sau era *bătută la protic* (pe o lesă din nuiele), după o tehnică cunoscută și în alte zone de câmpie vecine cu Dobrogea (Ialomița, Călărași ș.a.). Atunci când cantitatea de stofă era mare, se recurgea la clacă (Șipote-Deleni – Constanța: „Se făcea clacă de bătut abaua”).

În general, *daracul cu motor* apare după 1900 (Casimcea – Tulcea), iar *gratia cu nuiele* (piua manuală) este folosită și în perioada interbelică (Peceneaga – Tulcea).

Instalații pentru prelucrarea și conservarea fructelor (și a derivatelor)

De obicei, acestea se încadrează în schema generală întâlnită în majoritatea zonelor etnografice. Este vorba, în primul rând, de obținerea țuicii din „prăștină” (boasca din struguri), prin distilare în cazane din aramă. Ca o particularitate, semnalăm cazanul cu capac din lemn (Istria – Constanța). În general, *alambicul* apare în Dobrogea în perioada interbelică (Topalu – Constanța, în 1930).

Lojnița, ca instalație arhaică de uscat fructele, este o raritate în satul dobrogean, pentru că materia primă – *prunele* – este deficitară datorită absenței sau numărului mic al livezilor în trecut și a plantațiilor moderne, care preferă specii avantajate de solul și clima dobrogeană – *caisul*, *piersicul*. Întâlnim, totuși, *lojnița* la Luncavița – Tulcea, înregistrată în răspunsuri exact sub această denumire general românească.

Scurte concluzii

Ca parte din mega-proiectul de cercetare „Dobrocult”⁵, această incursiune succintă în universul instalațiilor tehnice tradiționale dobrogene, poate fi considerată – *stricto sensu* – un model de „aducere la zi” a componentelor ce alcătuiesc un fenomen cultural complex

⁵ *Protejarea, dezvoltarea și promovarea produselor culturale cu relevanță la nivel european, în scopul dezvoltării durabile a spațiului rural din zona Dobrogei – DOBROCULT*. Co-parteneri ai proiectului: Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române, Universitatea „Ovidius” din Constanța; Institutul Național de Cercetare-Dezvoltare Marină „Grigore Antipa” din Constanța și Institutul de Cercetări Eco-Muzeale din Tulcea.

structurat complex, prin coroborarea directă a datelor reieșite din anchetele pentru completarea chestionarelor AER cu propriile noastre observații de teren din anii 2006-2008.

Distanța notabilă dintre cele două repere cronologice – începutul anilor '80 ai secolului trecut, când au fost finalizate anchetele pentru AER, și zilele noastre – acoperă o perioadă de mari prefaceri în peisajul satului dobrogean, aflat astăzi nu doar în topul statisticilor privind depopularea masivă a zonelor rurale din țara noastră, ci și în acela al „pustiirii” și dispariției vetrelor unor așezări altă dată înfloritoare.

ILUSTRAȚII⁶

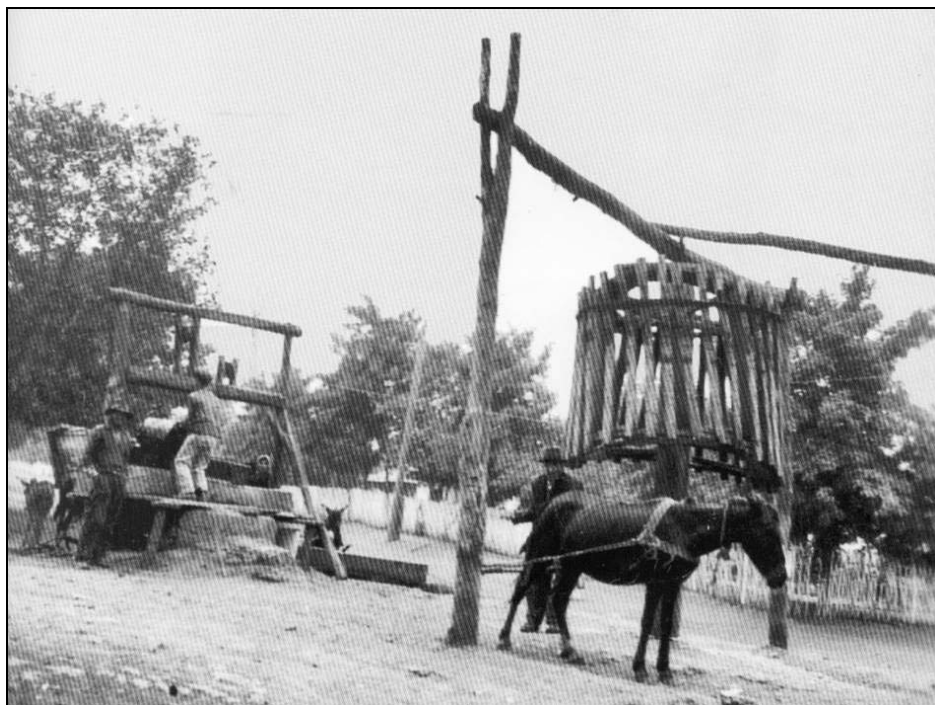


Fig. 1. Scosul apei din fântână cu ajutorul calului. Constanța, 1958

⁶ Imaginile provin din Arhiva Muzeului Național al Satului „Dimitrie Gusti” din București (AMNS) și au fost preluate din vol. Dr. Paula Popoiu, *Dobrogea – Memoria Pământului*. Ediție bilingvă (rom.-engl.), seria etnologică „Restitutio”, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2008.



Fig. 2. Scosul apei cu burduful din pânză. Constanța, 1958



Fig. 3. Căratul apei cu sacaua trasă de măgar. Topalu – Constanța, 1962



Fig. 4. Turcoaică cu cobilița. Cobadin – Constanța, 1957



Fig. 5. Călcatul strugurilor. Oltina – Constanța, 1958



Fig. 6. La teasc. Ostrov – Constanța, 1958



Fig. 7. Mori de vânt. Dobrogea



Fig. 8. Moară de vânt. Valea Nucarilor – Tulcea

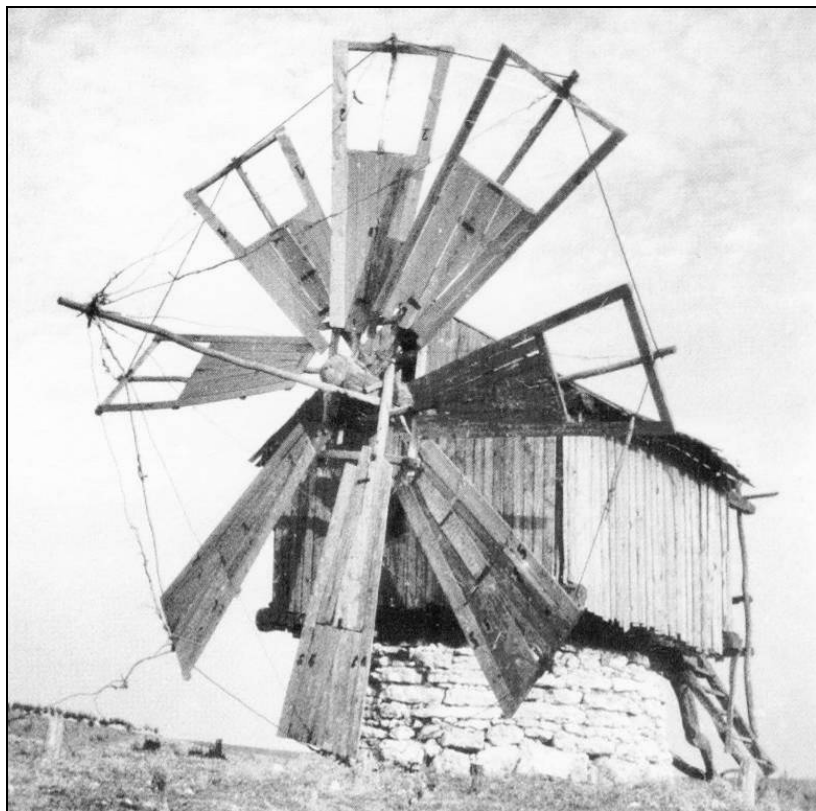


Fig. 9. Moară de vânt. Ciucurova – Tulcea, 1952



Fig. 10-12. Vârșe întinse pentru prins pește. Jurilovca – Tulcea, 1953

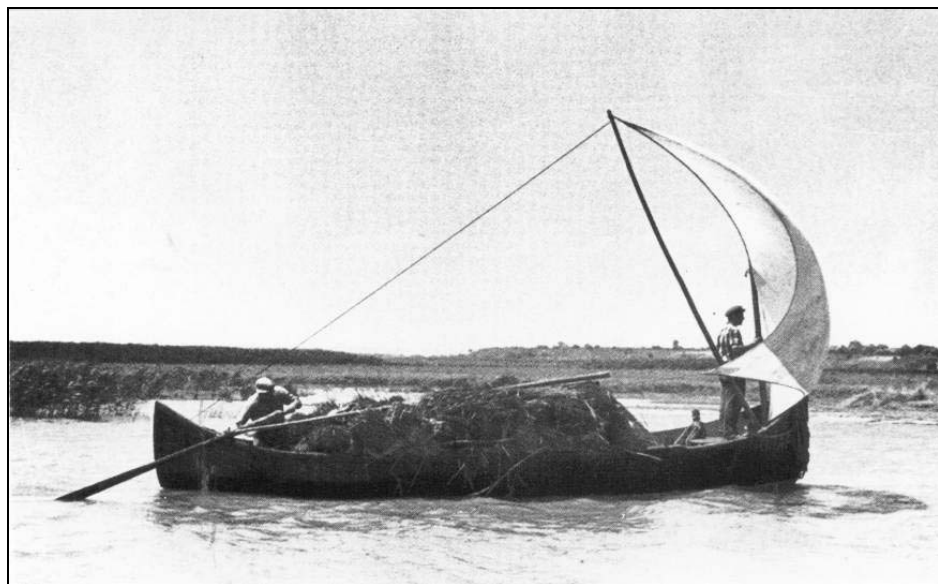


Fig. 13-14. Transportul stufului pe apă. Jurilovca – Tulcea, 1952

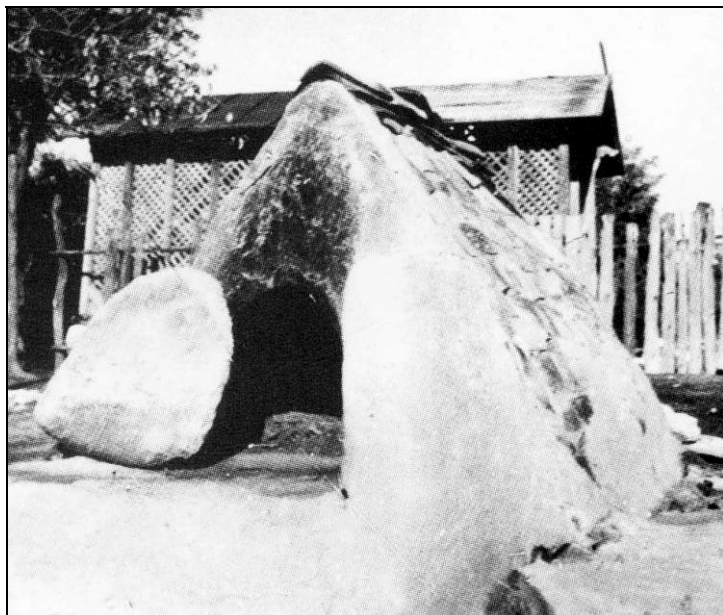


Fig. 15. Cuptor tradițional. Almalău, Ostrov – Constanța, 1958



Fig. 16. Scoaterea pâinii din cuptor. Topalu – Constanța, 1958

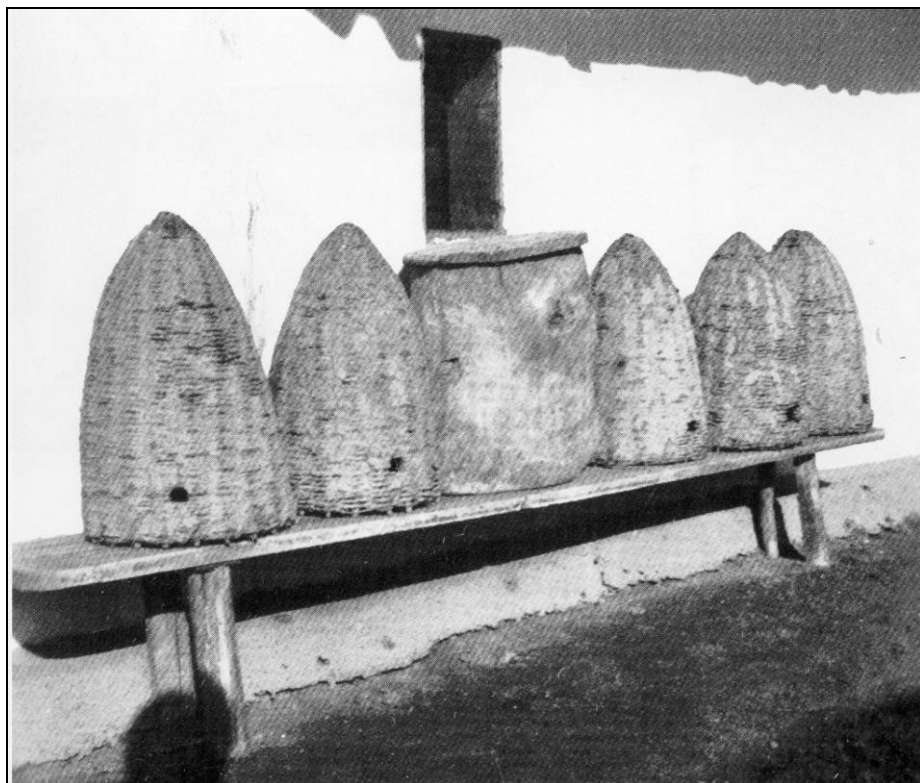


Fig. 17. Stupi arhaici. Ostrov – Constanța, 1958

CONTRIBUȚII ETNOGRAFICE LA CUNOAȘTEREA VITICULTURII ȚĂRĂNEȘTI DIN BASARABIA

Maria CIOCANU*

Abstract

The paper is based on the museum inventory pertaining to viticulture, cattle breeding and traditional crafts. The study aims to identify the way how viticulture is seen and evaluated at the level of a traditional community, from the perspective of the economic importance of this practice in the peasant household, from the oldest times until the early third millenium. The methodological basis of this research represents the ways of treating this phenomenon, being exemplified and commented in the scientific literature. At the same time, the analysis of the information gathered during field investigations leads to the disclosure of numerous elements of the peasant tradition which superposed on the actual mentality of rural communities.

Keywords: viticulture, hybrid and European sorts, direct producing hybrids, viticultural heritage, agricultural technologies, museum collection, breeding and processing grapes, vineyard tools.

Cuvinte-cheie: vița de vie, soiuri hibride și europene, hibrizi producători direcți, patrimoniu viticol, tehnologii agricole, colecție muzeală, cultivare și prelucrare a viței de vie, inventar viticol.

Premize

Colecția de viticultură și vinicultură a Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău (MNEIN), inclusă adesea în activitățile muzeale de promovare a ocupațiilor agricole tradiționale, prezintă deopotrivă un subiect de atracție pentru marele public, dar și o temă de studiu pentru specialiști. Muzeul nostru a adus, în cei peste 125 de ani de activitate¹, o contribuție evidentă la promovarea acestei

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

¹ Mihai Ursu, *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; Idem, *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; Idem, *Muzeul Zemstvei – primul muzeu public din Basarabia, instituție care a parcurs 125 de ani*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. XIV, 2014, p. 413-423.

ramuri agricole, atât de importantă în economia rurală a Moldovei. În acest sens, găsim informații extrem de relevante în rapoartele MNEIN, inclusiv în cele ale Muzeului Zemstvei Basarabene.

Astfel, aflăm că baronul Alexandru F. Stuart, ctitorul și primul director al acestei instituții, a participat la răspândirea experienței și a tehnologiilor celor mai avansate din domeniu². Al doilea director, Constantin Mimi, bun cunoscător al viticulturii, a acordat o deosebită atenție dezvoltării și completării secției viticole din cadrul muzeului într-o perioadă destul de dificilă, anume aceea cuprinsă între anii 1913-1917³.

Considerăm că studierea sistematică a inventarului viticol al muzeului din Chișinău poate contribui semnificativ la cunoașterea dezvoltării viticulturii de-a lungul secolelor în spațiul de la est de Prut, în special a condițiilor geografice, climaterice și social-economice, a soiurilor de viță de vie, a metodelor tradiționale de îngrijire a viei sau a culesului strugurilor.

De asemenea, știm că pot fi cunoscute mult mai temeinic procedeele de mustuire și stoarcere a strugurilor în gospodăriile țărănești, în vii, la cramă, modalitățile și locurile de păstrare (în bordei, groapă, zemnic, pivniță sau beci), vasele folosite la păstrarea și transportul vinului, normele și tradițiile legate de utilizarea cotidiană și/sau rituală a vinului și a altor produse de vinificație.

Prezentarea colecției viticole

Cercetând atent materialele strânse de-a lungul timpului de muzeograful basarabeni, observăm că instituția și-a creat o colecție amplă și care, în mare parte, corespunde obiectivelor muzeale privitoare la documentarea, promovarea și valorificarea culturii viței de vie din acest spațiu. Varietatea pieselor muzeale ne oferă informații deosebit de utile legate de vechimea, materia primă, funcționalitatea, aria de răspândire și terminologia locală.

Dintre primele obiecte adunate de Muzeul Zemstvei enumerăm soiurile de viță de vie din livezile lui Iurie P. Leonardi (Speia) și din cele ale baronului Stuart (Chișinău), soiurile de la frații Balioz din județul Orhei, ierbarul de frunze de vie de la studentul Rașcovici (7 tăblițe), precum și cele 30 de fotografii despre

² Constantin Gh. Ciobanu, Maria Godorozea, Mihai Ursu, *Constantin Mimi. Viață consacrată Basarabiei*, Chișinău, Editura Cartdidact, 2009, p. 66.

³ *Ibidem*, p. 113.

viticultura din Caucaz. Meșteșugul butnăritului este bine reprezentat prin căzi pentru fermentarea vinului roșu, vase de curățare a vinului alb, un model de butoiăș fără cercuri, un butoi cu fundul îmbunătățit și un alt butoi cu fundul simplu, toate lucrate la Școala de Meserii din județul Soroca. Aceste prime obiecte de patrimoniu sunt mărturii ale modului în care muzeul din Chișinău a înțeles să se implice activ în dezvoltarea acestei ramuri agricole. Pe lângă aceste obiecte, biblioteca științifică a muzeului a fost completată cu mai multe cărți despre viticultură⁴.

În 1898, din cauza lucrărilor de refacere a clădirii, muzeul a fost închis pentru vizitatori, dar foarte mulți oameni continuau să se adreseze instituției muzeale, cerând sfaturi privitoare, în special, la combaterea gândacilor dăunători, inclusiv pentru frunza de vie. În acest context, menționăm faptul că în luna mai a aceluși an au fost descoperite gărgărițe și molii în viile din Lupa Recea – Orhei. Conform recomandărilor făcute de specialiștii muzeului, în frunte cu Franz F. Ostermann, din multe localități a fost adunat material pentru cercetare și păstrare în muzeu⁵.

Pe parcursul anilor ce au urmat, muzeografilor au îmbogățit colecția, adunând în cadrul deplasărilor pe teren diverse obiecte de valoare, toate însoțite de o documentare științifică conform normelor muzeografice. Drept argument prezentăm doar o parte din fișele de evidență ale unor obiecte mai vechi legate de viticultură și vinificație. Astfel, plosca pentru vin⁶ și ciubărul pentru mustuit⁷, ambele exemplare lucrate din lemn la sfârșitul secolului al XIX-lea, au fost primite de la muzeul din Rădăuți – Suceava⁸. Călcătorul din lemn⁹, dăruit de Ion Rusu, provine din Fundul Galben – Hâncești¹⁰.

Colecția muzeală de viticultură deține și obiecte de patrimoniu realizate industrial, dar după metode tradiționale, precum un teasc din

⁴ *Отчетъ Музея Бессарабского Земства за 1894 годъ (Raportul Muzeului Zemstvei Basarabene pentru anul 1894)*, Кишинев, Типография А. С. Степановой, 1895, p. 13.

⁵ *Отчетъ Музея Бессарабского Земства за 1898 годъ (Raportul Muzeului Zemstvei Basarabene pentru anul 1898)*, Кишинев, Типография А. Голдештеин, 1898, p. 10-12.

⁶ Nr. inv. 822.

⁷ Nr. inv. 889.

⁸ Act din 3 aprilie 1945.

⁹ Nr. inv. 2116.

¹⁰ Potrivit actului cu nr. 154 din 20 iunie 1950.

fier¹¹, care a fost transmis muzeului în aprilie 1945, și 10 perechi de foarfeci de vie¹² din oțel, având mâner din lemn, despre aceștia din urmă știindu-se că au fost lucrați în 1949 la Uzina de Ținte din Chișinău.

O categorie aparte în colecția de viticultură o constituie suvenirele în formă de butoaie și seturile pentru vin¹³ produse în 1949 la Combinatul Industrial Cotiujeni și la Fabrica de Mobilă nr. 5 din Tiraspol. Un cosor din oțel, alamă și os¹⁴ din secolul al XIX-lea, cu lungimea de 25 cm și de formă pliantă, a ajuns în muzeu ca donație din partea lui Alexandru Durnea din Trifești – Rezina¹⁵. Teascul cu două șuruburi¹⁶, lucrat cu fier și lemn, a fost achiziționat cu 150 de ruble de la meșterul Alexandru Păduraru din Hâncești – Fălești. Un alt teasc din lemn, de la sfârșitul veacului al XIX-lea, este o donație din 1951 făcută de colhozul din satul Durlești.

Drobilnea din lemn și fier¹⁷, utilizată la zdrobitul strugurilor, a fost un tip de unealtă viticolă relativ răspândită în gospodăriile țărănești de la sfârșitul secolului al XIX și începutul celui de-al XX-lea. Un alt dispozitiv pentru mustuit¹⁸, numit local *drobilcă*, a fost găsit de către cercetătorii muzeului la Uzina de Mașini Agricole din regiunea Odessa în cadrul unei expediții din 1962.

Două gărdinare¹⁹, folosite la tăierea *gardinei* din interiorul butoaielor, au ajuns la muzeu, în anii 1986 și 1987, ca daruri din partea satului Dângeni – Ocnița. Beschia de formă arcuită, zimțată, cu mâner de lemn, de manufactură²⁰, era folosită la curățarea pomilor și a viței de vie. Mai multe butoaie, de diferite dimensiuni și forme, au fost aduse la muzeu din satele unde muzeografiile din Chișinău au cercetat viticultura tradițională.

Colecția s-a îmbogățit considerabil în ultimele decenii. Printre donații și achiziții se înscriu obiecte vechi, tradiționale, care nu se mai utilizează în virtutea faptului că alte unelte, mai noi, au pătruns în gospodăriile rurale din Basarabia. În acest context, prezintă un interes

¹¹ Nr. inv. 7252.

¹² Nr. inv. 1809.

¹³ Nr. inv. 13.241/1 a, b, g, d.

¹⁴ Nr. inv. 11.150.

¹⁵ Actul cu nr. 2330, din 20 decembrie 1966.

¹⁶ Nr. inv. 18.933.

¹⁷ Nr. inv. 2464.

¹⁸ Nr. inv. 8601.

¹⁹ Nr. inv. 18.930 și 19.354.

²⁰ Nr. inv. 17.094.

aparte teascurile cu două șuruburi, fedeleșele, ciuberele, butoaiele de diferite capacități (din Boldurești și Bălăurești – Nisporeni), călcătorul (din Frăsinești – Ungheni), precum și uneltele de dogărit (din Sadova – Călărași).

Din punct de vedere al funcționalității uneltelor și obiectelor se deosebesc câteva categorii sau grupe mari. Prima cuprinde uneltele necesare la *îngrijirea viței de vie*: sapa, hârlețul, cazmaua, beschia, toporul, cosorul, foarfecele, chitonagul, potcoava ș.a. La *culesul strugurilor* sunt folosite panere, numite și coșuri, cosoare sau cuțițașe. Este foarte variată și numeroasă categoria obiectelor utilizate la *zdrobirea strugurilor și obținerea vinului*: déjà, cada, mustuitorul, zdrobitoarea, sacul de vie, călcătorul, teascul, pâlnia, ciubărul, căușul, cofa, cofița, trocul și găleata.

Recipientele pentru *păstrarea vinului* (polobocul, butoiul, balerca) ocupă un loc aparte în tradiția viticolă, de modul în care erau pregătite acestea depinzând, în mare măsură, calitatea vinului. În sfârșit, o grupă aparte o constituie *vasele* din care este consumată această băutură atât în viața cotidiană, cât și la mesele rituale, festive sau ceremoniale: tocitoarea, ulciorul, burluiul, oca, cofa, cănițele (numite și cănățuie), iar mai recent garafele și paharele. Această ultimă categorie este completată cu produse artisanale confecționate în zilele noastre de meșterii populari din Basarabia.

Inventarul viticol tradițional este lucrat din materia primă locală, prevalând lemnul și lutul în special la vasele folosite la obținerea, păstrarea și transportul vinului pe distanțe mari, căci în atingere cu metalul se oxidează. Calitatea vinului este determinată în bună măsură de calitatea lemnului. În trecut, lemnul cel mai indicat pentru butoaie era stejarul moldovenesc, apreciat de străini pentru că nu făcea cari și prelungea viața vinului de la o recoltă la alta.

Vinul de calitate este păstrat și azi în butoaie de stejar sau, în cazul cantităților mari, în vase de oțel inoxidabil cu aplicarea materialului lemnos de stejar²¹. În gospodăriile țărănești, butoaiele sunt lucrate și din lemn de frasin sau salcâm. Butoaiele de demult aveau cercurile din carpen și cireș.

Aracii pentru legarea viței de vie sunt din soc, corn, salcâm, clocotici, tei, scumpie, frasin, slodun (stejar), carpen, stuf, bețe de răsărită,

²¹ *Istoria vinului* (pe http://www.informator.md/ro/despre-moldova/tradiții-vinicole/42_istoria-vinului-moldovenesc/) (accesat la 8 decembrie 2014).

pe timpuri chiar și din *hlândani* de cânepă. Se știe că aracii din clocotici și soc țin câte trei-patru ani, cei din tei fiind mai puțin rezistenți.

Coșurile pentru cules sunt împletite din dârmoz, sânger, mlață și plop. Tradiția vaselor ceramice utilizate pentru păstrarea și consumarea vinului este una veche. Descoperirile arheologice mărturisesc prezența în cultura dacilor liberi a unor vase de mare capacitate, numite *chiupuri*, cu înălțimea cuprinsă între 50 cm și un metru, care erau îngropate în pământ pentru depozitarea în bune condiții a cerealelor, vinului sau a uleiului²².

În contextul cercetării acestei teme, prezintă interes și vasele cu funcție rituală. Ciubărul cu două toarte, care era folosit la căratul vinului de la teasc până la butoiul din beci, avea rolul său în cadrul obiceiurilor de înmormântare, căci în acesta se ducea vinul până la cimitir. Un alt obiect cu funcție dublă este fedeleșul, un butoiș de formă rotundă, de 15-16 litri, care se folosea în mod obișnuit la dusul vinului la câmp, dar și la sfârșitul nunții, atunci când nuntașii mergeau de la casa socrilor mari la casa socrilor mici să le ducă *vestea miresei* (turcul, personaj ce avea funcția de apărare a *colacului* dus de femeile din partea mirelui, purta acest fedeleș umplut cu vin).

Plosca, ulciorul sau garafa cu vin serveau și la obiceiul invitării oaspeților la nuntă, dar și în actele rituale de vânzare-cumpărare a miresei. În satele unde se foloseau ulcioare de lut sau garafe, acestea erau sparte de stâlpii porții atunci când sosea nunta la casa mirelui (în credința că astfel se duce răul din calea tinerilor). *Cucoșul* (ulcior numit așa de la forma gâtului), purtat de femeile trimise cu carul după zestrea miresei, era investit cu puteri deosebite de apărare a noii familii (tocmai de aceea era semn rău dacă băietanii reușeau cumva să-l fure).

Așadar, la o analiză sumară a inventarului viticol muzeal provenit fie de la sfârșitul secolului al XIX-lea, fie din a doua jumătate a veacului trecut, observăm faptul că majoritatea uneltelor de bază rămân aceleași ca pe vremuri, când tehnica de cultivare a viței de vie era una arhaică.

²² Cf. Valeriu Sîrbu, *Dava getică de la Grădișteea, județul Brăila (I)*, Brăila, Editura Istros, 1996, p. 18; Andrei Opaț, *Producția și consumul de vin în ținuturile dintre Carpați și Marea Neagră (secolele II a. Chr.-III p. Chr.): unele considerații*, în „Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie”, București, tom. 64, nr. 1-2, 2013, p. 28, fig. 9/2 (este reprodus un chiup-*pithoi* descoperit la Răcățau – Bacău, păstrat astăzi la Muzeul „Iulian Antonescu” din Bacău) și mai ales p. 30, nota 170 (unde se citează multe alte lucrări de specialitate).

Câteva repere ale dezvoltării viticulturii basarabene

E arhicunoscut faptul că vița de vie există în acest spațiu din cele mai vechi timpuri. În patrimoniul MNEIN deținem impresiuni ale frunzelor de vie pe șisturi de calcar, găsite lângă localitățile Naslavcea – Dondușeni și Bursuc – Florești. Primele urme ale viței de vie din spațiul pruto-nistrean, descoperite în 1958 de I. M. Suhov lângă localitatea Naslavcea – Dondușeni, aparțin speciei *Vitis teutonica*, care, conform specialiștilor în domeniul paleobotanic, acum 6-25 de milioane de ani, în epoca Miocenului, era răspândită în pădurile de foioase sub formă de liane²³.

Ulterior, în epocile geologice de mai târziu, apare *Vitis sylvestris*, vița de vie sălbatică de pădure (subspecia *Vitis sylvestris Gmel*), care aparține florei aborigene locale, răspândită aici încă în perioada terțiară și care a supraviețuit până la începutul veacului trecut. După opinia unor specialiști, nu este exclus faptul ca populația de aici să fi cules și consumat inițial struguri de pădure, de rând cu alte produse din natura înconjurătoare²⁴.

În perioada de până la filoxeră, vița sălbatică era cunoscută în spațiul dintre Prut și Nistru ca un soi european de viță de vie neroditoare, necultivată. Cercetările efectuate de către specialiști în perioada anilor 1945-1968 au constatat faptul că acest soi, în mare parte, a dispărut din cauza exploatării pădurilor, dar și a filoxerei²⁵.

Strămoșii noștri daci au cultivat vița de vie încă din veacurile IV-III î.Hr. După cum se cunoaște, vinurile de pe timpul marelui rege Burebista (82-44 î.Hr.) au atras popoarele migratoare, iar romanii, în secolul I d.Hr., au găsit în Dacia o viticultură foarte bogată în tradiții²⁶. Alături de soiurile autohtone populația băștinașă cultiva și un sortiment variat de struguri importați de la greci²⁷ și

²³ M. A. Пелях, *История виноградарства и виноделия Молдавии (Istoria viticulturii și vinificației din Moldova)*, Chișinău, Editura Cartea Moldovenească, 1970, p. 9.

²⁴ З. В. Янушевич, М. А. Пелях, *Дикорастущий виноград Молдавии (Vița de vie sălbatică din Moldova)*, Chișinău, 1971, p. 95.

²⁵ М. А. Пелях, *op. cit.*, p. 16-17.

²⁶ Cf. Ion Ioniță, *Din istoria și civilizația dacilor liberi. Dacii din spațiul est-carpatic în secolele II-IV e.n.*, Iași, Editura Junimea, 1982, *passim*; Andrei Opaț, *op. cit.*, p. 14, 23.

²⁷ Andrei Opaț, *op. cit.*, p. 8-9; Idem, *Amforele din spațiul est-carpatic*, în Silviu Sanie, Tamilia-Elena Marin (editori), *Geto-dacii dintre Carpați și Nistru. Secolele II a. Chr.-II p. Chr.*, vol. I, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, p. 445-472; Dumitru Tudor, *Importul de vin și de untdelemn în provincia Dacia*, în „Apulum”, Alba Iulia, tom. VII, nr. 1, 1968, p. 391-399.

romani²⁸. Pe de altă parte, invaziile barbare din primele veacuri ale erei creștine au afectat grav această ramură economică²⁹.

Odată cu formarea statului medieval Moldova, viticultura a redevenit o ocupație prestigioasă³⁰. Schimburile naturale și comerciale din acea vreme aduceau un venit consistent pentru statul moldovenesc. Menționăm și faptul că în Moldova acelor secole anumite categorii sociale aveau în posesia lor mari terenuri pentru cultivarea viței de vie cu cele mai alese soiuri din care se obținea vin de cea mai bună calitate (Feteasca, Frâncușa, Busuioaca, Grasa)³¹. Cu toate acestea, impozitele pe vii și vin (vădrăritul, pogonăritul, crâșmăritul), destul de mari și care s-au tot înmulțit, au descurajat adesea practicarea viticulturii mai ales în cadrul gospodăriilor țărănești³².

Potrivit unor informații din Evul Mediu, multe unelte din fier erau aduse din afara Moldovei pe un preț prea mare pentru majoritatea țăranilor³³. Din „Pravilele” Domnitorului Vasile Lupu de la 1646 aflăm o prevedere specială privitoare la persoanele care furau din inventarul viticol; conform acesteia, hoții erau obligați să plătească costul obiectelor respective³⁴. În opinia noastră, această prevedere expresă a „Pravilelor” arată importanța care se acorda viticulturii în Țara Moldovei veacului al XVII-lea.

Anexarea Basarabiei la Imperiul Țarist din 1812 a adus schimbări în practicarea viticulturii. Moșierii ruși și moldoveni au primit terenuri foarte mari de pământ, fapt ce a dus la formarea marilor latifundiar. În aceste condiții, spațiile plantate cu vii aparțineau moșierilor, mănăstirilor, coloniștilor, răzeșilor și țăranilor de stat care plăteau dări și prestau servicii în folosul statului. Nobilimea rusă a acaparat viile existente și a început să cultive cu predilecție soiurile locale Rara Neagră, Plăvai, Galbena, Zghiharda, Bătuta Neagră, Feteasca Albă, Feteasca Neagră ș.a.

²⁸ Silviu Sanie, *Civilizația romană la est de Carpați și romanitatea pe teritoriul Moldovei (sec. II î.e.n.-III e.n.)*, Iași, Editura Junimea, 1981, passim; Dumitru Tudor, *op. cit.*, passim.

²⁹ Victor Spinei, *Ultimele valuri migratoare la nordul Mării Negre și al Dunării de Jos*, Iași, Editura Helios, 1996, passim.

³⁰ Idem, *Moldova în secolele XI-XIV*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, passim; Vasile Chirica, Silviu Văcaru, *Podgorii ieșene*, Iași, Editura Helios, 2000, passim.

³¹ M. A. Пелях, *op. cit.*, p. 75-76.

³² *Enciclopedia Sovietică Moldovenească (ESM)*, vol. II, Chișinău, 1971, p. 98.

³³ M. A. Пелях, *op. cit.*, p. 76.

³⁴ *Ibidem*.

De nevoie, lumea țărănească s-a adaptat noilor rigori, continuând, în multe cazuri, experiența de seculară, dacă nu cumva milenară, a cultivării viței de vie. După cum ne indică datele statistice, la 1861 micii producători dețineau mult mai puțin pământ decât celelalte categorii sociale: moșierii dvorenini – 64,7 %, coloniștii – 11,8 %, țărani de stat – 8,1 %, clerul – 6,9 %, iar răzeșii – 6,3 %³⁵. Chiar și în aceste condiții, contribuția micilor producători la dezvoltarea viticulturii a fost una evidentă, mai ales, în județele Akkerman, Ismail, Bender, Chișinău și Orhei, unde, în 1897, viile ocupau 95,5 % din suprafața totală a terenurilor agricole, iar producția obținută reprezenta 97 % din totalul vinurilor basarabene³⁶.

În aceste condiții, putem afirma că plantațiile viticole din stânga Nistrului, către sfârșitul veacului al XIX-lea, au jucat un rol hotărâtor în economia populației locale. Cele mai multe vii din această zonă se cultivau în gospodăriile țărănești³⁷. În județele de nord, cu o climă mai rece, viticultura s-a dezvoltat mai puțin, importanța economică fiind una nesemnificativă.

Reforme agrare din anii '60-'70 ai secolului al XIX-lea au dus la creșterea considerabilă a plantațiilor viticole țărănești. Către începutul veacului trecut, din cele 80.000 de desetine de plantații țărănilor le reveneau 70.000 de desetine³⁸. Cu toate acestea, țărănimea rămânea în continuare dependentă de împrejurările social-economice adesea nefavorabile.

Divizarea țărănimii în categoriile înstăriți, mijlocași și săraci³⁹ a condus la diferențierea condițiilor în care se cultiva vița de vie în spațiul rural basarabean. Astfel, țărani înstăriți, având pământuri, mașini agricole, iar unii chiar întreprinderi industriale și comerciale, își extindeau plantațiile viticole, cultivau soiuri de viță de vie producătoare de vinuri bune, spre

³⁵ *Ibidem*, p. 93.

³⁶ *Ibidem*, p. 111.

³⁷ H. A. Демченко, *Виноградарство и виноделие Молдавии в XIX-нач. XX в (Viticultura și vinificația din Moldova în sec. XIX – înc. sec. XX)*, Chișinău, Editura Știința, 1978, p. 20.

³⁸ *Ibidem*, p. 16.

³⁹ Eugen D. Neculau, *Viața economică în Ungureni – Botoșani*, în AMEM, nr. VI, 2006, p. 93-95; Neculau constată că „tendența normală a omului de sat a fost să se mențină la nivelul gospodarilor mijlocași” (p. 95), constatare pe care o considerăm valabilă și pentru Basarabia.

deosebire de majoritatea țăranilor obișnuiți care nu aveau condițiile necesare pentru obținerea unui vin de calitate⁴⁰.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, în perioada de falsificare a vinurilor, de introducere a patentelor și a actelor de comerț, a monopolului de stat asupra comercializării rachiului, a scăzut considerabil exportul vinurilor din Basarabia, cauzând astfel o decădere a viticulturii. Evident, cel mai mult au avut de suferit tot gospodăriile țărănești, care nu o duceau deloc ușor nici în condiții prielnice de piață⁴¹.

Cu toate dificultățile cauzate de condițiile geografice, climaterice și socio-economice diferite, viticultorii au urmărit mereu să obțină un vin cât mai bun care, de multe ori, era comercializat atât pe piața internă, cât și pe cea externă, în scopul obținerii mijloacelor de subzistență. În cazul unei solicitări permanente de peste hotarele guberniei, chiar și în condițiile unei calități proaste a vinului, acest domeniu agricol a rămas mereu rentabil.

În acest sens, Zamfir C. Arbure consemna faptul că viticultura în Basarabia era una din ramurile de căpetenie ale agriculturii, cele mai bune vinuri fiind produse în satele de lângă Akkerman (Șabo, Crocmaz, Purcari, Ciobruciu), în împrejurimile Chișinăului, în satele Vărzărești, Lăpușna, Ghidighici, Trușeni, precum și la Mănăstirile Hârjăuca și Hârboveț⁴².

Pentru a afla care era rentabilitatea viței de vie în gospodăria rurală de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, invocăm ca exemplu experiența unui răzeș din Isacova – Orhei, care avea o vie cu 400 de tufe pe jumătate de pogon. Anual, erau obținute cel puțin 100 de vedre de vin, iar venitul în mediu echivala cu 60 ruble de argint. Căldarea de vin costa 60 de copeici toamna și o rublă pe parcursul anului. Uneori, gospodarii vindeau evreilor din târg recolta viei pe anul viitor, afacere care se numea *barâșnic*, sau vindeau strugurii cu *godoroaba*, un vas făcut din coajă de tei⁴³.

⁴⁰ П. П. Макаренко, *Очерки истории виноградарства Бессарабии и Левобережного Поднепровья (Din istoria viticulturii din Basarabia și de pe malul stâng al Nistrului)*, Chișinău, Editura Știința, 1988, p. 196.

⁴¹ Я. С. Гросул, И. Г. Будак, *Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861-1905) (Din istoria economiei naționale (1861-1905))*, Chișinău, Editura Cartea Moldovenească, 1972, p. 368.

⁴² Zamfir C. Arbure, *Basarabia în secolul XIX*. Text îngrijit, studiu introductiv, note, comentarii, indice de Ion și Tatiana Varta, Chișinău, Editura Novitas, 2001, p. 399-401.

⁴³ Mihai Onilă, *Gospodăria satului Isacova, jud. Orhei (sf. sec. XIX-înc. sec. XX)*, în „Tyragetia”, Chișinău, nr. XII, 2003, p. 182.

Filoxera și viile Basarabiei

După cum se cunoaște, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea viticultura Europei a fost compromisă de filoxeră. În Basarabia, primul atac a fost descoperit în 1886, în județul Orhei, pe plantațiile moșierului Cristi. Drept urmare, în scurt timp suprafețele viticole din Basarabia s-au redus considerabil – de la 67.925 desetine în 1897 până la 37.085 desetine în 1914⁴⁴. Cel mai mult au avut de suferit iarăși acei țărani pentru care via constituia principala sursă de existență.

Metodele de distrugere a viței de vie infectată sau de tratare a plantațiilor cu insecticide nu au avut nici un efect. Viticultorii basarabeni au încercat să planteze din nou soiurile de viță de vie autohtonă, existente până la filoxeră, dar fără nici un rezultat. Unii specialiști considerau că unicul mijloc de salvare a culturii viticole din Basarabia consta în trecerea de la cultura viței de vie pe rădăcini proprii la altoirea pe portaltoi de vițe americane, rezistent la filoxeră⁴⁵.

Altoirea viței de vie a fost introdusă în Europa încă din 1869. Până la această dată toate soiurile cultivate pe continentul european creșteau pe propriile rădăcini, înmulțindu-se prin introducerea directă în pământ a unui segment din coarda butucului. Altoiul, provenit din soiuri europene (nerezistente la filoxeră), își desfășoară activitatea deasupra solului și dă vinuri de calitate. Portaltoiul, provenit din vițe americane (rezistente la filoxeră), dezvoltă în pământ un sistem radicular puternic. Deci, din 1869 și până în zilele noastre soiurile europene de vie nu mai trăiesc pe propriile rădăcini, ci pe rădăcinile vițelor provenind din continentul nord american⁴⁶.

Reabilitarea viilor prin altoire după exemplul Franței costa foarte scump. Tehnologiile moderne de cultivare și îngrijire a soiurilor nobile au fost accesibile doar anumitor viticultori, care au reușit să-și înnoiască plantațiile într-un scurt timp. Țăranii din Basarabia, care, financiar, nu-și permiteau procurarea butașilor altoiți, au ales metoda de plantare a hibridilor producători direcți, obținuți de specialiștii europeni din încrucișarea între diferite vițe americane sau între o viță europeană și una americană. Denumirea de vițe direct producătoare provine așadar de la tehnica de înmulțire prin butași nealtoiți.

⁴⁴ П. П. Макаренко, *op. cit.*, p. 216-217.

⁴⁵ Н. К. Могилянский, *Бессарабское виноградарство как предмет изучения (Viticultura basarabeană ca subiect de studiu)*, în „Бессарабское сельское хозяйство”. Двухнедельный научно-практический журнал (БСХ) („Agricultura basarabeană”. Revistă bilunară științifico-practică), Chișinău, nr. XIV, 1911, p. 159.

⁴⁶ www.casavinului-drpusca.ro (site accesat la 10 februarie 2015).

În acest context, nu putem trece cu vederea faptul că, în perioada de lichidare a pagubelor enorme pricinuite de filoxeră, Uprava Zemstvei Guberniale a luat un șir de măsuri pentru a promova în rândul țărănimii noile idei și metode agrotehnice eficiente de refacere a viilor. Astfel, au fost fondate comitete agricole, organizate expoziții cu prezentarea soiurilor de struguri, cursuri pe lângă Școala de Viticultură, reclamă permanentă pentru comerțul cu butași etc. În 1913, la Chișinău, a avut loc Congresul viticultorilor și vinificatorilor, unde s-au discutat probleme legate de refacerea viilor, situația viilor țărănești și refacerea lor în Basarabia⁴⁷.

Viticultura în veacul al XX-lea

După cum arată documentele vremii, țăranii basarabeni din primele decenii ale veacului trecut au continuat să cultive vița de vie pe propriile rădăcini, potrivit metodelor tradiționale, dar nerezistentă la filoxeră, și a soiurilor hibride. Vinurile obținute din strugurii hibridi, deși de calitate proastă, prin comercializarea lor pe piață, acopereau cumva cheltuielile legate de existența familiei și de achitare impozitelor de tot felul.

În perioada 1918-1940, hibridii producători direcți au pătruns masiv, fapt ce a dus la degradarea viilor, dar și la pierderea pieței imense de desfacere a vinurilor, care era Rusia. 80 % din viile hibride aparțineau țăranilor și numai 20 % din viile altoite erau cultivate în gospodăriile moșierilor, mănăstirilor și țăranilor înstăriți, deși soiurile altoite și hibride au fost introduse în Basarabia în același timp⁴⁸.

După 1918, cu toate că statul român a întreprins unele măsuri restrictive în scopul apărării viticulturii de invazia hibridilor producători direcți, țăranii nu au renunțat la soiurile hibride, astfel că în 1945 din 98,7 mii ha de vii 91,4 % erau plantații de hibridi producători direcți⁴⁹.

Consemnările etnografice din perioada interbelică conțin informații prețioase cu privire la cultivarea acestor soiuri de către țăranii basarabeni. Dacă Natalia Dăscălescu amintește despre reabilitarea viilor atacate de filoxeră prin crearea unei noi viticulturi de mare randament⁵⁰,

⁴⁷ *Хроника (Cronica)*, în BCX, nr. XIV, 1913, p. 466-467.

⁴⁸ „Buletinul agricol”, Chișinău, an I, nr. 6, 1926, p. 6.

⁴⁹ ESM, vol. II, p. 60.

⁵⁰ Natalia Dăscălescu, *Regiunea Codrilor Basarabiei*, Chișinău, Tipografia „Tiparul Moldovenesc”, 1936, p. 64.

etnograful și folcloristul Petre V. Ștefănuță, cercetând regiunea Codrului, menționează faptul că vinul obținut din soiurile hibride de către Bălteni (satele de pe Valea Nistrului de Jos, de la Tîghina până la Limanul Nistrului) nu sunt de calitate: „Din codrii Centrali ai Basarabiei pleacă la câmp cu spițe, loitre, doage și unele unelte agricole. Tot din codru pleacă și cu vin de vânzare, mai ales vara, când câmpenii termină de băut vinul lor acru de reproducători direcți”⁵¹.

O altă informație vine să ne confirme același lucru: „La Copanca se cultivă vița de vie pentru consumul local, majoritatea plantațiilor fiind cu producători direcți. Există și varietăți indigene, în special «neagra rară». Viță altoită este foarte puțină. [...] La Copanca vinificația se face primitiv, deoarece pe copănceni nu-i interesează calitatea vinului. Populația consumă mult rachiu, în special cei de origine slavă”⁵². Cercetătorii satului Iurcenii au atestat aceeași stare de lucruri: „Plantarea viilor cu struguri de masă de proveniență franceză și pe port-altoi american este pe începute. Viile existente dau o producție mare, dar calitatea vinului lasă de dorit”⁵³.

Urmărind documentele de arhivă, care demonstrează starea economică a satelor basarabene în perioada dintre cele două războaie mondiale, găsim localități în a căror economie viticultura ocupa un loc important. Drept exemplu, aducem experiența satului Bravicea, din Codrii Orheiului, unde exista proprietate funciară mică și mijlocie. Viticultura avea un loc aparte în economia acestui sat, progresând destul de mult, de altfel ca și celelalte ramuri agricole, de la 384 ha de vie în 1930 până la 410 ha în 1939⁵⁴.

În acest context, prezintă interes și informațiile obținute pe teren: *Tata avea în Fundul Văii, la Toma Butnaru, pământ, trei șirte de jie, rămnice de pește, crămă, cai cu căruță, făcea mult vin, două rânduri de balerce în beci și mai mici deasupra. Avea de băut, dar vindea cu chila*

⁵¹ Petre V. Ștefănuță, *Cercetarea monografică a regiunii Codrului din Basarabia*, în „Buletinul Institutului de Cercetări Sociale al României”. Regionala Chișinău (BICSR-RC), tom II, 1938, p. 615.

⁵² Teodosie Al. Știrbu, *Viața economică la Copanca*, în BICSR-RC, tom II, 1938, p. 407, 411.

⁵³ Idem, *Manifestări economice la Iurcenii și Nișcanii*, în BICSR-RC, tom I, 1937, p. 246.

⁵⁴ Anton Moraru, Nadia Pruteanu, *Istoria satului Bravicea*, Chișinău, Editura Cartier, 1997, p. 52-54.

la oameni, se ducea la Ungheni vara cu jin de vândut. Ori îl dădea evreilor ca să-l vândă unde știau ei⁵⁵.

În anii celui de-Al Doilea Război Mondial viticultura a avut mari pierderi. În 1945 la o gospodărie țărănească revenea în medie câte 0,29 ha de vie, iar gospodăriile individuale neîmproprietărite, adică fără vii, alcătuiau 41,8 % din populația totală⁵⁶. În perioada postbelică, în timpul regimului sovietic, din cauza foametei, deportărilor și a colectivizării, viticultura țărănească a decăzut considerabil.

Urmarea este că în 1970 din suprafața totală a viilor din R.S.S.M. doar 14, 6 % mai aparținea sectorului individual (colhoznici, muncitori și funcționari)⁵⁷. Măsurile de mai târziu, legate de lupta împotriva alcoolului, precum și exodul masiv al populației din ultimul timp, au agravat situația viticulturii sătești, care trece astăzi printr-un proces destul de complicat având în vedere cerințele de reorientare a cultivării acestei ramuri agricole.

Viticultura țărănească în Basarabia

Pe lângă cercetările indirecte, specialiștii muzeului din Chișinău efectuează adesea și investigații etnografice pe teren, acumulând astfel numeroase și relevante descrieri și mărturii pe marginea acestei teme. În cadrul programelor și, mai nou, a proiectelor instituționale au fost organizate nenumărate deplasări în satele cu tradiții bogate în cultivarea viței de vie (în special din raioanele Ștefan Vodă, Rezina, Ialoveni, Nisporeni, Strășeni, Ungheni, Hâncești, Călărași, Anenii Noi, Cimișlia și Sângerei).

Cercetările de teren întreprinse de noi de-a lungul unui sfert de veac, în perioada 1989-2013, au scos la iveală date importante pentru mai buna înțelegere a viticulturii țărănești din Basarabia. Analiza sistematică a materialelor documentare (răspunsurile la chestionarele

⁵⁵ Inf. Talița Bărgan, n. 1916, Boldurești – Nisporeni (1989). Despre tradițiile acestui sat am mai scris în articolul *Alimentația din satul Boldurești – Nisporeni*. Contribuții etnografice la monografia satului (apărut inițial în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, serie nouă, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, nr. 3 (16), 2005, p. 117-142) și reluat în AMEM, VI, 2006, p. 235-266). Amintim faptul că toate informațiile de pe teren au fost adunate de autorul materialului de față. Ca atare, după datele privitoare la informatori, nu vom preciza decât anul în care a avut loc respectiva cercetare de teren.

⁵⁶ M. A. Пелях, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁷ ESM, vol. VII, 1977, p. 60.

tematice, înregistrările audio și filmele documentare, observațiile pe viu, fotografia clasică și cea digitală ș.a.) confirmă păstrarea sistemelor de organizare a muncii, a multor deprinderi și cunoștințe practice, care s-au păstrat până în contemporaneitate.

Drept dovadă sunt relatările informatorilor despre propriile experiențe sau despre cele ale părinților și bunecilor. Multe elemente le-au surprins în copilărie și adolescență, când erau atrași în muncile viticole. În cele ce urmează vom prezenta cunoștințele tradiționale care încă se mai folosesc și astăzi la cultivarea viței de vie de către viticultorii rurali din Basarabia. Relevant este faptul că atât muncile din vie sau cele de la obținerea vinului, cât și inventarul viticol, sunt aceleași, cu mici deosebiri, în toate raioanele cercetate.

Observațiile legate de cerințele viței de vie în raport cu factorii de mediu au fost transmise de-a lungul timpului. Condițiile de climă și de sol din spațiul nostru permit cultivarea acestei plante nobile pe lângă casă în toate zonele, mai puțin în raioanele de nord. Via crește bine pe locurile însorite, lumina fiind unul dintre factorii principali care contribuie la creșterea și rodirea ei. Locurile umbrite sunt contraindicate, deoarece strugurii rămân acri și din ei se obține un vin de proastă calitate.

Pentru ca vița de vie să beneficieze de o lumină cât mai propice, butașii de vie sunt puși în rânduri orientate drept sau pieziș spre sud, sud-vest și sud-est, mai rar spre nord-sud⁵⁸. În general, distanța dintre butucii de vie trebuie să fie de 1,5-2 m ca să nu se atingă tufă de tufă și să fie posibil aratul cu plugul printre rânduri⁵⁹.

Pretutindeni este importantă alegerea corectă a locului pentru această cultură. Podgoreniii practică viticultura cu precădere pe terenurile mai mult nisipoase și lutoase⁶⁰. Locuitorii satului Buciușca de pe malul Nistrului cred că via crește pe tot pământul, chiar și pe piatră. Vinul lor, *de la stincă* (stâncă), este deosebit de cel al satelor învecinate⁶¹. Via merge bine în afara satului, la fața soarelui, pe podiș, pe loc drept și deschis sau pe loc *muntiș*, pe corhană, pisc, deal, coastă *ca să treacă aerul printr-înșă când bate vântul*⁶².

⁵⁸ Inf. Manoil Păduraru, n. 1922, Boldurești – Nisporeni (1989).

⁵⁹ Inf. Gheorghe Cuhuteac, n. 1919, Soltănești – Nisporeni (2009).

⁶⁰ Inf. Ion Costandache, n. 1919, Boghicieni – Hâncești; Gheorghe Proca, n. 1941, Bălăurești – Nisporeni; Vasile Tulumari, n. 1913, Feștelița – Ștefan Vodă (1989).

⁶¹ Inf. Dumitru Ciobanu, n. 1938 și Iulia Râbaca, n. 1942, Buciușca – Rezina (2010).

⁶² Inf. Zinovia Margine, n. 1928, Scorțeni – Telenești; Nadejda Doboș, n. 1935, Bujor – Hâncești; Daria Dragomir, n. 1939, Bobeica – Cantemir (2009).

Un viticultor cu experiență știe că via plantată în vâlcelele de depresiune și pe pantele orientate spre nord suportă greu gerurile iernii, dar și înghețurile târzii de primăvară sau cele de la începutul toamnei⁶³. Deși soiurile albe rodesc bine pe astfel de locuri, vinul iese slab. Aceleași soiuri dau roadă mică pe pisc, partea bună fiind că *bobițele sunt galbene și galben este vinul*⁶⁴.

Observațiile empirice făcute de-a lungul timpului au ajutat generații întregi de vieri să țină cont de anumite lucruri, cum ar fi umezeala. Lucrările la vie se efectuează ținându-se cont de cantitatea de apă care este în acel moment în sol. Astfel, la începutul vegetației (creșterea lăstarilor) și atunci când încep să se coacă strugurii via necesită umezeală cât mai multă. De mai puțină apă este nevoie în timpul înfloritului și coacerii. În general, se știe că lozia de vie are nevoie de mai puțină apă și hrană decât alte culturi.

Buruielele sunt un dușman aprig al viei, deoarece sug umezeala din pământ, mai ales când sunt asociate cu seceta și vânturile puternice. Prășitul contribuie însă la conservarea umezelii din stratul superior al solului. Tocmai de aceea *via se prășește de două ori, [iar] a treia oară se aerisește*⁶⁵. Dar mai întâi are loc aratul, săpatul cu hârlețul, furca de fier sau cu sapa pentru a afâna pământul. Procedând astfel umezeala dispare mai greu decât atunci când pământul este bătut, neprelucrat.

În practica viticolă tradițională s-au folosit diferite metode de plantare a viței de vie: prin gropi, butășire și marcotaj. Unul dintre cele mai vechi și cel mai cunoscut procedeu este *sădirea în gropi*. Groapa se sapă de două hârlețe și jumătate. Fiind într-o zonă secetoasă, țaranul intuiește că este bine ca gropile să fie pregătite din toamnă, deoarece astfel se adună *must* de la omăt, ceea ce duce la mărirea recoltei. Cârligul este ținut în nisip sau în ceamur, *muruz* (îngrășământ biologic); înainte de a fi plantat, cârligul se înfige într-un cartof pentru a spori umezeala⁶⁶, care, dacă este suficientă la rădăcina viței de vie, duce și la o circulație mai bună a sevei. Tocmai de aceea, când seva curge din coarda tăiată se spune că va fi o recoltă bogată.

La fel de răspândită este *plantarea cu chitonagul*, întâlnită mai ales în sudul Basarabiei. În groapa anume pregătită sunt puse câte trei-patru cârliche odată și se astupă cu țărână la nivelul pământului;

⁶³ Inf. Pavel Corcimari, n. 1926, Olănești – Ștefan Vodă (2009).

⁶⁴ Inf. Vera Michitiuc, n. 1926, Boldurești – Nisporeni (2007).

⁶⁵ Inf. Ecaterina Crudu, n. 1939, Boldurești – Nisporeni; Luca Muntean, n. 1924, Bărboieni – Nisporeni (2007).

⁶⁶ Inf. Andrei Jardan, n. 1913, Boldurești – Nisporeni (1991).

deasupra se face un mușuroi de trei-patru degete, fără a fi tipărit. Atunci când se prind toate cârligele, se lasă numai unul, celelalte fiind scoase în al doilea an ca să fie răsădite ca butași.

O altă metodă de plantare constă în pregătirea butașilor (*botașilor*) din cârligele ținute în *tranșee cu bălegar* doi ani, până când vor face rădăcină. *Marcotajul* reprezintă îngroparea (cam la 50-60 cm) în pământ a unei vițe de la rădăcina tufei, lăsându-i vârful cu un *ochișor afară*. Tot 2 ani se hrănește de la planta-mamă, după care este detașată prin tăiere⁶⁷.

Munca în vii începe primăvara cu două lucrări importante, anume *curățatul* și *cotorâtul*. Dacă via este altoită, munca se încheie toamna cu *datul jos de pe hărăji, săpatul* și *îngropatul*. Efectuarea acestor lucrări la timpul indicat de tradiție mărește adeseori rezultatele așteptate. Nerespectarea unei singure etape poate aduce pierderi mai mici sau mai mari. De exemplu, vița de vie lăsată toamna pe araci poate să prindă, în caz că va ploua iarna, *spoială de gheață*⁶⁸.

Curățatul viei este un procedeu agrotehnic de tăiere a viței de pe butuc în scopul dezvoltării și rodirii strugurilor. În acest sens, Zamfir C. Arbure, făcând descrieri utile ale unor tehnici de cultivare a viței de vie, evidențiază două feluri de cultivare: *vii cu tăietura scurtă* și *vii cultivate moldovenește*. Primul mod era specific zonei de sud. Fiecare tufă, pentru a se menține vertical în lipsa aracilor, trebuia legată cu o viță mai lungă, care trecea de obicei la buturuga vecină. Via cultivată moldovenește ducea însă la o recoltă mai mare, deoarece la fiecare tufă se dezvoltau mai mult de 10-15 vițe lungărețe, legate pe araci⁶⁹.

Cotorâtul presupune intervenții asupra cotorului numai la via tânără, intervenții care se fac, de regulă, la 2 ani. Această lucrare ajută rădăcinile să se ducă la o mai mare adâncime în pământ⁷⁰. Acum se înlătură tot ce poate dăuna rădăcinii: mustățile care cresc lângă cotor, *buhaii* (astfel fiind numiți lăstarii lacomi), prima viță de la rădăcină din cauza faptului că *oprește tufa să se dezvolte*.

De asemenea, sunt tăiați *corcanii* (butucii uscați) și *truchina* (tulpina) uscată. Cu sapa se face *copca* (cupa) împrejurul rădăcinii ca să se strângă mai bine apa de ploaie. *Călărașul, mânecarul* sau *cepul* este vița care apare chiar lângă cotor și care, de obicei, este lăsată să se dezvolte la o vie mai bătrână și cu un butuc puternic, devenind în acest

⁶⁷ Inf. Ion Romașcu, n. 1924 și Ion Antoniu, n. 1953, Măcărești – Ungheni (2007).

⁶⁸ Inf. Petru Maxim, n. 1930 și Mihail Șeptilici, n. 1919, Frăsinești – Ungheni (2007).

⁶⁹ Zamfir C. Arbure, *op. cit.*, p. 339-400.

⁷⁰ Inf. Leontie Scutelnic, n. 1930, Costuleni – Ungheni (2007).

fel viitoarea formațiune de rod. Vița de alături, care-i mai lungă, se reteză, lăsând *călărașul* să meargă înainte⁷¹. În primul an, *călărașul* face un strugure, din al doilea an recolta fiind mai mare.

Lăstăritul sau *cârnițul* este a doua etapă importantă după curățatul viei. A fost practică și pe vremea romanilor. Încă de la Teofrast, părintele botanicii, cunoaștem procedeele de înlăturare a mugurilor fără rod și vârful loziei, mai sus de floare și ciorchine, pentru a favoriza dezvoltarea fructului și a încetini creșterea excesivă a viței în lungime, partea rămasă primind cât mai mult suc nutritiv⁷². De obicei, sunt înlăturați lăstarii și puii de la rădăcină *ca să nu sugă de la viță puterea*, [ca] *să se coacă poama*⁷³.

Legatul, o altă lucrare din vii, constă în punerea aracilor lângă fiecare viță de vie și legarea coardelor de aceștia. Convingerea bătrânilor este că via merge mai bine legată pe *harași* (araci) decât pe spalieri de beton. Pentru înfiptul aracilor se folosește *chitonagul* (numit și *chitonogul*, *chitonoaga* sau *hărăgariul*), făcut, cel mai adesea, dintr-un lemn cu vârful ascuțit, învelit cu metal și o scândurică de pus piciorul pentru apăsare. *Potcoava* cu doi dinți din fier este un alt dispozitiv tradițional de pus aracii.

De un arac se leagă câte două corzi, una de o parte și una de alta. Vițele nu trebuie să se atingă una de alta *că se înăbușă*. Pentru legat se utilizează mlaja, *un fel de salcie galbenă*, sau plopul. Ața este contraindicată deoarece taie vița și provoacă boli⁷⁴. Legatul se face până la apariția *ochilor*, etapă numită în popor *legatul pe uscat*. Dacă apar cumva ochiurile, trebuie așteptat să se întărească, căci altfel se scutură. *Legatul verde* presupune legarea lăstarilor ca să nu-i rupă vântul⁷⁵.

Există și sate unde nu toate viile sunt puse pe araci. Astfel de practici sunt răspândite în special prin satele din sud-estul Republicii Moldova, mai puțin în alte raioane. Aici nu sunt legate soiurile vechi și cele hibride, care au rădăcini puternice în pământ, corzile rezistente și nici nu cresc înalte, cum ar fi: *Zârna*, *Zaiberul*, *Cuderca*, *Fraga*, *Bătuta neagră*, numită și *Țigăncușa*⁷⁶.

⁷¹ Inf. Efrim Păduraru, n. 1939, Boldurești – Nisporeni (2003).

⁷² C. Обедов, *Чеканка виноградной лозы (Lăstăritul viței de vie)*, în BCX, nr. XII, 1913, p. 386-390.

⁷³ Inf. Aculina Botnariuc, n. 1928, Ștefănești – Florești (2000).

⁷⁴ Inf. Constantin Antoci, n. 1937, Valea Mare – Ungheni (2007).

⁷⁵ Inf. Vasile Plămădeală, n. 1933 și Petru Corneci, n. 1953, Văsieni – Ialoveni (2011).

⁷⁶ Inf. Iosif Popov, n. 1929, Carahasani – Ștefan Vodă; Valeriu Gherasim, n. 1952, Topala – Cimișlia; Maria Chiliverde, n. 1942, Cubolta – Sângerei; Alexandra Galbur, n. 1925, Domulgeni – Florești (2011).

Din practica unui viticultor, ce a urmărit cultivarea viei de mic copil până la bătrânețe, aflăm că via este atacată de diferiți dăunători: *Gărgăunii cu cornițe și niște musculițe mănâncă ochiul. Iese doi ochi alături, unu doarme și unu dă roadă. Cel care adoarme – doarme, istălant, cum dă căldura se dezvoltă și gărgăunii iștea, se numesc «golmotoji», își înfig clanțul în ochișor și-i suge mustul. Celălalt ochi rămâne neatins, el se trezește mai târziu, dar dă numai frunză. Golmotojii se ascund în frunze, de aceea frunza trebuie greblată și dată foc primăvara și toamna⁷⁷.*

Actualii vieri cunosc, tot din experiența bunelor, când trebuie stropită via altoită contra bolilor. Primul stropit începe când frunza-i *ca capica* și durează până la înflorire. Al doilea stropit este indicat după ce via *leapădă floarea*. În sfârșit, a treia oară via se stropește până la vremea când strugurele *dă în copt*⁷⁸.

În viile particulare actuale, plantate mai mult pe lângă casă, se încearcă o continuare a unor practici rămase de la înaintași. Astfel, țăranul preocupat de buna folosire a oricărui petec de pământ seamănă adesea prin vie legume. Păpușoiul este binevenit, pentru că această cultură *ia asupra sa bolile care ar distruge via*.

Sociologul Ovidiu Bădina a menționat aspectul economic al acestei culturi într-un sat de mazili: „De asemenea, porumbul se seamănă și în vii, de unde se scoate în medie 300-350 kg anual [...] de pe un teritoriu de 150 de tufe nealtoite, care dau o recoltă de 40 dubli decalitri care servește exclusiv consumul familiei”⁷⁹. Fasolea, mai ales cea cățărătoare, nu se cultivă în vie *că atrage rugina care pârlăște frunzele*⁸⁰. Sfecla este considerată otrăvitoare pentru vie, în timp ce copacii duc la vătămarea tufelor, *pentru că via vrea lumină și aer*⁸¹.

Podgorenii știu că strugurii se coc ziua și noaptea, dacă plouă cresc bine, iar dacă-i secetă, poama agurește. Când se apropie vremea *culesului strugurilor*, fiecare gospodar își pregătește uneltele și vasele necesare la această nouă muncă din vii. Pe vremuri, diversitatea inventarului viticol era impresionantă, astăzi multe dintre ele fiind înlocuite cu vase din metal sau plastic.

⁷⁷ Inf. Căprian Ciorici, n. 1926, Boldurești – Nisporeni (1989).

⁷⁸ Inf. Alexei Chirinciuc, n. 1952, Grozești – Nisporeni (2007).

⁷⁹ Ovidiu Bădina, *Cornova. Un sat de mazili*, București, Editura Economică, 1997, p. 116.

⁸⁰ Inf. Alexei Pădureț, n. 1923 și Larisa Caraman, n. 1933, Lalova – Rezina (2010).

⁸¹ Inf. Ion Sandu, n. 1935, Țipova – Rezina (2010).

Una din cele mai importante cerințe tradiționale este respectarea curățeniei. Astfel, butoaiele, după ce se termină vinul de băut, se rostogolesc de mai multe ori pentru a se unge doagele cu drojdia rămasă. După două săptămâni se varsă drojdia pe vrană și se spală bine. Pentru a nu distruge gardina și doagele, de obicei butoiul se desfundă odată la doi ani; dacă însă apare miros de mucegai, atunci se desfundă mai devreme.

Înainte de a turna vinul nou, butoaiele se spală încă o dată, se așează pe o parte ca să se scurgă apa și pentru a se usca bine. Pentru înfundat se recurge la ajutorul potcoavei, coarbei, *bătaciului* și a ciocanului. Tot acum butoaiele *se păpuresc*, după care se toarnă opăreala, se bate vrana, se astupă răsuflătoarea și se răstoarnă cu fundul în sus ca să se umfle doagele și fundurile uniform.

Cel mai sigur mod de curățare a butoaielor este, totuși, acela în care se folosește apa fierbinte; făcând astfel, aburii pătrund în porii doagelor, distrugând corpurile organice și minerale. În cazul când butoaiele au prins mucegai se opăresc cu frunze de nuc, busuioc, mentă rece sau diverse alte buruiene pentru înlăturarea *izurilor*. Mai recent, contra mucegaiului se utilizează și parafina fierbinte, care se toarnă în butoi, *dându-l de-a dura și cap în cap*, iar ciuperca de pe pereții exteriori se scoate cu o perie din sârmă⁸².

În prezent via se culege fără a fi fixată o anumită zi. Înainte vreme culesul viilor începea după Ziua Crucii. Dacă se întâmpla să fie rouă, culesul se amâna ca să *nu iasă vinul cu apă*. Ziua când se începea culesul în vii era numit de bătrâni și *Ziua Căușului*⁸³, de la căușul folosit la turnatul vinului din ciubăr în butoi. La cules participă toată familia, fiecare având mare grijă să culegă numai strugurii sănătoși, fără bobite stricate, fără frunze sau gunoae, pentru ca vinul să iasă curat. Strugurii aleși în vederea păstrării pentru iarnă sunt puși pe pârângul din capătul viei⁸⁴.

Pe vremuri, oamenii care aveau multă vie în afara satului își construiau acolo o cramă, aici fiind prelucrați strugurii și păstrat inventarul viticol. Dacă nu se ridica o astfel de construcție, pentru adusul strugurilor de la viile mai îndepărtate se utilizau panerele care se așezau în căruță sau în car, pe două rânduri, bine legate. Cu mult timp în urmă erau folosite *veretca* (un țol ce avea multiple întrebuințări pe lângă casa omului) sau volocul care, puse tot în car, permiteau să fie

⁸² Inf. Ion Marcenco, n. 1940 și Dimitrie Litvinic, n. 1942, Bărboieni – Nisporeni (2007).

⁸³ Inf. Eudochia Bortă, n. 1919, Gălești – Strășeni (2001).

⁸⁴ Inf. Nadejda Roșca, n. 1928, Hoginești – Călărași (2011).

transportată o cantitate mai mare de struguri⁸⁵. În unele sate din centrul Basarabiei, cei care aveau multă vie încărcau strugurii în *iașcic* – o ladă mare din lemn –, care se instala în car după ce erau scoase loitrele⁸⁶. Alți gospodari aduceau strugurii acasă în căzi.

Pentru zdrobirea strugurilor se folosește *făcălăul* sau *mustuitorul* – un băț din măr sau din perj, având mai multe gheare la un capăt. Mustuiala se toarnă în căzi pentru fermentare și *durează după cum îi timpul*; acum spuma se urcă *cușmă în sus*. Se poate întâmpla ca la dulceața mustului să apară musculițele *care-l oțetesc*. Din spuma mustului alb, amestecată cu făină, femeile fac *botcale* pentru dospitul aluatului. *Botcala* din mustul roșu nu este bună, că *învinețește pâinea*. După ce mustul stă de fiert, se scurge răvacul pe cep. Ce rămâne se dă la teasc, în trecut folosindu-se, mai ales în gospodăriile boierești și mănăstirești, teascul cu șurub din lemn.

În tradiția satelor dintre Prut și Nistru a fost cunoscută și o altă metodă de obținere a vinului și anume *călcatul cu picioarele*. Strugurii se mustuiau în uluce (călcătoare sau linuri) de lemn cu furcile din lemn cu trei coarne. În *călcător*, numit la sud *lin*, se călcau strugurii, mustuiți în prealabil, cu picioarele, după care erau turnați în *sacul de jie*. Acest sac, țesut din cânepă anume pentru acest lucru, era *cât mai răruț*, numai ca să nu treacă semințele și bobیțele. Călcătorul avea bătute scândurele ca să nu *lunece sacul de jie de-a țuja*⁸⁷. Vinul călcat curgea în *ciubăr* sau *dějă*, după care era cărat în beci cu ciubărul, găleata sau cofa, toate acestea fiind pe vremuri din lemn.

Cunoștințele apucate din bătrâni sunt valabile și astăzi la îngrijirea vinului. Astfel, *răvacul*, considerat *vinul dintâi*, poate fi păstrat separat, dar mulți îl amestecă cu cel de la teasc *că-i mai bun*. Vinul se toarnă în butoi și se lasă un timp fără a bate vrana, *să n-o azvârle tăria vinului*⁸⁸. Există încă obiceiul de a se turna mustul dulce în butoi: *Unii îl pun să fiarbă în butoi, dar nu trebuie împlut, că fierbe și poate să zvârle și cercurile. Se lasă măcar de-o șchioapă neumplut și se pune o leică [pâlnie] mare cu o chișcă într-un vas cu apă ca să se răsuflă*⁸⁹. Vrana se pune numai dacă vinul a stat de fiert. Împrejurul

⁸⁵ Inf. Nina Șaramet, n.1938, Domulgeni – Florești (2011).

⁸⁶ Inf. Tudor Guțu, n. 1946, Șișcani – Nisporeni; Ion Ciocanu, n. 1953, Lozova – Strășeni (2012).

⁸⁷ Inf. Ion Chiba, n. 1942, Frăsinești – Ungheni (2008).

⁸⁸ Inf. Ludmila Novac, n. 1949, Goian – Dubăsari (1992).

⁸⁹ Inf. Toderică Tăltu, n. 1946, Domulgeni – Florești (1990).

vranei se presura nisip ca să nu se răsuflă vinul. După fermentare, vinul începe să se limpezească, iar drojdia se depune la fundul butoiului⁹⁰.

Un gospodar bun nu îmblă la vin până la Crăciun. Practica de a avea mai multe cepuri nu este indicată, căci pe cepul de jos curge vinul slab, iar pe cel din mijloc merge *drigul*, adică tăria vinului. Cel mai bine este să fie un singur cep. După Crăciun, aproape de Postul Mare, vinul se scoate de pe drojdie ca să nu fiarbă și se mută în alt butoi curat și bine înfundat.

Acest procedeu se numește *petroșitul*, *vânturatul vinului* și se efectuează de două ori pe an, prima dată în Postul Mare, iar a doua oară când înflorește via. Se *petroșește* cu mare atenție: *Să fie vinul liniștit, să nu fie înflat de drojdie, trebuie așteptat să se liniștească singur, nu de îmblat că-l strici*⁹¹. În acest fel se obține vinul hrănit, care poate fi ținut de an pe an, dar din când în când îl controlezi să nu aibă drojdie iar⁹².

Potrivit practicilor tradiționale, există anumite semne⁹³ privind starea în care se află vinului. Astfel, vinul fierbe dacă-i lăsat pe drojdie: *Să fie cum n-ar fi, dacă dă ochiul la tufă, vinul saltă, iar când înflorește via, mai fierbe odată și se tulbură*. Apoi, tot de înflorirea viei este legat și faptul că vinul face floare⁹⁴. Dar vinul poate să înflorească și în cazul când butoiul nu este plin. Vinul înghețat nu-și pierde tăria, pentru că îngheață numai pe margini, mijlocul nefiind înghețat: *Dacă scoți vin când îi înghețat, îi scoți inima și ce rămâne, când se dezgheață, îi ca zama de carne. Nu se îmblă la butoi până nu se dezgheață, dacă ai îmblat, ai pierdut*⁹⁵.

Ca și în trecut, vinul este utilizat și astăzi de către gospodari inclusiv pentru plătirea anumitor munci. Totuși, întrebuițarea cea mai frecventă rămâne a fi pentru ospete, petreceri, ceremonii de familie, sărbători de calendar și practici religioase diverse. Astfel, înaintașii noștri „beau mai mult în sărbători”⁹⁶. În acest sens, cutuma românească

⁹⁰ Inf. Ion Cernei, n. 1940, Saharna – Rezina (2010).

⁹¹ Inf. Ionică Cornei, n. 1926, Domulgeni – Florești (2010).

⁹² Inf. Vasile Zbârnea, n. 1938, Lozova – Strășeni (2013).

⁹³ Despre tot felul de semne știm că erau crezute și urmate cu sfințenie de înaintașii noștri, ele alcătuind „fondul de cunoștințe transmis din generație în generație prin școala părinților” (Eugen D. Neculau, *op. cit.*, p. 104). Așa se face că „țărănul are un catehism agricol tradițional” (*Ibidem*).

⁹⁴ Inf. Toader Aghinii, n. 1929, Sadova – Călărași (2012).

⁹⁵ Inf. Căprian Ciorici (1994).

⁹⁶ Mihai Lupescu, *Din bucătăria țărănului român*. Studiu introductiv și bibliografie de Maria Rafailă. Postfață de Antoaneta Olteanu, București, 2000, p. 173.

stipula chiar că „vinul era nelipsit de la masa de sărbătoare și de la masa rituală sau culturală”⁹⁷.

Referitor la cantitatea vinului consumat, opinia satului basarabean are stabilită o normă de conduită exprimată astfel de un țăran din Boldureștii Nisporenilor: „Omul trebuie să bea atât cât să aibă curaj, să fie vesel, să se simtă bine, să fie plăcut și la alții”⁹⁸. Oare să fi cunoscut țăranii noștri analogia din *Sfânta Scriptură*, care afirmă că „întocmai ca apa pentru viață este pentru om vinul, de-l vei bea cu măsură”⁹⁹? Cert este că țăranul de altădată atunci când mânca, „nu bea nici apă, nici vin, chiar de-l are în pivniță; el nu bea decât când îi este sete”¹⁰⁰. Informația aceasta relevă un comportament înțelept în privința raportării strămoșilor noștri la băuturile alcoolice.

Vinul poartă numeroase semnificații și conotații simbolice foarte vechi, în mai multe tradiții și religii fiind considerat minunea minunilor, o sublimă licoare dătătoare de viață și de putere¹⁰¹. În tradiția biblică, vinul simbolizează în primul rând bucuria de a trăi: „Ce viață are cel lipsit de vin? Că acesta s-a făcut ca să veselească pe oameni”¹⁰².

În privința soiurilor de vie cunoscute în localitățile cercetate, informatorii în vârstă consideră că soiurile europene nu sunt mai bune decât cele moldovenești. Încă mai există tendința de a cultiva pe lângă casă vițe de hibrizi producători direcți, cu toate că specialiștii au constatat nocivitatea vinurilor hibride prin prezența în componența lor a unor substanțe toxice, inclusiv acidul metilic. Majoritatea viilor de pe lângă casă sau din afara satului sunt mixte, având soiuri moldovenești vechi, hibride și europene. De asemenea, soiurile albe și negre sunt amestecate. Acest lucru ține tot de mentalitatea țăranului de a folosi orice bucățică de pământ cât mai bine.

Cercetătorii în domeniul viticol au identificat circa 150 de soiuri moldovenești locale, care erau răspândite la începutul secolului al

⁹⁷ Eva Giosanu, *Diete tradiționale. Prepararea și conservarea alimentelor*, în AMEM, nr. II, 2002, p. 199.

⁹⁸ Inf. Alexandru Vintea, n. 1922, Boldurești – Nisporeni (1989).

⁹⁹ Cartea Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, 31, 31. Am utilizat ediția: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

¹⁰⁰ Mihai Lupescu, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant (coord.), *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*. Traducere de Micaela Slăvescu, Laurențiu Zoicaș (coord.). Ediția a doua, revăzută și adăugită, Iași, Editura Polirom, 2009, s.v.

¹⁰² Cartea Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, 31, 32.

XIX-lea. Lista reală era însă alta, deoarece unul și același soi avea mai multe denumiri¹⁰³. În prezent, în viile particulare, dar și în memoria colectivă, se întâlnesc mult mai puține soiuri. Pretutindenii este des întâlnită sintagma *vie moldovenească*, în aceasta fiind incluse atât soiurile autohtone, cât și cele hibride.

În continuare vom descrie succint unele soiuri de viță de vie cultivate în spațiul dintre Nistru și Prut. Din soiurile moldovenești albe fac parte: *Zghehara* (numită și *Zghehaia*, *Zghihara* sau *Zghiharda*), care în secolul al XIX-lea era considerată soi alb de frunte în județele Chișinău și Soroca; i se mai spune *Poamă moldovenească*, în prezent această denumire fiind păstrată doar în memoria satelor; *Plăvaia* – varietate de struguri, recunoscută ca un soi vechi și bun, cultivată mai mult în gospodăriile țărănești; *Feteasca*, numită și *Păsărească* sau *Poama fetei*, a fost utilizată în Moldova medievală drept componentă principală al vinului moldovenesc de Cotnari; în zilele noastre este cultivată ca soi alb de masă și ca materie primă pentru șampanie; *Busuioaca* sau *Tămâioasa* era cultivată încă din veacul al XIX-lea; datorită aromei subtile, era folosită și ea în vinul de Cotnari; *Ochiul boului* a fost crescută, în cantități mici, aproape în fiecare vie ca soi de masă, având bobitele albe, mari și rotunde și pielița groasă; în sfârșit, *Coarna (Țâța câprii)* este un soi alb de masă foarte apreciat.

Printre soiurile negre moldovenești, cultivate din cele mai vechi timpuri, se regăsesc: *Rara neagră*, cu tufa înaltă și recoltă stabilă, relativ rezistentă la filoxeră (folcloristul basarabean Gheorghe Madan amintește că „pe atunci nu se stricase[ră] încă viile de filoxeră, și erau strașnic de bune vinurile rubinii din soiul de poamă numit neagră-rară, amestecat cu căușancă, precum și cele din poamă frâncușă și sghihardă”¹⁰⁴); *Bătuta neagră*, cu bobita consistentă, rodește bine și se coace târziu; una din varietățile acestui soi este *Frâncușa neagră*; până la filoxeră era binecunoscută și *Păsăreasca neagră*, soi puțin roditor, dar care dădea un vin de calitate (același Gheorghe Madan descrie butucul văratic cu poamă păsărească, „coaptă și dulce ca sărutarea de ibovnică”¹⁰⁵); *Coarna neagră* era cultivată ca soi de masă, iar *Zârna*, viță de vie sălbatică, păsărească, făcea un vin tare, care, de regulă, se amesteca cu alte vinuri.

¹⁰³ Menționăm faptul că la întocmirea acestei liste am utilizat în special lucrarea etnografului Nicolae Demcenco, *op. cit.*, p. 26-37.

¹⁰⁴ Gheorghe Madan, *Răsunete din Basarabia*, București, 1935, p. 40.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 48.

Soiurile de vițe hibridi producători direcți, deși vinul obținut era inferior față de cel al soiurilor europene, au ocupat preponderent grădina de lângă casele basarabenilor în virtutea faptului că sunt rezistente la boli și ger. Cel mai des întâlnite soiuri sunt următoarele: *Cuderca*, albă și neagră; *Noah* sau *Fraga albă*, importată în Moldova la sfârșitul secolului al XIX-lea; *Fraga neagră*, cu boabe mari, cărnoase și aromă de fragă, puțin rezistentă la boli; *Isabella*, numită și *Căpșună*, adusă printre primele soiuri din America în 1854, răspândită în centrul și nordul Moldovei; *Lidia* sau *Căpșuna roză*, face parte din soiul *Isabella*; *Teras* (numită și *Tarasă*, *Terează*, *Chireas*), se coace prima, face vinul tare, dar subțire; se mai întâlnește doar în localitățile din centru și sud; *Zaibăra*, *Zaibără cu umere* (*Zaibar* ar proveni de la „Seibel”, numele viticultorului și al pepinierii franceze de unde a fost importat acest soi), cunoscut și sub denumirea *Cornița*, se caracterizează printr-o culoare intensă și o recoltă bogată; se cultivă și astăzi, fiind numită și *Poamă bătrână*; *Raiondorul*, răspândit în centru și sud, face parte din soiurile *Zaibăra*.

În contextul cercetării noastre, prezintă mult interes descrierea în limbaj arhaic de către oamenii în vârstă a unor soiuri după forma frunzelor, a strugurilor și a bobitelor sau după culoarea și calitățile gustative ale vinului. Amintim în acest sens: *Crasca*, care era neagră bătută, struguri cu *umere* și făcea cel mai bun vin, numit *Crascău*; *Premaie albă* și *Premaie neagră*, un soi hibrid, greu de identificat ca fiind același soi în diferite localități, inițial fiind un termen general al tuturor soiurilor hibride importante în Basarabia cu denumirea rusească *Прямые производители* (în traducere, hibridii producători direcți); *Crăngană* are numele de la vițele în formă de *crangă*, iar *Jișâna* sau *Ajireană* de la vinul *cam acruț*; *Arjireanca* era cățărătoare; în sfârșit, *Ochiul vrăbii* sau *Mărunțica* purta denumirea de la bobitele mărunte.

În gospodăriile viticole de pe lângă casă sau din afara moșiei satului se întâlnesc tot mai multe soiuri europene altoite, dintre care pomenim aici doar pe cele mai răspândite: *Șasla*, *Aligote*, *Risling*, *Cabernet*, *Muscat alb*, *Game* ș.a.

Făcând parte din tezaurul inestimabil al satului, via și vinul s-au bucurat întotdeauna de o deosebită prețuire din partea țăranilor. Nu e de mirare că pe vremuri vinul avea „un statut special”¹⁰⁶, fiind în centrul a

¹⁰⁶ Marcel Lutic, „«Bun ca pâinea cea de grâu». Obiceiuri și credințe circumscrise actului alimentar tradițional din România și Franța”, în volumul *In honorem Mircea Ciubotaru*. Editori: Lucian-Valeriu Lefter, Mihai-Bogdan Atanasiu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015, p. 326.

felurite datini, credințe și practici magice, dar și religioase¹⁰⁷. Credem că nu întâmplător, acest bun s-a transmis din generație în generație doar în cadrul familiei.

În Basarabia sunt puține satele în care oamenii cunosc o anumită zi, sfinți, obiceiuri sau ritualuri care să fie legate nemijlocit de vie. Totuși, există unele practici la anumite sărbători, care, în concepția populară, au menirea să protejeze via și să-i sporească rodnicia. Astfel, una dintre cele mai importante practici tradiționale consta în slujba specială prin care preotul satului binecuvânta, în fiecare an, viile la Sfântul Trif sau Trifon de pe 1 februarie¹⁰⁸. Printre celelalte sărbători care au legătură și cu vița de vie aflăm Boboteaza, Sfântul Ion Botezătorul, Sfântul Trifon, Alexii Boji, Joia Mare și cele 9 joi de după Paști, Rusaliile, Chirică Șchiopu, Probajnele, Tăierea Capului Sfântului Ion Botezătorul ș.a.¹⁰⁹

Concluzii

Cultura viței de vie și obținerea vinului în spațiul actual al Republicii Moldova reprezintă o ocupație tradițională determinată de condiții climaterice, de sol și relief dintre cele mai prielnice. În diferite perioade istorice, vița de vie a fost cultivată de toate categoriile sociale, inclusiv de țărâtime, aducând beneficii materiale și spirituale însemnate.

Pe piața internă și externă se putea comercializa vinul tuturor producătorilor viticoli, indiferent de apartenența socială. Potrivit unor etnologi, „acest proces de transformare a alimentelor în mărfuri începe să genereze distrugerea unor legături firești între ființele umane și materiile prime lăsate de Dumnezeu”¹¹⁰. Vinul de viță nobilă, obținut de viticultorii înstăriți era cel mai căutat, pe când vinul micilor proprietari, din cauza soiurilor inferioare, era vândut pe prețuri mai mici. Astăzi, viticultorii rurali au în gestiunea lor viile privatizate și cele de pe cotă, dar și viile mici de pe lângă casă, de pe deal sau din afara moșiei satului.

După cum am constatat, anumite aspecte și elemente legate de procedee, tehnologii, practici și metode de cultivare a viței de vie, folosite de-a lungul secolelor, au ajuns până în zilele noastre, prezentând

¹⁰⁷ Andrei Opaț, *Producția și consumul de vin...*, p. 31.

¹⁰⁸ Nicolae Băieșu, *Folclor românesc de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului*. Texte inedite, vol. I, Chișinău, Editura Elan Tipografic, 2007, p. 305.

¹⁰⁹ Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic, vol. I-II. Ediție îngrijită și introducere de Jordan Datcu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, passim; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an*. Dicționar, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, passim.

¹¹⁰ Marcel Lutic, *op. cit.*, p. 331.

un interes deosebit atât pentru viticultori, cât și pentru cercetătorii interesați. În condițiile revoluției tehnologice actuale, lumea rurală, în multe cazuri, și-a însușit unele noutăți, însă, cu toate acestea, munca se face adesea tot tradițional, adică în cadrul familiei, uneori apelându-se și la ajutor din afară.

Astăzi, tradiția cultivării viței de vie rămâne prioritară în gospodăria individuală, deoarece valoarea producției obținută la un hectar de vie echivalează cu patru-cinci hectare de culturi cerealiere¹¹¹. Un alt factor important care contribuie la menținerea interesului pentru vița de vie este acela că ea poate fi plantată pe terenuri neaccesibile pentru alte culturi, pe soluri mai mult nisipoase și lutoase, cu mai puțin cernoziom. Rezistentă la temperaturi înalte, această cultură oferă viticultorilor mijloace de existență aproape sigure prin comercializarea strugurilor și a vinului, care, potrivit mentalității tradiționale, au o contribuție importantă în alimentația omului¹¹².

În acest context, credem că merită cu adevărat să reflectăm mai bine și mai temeinic asupra criteriilor de promovare și valorificare a agriculturii și mai ales a viticulturii tradiționale prin mijloace muzeale specifice.

ILUSTRAȚII¹¹³



Fig. 1. Tescuitul strugurilor la începutul secolului al XX-lea

¹¹¹ <http://www.biblioteca-usamvb.ro/fisier/file/teze-doctorat/1956.pdf> (văzut la 10 februarie 2015).

¹¹² Cf. Marcel Lutić, *op. cit.*, p. 326-327.

¹¹³ Pentru a nu repeta excesiv anumite informații în legende, menționăm următoarele: imaginile din fig. 1-14 aparțin fototecii MNEIN; fotografiile de la fig. 4, 6-14 au fost făcute de Albina Ostermann (1856-1936), preparator și conservator în cadrul Muzeului Zemstvei începând cu anul 1892; fig. 15-24 reprezintă imagini din actuala expoziție de bază a MNEIN; fotografiile din fig. 25-30 sunt realizate de Ion Bujor, iar cele de la fig. 31-33 de Maria Ciocanu.

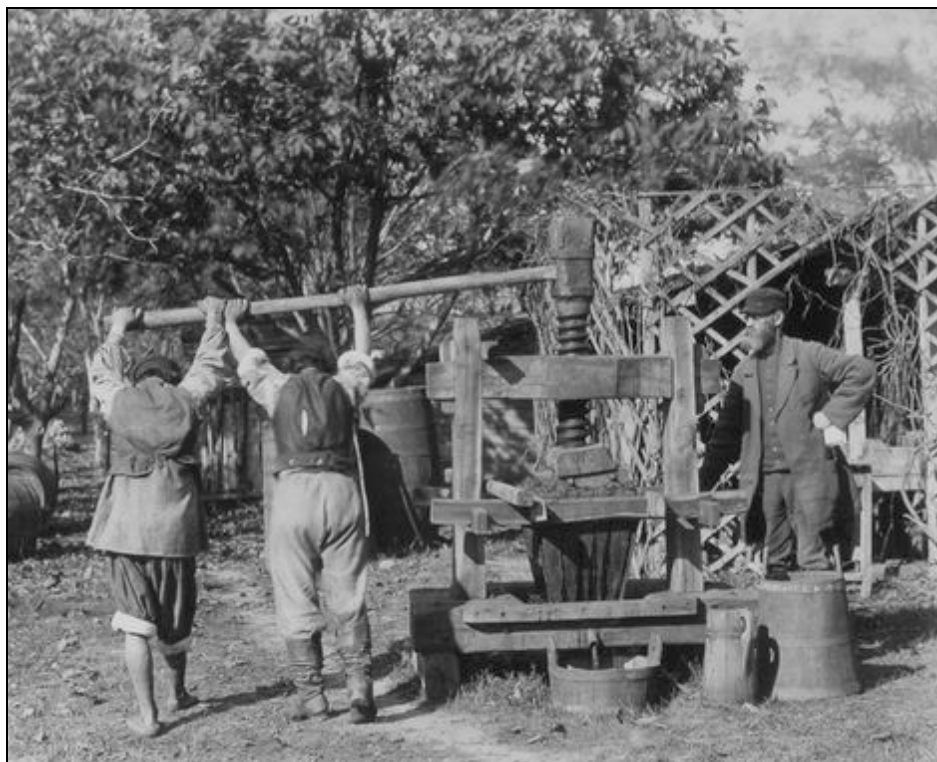


Fig. 2. La teasc (1901)



Fig. 3. Plantație de viță de vie la Saharna – Rezina
(începutul secolului al XX-lea)



Fig. 4. Tufa de vie de *Pinot Meunier* la Chișinău

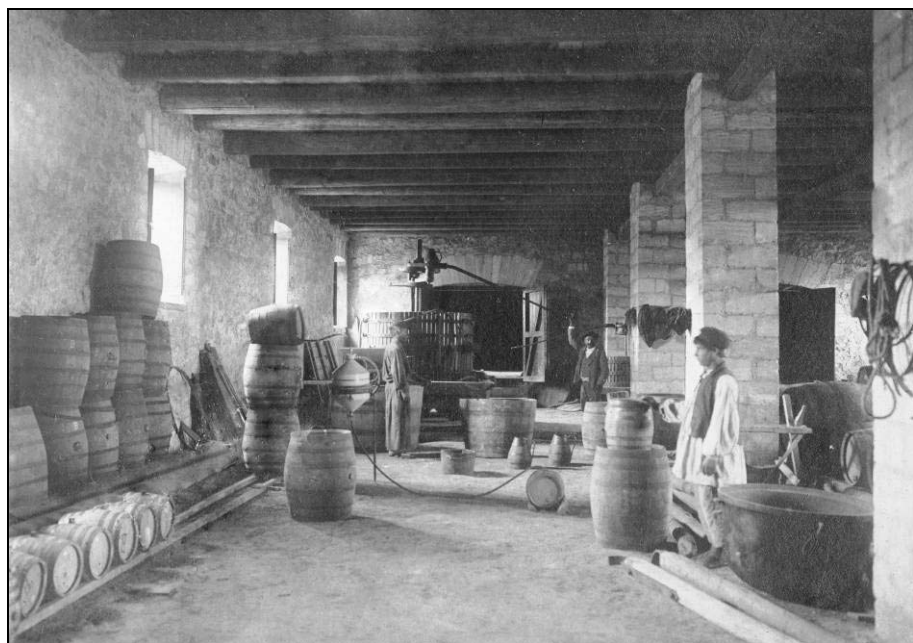


Fig. 5. Vinăria unui moșier basarabean în 1901



Fig. 6. Rară neagră

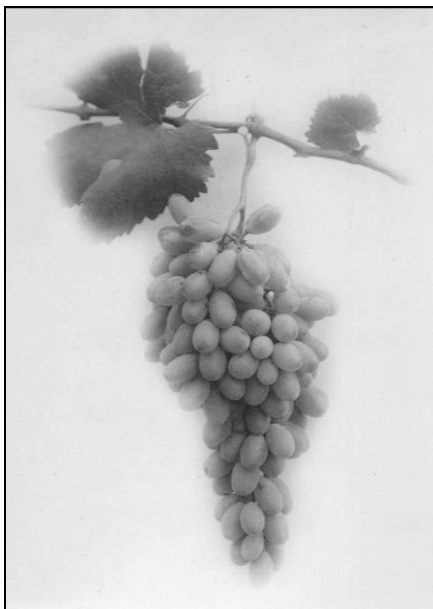


Fig. 7. Țâța caprei albă

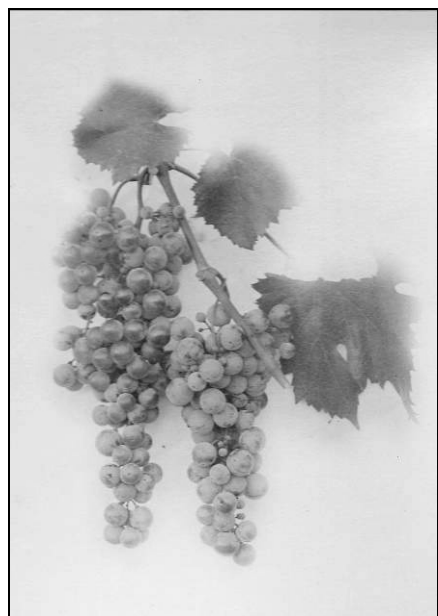


Fig. 8. Zgihardă



Fig. 9. Pășărească



Fig. 10. Văratcă nr. 2



Fig. 11. Plăvai

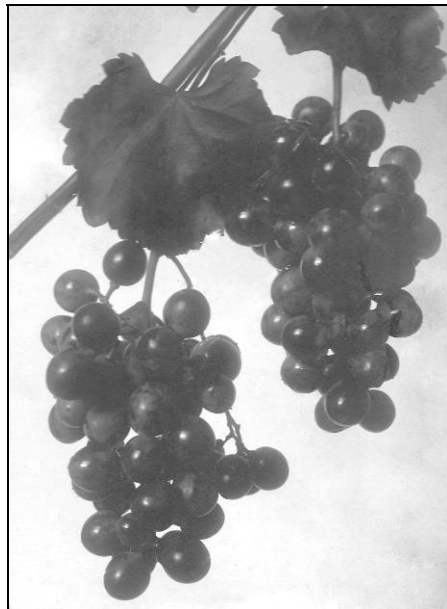


Fig. 12. Zeibel nr. 1
(Chișinău, 1892)



Fig. 13. Galbenă



Fig. 14. Butași de viță altoiți
(Chișinău, 1921)



Fig. 15. Struguri artificiali și cosoare



Fig. 16. Călcător din anii '30 ai secolului al XX-lea (Frăsinești – Ungheni)



Fig. 17. Teasc din lemn de la începutul secolului al XX-lea



Fig. 18. Inventar viticol tradițional

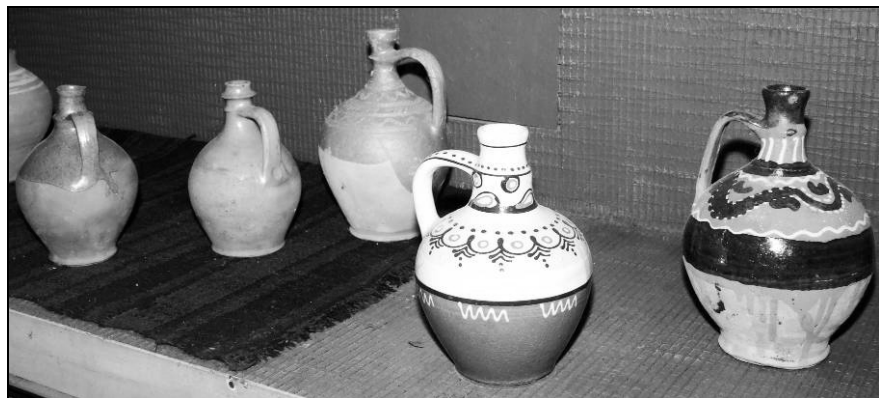


Fig. 19. Ulcioare

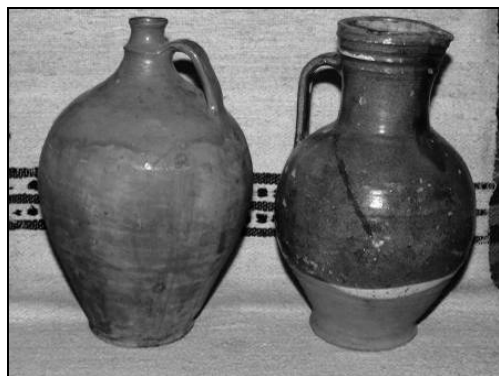


Fig. 20. Ulcior și cană



Fig. 21. Căni și cănițe pentru vin

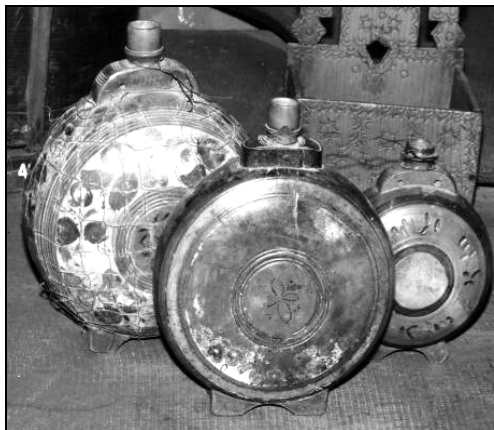


Fig. 22. Ploști de nuntă din anii '30 ai secolului al XX-lea

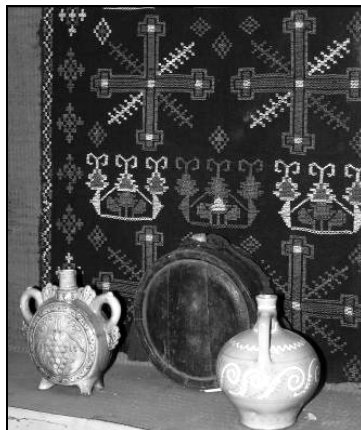


Fig. 23. Obiecte rituale de nuntă: ploscă, fedeleș și burlui



Fig. 24. Obiecte muzeale provenite de la Fabrica de Ceramică din Ungheni



Fig. 25. Punerea aracilor cu chitonagul în Țânțăreni – Anenii Noi (2004)



Fig. 26. Curățatul viei în Țânțăreni (2004)



Fig. 27. Legatul viței de vie cu mlață
în Talmaza – Ștefan Vodă (2004)



Fig. 28. Bătutul cercurilor în Condrîța – Strășeni (2005)



Fig. 29. Păpuritul butoiului în Condița (2005)



Fig. 30. Împletirea panerilor pentru struguri în Talmază – Ștefan Vodă (2004)



Fig. 31. Struguri culeși în panere
(Ulmu – Ialoveni, în 2013)



Fig. 32. Mustuitul în Costești – Ialoveni (2005)



Fig. 33. Pomenirea morților la Blajinii din Duminica Mare a anului 2003 în Boldurești – Nisporeni

HANKLICH: BUCĂTĂRIE TRADIȚIONALĂ ȘI IDENTITATE CULTURALĂ LA SAȘII DIN CISNĂDIOARA – MICHELBERG (JUDEȚUL SIBIU)

Marin CONSTANTIN*

Abstract

My text is an approach of ethnic cuisine in Romania, as particularly regards the *hanklich* dish among Saxons in the village of Cisnădioara – Michelsberg (Sibiu County). Two main ethnographic traits are examined, in terms of the *hanklich* general addressability in the Saxon community life (based on the local rites of passage), and the *hanklich* diffusion to another coexisting ethnicity in the Southern Transylvania, namely the Romanians. These facts show, on the one hand, the *hanklich* integration into the Saxon cultural heritage, as well as its cross-cultural convertibility, on the other.

Keywords: Saxons, Southern Transylvania, *hanklich*, folk cuisine, rite of passage, *Nachbarschaft* (Neighbourhood).

Cuvinte-cheie: sași, sudul Transilvaniei, *hanklich*, bucătărie etnică, rit de trecere, *Vecinătate*.

În cadrul unei cercetări etnografice asupra unor grupuri etnice minoritare din România, am consemnat – printre alte informații de ordin narativ sau privitoare la meșteșuguri – anumite aspecte privind cultura culinară specifică sașilor, secuilor și rușilor lipoveni. Am argumentat alegerea acestei teme prin faptul că „bucătăria și comensualitatea adaugă noi *ingrediente* la compoziția etno-folclorică a apartenenței [etno-culturale] de grup”. În continuare, am căutat să evaluăm măsura în care gastronomia tradițională poate contribui la articularea și conturarea unor (auto)identificări etnice. În fiecare caz, a fost evidentă ideea că – dincolo de savoarea strict alimentară a unor „bucate” – este vorba de „consacrarea publică” a practicilor locale ale gătitului și degustării, cu implicația reprezentativității acestora pentru „profilul” comunitar al grupurilor etno-lingvistice în discuție¹.

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

¹ Marin Constantin, *Pentru un continuum conceptual în vocabularul antropologic al variabilității etno-culturale din România*, în „Sociologie Românească”, București, vol. IX (2), 2011, p. 59-60.

În cele ce urmează ne vom referi doar la un produs atribuit bucătăriei sașilor din sudul Transilvaniei – *hanklich* sau *hencleș*, în transpunere vernaculară românească –, încercând să surprindem „proprietățile” acestuia în cadrul comunității săsești din Cisnădioara – Michelsberg (județul Sibiu).

Introducere. Pentru o etnografie a bucătăriei tradiționale

Înainte de a descrie *hanklich*-ul ca preparat și, mai ales, ca referent cultural al unor săteni transilvăneni contemporani, este util să reamintim însemnătatea tematică a gastronomiei în antropologia culturală europeană. Două texte pe care le reproducem aici sunt concludente, credem, pentru măsura în care „obiectele” culinare pot fi „bune de gândit” la fel de mult precum sunt de „gustoase” și că (în orice caz), din punct de vedere antropologic, *de gustibus est disputandum*.

Astfel, într-o lucrare intrată de mai bine de o jumătate de veac în bibliografia „aleasă” a disciplinei, Claude Lévi-Strauss preciza următoarele: „Ca și limba, bucătăria unei societăți este analizabilă în elementele sale constitutive, care ar putea fi denumite în acest caz gusteme, și care sunt organizate după anumite structuri de opoziție și de corelație. Am putea atunci distinge bucătăria engleză de cea franceză cu ajutorul a trei opoziții: endogen/exogen (adică materii prime naționale sau exotice); central/periferic (baza mesei și adaosurile); accentuat/neaccentuat (adică savuros sau insipid). [...] Bucătăria engleză compune felurile principale ale unei mese din produse naționale preparate insipid și le completează cu preparate pe baza exotică, în care toate valorile diferențiale sunt puternic accentuate (ceai, chec cu fructe, marmeladă de portocale, porto). În bucătăria franceză, dimpotrivă, opoziția endogen/exogen devine foarte slabă sau dispare și gusteme la fel de accentuate sunt combinate între ele atât în poziția centrală, cât și în cea periferică”².

Așadar, antropologul francez propune trei cupluri de opoziții între *gusteme* (așa cum el abstractizează „elementele constitutive” bucătăriei englezești și celei franțuzești), după criteriile provenienței, compoziției și aportului „senzorial” al acestora. Disponerea unor „ingrediente” de acest fel este variabilă în practica fiecărei bucătării naționale, iar identificarea proporției lor într-o asemenea „carte de

² Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*. Prefață de Ion Aluș. Traducere din limba franceză de I. Pecheș, București, Editura Politică, 1978 [orig. 1958], p. 106.

bucate” poate echivala cu o caracterizare etno-culturală mai generală a unei societăți.

Într-un articol „deconstructivist” asupra tradițiilor țărănești est-europene din zilele noastre, Vintilă Mihăilescu constată (la rândul său) două registre la nivelul cărora *sarmaua* – un „fel tradițional” revendicat ca atare în România și în alte țări învecinate – poate fi „cartografiată” și într-un sens „(trans)național” și într-unul „socio-cultural”: [Sarmaua] „devine identitară, o regăsim în meniuri la rubrica feluri tradiționale românești [...]. Am putea reface, în mod sistematic, parcursul cultural al sarmalei:

Gastronomie balcanică

Bucătării locale (țărănești)

Gastronomie națională

Restaurante (urbane)

Realitatea sarmalei este unitatea trăită a trei elemente: a) un sens al socialității construite în jurul unui trecut patrimonializat ca devenire împărtășită; b) un simbol colectiv al acestui patrimoniu (*sarmaua* ca un fel de mâncare tradițional); c) o semnificație individuală, actualizând sensul apartenenței (al socialității împărtășite) prin acest simbol patrimonial”³.

Astfel, ca „patrimoniu”, „simbol colectiv” și „apartenență”, *sarmaua* angajează deopotrivă destinul individual și comunitar al „purtătorilor” săi: la sat și la oraș, în România și în Balcani, ea este „împărtășită” și, prin urmare, „convertibilă” intercultural.

***Hanklich* ca specialitate culinară săsească**

În cursul unui popas etnografic făcut în vara anului 2010 în satul Cisnădioara – Michelsberg de lângă Sibiu, am avut privilegiul de a documenta pe larg procesul de preparare a *hanklich*-ului în casa a doi localnici sași, Emma și Michael Henning. Inițial, am fost interesat de narativitatea etno-istorică a acestei comunități în care sașii – cu strămoși atestați încă din a doua jumătate a secolului al XII-lea – abia dacă mai numără astăzi 100 de locuitori⁴. Interviu pe care l-am obținut atunci din

³ Vintilă Mihăilescu, „Dificila deconstrucție a sarmalei. Discurs asupra tradiției”, în Christina Papa, Giovanni Pizza, Filippo M. Zerilli, *Cercetarea antropologică în România. Perspective istorice și etnografice*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2004 [orig. 2003], p. 181, 205.

⁴ Marin Constantin, *Ethno-historical traditions among the minority ethnic groups in the 2000s Romania*, in „Études Balkaniques”, Sofia, vol. XLVIII (1), 2012, p. 26-42.

partea gazdelor mele (aflăte în așteptarea unor oaspeți din Germania) a fost purtat în ambianța gastronomiei săsești – prilej cu care aveam să culeg și alte informații despre modul de viață recent și actual al reprezentanților locali ai acestei minorități din România.

Am aflat astfel „rețeta” *hanklich*-ului, o „plăcintă” sau „prăjitură” tradițională săsească obținută atunci din 15 kg făină, o cremă din 200 ouă, 8 l lapte, 30 de lămâi, 750 g unt și 750 g drojdie. Potrivit interlocutorilor mei, denumirea produsului este incertă în săsește, depinzând de regiune – *hanklich*, *unklich*... –, în Germania acesta nefiind cunoscut.

Ingredientele de la Michelsberg sunt întâlnite, aproape până la identitate, și în descrierea *hanklich*-ului de pe Valea Hârtibaciului (mai precis, în satul Chirper – Kirchberg): „1 kilogram de făină, 4 gălbenușuri, 50 grame de drojdie, ½ litru de lapte, 50 de grame de unt, 50 de grame de untură proaspătă, 50 de grame de zahăr, 1 vârf de cuțit de sare. Drojdia se amestecă cu puțin lapte cald și proaspăt, din care se face o plămădeală care se pune pe masă în mijlocul făinii. Se toarnă laptele și se frământă până rezultă un aluat tare. Apoi se pune untul și untura topită și se frământă bine până se omogenizează. Se lasă la dospit până ce își dublează volumul. După ce a crescut, se taie aluatul în patru părți, fiecare parte se întinde cu sucitorul pe tava unsă înainte cu unt”⁵.

Compoziția unui *hanklich* nu este adresată doar unei anumite categorii de „beneficiari”, caracterizați printr-un statut social aparte. În cuvintele unuia din interlocutorii mei: *Asta este... cel mai scump și mai de preț lucru ce și-l permitea un țăran sas la o festivitate. De exemplu, țăranii [sași] nu erau bogați și toate ingredientele care vin puse în acest hanklich le are țăranul! Mai puțin lămâile, dar făină, ouă, unt... se găsesc oriunde* (Michael Henning – MH).

***Hanklich*-ul și riturile de trecere**

La începutul textului ne-am referit la „consacrarea publică” a *hanklich*-ului, cu presupunerea că acest preparat a devenit „tradițional” doar în ambianța socialității locale și a datinilor trans-generaționale ale acesteia. Dintr-o mărturie a informatorilor din Cisnădioara aflăm că buna desfășurare a ceremonialului de nuntă depinde (și) de pregătirea corespunzătoare a *hanklich*-ului:

⁵ Karla Roșca, Camelia Ștefan, *Repere cultural-istorice ale civilizației multiculturale transilvane: Valea Hârtibaciului*, Sibiu, Editura Astra Museum, 2008, p. 34.

– *La nunta noastră s-a întâmplat cea mai mare catastrofă, care nu s-a întâmplat niciodată la vreo nuntă: s-a îmbătat cel care era la cuptor și... a ars jumătate din **hanklich!** Cumnate-meu și cu mine stăteam lângă cuptor, stăteam ca pe jar, și bătrânul nu vroia să scoată din cuptor, că [bucățile de **hanklich**] „încă nu-s gata!”, iar când le scoteai... erau negre! Ne venea să-l omorâm, dar cum să...? Până la urmă, s-a hotărât, pe la 6 seara, să mai facă o tură! Vă dați seama, în '87, când nu se găsea nimic din astea [făină, lămâie...] să cumperi... S-au pus toate „pilele” în acțiune, am mers pe la vecini, la cunoștințe, pe la cunoscuți, și-am mai făcut o tură! (MH)*

– *Nu era frumos să pui [la masă] din acelea [arse]... (Emma Henning – EH)*

– *Cum să pui așa ceva la masă?! Din acelea am împărțit la cei care ne-au ajutat și am făcut [altele]... Și asta ne-a făcut... ambiția ca, după nuntă, „hai să facem noi!”, că aveam cuptor, toate astea aveam, rețeta o aveam... Bunica ei [a Emmei Henning] mai trăia, dar era bătrână și nu se prea putea mișca... Și se apuca ea [EH] să facă, puneă vreo 10 kg [de făină], să facă aluatul... (MH)*

Într-o asemenea istorie de viață, *hanklich*-ul apare drept un reper culinar colectiv al ritualului marital local, așa cum *cuptorul* este parte integrantă a scenei culturale pe care sătenii sași din Michelsberg o desfășoară cu acest prilej. Este vorba de un „decor” ce transcende circumstanțele istorice – din moment ce nici regimul politic al anilor '80 (cu penuria alimentară specifică) nu poate exclude pregătirea unui *hanklich!* Deopotrivă semnificativ este și faptul că procesul gastronomic prin care un *hanklich* ajunge să merite a fi „pus pe masă” depinde de implicarea mai tuturor localnicilor: un cumnat, o bunică (în planul rudeniei), dar și „vecini, cunoștințe, cunoscuți” susțin direct o datină ce aparține, de fapt, întregii comunități, nu doar familiei „oficiante”.

În egală măsură, *hanklich*-ul însoțește și ritualul funerar, așa cum o dovedește o altă evocare a gazdelor noastre din Cisnădioara:

– *Există mai multe variațiuni ale acestui **hanklich**, se face în diferite feluri; cel pe care îl facem noi acuma este tipic [cel] care era la botez, la nuntă, la [ritualul creștin de] Confirmare, la înmormântare... [...] Bunica ei [a Emmei Henning], când era bătrână și nu mai putea, asta tot zicea, „Să nu îndrăzniți, când mor eu, ca la...” Cum se zice? (MH)*

– „Pomană”! (EH)

– „Ca la pomană să nu faceți **hanklich!**” Și-apoi, bătrâna nici nu s-a... răcit, că noi am sărit pe făcut **hanklich!** Și ea avea, pe vremea

comunistă, în congelator tot timpul, unt făcut din lapte de bivoliță, pentru asta... La fel era și un butoiaș cu vin, în pivniță pregătit, la fel era și o damigeană de rachiu, ținut pentru astea... (MH)

Astfel, la botez, nuntă sau înmormântare, *hanklich*-ul este o constantă biografică a sașilor din Michelsberg. În „marea trecere”, alături de alte „accesorii” rituale precum „untul din lapte de bivoliță”, „butoiașul cu vin” și „damigeana de rachiu”, comensualitatea sătenilor prin *hanklich* reafirmă coeziunea acestora atât „pe vremea comunistă”, cât și în zilele noastre.

***Hanklich* – organizarea socială și etnicitatea**

Din cele amintite, am constatat deja „noima” *hanklich*-ului ca produs recunoscut drept „tradițional” prin reproducerea sa în comportamentul mai multor generații, în pragurile rituale ce definesc identitatea de grup a acestora. În Michelsberg, prepararea și degustarea unui *hanklich* sunt trăite mai ales ca o experiență socială proprie instituției săsești a disciplinei și întrajutorării vicinale (*Nachbarschaft*)⁶.

– [Hanklich] *nu se făcea în familie, ci se făcea întotdeauna în Vecinătate... Când era o nuntă, la fel: era familia [cea] care ajuta și, deci, erau oricum toți și se dădea la fiecare care ajuta, primea un hanklich din asta, și oricum – când e gata – tot se mânca așa [în cadru comunitar]... (MH)*

– *Și noi tot așa [facem] [la românii ortodocși]... (o vecină)*

– *Când eram eu copil, niciodată nu s-a făcut [hanklich] numai în familie, întotdeauna erau vecinii... Și nu aveau toți cuptor, și-atuncea se înțelegeau, venea fiecare cu aluatul sub braț...! [...] Ce știi eu... în anii '70-'80, noi aveam acasă un cuptor mic, dar vecinii aveau un cuptor mare, și-atunci... dacă aveam mai puțin [hanklich] de făcut, făceam la noi, dacă nu, făceam la vecini... Și mai era obiceiul... când nu avea fiecare atâtea mese... atâtea minuni, la nuntă, trebuiau aduse la cămin, unde se ținea nunta; și pentru fiecare masă împrumutată, primea un hencleș... (MH)*

Prin teritorialitate intra-sătească, caracterul contractual al statutelor scrise și „strategia asociativă” în riturile de trecere, în

⁶ Marin Constantin, *Remembering Nachbarschaft: Narratives of Social Organization and Cultural Memory among Saxons in Michelsberg and Heltau (Southern Transylvania)*, în „Revista Română de Sociologie” (serie nouă), București, an XXVI, nr. 5-6, 2015 (sub tipar).

construcții, în cazul calamităților naturale etc., Vecinătățile săsești au fost delimitate etno-cultural de relaționarea socială întemeiată pe rudenie a românilor⁷ (de pildă, în obștile tradiționale⁸). Cu toate acestea, Vecinătățile românești după model săsesc au fost și ele descrise în funcționalitatea lor actuală, anume cele din sudul Transilvaniei⁹. Aculturația săsească explică, de asemenea, preluarea *hanklich*-ului de către români, cu denumirea *hencleş*: *În satele săsești în care erau și români, cum erau pe Valea Hârtibaciului, românii fac hencleş; în Alțâna știu sigur – că noi, dacă nu ajung ouăle de la găinile noastre, mai cumpărăm ouă de casă și din Alțâna, și acolo sunt români care fac hencleş, de sărbători și așa* [în mod obișnuit] (MH).

Concluzii

La începutul acestui scurt text, am enunțat ipoteza unor *proprietăți sociale* ale *hanklich*-ului atât în viața sătenilor de la Cisdăioara – Michelsberg, cât și (ca o referință culturală mai largă) în cazul minorității săsești din sudul Transilvaniei. În acord cu anumite elemente de teoretizare antropologică a gastronomiei, am căutat apoi să aproximăm contribuția unor „bucate tradiționale” la *caracterizarea etno-culturală* a unor grupuri de populație din țara noastră, în speță a sașilor din sudul Transilvaniei.

Așa după cum am constatat, datele etnografice din Mărginimea Sibiului relevă o adresabilitate generală a *hanklich*-ului în cadrul comunității amintite, fapt care – prin intermediul riturilor de trecere și în conjuncție cu autoritatea „organizațională” a instituției *Nachbarschaft* – înscrie acest produs în patrimoniul cultural săsesc. Adoptarea *hanklich*-ului în inventarul culinar românesc – sub denumirea de *hencleş* – evidențiază însemnătatea bucătăriei tradiționale, prin ceea ce am numit *convertibilitatea interculturală* a acesteia, pentru înțelegerea unor schimburi mai generale între etniile ce coexistă la nivel regional.

⁷ Vintilă Mihăilescu, „Vecini și Vecinătăți în Transilvania”, în Vintilă Mihăilescu (coord.), *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, București, Editura Paideea, 2003 [orig. 2002], p. 5-11; Ferenc Pozsony, „Vecinătățile din Transilvania”, în Vintilă Mihăilescu (coord.), *op. cit.*, p. 13-51.

⁸ Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. II. *Structura internă a satelor devălmașe libere*, București, Editura Academiei Române, 1959, p. 9, 105.

⁹ Vasile Șoflău, „Vecinătățile din Drăguș: «Vecinătăți de români» sau «Vecinătăți românești?»”, în Vintilă Mihăilescu (coord.), *op. cit.*, p. 69-94; Gabriela Coman, „Vecinătățile fără vecini”, în Vintilă Mihăilescu (coord.), *op. cit.*, p. 95-121.

ILUSTRĂȚII

PREGĂTIREA HANKLICH-ULUI LA CISNĂDIOARA – MICHELSBERG
(foto: Marin Constantin)

Fig. 1. Emma Henning pregătind
hanklich-ul



Fig. 2. Michael Henning pregătind
hanklich-ul



Fig. 3. Emma și Michael Henning pregătind *hanklich-ul*



Fig. 4. Emma Henning la felierea *hanklich*-ului înainte de coacere



Fig. 5. Michael și Emma Henning la cuptorul de coacere a *hanklich*-ului



Fig. 6. Felii de *hanklich* coapte

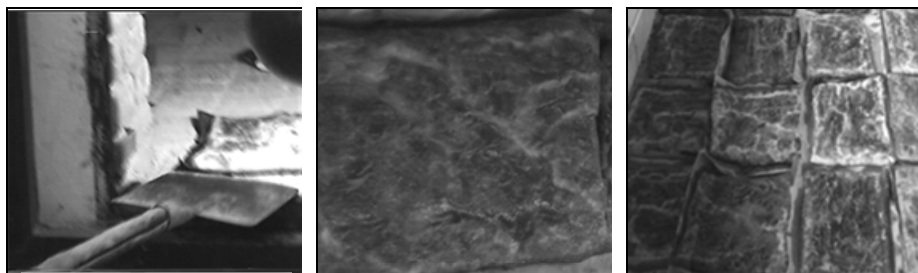


Fig. 7. Coacerea „textura” și „produsul finit”

DIN ACTIVITATEA ETNOGRAFULUI TUDOR PAMFILE. ETAPA IEȘEANĂ

Gheorghe IUTIȘ*

Abstract

This article brings forward a part of the vast work of the writer, ethnographer and historian Tudor Pamfile (1883-1921), namely the one published in “Viața românească” (The Romanian Life), a famous journal printed in 1906 in Iași. Tudor Pamfile did not publish a lot in Iași, he ran his activity locally instead, in Tecuci and Bârlad. There he edited prestigious magazines such as “Florile dalbe” (“White Flowers”), “Ion Creangă”, “Miron Costin”, in which he included most of the information collected during his folklore expeditions, stories inspired by the life of the Romanian village and his historical contributions. After a short general introduction concerning Tudor Pamfile’s activity and the journal “Viața românească” (which was published from 1906 to 1916 and from 1920 to 1930 in Iași, and then, after 1930, in Bucharest), the author presents the most important ideas and highlights the ethnographic elements included in the eleven articles published in “Viața românească” in 1910 and from 1920 to 1922, as well as in the article published in “Însemnări literare” (“Literary Notes”), the journal issued in the absence of “Viața românească” from 1919 to 1920. A possible republication of the literary and ethnographic works published by Tudor Pamfile in Iași would represent an act of cultural restitution, contributing to a better understanding of the activity of the ethnographer born in Tecuci, but also outlining the evolution of the prestigious literary and scientific publication from Iași, “Viața românească”.

Keywords: Tudor Pamfile, “Viața Românească”, Iasi, ethnography.

Cuvinte-cheie: Tudor Pamfile, „Viața Românească”, Iași, etnografie.

Repere biobibliografice

Deși nu a avut parte de o existență prea îndelungată, boala doborându-l la nici 40 de ani (a trăit între 1883-1921), se poate afirma că activitatea lui Tudor Pamfile a fost una de excepție, prodigioasă, cuprinzând o gamă foarte bogată și diversă de contribuții, mai ales de natură literară și etnografică¹.

* Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași – România.

¹ *Indice bibliografic al revistei „Viața Românească” (1906-1946)*, vol. I, partea a II-a, Iași, 1958, p. 40-41; Constanța Bădic, *Tudor Pamfile (1883-1921). Biobibliografie*, Galați, Biblioteca „V. A. Urechia”, 1970; Dumitru V. Marin, *Tudor Pamfile și revista „Ion Creangă”*, Vaslui, Editura Cutia Pandorei, 1998, p. 287-289; Traian Nicola, *Valori spirituale tecucene*, vol. II (G-P), Tecuci, Editura Grapho Press, 2008, p. 389-414.

„Folcloristul de excepție, animatorul de reviste, publicistul înzestrat, omul care a ars pentru consolidarea spiritului național”² s-a născut în satul Țepu, în vechiul ținut al Tecucilor, pe data de 11 iunie 1883. Fiu de țărani, reputatul etnograf de mai târziu a purtat toată viața amprenta satului în care s-a născut, obiceiurile și credințele locuitorilor din zonă regăsindu-se în scrierile sale, opera sa scoțând în relief esența sufletului țaranului român. Nicolae Iorga a surprins sugestiv această realitate afirmând despre Pamfile că „sufletul său de răzeș, ca și atmosfera de țară, l-au legat pe viață de comorile țaranului român, pe care, cu o nesfârșită râvnă, le-a scos la lumină”³.

În general, biografia lui Tudor Pamfile este cunoscută, traseul studiilor sale, intrarea în cariera militară, neobosita activitate de culegător și editor de folclor, precum și cea de îndrumător a numeroase publicații locale, dar care au reunit în paginile lor o adevărată bogăție de spiritualitate general românească⁴. Din anul 1903, pe când se afla ca bursier la Iași (Școala fiilor de militari), dar mai ales în cursul vacanțelor petrecute în satul natal, Tudor Pamfile începe să cerceteze folclorul din zonă.

În această perioadă îl înștiința pe Nicolae Iorga că are „o colecție de folclor foarte variată de prin județul Tecuci [ce] cuprinde 50 de povești, 1400 de cântece, ghicitori, superstiții, medicină populară, colinde și strigături. La această adunare am muncit fără interes personal. [...] Motivele adunării au fost mai multe, fiindcă simt că producțiile poporului se pierd și, ca să rămâie, le înțepenim pe hârtie ca să le avem, odată și odată, ca o sticlură de doctorie”⁵.

² Nicolae Chiscop, *Tudor Pamfile sau împătımirea de vatră românească*, în „Glasul Tecuciului”, nr. 41, iunie 1993, p. 3.

³ Nicolae Iorga, *Scrisoare către căpitanul Diea, membru al Comitetului pentru ridicarea bustului lui Tudor Pamfile din Tecuci*, în „Tudor Pamfile” (TP), Dorohoi, nr. 7-12, iulie-decembrie 1928, p. 34-35.

⁴ Gheorghe G. Ursu, *Tecuciul literar. Studiu de istorie și geografie literară*, Bârlad, 1943, p. 100-103; Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română. Evoluție, curente, metode*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 287-297; Nedelcu Oprea, *Cultura, știința și arta în județul Galați. Dicționar biobliografic*, Galați, 1973, p. 203-204; Ștefan Rugină, *Monografia Liceului Teoretic „Calistrat Hogaș” Tecuci*, Galați, Editura Școala gălățeană, 2003, p. 43-47; Traian Nicola, *op. cit.*, p. 372-389; Ionel Necula, *Uricar la poarta Moldovei de Jos. Pagini de istorie și cultură tecuceană*, vol. I, Tecuci, Editura Grapho Press, 2009, p. 145-148 și, îndeosebi, consistentul și bine documentatul studiu semnat de Valeriu Ciobanu, *Tudor Pamfile*, în „Studii și Cercetări de Istorie Literară și Folclor”, an V, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1956, p. 41-135.

⁵ I. N. Popescu, *Tudor Pamfile*, în TP, nr. 3, aprilie 1923, p. 36.

Deja în anul 1903 publică primele articole în revista „Șezătoarea” aflată sub direcția lui Artur Gorovei, iar anul 1906 consemnează primul său text mai amplu⁶. Repartizat la Bârlad, proaspătul ofițer de cavalerie va rămâne în această urbe până în anul 1919, continuând să culeagă și să editeze folclor, să întemeieze și să coordoneze publicații, precum „Miron Costin” (revistă de cercetări istorice), „Florile Dalbe” sau „Freamățul”. S-a numărat printre cărturarii care au contribuit la constituirea, în anul 1915, Academiei Bârlădene, o societate culturală de prestigiu.



Anii 1920-1921 și-i petrece la Chișinău, unde a desfășurat o amplă activitate culturală în cadrul Directoratului de Instrucție Publică, organism menit să coordoneze și să supravegheze învățământul românesc în noua provincie unită cu țara. Era „primul pilon al românismului în Basarabia, [...] iar munca aceasta mare și neobosită el o îndeplinea cu simplitate și modestie, așa cum, necunoscut și neapreciat după merit, își făcuse datoria o viață întreagă”⁷.

La 7 iunie 1921 este anunțat de către Ioan Bianu că Academia Română avea intenția să-l primească în rândurile membrilor săi corespondenți, eveniment care nu s-a mai produs datorită morții premature a cărturarului, petrecută pe 17 octombrie același an. Prin testament a donat Academiei Române toate cele 404 manuscrise pe care le deținea, manuscrise ce cuprindeau materiale de folclor ori documente vechi⁸.

⁶ *Jocuri de copii adunate din satul Țepu (jud. Tecuci)*, în „Analele Academiei Române”. Memoriile Secțiunii Literare (AARMSL), seria a II-a, tom. XXVIII, 1906, 140 p.; va fi urmată de *Jocuri de copii*, publicat tot în AARMSL, tom. XXIX, 1907; ambele vor fi publicate sub auspiciile Academiei Române într-o singură lucrare, în prestigioasa serie «Din viața poporului român. Culegeri și studii», vol. VI, 1909.

⁷ Mihail Sadoveanu, *Tudor Pamfile*, în „Viața Românească” (VR), Iași, nr. 11, noiembrie 1921, p. 250.

⁸ *Ibidem*; aici, marele prozator român îi face o caldă evocare lui Tudor Pamfile, la scurtă vreme după moartea sa, considerând că viața acestuia „era deplin închinată cărturării și neamului” (p. 250). Vezi și P. Nicanor, *Un erou modest – Tudor Pamfile*, în VR, nr. 12, decembrie 1921, p. 431-432, unde autorul conchide că „Tudor Pamfile a fost unul din puținii noștri folcloriști de valoare și cel mai obiectiv și lucid dintre ei” (p. 432).

Subliniem faptul că Tudor Pamfile a publicat foarte mult în raport cu anii de viață trăiți: 43 de volume (dintre care 39 în timpul vieții) și 263 de articole editate în periodice (254 fiind antume). La acestea se adaugă manuscrisele deja amintite de la Academia Română, pe care Pamfile notase că sunt „mărunțișuri etnografice”.

Cel mai mult a publicat în periodice de profil, precum „Șezătoarea” (Fălțiceni), „Florile Dalbe” și „Vocea Tutovei” (Bârlad), „Floarea darurilor” (apărută sub îngrijirea lui Nicolae Iorga la București) și îndeosebi în revista „Ion Creangă”, pe care a editat-o, alături de Mihai Lupescu, la Bârlad în perioada 1908-1921, aceasta din urmă fiind una dintre cele mai importante reviste de folclor ale vremii. Mai adăugăm periodicele „Miron Costin” (Bârlad), pe care l-a condus, „Freamătul” (Tecuci), „Convorbiri literare” (București) și „Viața Românească” (Iași).

Așadar, singura publicație din Iași (oraș în care a locuit atâta vreme cât a urmat, ca elev bursier, Școala Militară) în care Tudor Pamfile a tipărit articole pe teme etnografice a fost „Viața Românească”, un singur articol apărându-i în „Însemnări literare”.

„Viața Românească”. Scurt istoric

Revista „Viața Românească” a apărut în martie 1906, la Iași, avându-i ca directori pe Constantin Stere și Paul Bujor, acesta din urmă ocupându-se de partea științifică. În 1907 Paul Bujor s-a retras. În fapt, „motorul” revistei ieșene a fost Garabet Ibrăileanu, critic literar și scriitor, cunoscut publicului larg mai ales datorită romanului *Adela* decât prin celebra sa carte *Spiritul critic în cultura românească*. Ibrăileanu era secretar de redacție al revistei, un post nu foarte important, însă reputatul critic era, în realitate, cel care dădea orientarea revistei.

Ideologia „Vieții Românești” era poporanismul. Constantin Stere fusese în tinerețe socialist, suferind și o deportare, ca supus rus, în Siberia, apoi alesese între a se refugia în Elveția sau România, stabilindu-se în cele din urmă la Iași. Aici se alăturase liberalilor, considerați în acea perioadă „roșii” (precum le spunea cândva Mihai Eminescu), în același timp cu grupul „generoșilor”, aceștia din urmă fiind prezentați de istoriografia comunistă ca trădători ai mișcării muncitorești în anul 1899.

Articolul-program din primul număr al revistei, intitulat *Către cetitori*, sublinia: „Atunci, luând parte la viața culturală tot poporul românesc, adevăratul popor românesc, vom putea avea o cultură națională, dând în armonia culturii europene răsunetul sufletului

nostru”. Un ideal curat poporanist, deși Stere, socialistul de altădată, era acum un reputat liberal.

La „Viața Românească” din perioada 1906-1916 au colaborat Ion Luca Caragiale, Octavian Goga, Alexandru Vlahuță (cel care ar fi sugerat într-o conversație la București și titlul revistei). Aici apare și cunoscutul studiu al lui Garabet Ibrăileanu despre *Postumele* lui Eminescu. În primele numere ale „Vieții Românești” publică și Eugen Lovinescu, Henric Sanielevici, Alexandru Philippide.

Alături de George Topârceanu sunt prezenți cu poezii Ion Minulescu, Elena Farago, Ștefan O. Iosif, Victor Eftimiu, Artur Stavri, Dimitrie Anghel, iar cu proză Mihail Sadoveanu, Calistrat Hogaș sau Constanța Moscu. Revista era, așadar, accesibilă și oamenilor de cultură care nu trăiau în Iași. Publicația nu era exclusiv literară. Astfel, avea o cronică științifică, semnată în primii ani de Paul Bujor și, mai târziu, de biologul Nicolae Leon, o cronică pedagogică (îngrijită de Dumitru Drăghicescu), una artistică (Spiridon Antonescu) etc.

„Viața Românească” era deschisă și actualității culturale europene, cu articole, de pildă, despre Richard Wagner prezentat de Pompiliu Eliade. De asemenea, regăsim în paginile revistei ieșene traduceri din poeți germani sau francezi. O cronică externă semnează I. G. Duca în 1908, iar scrisori din Germania publică G. I. Ionescu-Sisești.

Menționăm faptul că în prima perioadă de activitate (martie 1906-iunie 1916), revista a apărut cu 12 numere pe an. Înainte de a-și relua apariția în martie 1920, grupul de la „Viața Românească” a editat ziarul „Momentul” (în 1918) și săptămânalul „Însemnări literare” (în perioada 1919-1920).

Primul număr de după război apare, așadar, în martie 1920. Îi regăsim în numerele din acest an pe corifeii seriei anterioare: Ioan Al. Brătescu-Voinești, Jean Bart, Demostene Botez, Otilia Cazimir, Mihai Codreanu, Hortensia Papadat-Bengescu, Alexandru Philippide, Mihail Sadoveanu, George Topârceanu ș.a. Dar apar și nume noi, precum Al. Dobrogeanu Gherea, Al. O. Teodoreanu sau Romulus Cioflec. Studii și articole semnează: Iorgu Iordan, Ion Petrovici, Ion Simionescu, Grigore Antipa, Paul Zarifopol, Petre Andrei, Mihail D. Ralea, Dumitru Ion Suchianu, Tudor Pamfile. În anii următori vor apărea și alte nume, precum cel al filozofului Dumitru D. Roșca, al diplomatului Constantin Vișoianu sau al profesorului și esteticianului Tudor Vianu⁹.

⁹ Toate informațiile privitoare la istoricul revistei „Viața Românească” au fost preluate de pe pagina web <http://www.viataromaneasca.eu/istoric.html> (văzută la 29 iulie 2015).

Tudor Pamfile la „Viața Românească”

Așadar, între cărăturarii care au publicat în „Viața Românească” s-a numărat, după cum am amintit deja, și etnograful Tudor Pamfile¹⁰. Credem că este un act de restituire culturală să aducem în atenția specialiștilor, într-o manieră mai aprofundată, unele considerații asupra articolelor publicate în revista ieșeană.

Prima sa contribuție la „Viața Românească” este pusă sub egida rubricii „Din carnetul unui om de ieri”, fiind o scurtă expunere a evoluției instituției căsătoriei de-a lungul timpului, cu referințe mai ample la secolul al XIX-lea și la începutul celui următor¹¹. Este analizată căsătoria europeană monogamă, articolul reprezentând o pledoarie pentru aceasta, în condițiile unui progres socio-economic remarcabil în perioada istoriei moderne a omenirii. De asemenea, sunt analizate, prin exemple, „căsătoria din amor” și „căsătoria din calcul”, Pamfile fiind adeptul unor mariaje încheiate pe bază de rațiune, întrucât în aceste condiții „rezultatul trebuie să fie mai bun decât acolo unde lucrurile sunt determinate de întâmplare”¹².

Ținând cont de profilul revistei, credem că Tudor Pamfile a încercat în acest prim articol publicat în „Viața Românească” să dea expresie unui curent de opinie din epocă, acela prin care femeile își revendicau dreptul de a participa la viața socială, economică, spirituală a societății, prin emanciparea lor de sub tutela apăsătoare a bărbatului¹³.

Pe aceeași linie și sub același titlu de rubrică a publicat Tudor Pamfile articolul său din august 1910¹⁴. Analizând un fenomen care și-a avut începuturile în acei ani – posibilitatea de a urma o școală înaltă (Universitate) acordată femeilor din Spania, etnograful tecucean considera că situația semnalată nu va avea un impact prea mare asupra evoluției femeii în societate (posibilitatea de a-și construi „o carieră bărbătească”), întrucât numărul locurilor pe care concureau femeile era extrem de mic, dar mai ales datorită viziunii societății, care considera că singura carieră pentru o femeie era... căsătoria!

Mai mult, în cazul unei țări înapoiate din punct de vedere economic, așa cum era atunci România, un asemenea parcurs al vieții ar

¹⁰ Valeriu Ciobanu, *op. cit.*, p. 131.

¹¹ Tudor Pamfile, *Căsătoria*, în VR, nr. 7, iulie 1910, p. 105-113.

¹² *Ibidem*, p. 112.

¹³ Alin Ciupală, *Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea: între public și privat*, București, Editura Meridiane, 2003, passim.

¹⁴ Tudor Pamfile, *Cronică socială*, în VR, nr. 8, august 1910, p. 273-277.

fi dus la „declasarea bieteii universitare, care o face să ajungă una din ființele cele mai nenorocite pe care le-a produs civilizația modernă”¹⁵. Mai multă cultură, mai multă știință însușită de către femeile din acele timpuri ar reprezenta mai degrabă un obstacol în calea unei vieți împlinite, fericite, a acestora. Tudor Pamfile însă nu are o soluție de propus pentru ca femeile să poată accede nestingherit la educație, fără ca viața lor să aibă de suferit...

În noiembrie 1910, Tudor Pamfile publică o scurtă notă în care analizează una din formulele rostite în cursul ceremoniei nupțiale de către preot – „Să se teamă femeia de bărbat”¹⁶. Această formulă uzuală îi permite lui Pamfile să se refere la un alt fenomen al vremii, care ținea de progresele mișcării feministe – apariția și activitatea tot mai susținută a sufragetelor. Dacă în Marea Britanie chiar membri ai cabinetului de la Londra au fost admonestați în public de sufragete, în România fenomenul era de abia la început, autorul conchizând că „mi-i indiferent dacă femeia se va teme de bărbat, cum pretindea preotul de la nuntă, sau dacă se va teme bărbatul de femeie, cum pretind damele anglo-saxone... Esențial e ca cineva să se teamă, căci cu doi domni într-o țară nu e bine, care va să zică e rău...”¹⁷

După 9 ani, răstimp în care s-au schimbat numeroase lucruri nu numai în țara noastră (care și-a împlinit în 1918 idealul național după ce, mai întâi, participase la Primul Război Mondial), dar și pe plan universal, Tudor Pamfile revine cu o nouă contribuție editată la Iași de data aceasta în paginile revistei „Însemnări literare”¹⁸.

Pamfile redă aici povestea lui Vasile Stan, deputat de Tutova în Divanul ad-hoc al Moldovei și despre care sătenii nu știau dacă era de partea unioniștilor sau, așa cum se manifesta soția acestuia, Drăgălina, de partea celor care nu doreau ca Moldova să se unească cu Țara Românească¹⁹. Ca atare, o delegație a sătenilor se deplasează pentru a afla intențiile deputatului de Tutova, prilej pentru Tudor Pamfile să relateze, cu mult umor, discuția dintre aceștia, în urma căreia Vasile Stan concluziona: „Au fost și vremurile boierilor, da’ s-au trecut, s-au scuturat ca floarea coaptă când o bate vântul... Să trăiască Unirea, să

¹⁵ *Ibidem*, p. 275.

¹⁶ *Idem*, *La nuntă, la un amic*, în VR, nr. 11, noiembrie 1910, p. 274-275.

¹⁷ *Ibidem*, p. 275.

¹⁸ *Idem*, *Un deputat de la întâia Unire*, în „Însemnări literare”, nr. 44, decembrie 1919, p. 1-4.

¹⁹ Valeriu Ciobanu, *op. cit.*, p. 132-133.

trăiască Cogălniceanu!” La final, îndemnul deputatului către soția sa este elocvent: „Ia vin’și tu, măi femeie, și ne ajută măcar la unirea asta, dacă de *cealaltă* te-au înfricoșat cucoanele boerilor...”²⁰

În primăvara anului 1920, o dată cu reparația „Vieții Românești”, Tudor Pamfile este prezent în cadrul rubricii „Documente omenești”²¹. Autorul relatează o întâmplare petrecută la Mitropolia din Chișinău, unde un mare număr de răzeși din satul Epurenii au solicitat o audiență înaltei fețe bisericești. Vasile Andrieș din satul sus-numit, ținutul Orheiului, fusese desemnat de către săteni, în urma morții preotului local, să devină ierarh în sat, întrucât „sprăvise și seminaria” și avea acest drept. Andrieș, nefiind însurat, o parte dintre săteni pleacă în satele învecinate pentru a-i găsi o soție, numai în urma cununiei acesta putând fi hirotonisit de către mitropolit.

În fața mitropolitului s-au înfățișat două delegații, prima formată din 14 răzeși, cei care „pețiseră” prin ținut, punându-și „obrazele” și având „paisprezece cuvinte legate”, iar a doua delegație, formată dintr-un număr dublu de răzeși, 28, care au arătat în plângerea lor că pe cei 14 răzeși plecați în „pețit” „nimeni nu i-a mânat, fără mintea lor cea proastă. Atât au judecat, atât au făcut. Că ei n-au stat să chibzuiască una ca aceia, că nu poate fi fecior ajuns la o vrâstă precum era părintele Vasile... care să nu aibă undeva sprijiniți ochii și gândurile precum se cade tinereții”²².

De altfel, la întoarcere, „pețitorii” aveau să constate că Vasile Andrieș, candidatul la preoție, deja se însurase... Mitropolitul de la Chișinău a ascultat cu mare luare aminte plângerile celor două delegații de la Epurenii și le-a acordat un nou termen peste 40 de zile, în caz că „nu vor cădea la pace”²³ până atunci.

O scurtă povestire a fost publicată în numărul din mai 1920²⁴. În aceasta se descrie o călătorie cu trenul în care sunt implicați naratorul și cei doi tineri aflați, întâmplător, în același compartiment. Prefăcându-se adormit, naratorul asistă la încercările tânărului ofițer de a o seduce pe

²⁰ Tudor Pamfile, *Un deputat...*, p. 4.

²¹ Idem, *Delegațiile de la Epurenii*, în VR, nr. 1, martie 1920, p. 51-56.

²² *Ibidem*, p. 56.

²³ *Ibidem*, p. 55-56.

²⁴ Idem, *Dormind...*, în VR, nr. 3, mai 1920, p. 432-435 (a fost publicată și în volumul *Noaptea Sfântului Andrei*, Iași, Viața Românească, 1921, 254 p.). Valeriu Ciobanu (*op. cit.*, p. 131) consideră acest text „o schiță sentimentală, în care urmărirea elanurilor unei idile tinerești, sub imboldul unei naturi selenare, este în maniera lui Ionel Teodoreanu, prin discreția tandreții și a impulsului erotic”.

tovarășa de compartiment: „Vedeți? Domnul doarme de-o jumătate de oră, liniștit, *absent*, iar pe mine m-a furat cu totul puternica chemare a acestei nopți... Și eu sunt *absent*, domnișoară. Eu plutesc, în aceste ceasuri de noapte...”²⁵ Episodul se încheie brusc, naratorul admitând că ar fi dormit („am dormit foarte bine și foarte adânc... Au venit toate împrejurările în ajutorul unui bătrân ca mine: întunec, răcoare și niște tovarăși ca dumneavoastră”), iar tânăra coboară din tren, fiind așteptată de familie în gara Rătești²⁶.

O istorioară literară, în care regăsim și unele elemente etnografice, a fost publicată în august 1920²⁷. Este vorba tot despre o călătorie cu trenul, în care, fiind vreme de război, călătorii așteaptă foarte mult ca un tren de persoane să plece spre destinație²⁸. Conversațiile se înfiripă între oameni necunoscuți, iar la Vaslui, unde trenul staționează mai multă vreme, trupa de muzicanți a unui regiment de infanterie oferă un concert improvizat, la care participă din plin mare parte dintre călători ori oameni aflați întâmplător prin gară: „Dar, îndată, o măestrită întorsătură de ton smulse din piepturile soldaților un chiot prelung. Atunci începu să năvălească spre șes norodul fără lucru ce se prăjea la soare pe prispele căsuțelor din mahala; dupăiau ulițele, pârlăiau gardurile și părerile tuturor ajunseseră la încheierea că jocul și cântarea erau pe placul obștiei”²⁹.

Inedita distracție a continuat, trecându-se apoi la un brâu: „Strângându-se cercul, jucătorii se prinseră pe după spete într-o înlănțuire de trupuri, făcută parcă anume pentru asta și porni tropot nou în aprinderea unei veselii fără hotar... Vâltoarea jocului ținu mult. De câteva ori, roata s-a frânt, dar tot de-atâtea ori, codași sprinteni, c-o mână în șold, cu alta-n sus, chiuiră scurt și chemară tovarăși; al doilea era alături, al treilea răsărea ca din pământ... îndată, totul era precum fusese...”³⁰

În decembrie 1920 apare o nouă contribuție a lui Tudor Pamfile³¹. Aici regăsim bine ilustrate frământările din lumea satului românesc, pus fie în fața unor evenimente comune, dar spectaculoase, cum ar fi rivalitatea dintre doi flăcăi pentru aceeași fată, fie în fața unor

²⁵ Tudor Pamfile, *Dormind...*, p. 433.

²⁶ *Ibidem*, p. 435.

²⁷ Idem, *Hora de la Vaslui*, în VR, nr. 6, august 1920, p. 380-385.

²⁸ *Ibidem*, p. 380-381; Valeriu Ciobanu, *op. cit.*, p. 132.

²⁹ Tudor Pamfile, *Hora...*, p. 384.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Idem, *Dumnealui, deputatul Ioniță*, în VR, nr. 10, decembrie 1920, p. 598-603 (va fi publicată ulterior și în *Noaptea Sfântului Andrei* din 1921).

evenimente inedite, cum ar fi alegerea unui deputat din comunitatea rurală și nesfârșitele discuții iscate de necesitatea rezolvării acestei situații³². Neînțelegera dintre cei doi rivali a persistat ani întregi, deși „gura satului” argumenta că cei doi „trebuie să ajungă la pace [...] că omul înțelege lucrurile cu mintea, da’ când cearcă să se împace, atunci bate mai mult și întreabă mai stăruitor la poarta inimii”³³.

Cât despre alegerea lui Ioniță Mândru ca deputat din partea satului Ipoțești, aceeași „gură a satului” a oscilat între „să ne fie mai de-odată deputat și după ce-a sfârși deputăția l’om alege și senator” și părerea că „nu-i bine să-l scoată pe un om teafăr dintre pereții casei lui și să-l pornească pe drumuri – asta nu-i treabă cum se cade... Meargă cine a mai mers, ducă-se cine s-a mai dus și s-a deprins cu drumurile și străinătățile, da’ pe oamenii noștri ar trebui să-i lase boerii în pace”³⁴. Până la urmă, învins de răutățile consătenilor și de dușmănia vechiului rival în dragoste, Ioniță Mândru se retrage, scriindu-i avocatului Gheorghieș de la oraș că „m-am răsgândit. Am cugetat și am văzut că nu se poate... Sunt singur, sunt înglodat cu multe de toate și n’ăși avea nici o nădejde în urmă; alegeți pe altul”³⁵.

O consistentă bucată literară a fost publicată peste alte câteva luni, în martie 1921³⁶. Tudor Pamfile se referă aici, ca și în alte povestiri ale sale, la întâmplări din vremea Primului Război Mondial, prilej pentru el de a evoca diverse caractere umane, puse în situații-limită, cum este aceea a primarului satului Răcăuți, care se vede pus în imposibilitate să asigure încartiruirea în sat, pe timp de noapte, a unui căpitan al armatei române³⁷.

După mai multe încercări nereușite de a găsi un loc de popas la oamenii din sat, căpitanul ajunge la concluzia că „trebuia cineva tras la răspundere pentru o nenorocire mare ca aceia, ca un ostaș, prăpădit de osteneala unui drum îndelungat, să n’ aibă unde poposi o noapte. [...] Drept să-ți spun, cu un sat ca al dumitale, domnule primar, nu te poți prea mult mândri. Primar, într-un sat ca nealtele...”³⁸ Găzduirea în casa

³² Valeriu Ciobanu (*op. cit.*, p. 134) consideră că această nuvelă „este o ilustrare a trăirii folclorului de către plugari”.

³³ Tudor Pamfile, *Dumnealui, deputatul...*, p. 600.

³⁴ *Ibidem*, p. 601-602.

³⁵ *Ibidem*, p. 603.

³⁶ Idem, *Un sat ca nealtele*, în VR, nr. 3, martie 1921, p. 384-396.

³⁷ Valeriu Ciobanu, *op. cit.*, p. 133.

³⁸ Tudor Pamfile, *Un sat...*, p. 388, 390.

primarului, ca ultimă soluție, prilejuiește o îndelungată conversație asupra numeroaselor bulversări aduse de război în lumea satului românesc (multe pierderi materiale, dar mai ales umane, suferințe ș.a.). Acum, Dumitru Horbă, primarul, își descarcă sufletul povestind despre „legăturile neortodoxe” ale părintelui Aliontie, starețul Mănăstirii Bogdana, precum și despre urmările acestora – copii din flori, „gura satului” slobodă, tot felul de demersuri pe care a fost obligat să le facă pe lângă autorități pentru protejarea celor trei copii ai „vădanelor satului”³⁹.

Numărul din mai 1921 al publicației ieșene insera o nouă contribuție a lui Tudor Pamfile⁴⁰. Este un articol cu o clară tentă istorică, în care Tudor Pamfile comentează documentele Bârladului într-o manieră competentă, evocând începuturile târgului (secolul al XV-lea), evoluția acestuia, școlile sale renumite în toată Moldova (mai ales Liceul „Roșca Codreanu”), oamenii de seamă pe care i-a dat culturii române, precum și „oarecari patimi” ale bârlădenilor: „Să’ntemeieze tipografii, să-și facă librării încăpătoare, să cetească, să scrie chiar [...] S-au tipărit gazete culturale, reviste literare, istorice, cărți de toată mâna”⁴¹.

Scurte elemente de natură etnografică apar chiar la începutul acestui articol, aici fiind evocate anumite jocuri din copilărie. Dintr-un astfel de joc, numit „De-a găscă furată”, sunt amintite versurile: „Aastă găscă frumoasă nu-i furată!/ Aastă găscă frumoasă-i cumpărată/ De la popa Vlad/ Din târg din Bârlad”⁴².

După moartea lui Tudor Pamfile (din octombrie 1921), revista „Viața Românească” a mai publicat încă două articole ale reputatului etnograf tecucean⁴³. Primul dintre acestea, *Cvartir*, evocă, ca și în *Un sat ca nealtele*, numeroasele probleme provocate într-un sat obișnuit (de data aceasta Prigoreni) de necesitatea găzduirii trupelor aflate în marș spre linia frontului ori în retragere⁴⁴. Nemulțumirea sătenilor, de obicei a femeilor singure (văduve ori cu soții plecați, și ei, la război), este plastic exprimată prin vorbele unei bătrâne oarecare din sat:

³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 393-396.

⁴⁰ Idem, *Bârladul*, în VR, nr. 5, mai 1921, p. 279-282. Valeriu Ciobanu (*op. cit.*, p. 135) crede că avem de a face cu o „evocare lirică a Bârladului, caracteristică tendinței lui Pamfile de a îmbina folclorul, considerațiile istorice și propria lui artă scriitoricească într-un tot”.

⁴¹ Tudor Pamfile, *Bârladul*, p. 282.

⁴² *Ibidem*, p. 279.

⁴³ Idem, *Cvartir* (în nr. 3, din martie 1922, p. 410-415) și *Socoteli încâlcite* (în nr. 6, din noiembrie 1922, p. 384-391).

⁴⁴ Valeriu Ciobanu, *op. cit.*, p. 133.

„Parcă’s numai eu în sat, parcă nu mai sunt și alte sate în celelalte părți de țară... Parcă numai eu am... Odată, de două ori, merge... De patru ori, merge. Da’ așa... Toată toamna, toată iarna, toate câșlegile poarta nu mai stă în țâțâni și pereții casei nu mai cunosc hodină... Unii pleacă, alții intră... Farmă [distrug], lasă și se duc... Doamne, Doamne, când s’o mai sfârși una ca asta de pe capul nemernicilor noștri oameni?”⁴⁵

Bătrâna din povestire îi contrariază pe soldați cu superstițiile ei, existând aici o ciocnire între mentalitățile unor generații diferite. În cele din urmă, de voie, de nevoie, oamenii satului oferă găzduire și hrană ostașilor, obișnuindu-se cu astfel de situații. Astfel, bătrâna „primește felia de pâine, rupe un colț și-l mestecă, apoi zâmbește prietenoasă celor zece”, în vreme ce soldații „își fac semne din coate, privind cum stă babușca mai de-o parte, cu tâmpla răzămată de cuptor, cu gura’n podul palmei, și-și strânge’n colțul tulpanului lacrimi fierbinți de dorul celor duși”⁴⁶.

Ultimul articol publicat în revista ieșeană, *Socoteli încâlcite*, scoate în evidență înțelepciunea și bunul simț ale omului simplu, fără carte, calități manifestate chiar în condițiile în care moș Bogza, crâșmarul din satul Dobroteasa, nu era văzut cu ochi buni de către Osipovici, învățătorul satului, dornic să-l defăimeze cu orice ocazie⁴⁷. Moș Bogza era socotit de mai toți sătenii ca un „om drept în socotelile lui. Om cinstit. Suflet curat... Om fără carte, și iată știe să-și poarte hanul mai bine ca primarul primăria, ca dascălul școala, ca receptorul condica lui cu dăjdii”⁴⁸.

În urma unei întâlniri fortuite dintre doi camarazi de război, petrecută la crâșma lui moș Bogza, și în care cei doi foști soldați rememorează o întâmplare care i-a unit sufletește pe veci, se dovedește că „nu-i adevărat ce spune domnul Osipovici, că-i răutate omenească la mijloc, că socotelile lui moșu’ Bogza sunt socoteli, și-atât”⁴⁹. Părerea învățătorului Osipovici, potrivit căreia „omul fără carte nu poate ține socoteli lămurite... Vai, vai!... Socoteli, socoteli încâlcite”, este infirmată de realitate și satul întreg rămâne „statornicit” de acest adevăr⁵⁰.

⁴⁵ Tudor Pamfile, *Cvartir*, p. 411.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 412-413.

⁴⁷ Valeriu Ciobanu, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁸ Tudor Pamfile, *Socoteli încâlcite*, p. 385.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 391.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

Scurte concluzii

Așadar, în două perioade distincte, Tudor Pamfile a publicat în „Viața Românească” un număr total de 11 articole. Prima perioadă, una foarte scurtă, durează din iulie până în noiembrie 1910, în vreme ce a doua începe în martie 1920 și se încheie în noiembrie 1922, la aproape un an de la moartea sa. Ținem să atragem atenția asupra a două erori strecurate într-una dintre lucrările importante dedicate publicisticii lui Tudor Pamfile. Astfel, cea dintâi privește istorioara literară *La nuntă la un amic*⁵¹, iar cea de-a doua articolul *Spusul și scrisul poveștilor*⁵².

Majoritatea contribuțiilor din „etapa ieșeană” a operei lui Tudor Pamfile sunt fie articole cu tentă socială, analizând fenomene contemporane acestuia (așa cum sunt primele două articole pe care le-a publicat în „Viața Românească”, în care autorul dovedește o bună cunoaștere a situației existente de la începutul secolului al XX-lea), fie povestiri din lumea satului românesc aflată în preajma și imediat după prima conflagrație mondială, autorul arătând și în acest caz o fină cunoaștere a sufletului țărănesc.

Reamintim faptul că Tudor Pamfile a publicat la Iași și un volum de proză literară, volum ce cuprinde 16 povestiri din lumea satului răzeșesc situat în sudul Moldovei⁵³. În aceasta, după cum arată Sadoveanu, autorul „găsește prilej să ne înfățișeze acei oameni ai lui, din sat de la el, vorbind potolit și blând și totuși îndrăzneț și ascuțit, zâmbind când sufăr, murind după o rânduială a legii și datinilor străvechi, prietenoși și buni, înțepători și filozofi – răzășii lui”⁵⁴.

Revenind la contribuțiile lui Pamfile din revista „Viața Românească”, precizăm că elemente de ordin etnografic sunt presărate adesea în cadrul acestora, făcând referire la portul popular, la obiceiuri, datini, superstiții, cântece și dansuri specifice oamenilor din zona

⁵¹ Care a fost publicat, de fapt, în nr. 11 din noiembrie 1910 al VR și nu în nr. 8 din august 1910 (așa după cum afirmă Constanța Bădic, *op. cit.*, p. 53).

⁵² Publicat în revista „Ion Creangă” (tom II, nr. 10, octombrie 1910, p. 290-291) și nu în VR (nr. 9 din septembrie 1910), așa după cum apare la Constanța Bădic (*op. cit.*, p. 53). În același context, Traian Nicola (*op. cit.*, p. 391) consideră că *Spusul și scrisul poveștilor* ar fi apărut în revistele VR și „Ion Creangă” în același timp, fapt neconfirmat pentru revista ieșeană!

⁵³ A se vedea supra nota 24.

⁵⁴ Mihail Sadoveanu, recenzie la Tudor Pamfile, *Noaptea Sfântului Andrei*, în VR, nr. 1, ianuarie 1922, p. 140-141.

meridională a Moldovei (Bârlad, Tecuci), o zonă pe care a cunoscut-o atât de bine.

Faptul că Tudor Pamfile a publicat în ultimii ani ai vieții (1919-1921) mai ales scurte scrieri literare personale, inerent subiective, poate fi explicat și prin agravarea bolii pe care o contractase în timpul războiului. Pamfile proceda astfel pentru că nu mai avea resurse fizice ca să meargă pe teren pentru a culege material etnografic sau pentru a întreprinde investigații sistematice în bibliotecii ori arhive⁵⁵.

Considerăm că o eventuală publicare a acestor contribuții semnate de reputatul etnograf și apărute la Iași, însoțite de comentarii pertinente și mai consistente decât cele incluse în acest articol de semnalare, ar fi de dorit din două motive. Primul motiv și cel mai important din perspectiva noastră, s-ar cunoaște astfel mai bine și mai în detaliu opera literară și, implicit, etnografică a lui Tudor Pamfile. Al doilea motiv se circumscrie cercetării evoluției și bogatei activități a revistei „Viața Românească”, una dintre publicațiile de prestigiu ale Iașilor, ale țării noastre.

ILUSTRĂȚII

<p style="text-align: center;">Din carnetul unui om de eri</p> <p style="text-align: center;">—</p> <p style="text-align: center;">Căsătoria</p> <p>E vorba de căsătoria europeană monogamă. Este monogamia o stare naturală, ori numai o instituție europeană? Este omul un animal monogam, ori e constrins la monogamie?</p> <p>Scriitorii, al căror cuvânt nu poate fi trecut cu vederea, au susținut că bărbatul e poligam prin natura sa:</p> <p>Bărbatul poate să aibă un număr considerabil de copii, în vremea în care femeia nu poate să aibă decât unul. De aici „fri-volitatea” lui față de constanța femeii, care se atașează de bărbat și mai mult în vremea cît poartă fructul iubirii lor, pentru că ea, de acum înainte mai ales, are nevoie de sprijinul lui; pe-cînd bărbatul, din contra, nu-î rămîne decât să-și pună din nou, aiurea, cea ce doctorul Urechia a numit „candidatura la paternitate”.</p> <p>Această idee cuprinde ceva adevărat, o jumătate, un sfert de adevăr. De multe ori, după ce poruncile „geniului speciei” au fost ascultate, bărbatul nu mai simte pentru obiectul „flăcării” sale decât plictisală, pe-cînd femeia, în urma îndeplinirii a-celeia porunci, simte <i>întoldeana</i> o mai mare atașare pentru bărbat.</p> <p>Totuși, de multe ori și bărbatul, după ce a „cucerit” pe femeie, se atașează, și el, mai mult de dînsa.</p> <p>Dar chiar dacă bărbatul ar fi, prin natura sa, neconstant, încă nu s’ar putea susține că e poligam, căci adevărata poligamie însemnă mai multe femei în același timp, și nu una după alta.</p> <p>Iar această <i>adevărată</i> poligamie nu e deloc naturală omu-lui. Cînd Schopenhauer susține că această adevărată poligamie</p>	<p style="text-align: center;">Cvartir</p> <p style="text-align: center;">—</p> <p>Dela un capăt la celălalt al satului, biata lume s’a săturat de-atîta oaste, de-atîtea năcazuri. Curge necurmat lume străină, amărită și îndrăzneată. Atîția goi, atîția flămînzii, — nu cată cu milă la moșneag și la babă, la văduva sărmană, la cei rămași fără părinți, care-au dat <i>celor de dinainte</i>, dela care au luat zîua și noaptea <i>alfli</i>, cu prilejul unei odihne de-o zi, ori tre-cînd numai spre alte așezări omenești.</p> <p>Norodul se pîlunge:</p> <p>„Nu mai am un mertie de făină; cît am avut, am pus ceau-nu pe foc ș’am răsturnat mămăliga pe masă. Erau oameni pătrunși de ger și lihniți... Acum nu mai am... Pentru alții, am copt grăunțe pe vatră, că moriile s’au fărîmat, ș’au ars.”</p> <p>O gospodină duce jalea giștelor, gânilor; alta avea un purcel:</p> <p>„Știi cum ?... Isteț și hrănaci: botul scurt, trupul lung, picioarele numai alita și părul creț. Și blînd. Cînd vedea om în ogradă, îl dădea țircoale și-î cerea parcă o fărîmătură, o leacă de grăunțe... Și s’-nîmpla! Dumnezeu știe cum, și n’r’o dimineață n’a mai eșit... Noaptea, țirzul, intrase în sat o armată de vinători, de departe, de peste Olt; și armata cea plecase și se dusesse înainte de răvarsatul zorilor... Am cunoscut după lătratul cînelui... Da’ mîntea nu m’a dus că poate fi ceas de primăjdie, și n’am bănut...”</p> <p>Chîp de apărat, — nu era. Cînd vedeau intrînd pe poartă primarul, jandarmul, —biețele femei știe ce caută. Dădea, poate, zîua bună ori nu, dar îndată scoteau tibșirul și însem-nau pe ușă: „zece oameni, plutonul, compania și batalionul cure-tare”; făceau apoi socoteala pe-o hîrtiuță și treceau la casa de-alături. Nevestele priveau tăcute după dînsii, priveau ne-dumerite ușa însemnată cu alb și așteptau să se arate copilul de școală.</p>
--	--

„Viața Românească”: anul V, nr. 7, Iași, 1910, p. 105; anul XIV, nr. 3, Iași, 1922, p. 410

⁵⁵ Cf. Valeriu Ciobanu, *op. cit.*, p. 52.

FORME ETNOCULTURALE ÎN PEISAJUL ANTROPOGEOGRAFIC RURAL DIN BASARABIA

Dorina ONICA *

Abstract

This article analyzes the village as an expression of the anthropogeographical landscape, by means of its specific major ethnocultural forms: house and household, work, traditional transport networks, clothing and alimentation. These forms, part of the anthropogeographical landscape, reflect a symbiosis of the archaic people's parsimony and cleverness in adjusting to the resources and conditions of the neighbouring nature, on the one hand, and their ingenuity in sustaining a process of space culturalization in time, on the other hand. Through these ethnocultural forms, the rural people managed to stay close to the nature, integrating and harmonizing the results of their wishes and expectations with the specific conditions of the environment. Moreover, the ethnocultural forms represented by these elements of material culture constitute an argument for the idea that the present villages of Bessarabia are the followers of the old rural settlements.

Keywords: village, culture, geographical environment, natural conditions, natural resources, human activity.

Cuvinte-cheie: sat, cultură, mediu geografic, condiții naturale, resurse naturale, activitate umană.

Considerații generale

Peisajul rural este reprezentarea cea mai elocventă a muncii creatoare a omului. Satul este spațiul în care legătura dintre natură și om este una personală, trainică în timp. Din cele mai vechi timpuri, omul din spațiul rural a conștientizat și a menținut raporturile corecte cu mediul natural, întrucât astfel și-a asigurat toate cele necesare existenței, organizându-și un mediu de viață favorabil.

Formele etnoculturale în peisajul antropogeografic rural sunt rezultatele fizice, vizibile, ale adaptării omului la condițiile naturale, la activitățile continue și insistente de valorificare și utilizare a resurselor naturale, precum și la procesele de modificare și amenajare a teritoriului pentru crearea unui habitat practic și armonios.

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

În aceeași ordine de idei, locuința și gospodăria, munca (legată de cultivarea plantelor, creșterea animalelor, meșteșuguri ș.a.), rețelele de transport, vestimentația și alimentația sunt forme materiale vizibile în peisajul antropogeografic rural și dovedesc relația directă dintre munca creatoare a omului și gradul de adaptabilitate al acestuia la condițiile naturale. Ideea a fost avansată de Mircea Eliade, care afirma că „așezările, gospodăriile, locuințele, portul, totul indică această dorință a omului de adaptare la condițiile naturale”¹.

Actualitatea și necesitatea abordării acestei tematici rezultă din importanța cunoașterii peisajului rural prin prisma reprezentărilor sale materiale, considerate ca fiind documente veridice de teren, prin intermediul cărora aflăm în special viața socio-economică a comunității, modalitățile sale de adaptare la mediul natural.

E de înțeles că peisajele antropogeografice din Basarabia nu mai arată ca acum câteva decenii. Schimbările aduse de modernitate au știrbit din autenticitatea și pitorescul satelor, iar în aceste condiții este important să reflectăm, să aducem în atenție și să reactualizăm rolul satului în păstrarea tradițiilor de muncă, a regulilor și a legilor naturale de conviețuire a comunităților umane în echilibru cu natura.

Scopul acestei cercetări este *analizarea specificului formelor materiale din cadrul peisajului antropogeografic din Moldova dintre Prut și Nistru* ca urmare a prezenței anumitor factori de mediu favorabili (prezența resurselor și a condițiilor naturale), aprecierea influenței mediului înconjurător, cu toate componentele sale, asupra specializării și statorniciei unor munci, felul de utilizare a spațiului, de construcție a caselor etc. pe teritoriul Basarabiei.

Pentru o cercetare riguroasă am apelat în primul rând la utilizarea metodei regresive, ce presupune o analiză a ceea ce a fost în trecut, modul cum trecutul influențează prezentul și viitorul, precum și stabilirea punctelor comparative. De asemenea, am utilizat metoda deductivă și analiza logică.

Pornind de la faptul că peisajul este o interpretare socială a naturii² și că în ultimii 25 de ani conceptul de peisaj cultural a devenit obiect de studiu al mai multor discipline științifice, dar și o nouă

¹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Traducere din limba franceză de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1981, p. 38-43.

² Georges Bertrand, *Paysage et la géographie physique globale. Esquisse méthodologique*, en „Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest”, Toulouse, tome 39, no. 3, 1968, p. 39.

categorii de proprietate în lista UNESCO, demarăm analiza noastră prin trecerea în revistă a unor modele teoretice de înțelegere și explicare a termenului de peisaj.

Un prim model este cel propus de Carole L. Crumley și William Marquardt, numit modelul „elementelor definitive ale peisajului”. Acest model susține că peisajul este determinat de structuri fizice (relativ independente de controlul uman, precum clima, topografia, geologia) și structuri socio-istorice (clasă, moștenire, legături, comerț, legi). Aceste structuri și interpretările lor (estetice, simbolice, religioase, ideologice) sunt hotărâtoare și definitive pentru peisaj³. Modelul reflectă, așadar, conjunctura dintre structurile fizice-naturale (relativ-stabile) și structurile socio-istorice (variabile). Structurile socio-istorice sunt o prerogativă a comunității umane, deoarece aceasta este o construcție spirituală și atașază peisajului interpretări imateriale, filozofice, sociale.

Al doilea model este acela al „aspectelor peisajului” propus de Theano Terkenli. Conform acestui model, peisajul este o expresie vizibilă a mediului umanizat, perceput prin procese senzoriale și cognitive, și un mediu simultan pentru acțiunea umană. Terkenli identifică trei categorii centrale ale peisajului: vizuală (forma), cognitivă (înțelesul) și experiența (funcții, procese și experiențe umane), care sunt modelate de legile și regulile culturale⁴. Prin urmare, observăm că spațiul este destinat exclusiv activității umane și prezintă cel mai propice mediu pentru trai și valorificare.

Katriina Soini propune un al treilea model, care pune accentul pe funcțiile peisajului, dezvoltând modelul „multifuncționalității peisajului”. Ea identifică calități peisagistice (caracteristici ecologice, estetice, istorice și simbolice), funcții peisagistice (servicii produse de aceste calități) și un sistem de valori (care determină cum și de ce oamenii acționează asupra peisajului)⁵. Prin intermediul acestui model aflăm mai multe informații despre legătura de cauzalitate și reciprocitate dintre ce oferă natura și cât/cum valorifică omul.

³ Carole L. Crumley, William H. Marquardt, „Landscape: a unifying concept in regional analysis”, in Kathleen Allen, Stanton Green and Ezra Zubrow (eds.), *Interpreting Space: GIS and Archaeology*, London/New York, Taylor & Francis, 1990, p. 73-79.

⁴ Theano S. Terkenli, *Towards a theory of the landscape: the Aegean landscape as a cultural image*, in „Landscape and Urban Plann” (LUP), Amsterdam, vol. 57, no. 1-2, 2001, p. 197-208.

⁵ Katriina Soini, *Exploring human dimensions of multifunctional landscapes through mapping and map-making*, in LUP, vol. 57, no. 3-4, 2001, p. 225-239.

Carmen Dărăbuș invocă un al patrulea model, potrivit căruia peisajul construit este o formă de comunicare – a sinelui, a unui grup, a unei comunități etc. – trecând prin trei etape: arhetipală, anarhetipală și eschatipală⁶. În opinia noastră, aceste trei etape reflectă o involuție a peisajului. Întrucât în prima etapă, cea arhetipală, peisajul este considerat model, matrice pentru comunitate, toate componentele și procesele tind spre centru. În a doua etapă, cea anarhetipală, este un antipod, nu se pune accent pe unitate, armonie, coerență. Lucrurile sunt haotice, individuale, deplasându-se spre periferie. Anarhetipul este un „model anarhic”, un „anti-arhetip”⁷.

În etapa eschatipală, modelele nu sunt imitate în totalitatea lor, ci într-o combinație generată mai ales de gustul individual. Dacă ele refuză revendicarea dintr-un *pattern* comun, sintetizând mai multe *pattern*-uri, după o perioadă de sedimentare vor crea un *pattern* nou odată cu moartea celui vechi – eschatipul⁸. Personalizând cele trei etape cu peisajul antropogeografic rural, remarcăm evoluția sau involuția tipurilor de plasare, încadrare, funcționare a formelor și expresiilor materiale în peisajul rural. Acest fapt oglindește căutările omului în ceea ce privește locul său în natură – conștiința întâietății sau sentimentul de participare, iar uneori neliniștea în fața unei lumi străine⁹.

Peisajele rurale reflectă expresia calitativă, coerentă a unui stil de viață conservator, promotor de tradiție, norme sociale înrădăcinate în timp, munci practicate în sprijinul familiei și a întregii comunități, sentimente de apartenență și identificare. În acest sens, arhitectul Augustin Ioan sugera că „identificarea presupune memorie și afecțiune între om și mediul, deopotrivă natural și artificial, [...] al locuirii”¹⁰. Așadar, peisajul rural este un sistem funcțional, în cadrul căruia toate componentele au fost aranjate de către om conform principiului armoniei, utilității, funcționalității, ordinei, spiritualității, existând în limitele unei rânduiei chibzuite.

⁶ Carmen Dărăbuș, *Forme de reconfigurare a peisajului rural construit* (articol consultat pe site-ul www.philippide.ro la 28 ianuarie 2015), p. 588.

⁷ Corin Braga, *Archetipo versus anarchetipo*, in „LEA – Lingue e letterature d’Oriente e d’Occidente”, vol. I, Firenze, University Press, 2012, p. 206.

⁸ Carmen Dărăbuș, *op. cit.*, p. 588.

⁹ Ion Mac, *Știința mediului*, Cluj-Napoca, Editura Europontic, 2003, p. 23.

¹⁰ Augustin Ioan, *Teme și dificultăți ale relației dintre arhitectură și filozofie*, București, Editura Paideia, 1999, p. 57.

Forme etnoculturale în peisajul antropogeografic rural. Satul

Conform geografilor, satul este un peisaj antropic. În limitele sale administrative locuiește un număr relativ mic de locuitori, practicând, de obicei, activități agricole. Etnologia românească susține că satul este un peisaj etnografic, purtător de cultură și civilizație prin expresiile sale materiale și spirituale. În acest context, este necesară studierea peisajului rural ținând cont atât de contribuția geografiei, cât și de cea a etnografiei.

Condițiile naturale, precum cele orografice, determină forma și structura satelor (adunate, împrăștiate, risipite), amplasarea locuințelor, utilizarea calitativă a terenurilor moșiei sau dezvoltarea căilor de transport (fig. 1). Prezența resurselor hidrografice a fost mereu un prim factor de care s-a ținut cont la întemeierea și amplasarea așezărilor. Prezența resurselor fitogeografice (păduri, stepă, luncă) și a altor resurse naturale a determinat utilizarea unui anumit material de construcție, precum și dezvoltarea anumitor meșteșuguri.

Considerăm că Petre Cazacu a rezumat toate acestea extrem de relevant: „Aspectul exterior al satelor din Basarabia, cu garduri de nuiete, zăplazuri sau ziduri de piatră fără mortar, cu hudețele tradiționale, cu casele albe, văruiete și decorate cu arabescuri și desene naționale colorate, acoperite cu stuf, șindrila sau șovar, fântânile cu cumpene, ciuturi sau cârlige, grădinile cu flori și pomi, viile înconjurate cu hindichiuri și cătină, țărani cu sumane și căciuli în mijlocul coastelor de dealuri acoperite cu păpușoi sau a lanurilor de grâu. Întreg aspectul oamenilor și satelor a rămas neschimbat moldovenesc de sute de ani, identic cu acel al moldovenimii din toate părțile, ca și peisagiul înconjurător”¹¹.

Reprezentarea comparativă a imaginii satelor din nordul și sudul Basarabiei o găsim, foarte expresiv redată, în caracterizările lui Zamfir C. Arbure: „La locurile păduroase ale județelor Hotin, Soroca, Orhei și Chișinău curțile sunt îngrădite cu zăplazuri de nuiete împletite. Fiecare căsuță țărănească e umbrită de o grădiniță cu pomi, iar pe coastele și dealurile ce înconjoară satul se răsfață la arșița soarelui viile sătenilor; în județele de la sud, unde lipsesc pădurile și lemnul e scump, casele nu au zăplazuri și nu posedă alte acarete decât coșare pentru porumb, pe

¹¹ Petre Cazacu, *Moldova dintre Prut și Nistru (1812-1918)*, Iași, Viața Românească, f.a., p. 153.

lângă care se înalță schirde de fân și paie, iar pe ici colo câte un puț cu cumpănă, numit *cocostârc*”¹².

După cum observăm, casa și așezările reflectă caracteristicile culturale, materiale și spirituale, ale unei comunități, dar și ale locului, formând un patrimoniu, la care a contribuit o întregă lume rurală. Menționăm faptul că multe denumiri de sate provin chiar de la anumite activități întreprinse de om asupra și în cadrul naturii, dar și de la alte practici ce au ca scop obținerea spațiului pentru cultivare sau construirea caselor.

În acest sens, aducem doar câteva exemple de toponime ce reflectă interacțiunea dintre om și mediu. De pildă, denumirea satului Cureșnița, din raionul Soroca, provine de la *cureșnea*, termen ce înseamnă „afumătoare” pentru carne sau/și de uscare a fructelor¹³. Alte toponime au legătură cu defrișarea pădurii: Dumbrăveni – Soroca, Poiana – Șoldănești¹⁴, Seliște – Leova, Butuceni – Orhei, Braniște – Râșcani, Aluniș, comuna Recea¹⁵ – Râșcani.

Dar și prezența unor resurse naturale poate da numele așezării (de exemplu, Cremenciug – Florești). Există o localitate care împrumută numele de la unul din primii stăpânitori de pământ, zis Cremencea, dar localnicii spun că numele ar fi de la roca pe care au trăit primii săi locuitori (cremenea)¹⁶. Numeroase sunt cazurile când ocupațiile de bază ale băștinașilor dau numele satelor respective (Dubăsari, Ursari, Rotari, Valea Morilor¹⁷).

Alteori, denumirile reflectă forme de relief sau elemente hidrografice (Boțeni provine de la pârâul Botna¹⁸, Gârla Mare, Hârtopul

¹² Zamfir C. Arbure, *Basarabia în secolul XIX*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1899, p. 247.

¹³ Liviu Belâi, Victor Dragoș, Anatol Eremia ș.a. (coord.), *Localitățile Republicii Moldova*. Itinerar documentar-publicistic ilustrat, vol. V. *Cos-Dră*. Alcătuitori: Victor Ladaniuc, Tudor Țopa, Chișinău, Fundația „Draghiștea”, 2005, p. 416.

¹⁴ Sergiu Tabuncic, *Habitatul rural din Țara Moldovei în secolele XIV-XV: dimensiuni economice (cu observații speciale asupra arealului dintre Prut și Nistru)* (I), în „Revista de Istorie a Moldovei”, Chișinău, nr. 1 (81), 2010, p. 22.

¹⁵ Anatol Eremia, Ion Hîncu, Vladimir Nicu (coord.), *Localitățile Republicii Moldova...*, vol. I. *A-Bez*. Alcătuitori: Victor Ladaniuc, Tudor Țopa, Chișinău, Agenția Națională de Presă „Moldpres”, 1999, p. 94.

¹⁶ *Ibidem*, vol. V, p. 234.

¹⁷ Anatol Eremia, *Nume de localități*. Studiu de toponimie românească, Chișinău, 1970, p. 223.

¹⁸ Anatol Eremia, Ion Hîncu, Vladimir Nicu (coord.), *Localitățile Republicii Moldova...*, vol. I, p. 228.

Mare, Izvoare, Rediul Mare, Costești-Stânca ș.a.). Pentru terenurile obținute prin defrișare (tăiere sau ardere), sugestive sunt o serie întreagă de toponime precum Secătură, Arsuri, Lazul, Curătura, Runcul, Pojarna, Pojorâta ș.a.¹⁹ Astfel, chiar în denumirea așezărilor rurale găsim cea mai bună sintetizare a abilității omului în modificarea mediului în propriului său avantaj²⁰.

Satul este un organism viu, care există atât cât există oamenii lui. Marele istoric Nicolae Iorga menționa că „satul este unul din acele forme specifice poporului român. Acesta s-a ivit din dezvoltarea înceată, seculară, milenară a poporului român. [...] Satul este un dar de la Dumnezeu, este o binecuvântată formațiune istorică, în care oamenii sunt rude. Satul nu este un număr de indivizi care s-au adunat pentru un câștig sau fiindcă s-au supus unei porunci într-un anume loc, ci toți vin de la moși, de unde «moșie», și chiar numele satului este [adesea] acela al strămoșului, al întemeietorului”²¹.

Observăm că satul este o formațiune identitară a spațiului în cadrul căruia s-a păstrat adevărata cultură românească. În acest cadru, Constantin Rădulescu-Motru sublinia că „populația satelor românești, dimpotrivă, stă sub tradiția muncii colective. Fiecare sătean face ceea ce crede că va face toată lumea. Nu are îndemnul să înceapă o muncă decât la termenele fixate prin obicei. [...] Prin această tradiție de muncă colectivă, satele românești au durat. Când urgia le izbea, ele nu se risipeau, ci se mutau, ca un singur om, de la șes la munte, dintr-un cap la altul al țării”²². E una din posibilele explicații ale existenței mai multor sate cu denumiri aproape identice, fiind formate prin fenomenul de roire (Cotiușenii Mari – Cotiușenii Mici; Popeștii de Sus – Popeștii de Jos; Molovata Veche – Molovata Nouă etc.).

Un loc aparte în arhitectura satului o are cimitirul (țintirimul), care este forma miniatură a satului²³. Prin organizarea cimitirelor are loc

¹⁹ Sergiu Tabuncic, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ Franco Sangiorgi, *The vernacular rural heritage: from the past to the future*, în „Futuropa”, Strasbourg, no. 1, 2008, p. 4.

²¹ Nicolae Iorga, „Originea, firea și destinul neamului românesc. Știința națiunii”, în *Enciclopedia României* (ER), vol. I, București, Imprimeria Națională, 1938, p. 37.

²² Constantin Rădulescu-Motru, „Psihologia poporului român”, în ER, vol. I, p. 162.

²³ Pe marginea acestei teme, a se vedea Manole Brihuneț, „Istoria și tradiția exploatării cimitirelor din Republica Moldova”, în vol. *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova* (reproduce materialele Conferinței Internaționale cu același titlu de la Chișinău; 2-4 august 2007), Chișinău, Editura Cartdidact, 2007, p. 173-184.

procesul de transpunere a satului din forma lui materială (existența fizică, terestră, a populației) în forma sa imaterială (spiritual-sufletească). O respondentă întâlnită în cercetările noastre de teren ne mărturisea: „Eu trăiam lângă cimitir, așa că tot satul era lângă mine, chiar dacă erau morți”²⁴.

În trecut, răposații erau uneori îngropați în grădina gospodăriei, pentru a fi mai aproape de cei vii. Între timp, cimitirele au ocupat locurile și de la periferia satului, de regulă pe locuri mai înalte, pe deal, în sus, „mai aproape de Dumnezeu”. Acestei interdependențe om-natură îi adăugăm și componenta spirituală, de sorginte creștină, cel mai adesea biblică, potrivit căreia omul a fost făcut din lut: „Pământ ești și în pământ te vei întoarce”²⁵.

Așadar, peisajul, mediul, pământul și oamenii sunt parte a uneia și a aceleași unități, iar patrimoniul trebuie să fie păstrat nu numai ca o amintire a trecutului, ci și ca o resursă pentru dezvoltarea viitorului²⁶. De aici rezultă și actualitatea susținerii comunităților rurale în eforturile acestora de dezvoltarea durabilă.

Locuința și gospodăria

Locuința reprezintă prima formă de protecție a omului în fața intemperiilor, a cataclismelor naturale. Omul fiind o ființă spirituală și creatoare, a asociat locuința cu templul, cu un loc sfânt, atribuindu-i conotații culturale, magice și psihologice. Așa se explică faptul că, indiferent de formă, material sau epocă istorică, „precum cetatea și templul, orice casă este centrul lumii pentru locuitorul ei, un loc de pace, de reflecție, de siguranță, asociat copilăriei, focului din vatră, sânului matern”²⁷. În același timp, amintim că gospodăria este elementul fundamental al oricărei așezări omenești tradiționale²⁸.

²⁴ Inf. Zinaida Morozan, n. 1950, Clișova Nouă – Orhei (2015). Toate informațiile de pe teren au fost adunate de autoarea materialului de față. Ca atare, după datele privitoare la informator, nu vom preciza decât anul în care a avut loc cercetarea de teren.

²⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001 (Geneza 3, 19).

²⁶ Franco Sangiorgi, *op. cit.*, p. 5.

²⁷ Luc Benoist, *Semne, simboluri și mituri*. Traducere de Smaranda Bădiliță, București, Editura Humanitas, 1995, p. 95.

²⁸ Ion Vlăduțiu, *Etnografia românească*. Istoric. Cultura materială. Obiceiuri, București, Editura Științifică, 1973, p. 123.

Tehnicile de construcție și ornamentarea locuinței au variat în timp. La început, locuința a fost simplă, de dimensiuni mici, cu tendințe accentuate de armonizare cu mediul înconjurător. Ulterior, asistăm la o explozie de idei creative, la utilizarea diverselor tehnici de construcție. Succesiunea *pământ – lemn – piatră – cărămidă – materiale prefabricate* reprezintă măsura îndepărtării, întâi discretă, apoi brutală, a omului de materia vie²⁹.

Privind în mod interdependent asupra evoluției materialelor de construcție a caselor și a gradului de dependență față de resursele naturale, Luc Benoist subliniază faptul că „împreună cu pământul, cea mai veche materie artizanală a fost lemnul, iar atunci când piatra l-a înlocuit, toate piesele din construcție au rămas aceleași în forma, funcția și în simbolismul lor. [...] Prin folosirea lemnului din păduri și a trunchiurilor de copaci pentru a înălța coloanele templelor, vechea arhitectură a izbutit o adaptare în chip firesc, perfectă, a elementelor cosmosului”³⁰.

Materia primă din care se construiește casa, modul de organizare a gospodăriei, tipul și varietatea anexelor gospodărești variază pe teritoriul Basarabiei. Această variație este oglindită de diversitatea și prezența anumitor resurse în regiune, formele de relief pe care este amplasată localitatea, ocupația de bază a populației, dar și de îndeletnicirile tradiționale (meșteșugurile), precum și de tradițiile locului.

Astfel, în regiunile cu relief accidentat amplasarea casei și a anexelor gospodărești este mai compactă, cu o organizare spre centru, evident din cauza lipsei de spațiu. Locuința are o organizare, o arhitecturală verticală. Cel mai adesea, penuria spațială face ca gospodăriile să nu dețină grădini mari, livezi sau vii în apropierea lor. Acestea sunt îndeobște în afara vetrei satului.

În regiunile cu relief domol, locuința și anexele gospodărești sunt dispuse liniar, uneori în două linii paralele față în față, căci există mai multă libertate în utilizarea spațiului. De altfel, Lucian Blaga afirmă că arhitectura tradițională românească, în ansamblul ei, nu urmărește, exclusiv sau ostentativ, nici verticala, nici orizontala, ci pe amândouă, dar în stăpânită îmbinare și armonie, căci cadrul ei spațial (dealul – valea) nu îngăduie hipertrofierea unei tendințe în dezavantajul celeilalte³¹.

²⁹ Carmen Dărăbuș, *op. cit.*, p. 586.

³⁰ Luc Benoist, *op. cit.*, p. 9.

³¹ Lucian Blaga. *Trilogia culturii* (Orizont și stil. Spațiul mioritic. Geneza metaforei și sensul culturii). Cuvânt înainte de Dumitru Ghișe, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 47.

Așadar, organizarea gospodăriei și înfrumusețarea ei reflectă „simplele structuri vernaculare ale utilizării folclorice, fiind create din materialul care este la îndemână. În aceste cazuri, ele reflectă adesea mediul natural, deoarece furnizează materialul cu care oamenii lucrează”³².

În acest context, iată cum descrie prozatorul Gheorghe V. Madan casele de pe meleagurile sale natale: „Sunt așezate pe coastele dealurilor, așa că apele de la ploii au scurgere; dar, rânduiala lor este fără de nici o socoteală ca în toate satele vechi”³³. Un informator din Pruteni – Fălești menționa că satul avea înainte 250 de gospodării așezate toate de la râul Camenca spre muchie, loc mai ridicat, ca să nu vie apa primăvara³⁴. Locul unde urma să fie ridicată casa era ales în așa fel încât „pământul să fie bun”, „să fie drept”, oamenii fiind atenți „de unde vine ploaia, de unde trage curentul și cum bate soarele”³⁵.

Analizând materialele de construcție ale caselor, Ion Simionescu, sublinia că acolo „unde se găsește la îndemână piatră, lesne de cioplit, pereții sunt de zid. Așa e în Basarabia de nord, căci calcarurile oolitice se pot tăia cu fereștrăul; așa e în Dobrogea de sud, dar și în Banat, de-a lungul Dunării”³⁶ (fig. 2). O altă caracterizare a locuințelor de pe teritoriul Basarabiei, din anii '30 ai veacului trecut, o face călătorul francez Lucien Romier. Acesta, călătorind spre sud, a observat că „au început să apară case cu un aspect diferit, case greoaie, fără pridvor, alternând cu case mai suple, în stil moldovenesc. Unele sunt construite în întregime din chirpici, inclusiv acoperișul”³⁷.

În cercetările noastre de teren, mulți respondenți ne-au relatat în amănunt despre materiile prime utilizate pentru construirea casei. Astfel, la Drochia, o bătrână ne-a spus că în perioada interbelică casa era acoperită cu stuh, paie și *storohani* (paie de secară). Când nu

³² John Fraser Hart, *The Rural Landscape*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 7.

³³ Gheorghe V. Madan, *Un sat basarabean de codru: Trușenii*. Ediție îngrijită de Grigore Botezatu și Tamara Apostol-Macovei, Chișinău, Editura Museum, 2008, p. 37.

³⁴ Inf. Feodor Martiniuc, n. 1927, Pruteni – Fălești (2010).

³⁵ Maria Ciocanu, „Gospodăria satelor de pe malul Prutului”, în vol. *Diversitatea expresiilor culturale...*, p. 54.

³⁶ Ion Simionescu, *Țara noastră*. Oameni, locuri, lucruri, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1937, p. 315.

³⁷ Lucien Romier, *Basarabia, mon amour*. Traducere de George Iaru, în „Memoria”, București, nr. 2-3, 2005, p. 139. Articolul din „Memoria” are la bază un altul publicat de Romier, sub titlul *Vues de la Bessarabie*, în numărul din 1 ianuarie 1931 al „Revue des Deux Mondes” (Paris).

ploua, stratul de *storohani* fiind de vreo 30 cm, șoarecii mâncau secara rămasă, astfel că peste un an-doi trebuia să fie schimbat *acoperământul* casei³⁸.

Într-un alt sat de la nord, în Cuzmenii Noi (astăzi Pruteni – Fălești), un localnic ne-a informat că aici casele erau mărunte și joase, fiind acoperite cu stuh, iar la cei bogăți cu șindrilă. Stuful era schimbat la fiecare 3 ani, căci dacă nu puneau altul ploua în casă. Pereții erau făcuți din bârne și lipiți cu lut, iar brâul era dat cu humă; în sus se dădea cu var, care era scump atunci³⁹.

Despre aspectul caselor din zona centrală avem câteva informații de la Petre V. Ștefănuță: „Nișcănenii își construiesc casele din materialul pe care îl au la îndemână: nuiele, lut și piatră. Satul, fiind situat într-o regiune de codru, are cele mai multe case construite din furci și nuiele”⁴⁰. Remarcăm că spre centrul Basarabiei preponderență o au lemnul și piatra, care se găsesc din belșug. Des se întâlnesc aici garduri din piatră, precum și stâlpi tot din piatră la uși și la porți (în raioanele Orhei și Criuleni)⁴¹.

Petre V. Ștefănuță face și o caracterizare comparativă a adaptării locuințelor din nord la condițiile din sud: „Moldovenii veniți din nordul Basarabiei, și ocupând teritoriile ce le stăpâneau cândva de tătari, și-au construit la început casele după tipul caselor din regiunile de unde au plecat. Lipsa lemnului din aceste părți i-a silit să-și construiască locuințe din piatră și din pământ”⁴².

Pentru a intra în rezonanță cu natura și a evita anumite pagube, oamenii au întreprins diverse acțiuni. Spre exemplu, pentru luciu se folosea un amestec din paie arse, ouă și apă fierbinte; cu acesta trăgeau brâiele la casă și ungeau doar partea de deasupra a prispelor, formându-se astfel o peliculă care apăra prispa de umezeală⁴³. În Ratuș – Criuleni am observat că locuitorii foloseau o pastă de bitum pentru vopsirea pereților prispei și a brâului în vederea protejării pereților casei de ploaia ce curge din streășină. Se făcea acest lucru pentru ca „pereții casei să nu

³⁸ Inf. Liuba Zavadschi, n. 1920, Drochia (2009).

³⁹ Inf. Feodor Martiniuc.

⁴⁰ Petre V. Ștefănuță, *Folclor și tradiții populare*. Alcătuire, studiu introductiv, bibliografie, comentarii și note de Grigore Botezatu și Andrei Hâncu, vol. II, Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 127.

⁴¹ Зоя Моисеенко, *Архитектура сельских жилых домов Молдавии (Arhitectura caselor din mediul rural al Moldovei)*, Кишинев, Картя молдовеняскэ, 1973, p. 11.

⁴² Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, p. 233.

⁴³ Maria Ciocanu, *op. cit.*, p. 59.

tragă umezeala și să crape”⁴⁴ sau pur și simplu pentru a reda o anume cromatică casei.

Pe lângă locuința propriu-zisă, omul gospodar și-a organizat și dezvoltat o gospodărie cu multă chibzuință și potrivit unei anumite ordine. Aproape peste tot în Basarabia, pentru decorul natural al gospodăriei a fost utilizată vița de vie, mai ales pentru a crea arcade, decorativismul său aparte permițând acest lucru. Aceste arcade, pe lângă aspectul estetic, mai îndeplineau și funcții microclimatice, întrucât păstrau umbră în ogradă și ofereau astfel condiții prielnice pentru efectuarea muncii în cadrul gospodăriei.

Viței de vie i s-au conferit însă și particularități de ordin spiritual și social. Orice gospodar consideră ca este o datorie sfântă îngrijirea viei, îngrijirea acestui arbust fiind echivalată cu o „slujire”. Via este cinstea casei, căci în satul tradițional vița de vie era prima cultură plantată în perimetrul viitoarei locuințe sau chiar la temelia acesteia. Potrivit mentalității arhaice, îi proteja pe cei ce urmau să locuiască în acea casă (credință întâlnită în satele Drâsliveni, Ratuș și Măgdăcești din raionul Criuleni)⁴⁵.

În majoritatea raioanelor din Moldova, utilizarea plantațiilor ca elemente decorative o găsim în special la hotarul gospodăriilor, acolo unde se plantează cu predilecție salcâmi albi. Aceștia nu au doar scop decorativ și artistic, dar și practic, întrucât din lemnul lor se construiesc unele anexe gospodărești. Combinația dintre zidurilor din piatră și copacii decorativi oferă ulițelor din satul moldovenesc panorame unice și pitorești⁴⁶.

De cele mai multe ori, gospodăria are mai multe anexe funcționale, care diferă după materialul și tehnicile de construcție, precum și de activitățile ocupaționale ce caracterizează satul respectiv. Alexandru Furtună arată că pe „lângă casă, în județele păduroase, se află construită o mică căsuță de lemn fără ferestre, unde se păstrează uneltele de gospodărie; alături e pivnița, apoi un coșar pentru porumb, iar mai departe grajdul și poiata”⁴⁷. În schimb, în satele preponderent agrare, gospodăria este

⁴⁴ Inf. Nistor Onica, n. 1935, Ratuș – Criuleni (2007).

⁴⁵ Dorina Onica, *Viticultura în Țara Moldovei. Aspecte general istorice și documentare*, în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, vol. 15 (28), 2011, p. 97-106.

⁴⁶ Зоя Моисеенко, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁷ Александр Зашук, *Внутренний и внешний быт жителей Бессарабии (Interiorul și exteriorul locuinței la moldoveni)*, în „Материалы по географии и статистики России Бессарабская области”, Санкт-Петербург, ч I-II, Спб. 1868, p. 456-457.

compusă, întâi de toate, din anexe pentru depozitarea și păstrarea cerealelor (hambare și coșuri împletite din nuiele ori papură și lipite cu lut⁴⁸) și pentru păstrarea porumbului (sâiac, coșar). Pe moșia satului au fost mori de apă, de vânt, iar mai târziu au apărut cele mecanice.

Peisajul pastoral este același în toată Basarabia. Sunt, totuși, mici particularități, în sensul că păstoritul bovinelor este practicat în nord și centru, în timp ce ovinele și caprinele se cresc cu precădere la sud. Păstoritul creează premise pentru amenajarea stânei (târlei) în afara satului, aici regăsindu-se instalațiile strict necesare prelucrării produselor lactat, a șurelor pentru vite, a staulurilor și ocoalelor pentru oi sau a grajdurilor destinate cailor. Pe vremuri, lângă unele sate, existau locuri speciale, numite *cearuri*, ce erau utilizate doar pentru întreținerea cailor folosiți la deplasările rapide⁴⁹.

Regiunile în care satele sunt specializate în cultivarea pomilor fructiferi prezintă peisaje deosebite, aici fiind amenajate uscătorii și instalații pentru uscarea fructelor, numite *lojnițe*. În gospodăria există numeroase alte instalații pentru producerea rachiului (din prune în zona Călărașilor) sau cuptoare pentru dulcețuri.

Întrucât între Prut și Nistru s-a dezvoltat o bogată cultură a vinului, majoritatea localităților sunt înfrumusețate de alese peisaje viticole. După prelucrarea strugurilor cu ajutorul zdrobitoarelor, teascului, linului, ciubărului, hârdăului (confeționate altădată din lemn, astăzi din metal), se obține vinul. Acesta este îmbuteliat mai ales în butoaie și depozitat în beci, pivniță⁵⁰, bașcă, bordei, cramă, zâmnici și hrube (pe malul Prutului).

În acest sens, iată cum descria Anatolie Zaharov beciurile: „În majoritatea țărilor din sud-estul și sud-vestul Europei, unde se cultivă vița de vie, condițiile economice și naturale au cauzat apariția în casele țărănești a beciurilor. Dar în nici o țară noi nu întâlnim așa beciuri uimitoare, după diversitate și frumusețe, ca în centrul Moldovei, în raioanele din preajma râului Răut și cursul mijlociu al Nistrului. Rezultă că acesta este o creație pur locală”⁵¹.

⁴⁸ Ion Bălțeanu, „Împletitul din nuiele”, în vol. *Diversitatea expresiilor culturale...*, p. 114.

⁴⁹ Constantin Cihodaru, *Alexandru cel Bun (23 aprilie 1399-1 ianuarie 1432)*. Ediție de Vitalie Pogolșa și I. Pogolșa, Chișinău, Cartea Moldovenească, 1990, p. 84.

⁵⁰ A se vedea Ana Ieșeanu, Aliona Celac, „Beciuri și pivnițe din spațiul pruto-nistrean (în baza investigațiilor de teren și a materialelor din arhive)”, în vol. *Diversitatea expresiilor culturale...*, p. 107-112.

⁵¹ Анатолий И. Захаров, *Народная архитектура Молдавии*. Каменная архитектура центральных районов (*Arhitectura populară a Moldovei*. Arhitectura din piatră în raioanele centrale), Moscova, 1960, p. 56.

Locuința din cadrul peisajului forestier reflectă o sculptură de o estetică deosebită, realizată cu dibăcie de meșterii locali. Aceasta este vizibilă pe frontoane, șindrilă, coloane, scări, ferestre, uși, poartă și gard în sate precum Colibași – Cahul, Caracușenii Vechi – Briceni, Hârtopul Mare – Criuleni, Frumoasa, Horodiște – Călărași, Ciucur-Mingir și Gura Galbenei – Cimișlia, Slobozia Mare – Cahul ș.a. În cadrul acestor gospodării sunt rezervate spații speciale în vederea depozitării lemnului pentru iarnă, cât și pentru atelierele de prelucrare a lemnului. În localitățile unde sunt resurse de apă abundente (lacuri, râuri, iazuri), gospodăriile au locuri unde pescuiesc (pescării) sau iazuri chiar în grădina casei, dispunând și de uscătorii pentru pește.

Așadar, ca un fapt general, remarcăm cum curtea este în strânsă legătură cu ocupația locuitorilor și cu tipul așezărilor, iar acestea depind de cadrul geografic, originea etnică a populației și influența factorilor economic și politic⁵².

O transpunere la scară mai mică și funcționalitate mai simplă a locuinței și gospodăriei este construcția, temporară sau permanentă, din afara vetrei satului. Unele dintre acestea sunt durabile, ca *odăile* (numite și *mutări* sau *văratice*⁵³), iar altele temporare, precum stâna, coliba sau pătulul, care s-au ivit din dorința omului de a nu se mai deplasa zilnic spre casă în perioada de vară, atunci când centrul de greutate al satului se deplasa cu precădere spre câmp și pășune.

De asemenea, unele din activitățile sătenilor necesitau spații mai mari, cum ar fi: amplasarea stânei, adăposturile pentru alte animale, supravegherea viilor și livezilor mai ales în perioada coacerii și recoltării, construirea de colibe și pătule ș.a. Astfel, un bătrân din sudul Basarabiei ne spunea: „Mi-am făcut acolo în deal, la gie [vie], o colibă. Mi-am acoperit-o cu stuh și pe gios [jos] mi-am pus paie. Așa că toată vara voi dormi acolo, la cântecul chiriecilor [greierilor]”⁵⁴.

În concluzie, așezările omenești reflectată determinismul condițiilor și resurselor naturale asupra tipurilor de activități ale populației rurale, dar și asupra formelor de construcție elaborate de aceasta în vederea valorificării spațiului și a resurselor acestuia.

⁵² Romulus Vuia, *Studii de etnografie și folclor*. Antologie de Mihai Pop și Ioan Șerb, vol. II, București, Editura Minerva, 1980, p. 11.

⁵³ Sergiu Tabuncic, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁴ Inf. Nistor Onica (2013).

Munca

Munca se desfășoară și se încadrează interdependent cu celelalte forme materiale din cadrul peisajului rural. Munci precum cultivarea plantelor, creșterea animalelor, pescuitul sau meșteșugurile sunt, evident și firesc, determinate de condițiile și resursele naturale ale locului. Omul din spațiul rural muncește și ia de la natură tot ce îi oferă aceasta, umanizând natura în cel mai direct mod.

Munca, în fapt, este activitatea prin care spațiul rural există. În acest context, nu ne miră faptul că în peisajul rural românesc munca este o virtute, o necesitate vitală și un veritabil stil de viață. Iată cum era zugrăvită importanța muncii de către marele pedagog și geograf român Simion Mehedinți: „Cine a înălțat munca până la iubire, acela a coborât raiul pe pământ”⁵⁵, iar „adevărata școală a unui om și chiar a unui neam este munca lui de toate zilele”⁵⁶.

Teritoriul aferent oricărui sat din spațiul carpato-danubian a fost gândit de țaranul român ca un sistem, ca un „tot” unitar, fiecărei palme de pământ dându-i-se o utilizare bine definită⁵⁷, întrucât orice petic de pământ era cultivat și poate da rod. După cum menționează Denis E. Cosgrove, „peisajul trebuie judecat ca un loc de trai și muncă prin prisma celor care trăiesc și muncesc acolo. Toate peisajele sunt simbolice, ele exprimă o dorință persistentă de a transforma imaginea pământului în imaginea unui rai și se supun unor schimbări, pentru că ele sunt expresia societății, care și ea devine istorie de-a lungul timpului”⁵⁸.

Prelucrarea pământului este o activitate specifică zonelor de câmpie (la „câmp e mai larg și mai mult pământ pentru plugărie. Aici se seamănă mai mult grâu și porumb”⁵⁹), dar, odată folosirea pe scară largă a tehnicii în agricultură, podișul a început a rezerva și el spații întinse câmpurilor agricole (fig. 3).

⁵⁵ Simion Mehedinți, „Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale”, în vol. *Discursuri de recepție la Academia Română*. Ediție îngrijită de Octav Păun și Antoaneta Tănăsescu, București, Editura Albatros, 1980, p. 135.

⁵⁶ Simion Mehedinți-Soveja, *Altă creștere. Școala muncii*. Ediția a X-a, îngrijită de Pr. Vasile Gordon, Pitești, Editura Rotonda, 2009, passim.

⁵⁷ Monica Budiș, „Gospodăria rurală tradițională”, în vol. *Imagini și permanente în etnologia românească* (cuprinde materialele primului Simpozion Național de Etnologie), Chișinău, Editura Știința, 1992, p. 92.

⁵⁸ Denis E. Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape*, The University of Wisconsin Press, 1984, p. 35.

⁵⁹ Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, vol. I, p. 61.

Prin urmare, unele localități din centrul și, preponderent, din sudul Basarabiei au fost și continuă să fie importante grânare. Spațiile deschise, condițiile de temperatură, umiditate și expunerea la razele solare au determinat cultivarea, cu bune rezultate, a cerealelor. În acest sens, filosoful francez Alfred Fouillée consideră „clima, condițiile fizice și structura populației ca factori statici în determinarea structurii ocupaționale, iar istoria și condițiile sociale adevăratul element dinamic al ei”⁶⁰.

Pe versanții domoli ai Podișului Moldovei Centrale și pe Câmpia Moldovei de Sud este o seculară tradiție a cultivării viței de vie. Oamenii acestor locuri au dezvoltat un întreg sistem de cultivare a viței de vie, aceasta fiind repartizată în cerc, înălțată de la pământ pe haragi din lemn, care ziua receptează căldura soarelui, iar noaptea pe a solului. În funcție de soiurile cultivate se caută și anumite tipuri de sol, dar, în mare parte, sunt recomandate cernoziomurile tipice, toată diversitatea de cernoziomuri, precum și argilosul⁶¹, prezent mai ales în sudul Moldovei.

În zona centrală, prezența spațiilor forestiere a asigurat populația cu lemn, din care s-au confecționat instalații de prelucrare a strugurilor, de depozitare și păstrare a vinului. În același timp, pădurea asigură o protecție naturală la înghețuri sau geruri aspre. Așadar, viticultura se practică acolo unde sunt forme prielnice de relief, de podiș sau câmpie, spații deschise cu incidență avantajoasă a valorilor termice și hidrice, cu sol fertil și pante domoale.

Ținând cont de toate aceste informații, putem afirma că locuitorii din centrul Basarabiei au dezvoltat o civilizație a lemnului și a viței de vie. Conturarea unui adevărat „cult al vinului” a comportat manifestări economice, spirituale, culturale, sociale și folclorice specifice⁶².

O altă activitate caracteristică pentru întreg teritoriul Moldovei din dreapta Prutului este cultivarea pomilor fructiferi. Fiecare gospodărie are în fața casei sau în grădină astfel de copaci. Pe moșia localităților peisajul pomicol cunoaște particularități evidente. De pildă, în nord (raioanele Dondușeni, Drochia, Soroca, Briceni ș.a.) livezile de meri ocupă suprafețe imense, în timp ce pentru localitățile din centru sunt vestite livezile de prune și nuci (mai ales în raioanele Strășeni și Călărași).

⁶⁰ Alfred Fouillée, *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 395.

⁶¹ Dorina Onica, *op. cit.*, p. 99.

⁶² *Ibidem*, p. 98.

La „Codru” mai supraviețuiesc încă petece din codrii vestiți ai Bâcului și Tigheciului, dar există și frumoase livezi de prune și meri. De altfel, este cunoscut faptul că ocupația de bază a codrenilor se circumscrie mai mult livezilor și viilor, în timp ce plugărie fac în mai mică măsură⁶³. În raioanele din sud sunt condiții naturale favorabile livezilor de piersici, caise ș.a. De altfel, teritoriul din lunca Nistrului era cunoscută pe vremuri drept o Californie basarabeană.

Agricultura determină formele de prelucrare a terenurilor și nivelul de implicare a oamenilor în aceste munci, iar, pe de altă parte, a muncilor specifice, care, după cum am observat, s-au păstrat prin tradiție, transmițându-se din generație în generație. Constantin Rădulescu-Motru amintea, în perioada interbelică, că „sunt lucruri pe care românul le începe cu greu și le lasă ușor, dar sunt lucruri pe care românul, dacă le începe, nu le mai lasă niciodată. Un român proprietar de pământ este cel mai perseverent muncitor agricol. Fie câștigul lui cât de mic, el nu se îndură să-și părăsească ogorul”⁶⁴. Așadar, se poate afirma că, prin practicarea agriculturii, ca ocupație de bază a poporului român, s-a creat o solidaritate între „om și vegetație”⁶⁵.

Pe teren, în aceeași ordine de idei, informatorii subliniază importanța muncii ogorului: „Nu este lăsat pârlăoagă pământul; el este bogăția noastră. Așa le spun și nepoților mei, dacă nu-l muncim, nu avem nimic!”⁶⁶ De altfel, transmiterea acestor ocupații din generație în generație a consolidat inclusiv relațiile umane din cadrul satului tradițional.

O altă activitate la fel de importantă este creșterea animalelor pentru transport și hrană, pentru confecționarea hainelor, dar și ca ajutor foarte important la muncile pământului. Domesticirea animalelor a reprezentat, după cum se știe, o formă de culturalizare a naturii. Această idee poate fi argumentată multiplu. În primul rând, animalele sunt vietăți ale naturii, atribute ale vieții. În al doilea rând, există o relație foarte strânsă om-animal ce are un trecut istoric, cultural și economic. Însăși domesticirea animalelor, proces ce a cerut din partea omului ingeniozitate, perseverență și multă îndemânare, reprezintă o dovadă a „supunerii naturii” conform așteptărilor și nevoilor sale. Astfel, prin domesticirea animalelor, omul nu numai că a exercitat, dar exercită în continuare acțiuni

⁶³ Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, vol. I, p. 61.

⁶⁴ Constantin Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁶ Inf. Gheorghe Dulgheriu, n. 1939, Feodorovca – Orhei (2015).

modelatoare (sub aspect fizico-psihic) asupra vietăților, făcând ca vietatea să fie în „serviciul” său.

Analizând repartiția acestei ocupații pe teritoriului Moldovei observăm următoarele particularități. Peisajul rural din nord este caracterizat prin creșterea vitelor, întrucât aici pășunile sunt mai mănoase ca urmare a condițiilor climatice. De altfel, creșterea vitelor este specifică și altor regiuni, dar cu o frecvență mai redusă. În consecință, o lungă perioadă de timp aproape fiecare gospodărie avea o vită, importantă pentru întreținerea familiei, pe care, de regulă, o țineau la prigon pe islazul sau imașul de la marginea satului.

Satele au în continuare cirezi, de îngrijirea lor ocupându-se, ca și pe vremuri, văcarii. Văcarul, de obicei, „e pe toată viața. De amu, când îmbătrânește și nu mai poate, îl pune pe fecioru-său în locul lui. La noi în sat țiganii sunt văcarii, eu trăiesc în Mahala Țiganilor”⁶⁷. Pe teritoriul localităților Brînzani și Gordinești – Edineț, Duruitoarea Nouă – Râșcani și Domulgeni – Florești, amplasate și înconjurate de relief accidentat, localnicii s-au adaptat la spațiu, practicând creșterea ovinelor (fig. 4). La polul opus este sudul, preponderent cu vegetație de stepă, cantități de umiditate reduse în cursul anului, situație care i-a obligat cumva pe sătenii de aici să se specializeze în creșterea ovinelor și a caprinelor.

Cercetătorul basarabean Alexandru Furtună subliniază practicarea a două tipuri de păstorit: *pe lângă casă*, care nu necesită spațiu special pentru animale și încăperi pentru prelucrarea și păstrarea produselor lactate. Turma era păzită de locuitorii satului, în dependență de numărul animalelor ce le aveau. Femeia prelucra laptele în condiții casnice. Acest tip de păstorit s-a păstrat în satele moldovenești până astăzi mai ales în unele raioane din centru (Hâncești, Nisporeni ș.a.); al doilea tip, *în afara satului*, impunea amenajarea unor spații speciale pentru adăpostirea animalelor și încăperi pentru prelucrarea produselor lactate. Acest tip de păstorit este răspândit în regiunile cu prelucrare extensivă a pământului, îndeobște la câmpie, unde stâna este o prezență obligatorie⁶⁸.

În satele din centrul Moldovei, unde, din cauza reliefului, nu erau gospodării mari, majoritatea spațiilor destinate păstoritului erau pe moșia satelor. În aceste condiții vorbim de un tip de păstorit mai mult sedentar, pe lângă sat. Pe când în zonele de câmpie, în special din sud,

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Александр Фуртуна, *Овцеводство у Молдаван в XIX-начале XX в (Păstoritul la moldoveni în secolul al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea)*, Chișinău, Editura Știința, 1989, p. 16-17.

spațiile deschise au favorizat dezvoltarea unui sistem de păstorit cu tradiții complexe.

Prin practicarea meșteșugurilor, oamenii au conferit obiectelor rezultate valențe culturale, magice și rituale. Totodată, prin activitatea meșteșugărească s-a realizat și un proces cultural, de comunicare și de socializare a tuturor celor implicați. Repartiția zonală a meșteșugurilor ne oferă o imagine de ansamblu asupra practicării acestuia în teritoriu. Astfel, producerea butoaielor este cunoscută în Ulmu – Ialoveni și Scoreni – Strășeni; căruțele și linguri din lemn se meșteșeau mai ales în Leordoia – Călărași⁶⁹; postamente de gresie și granit aflăm la Cosăuți (unde 2 % din populație se ocupă cu acest meșteșug) și Egoreni – Soroca, în timp ce olăritul casnic încă mai are reprezentanți la Iurceni – Nisporeni, Hoginești – Călărași (fig. 5), Țigănești – Strășeni și Cinișeuți – Rezina; vărăritul se practică la Trinca și Gordinești, în Edineț, iar valorificarea resurselor vegetale – rogojinari, împletitori în răchită, paie, pănuși ș.a.⁷⁰ se face, firesc, în locurile bogate în asemenea materii prime.

În concluzie, abordarea și conceptualizarea activităților care au în centrul lor munca, ca forme și expresii materiale ale peisajului rural, ne-a ajutat să realizăm o sumară analiză a gradului de dependență al săteanului față de mediul în care locuiește, dar și de apreciere a expresiilor culturale materiale prin care s-a adaptat ființa umană la condițiile naturale. În sfârșit, ne-a ajutat să demonstrăm că interacțiunea dintre om și mediu în satele din Basarabia menține, cel mai adesea, continuitatea și autenticitatea.

Rețele tradiționale de transport

Rețelele de transport sunt o formă materială utilizată, adesea, de om în activitățile cotidiene sau periodice, cum ar fi diverse munci, călătorii, pelerinaje etc. Croirea pe teren sau bătătorirea căilor de acces este un proces ce durează mereu, căci omul nu poate trăi izolat, drumul fiind „ieșirea spre lume”. Astfel, pe cărarea din ogradă se iese pe ulița mare a satului, pe drumurile și potecile din sat oamenii pleacă la câmp, la târg, la oraș etc. În același mod, omul din spațiul rural, prin drumurile sale zilnice, se apropie sau se îndepărtează de locul de baștină.

⁶⁹ Mihai Hachi, *Modul de trai al populației Republicii Moldova. Abordare socio-geografică*, Chișinău, Editura ASEM, 2005, p. 119.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 120.

Drumurile reprezintă interacțiunea permanentă dintre om și pământ, ca fundament geologic și geomorfologic. Parcurgând neîncetat drumurile, omul își face rost, uneori din locuri depărtate de casă, de cele trebuincioase traiului. Căile tradiționale de transport sunt socotite cele pe care omul se deplasează (drum, potecă, cărare, bătătură, hudiță, pârliaz, șleau, pod, punte ș.a.), însoțit fiind de mijloace de transport mai vechi, cu tracțiune animală (car, căruță, haraba, sanie) sau mai noi (bicicletă, motocicletă, tractor, mașină).

În locurile unde mijloacele de transport nu au acces, precum în pădurile dese, pe dealurile înalte și abrupte, pe cărările înguste, în general, în locurile greu accesibile, omul se folosește de propriile mijloace locomotorii, adică de picioare. Mersul pe jos oferă omului cea mai mare siguranță, deoarece se bazează pe propria forță și îndemânare, pe atenție sporită la mișcările sale, dar și la sesizarea zgomotelor și a eventualelor primejdii, altfel simțind omul pământul cu propriile picioare.

Rețelele de transport au fost realizate de către om cu sau fără intenție. Condiționat, adică cu intenție, au fost făcute atunci când omul, de unul singur sau în colectiv, a muncit pentru a trasa căi de comunicație în scopuri economice, de comerț, pentru deplasări legate de muncă sau pentru ușurarea accesului spre alte gospodării și locații din vatra și moșia satului. De asemenea, tot intenția fost implicată și atunci când omul a vrut să scurteze distanța parcursă bătătorind cărări, poteci și hudițe (forme mai mici ale aceluiași rețelele de transport) sau când a construit poduri (din pământ, lemn, piatră și, mai nou, metal) pentru a trece ape, văi adânci sau a face legătura cu cei „de pe celălalt mal”.

Alteori, omul desfășurând unele activități, a trasat căi de acces involuntar, fără intenție. Astfel, în timpul mutării unor obiecte în cadrul gospodăriei sau deplasându-se în anumite direcții, a lăsat în urma sa un fel de drum, după care cei din jur văzând urme au continuat să lărgească calea respectivă. În cadrul păstoritului, urcând și coborând, în căutarea pășunilor și a surselor de apă pentru adăparea turmelor, cirezilor și hergheliilor, vrând-nevrând, omul, dar și animalele sale, au conturat cărări.

Prin urmare, până astăzi, în multe zone pastorale ale Basarabiei sunt vizibile numeroase cărări, semne al trecerii turmelor de animale. De altfel, acestea imprimă peisajului adevărate valențe estetice, oferind un mozaic de linii drepte, văluroase, curbe etc., întâlnite în regiunea Toltrelor (Stâncilor) Prutului, mai precis în Gordinești și Trinca – Edineț, dar și în Cobani și Balatina – Glodeni, dar și în josul apelor unde sunt adăpate animalele (pe văile râurilor Răut, Ichel, Botna, Ialpug ș.a.).

Putem considera că prin intermediul acestor activități, inclusiv prin transportarea produselor destinate schimbului, omul a dus de-a lungul drumurilor, conștient sau inconștient, și elemente de civilizație și cultură⁷¹. Pe drumuri de comerț, păstorit, călătorie, pelerinaje, omul a purtat cu el casa și locul de baștină, exprimat în elemente de civilizație (transport, produse locale, port) și de cultură (felul de a vorbi și „de a fi”, cântece, forme de organizare și solidaritate cu cei care călătorește ș.a.). Acesta, intrând în contact cu oamenii locului vizitat, a împrumutat și adoptat ceea ce i s-a părut util, frumos și „bun la casa omului”. La rândul lor, localnicii au adoptat ceea ce li s-a părut mai deosebit și util de la călători. Astfel asistăm la schimburi culturale, care implică cuvinte, obiceiuri, tehnici de muncă etc.

Configurația drumurilor create de om este dependentă de gradul de accidentare a reliefului, de împădurirea sau despădurirea spațiului respectiv. În locurile înalte, accidentate, drumurile sunt, de obicei, cu suișuri și coborâșuri, deoarece omul a făcut cărare pe acolo pe unde a putut urca. Așadar, în funcție de relief și de structura pedologică, omul a croit mici drumuri în preajma sau chiar printre stâncile abrupte, dar și printre luncile inundate ale apelor. În zonele de pădure, pentru a evita rătăcirea, atacul animalelor sau al hoșilor, omul a făcut drumuri mai ales prin locuri luminoase sau paralele cu apele mai puțin sinuoase.

Deplasându-se în spații deschise de câmpie sau stepă, drumurile și cărările sunt mai largi deoarece este mai mult loc. Conform tradiției populare, în mediul rural există un set de credințe ce au în centrul lor „drumul bun”, „drumul cu pace”, „drumul fără de primejdii” sau sugestivă sintagmă „mergi cu Dumnezeu”. În același spirit, pentru a evita anumite momente neplăcute pe drumurile sale, omul se roagă unor sfinți ocrotitori și ajutători, dintre care Pintilie Călătorul și Sfântul Nicolae sunt cei mai importanți.

Acceptând că există locuri primejdioase (cum ar fi podurile, răspântiile și răscrucile de drumuri), omul a construit și a amplasat în aceste locuri troițe de lemn sau de piatră, în dependență de resursele zonei respective. Despre troițe, aceste biserici în miniatură, se crede că au rol de purificare a locului bântuit de duhurile rele. De obicei, la aflarea în fața troițelor, drumețul credincios își face Sfânta Cruce.

⁷¹ Ion Ghinoiu, *Popasuri etnografice românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 7.

La sate, solidaritatea colectivă, grija pentru celălalt este o normă socială și un element al celor 7 ani de acasă. În acest context, omul a săpat și amenajat la margini de drum izvoare, cișmele sau fântâni spre a fi de folos și mulțumirea călătorilor însetați. Legat de aceste amenajări, există toponime a căror localizare este legată de acest element natural, precum *13 mori* și rezervația peisagistică *La 33 de vaduri* (Naslavcea – Ocnîța) sau *Izvoare* (toponim întâlnit în raioanele Florești, Fălești, Pohrebeni și Sângerei).

Așadar, trasarea de către om a căilor de acces, mai mici sau mai mari, locale sau regionale, reprezintă dorința și dibăcia acestuia de a se acomoda la condițiile de mediu pentru realizarea unor munci sau deplasări.

Vestimentația

Considerăm că vestimentația necesită o atenție aparte în cadrul acestei cercetări, deoarece ea reflectă modalitățile sezoniere și temporare de adaptare a omului la anumite elemente climaterice (condițiile de temperatură, gradul de umiditate ș.a.) sau la fenomene meteorologice (arșiță, ploaie, vânt, ninsoare ș.a.) din perioadele reci de iarnă, respectiv toride de vară. Încadrarea Basarabiei în perimetrul climatului temperat continental, a determinat locuitorii de aici să își alcătuiască hainele în așa fel încât să facă față înghețurilor și gerurilor aspre din perioada rece și să suporte cât mai bine la temperaturile ridicate din perioada caldă.

Sușținem ideea că portul tradițional este și o formă materială caracteristică peisajului rural, pentru că omul a confecționat din resursele mediului înconjurător toate componentele hainei tradiționale. Mai mult, locuitorii satelor, prin îmbrăcămintea tradițională, reflectă adevărata cultură a unui popor, expresia cea mai pitorească și spectaculoasă a unei civilizații rurale plină de sens și semnificație.

Prin împletirea fibrelor vegetale (paie) bărbații și-a confecționat pălării, purtate în zilele însorite, în timp ce femeile își acopereau capul cu prosoape de cap, marame, ștergare etc. În perioadele cu ploi sau ninsori, când ciobanii erau plecați cu turmele, soțiilor acestora le-a venit ideea de a îmbrăca hainele cu grăsime de oaie⁷², ca să fie astfel rezistente la umiditate. Ciobanii purtau ițari, croiul acestora fiind ideal pentru mișcările iuți, specifice acestei

⁷² Varvara Buzilă, *Costumul popular din Republica Moldova*. Ghid practic, Chișinău, Reclama S.A., 2011, p. 66.

ocupații⁷³. Vara purtau opinci din piele de vită, iar iarna din piele de porc, deoarece țineau cald⁷⁴.

Din cânepă, in, lână, piei, blană ș.a. omul de altădată și-a făcut haine naturale, cu adevărat ecologice, sănătoase pentru corp, minte și suflet, utile și comode în timpul diverselor munci de la arat, semănat, cosit, secerat sau la păzitul animalelor. De pildă, în Valea Nistrului de Jos, tăietorii de stuf au purtat mănuși de câteva feluri, împletite în cinci andrele, și ciorapi mari, din pânză impermeabilă, pe care îi încălțau pe deasupra opincilor, ca să nu pătrundă apa în timp ce tăiau stuful⁷⁵. În Crihana Veche – Cahul pescarii povestesc despre un tip de „potcoave pentru oameni” făcute din metal și încălțate pe timp de iarnă, atunci când plecau la pescuit pe baltă, pentru a nu aluneca⁷⁶.

După cum teritoriul Moldovei se diferențiază în funcție de formele de relief de la nord spre sud, prin dispunerea diferită a temperaturilor și a umidității, astfel se observă unele diferențe și în ceea ce privește portul. Evident că nu vom face o analiză amănunțită a portului popular, căci studii relevante și de o reală valoare, au fost deja realizate. Noi încercăm doar să aducem câteva exemple, prin care să arătăm *interdependența dintre cadrul natural și tipul hainelor*.

Un prim exemplu îl aflăm „în părțile nordului, mai aproape de Munții Carpați, [acolo unde] oamenii purtau căciulile în deplina lor înălțime, pentru că plouă mai des, ninge mai mult și vânturile iernii sunt mai puternice”⁷⁷. Am putea interpreta acest obicei prin prisma faptului că oamenii de aici tindeau spre o comoditate psihologică, o osmoză cu natura, poate și pentru a părea și ei mai înalți, mai viguroși și mai plini de măreție, asemenea munților din preajmă. Prin această încercare de a se încadra în universul naturii, omul arhaic păstra un anume echilibru cu frumusețea înălțimilor, spre care tinde mai mult sau mai puțin conștient.

Menționam că relieful Basarabiei cunoaște o descreștere în trepte de la nord spre sud, expunându-se ușor cu fața spre soare. Prin urmare, paralel reliefului înalt, greoi și accidentat, bărbații au adoptat „căciula înaltă sau țuguiață, numită și țurcănească, purtată la nord și la centru, și căciulă mocănească (retezată), purtată de locuitorii satelor de

⁷³ Александр Фуртунэ, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁷⁵ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 124.

⁷⁶ Inf. Ion Poștaru, n. 1938, Crihana Veche – Cahul (2015).

⁷⁷ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 27.

la sud”⁷⁸, unde e câmpie întinsă, cu puține fragmentări în regiunea Colinelor Tigheciului. Și în acest caz, un ochi atent sesizează armonia dintre natură și port.

La începutul secolului al XIX-lea, gospodăriile țărănești din centrul și din nordul Basarabiei creșteau oi *țuște*, *țurcane* și *pârnăi*, iar cele de la sud oi *țigăi* și *voloh*⁷⁹, fapt ce a determinat și o repartizare geografică a prelucrării pieilor. Firesc, această situație a generat apariția și dezvoltarea centrelor de cojocărit în satele din sud (dintre care amintim satele Manta, Colibași, Brânza, Văleni, Slobozia Mare și Cășlița-Prut, toate aflate pe raza raionului Cahul).

Despre îmbrăcămintea păstorilor basarabeni, Ion Simionescu scria astfel: „Cojocul ciobanilor, care este o haină de apărare, se păstrează până în Basarabia. E însă larg în poale, lung până la glezne. Trebuie să învelească trupul când căraușii sunt siliți să doarmă noaptea pe ger lângă carele încărcate, încălzindu-se la focul de vreascuri, ce dă mai mult fum decât căldură”⁸⁰.

Latura artistică, inspirată adesea și din frumusețile naturii, s-a concretizat în motive și simboluri prezente veacuri la rând pe hainele moldovenilor, în special pe cămășile populare de sărbătoare: flori, Soarele, Pomul Vieții ș.a. Femeia i-a conferit structurii mânecii iei paralele surprinzătoare cu natura înconjurătoare: altița este cerul, încrețitura pământul, iar râurile sunt apele. Prin urmare, femeia a știut, după un cod transmis din generație în generație, să transpună în mod estetic structura naturii pe cămașa populară. În zilele de sărbătoare, la horă, fetele s-au înfrumusețat cu flori, coronițe, transferând astfel în cadrul rural, siluete de nimfe, frumoase și iubite de flăcăi.

Vestimentația populară a reprezentat un element identitar al peisajului rural din Basarabia. Astăzi, doar în cadrul sărbătorilor, festivalurilor sau a altor evenimente culturale mai poate fi admirat. Cu toate acestea, observăm în ultimii ani o păstrare a unei continuități relative a portului, mai degrabă o transpunere a acestuia dinspre utilitar spre sărbătoresc, ca rezultat al acțiunilor concrete de promovare și revigorare a tradiției, în special a portului popular, de către artiști și meșteri populari, dar și de către cercetătorii din domeniu și instituțiile de cultură tradițională.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ion Simionescu, *op. cit.*, p. 320.

Alimentația

Relația de reciprocitate dintre mediul natural și conturarea unui tip de alimentație proprie unui grup de populație este una evidentă. Alimentația (bucătăria) este fără îndoială un element de cultură atât materială, cât și spirituală al unui popor, dar și al peisajului rural. După părerea noastră, specificul alimentar al peisajului cultural rural din Basarabia se supune unor legi generale, similare tuturor comunităților umane, indiferent de apartenența lor etnică, religioasă sau geografică.

Prin urmare, asupra statorniciei și adoptării unui tip alimentar de către populația rurală, dar și de către cea urbană, au conlucrat amplasarea fizico-geografică (factorul climatic sau pedologic prielnic) și formele de relief propice dezvoltării agriculturii. Conform unor autori, condițiile (antropo)geografice au influențat comunitățile umane timp de milenii, întipăririndu-le astfel obiceiuri alimentare ce se păstrează cu o rară tenacitate⁸¹.

Cu toate acestea, conjunctura factorilor naturali și economici (ocupaționali) cu tradiția a determinat apariția unor particularități regionale și, uneori, chiar locale. În consecință, populația rurală din nordul Moldovei prezintă o predilecție pentru consumul de carne de porc, de vită, dar și pentru produsele lactate de bovină. În sud, prezența spațiilor deschise de stepă, care au favorizat creșterea oilor și caprelor, ar fi una dintre explicațiile logice ale apetenței localnicilor pentru carnea și produsele de oaie.

Cum acest aspect a mai fost amintit la subcapitolul dedicat muncii, aici nu vom insera decât o informație din perioada interbelică, potrivit căreia „în Basarabia de sud, ca urmare a amplasării sale pe suprafața stepei, unde seceta este mai pronunțată, oamenii cultivă mai mult orzul. Astfel, se mănâncă foarte puțină mămligă, dar zilnic se consumă mai multă pâine de grâu și orz sau cerealele amestecate”⁸².

O altă informație privitoare la aceste diferențe de ordin alimentar între nord și sud am obținut-o în timpul cercetărilor de teren din Gradiște – Cimișlia: „La nord și în centru se fac mai mult plăcinte, prăjituri cu fructe, asta am observat la noră-mea. La noi aici, așa mai

⁸¹ Iulian Mincu, *Impactul om-alimentație*. Istoria alimentației la români din cele mai vechi timpuri și până în prezent, București, Editura Medicală, 1993, p. 210.

⁸² Dr. Ioan Claudiu, *Alimentația poporului român în cadrul antropogeografiei și istoriei economice*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1939, p. 128.

simplicu. Avem și noi fructe, dar nu prea obișnuim”⁸³. În sud, la Corcmaz – Ștefan Vodă, „populația folosește mai des legume, pește, diferite produse lactate. Carne, ca și în alte sate, se consumă rar”⁸⁴.

Un alt factor care și-a pus amprenta asupra obișnuințelor alimentare este Biserica Ortodoxă. Prin dogma creștin-estică și rânduiala ei specifică, aceasta a influențat foarte mult consumul anumitor alimente (vin, carne de porc), calendarul alimentar anual, mai ales prin stabilirea perioadelor de post și de „câșlegi” (astfel, în special în Postul Mare, a devenit tradiție faptul ca locuitorii tuturor satelor să folosească în alimentația curentă plantele spontane ce cresc la începutul primăverii: urzici, *leurdă*, adică usturoi de pădure, păpădie ș.a.). Drept urmare, bucătăria moldovenească din perioadele de post este mai sărăcăcioasă în contrast cu zilele de sărbătoare, când este foarte bogată, chiar somptuoasă. Această situație a și generat importanța culturală și spirituală deosebită de care se bucură hramul localităților la moldoveni⁸⁵.

Tehnologia din ultimul veac, prin îmbunătățirea tehnicilor de prelucrare și păstrare a produselor agricole, a favorizat creșterea diversității produselor alimentare. De multă vreme, prin schimburile comerciale, populația locală a adoptat unele bucate specifice altor etnii și popoare. Acest din urmă fapt este și o consecință a caracterului istorico-politic al Basarabiei. Drept urmare, bucătăria noastră este un sincretism între bucătăria slavă, orientală, balcanică și cea locală.

Chiar dacă astăzi piața alimentară cunoaște o diversitate mare de produse, iar accesul populației la această piață a crescut, totuși, mai ales în mediul rural, localismul alimentar încă se păstrează, în special în privința preparării bucatelor tradiționale proprii regiunii respective. Caracterul bucătăriei unui popor este determinat, așa după cum am observat, și de cadrul natural al locului, iar specificul și modul de consum al anumitor alimente lasă amprente, mai ales în perioada marilor sărbători, asupra indicelui de sănătate, inteligență, factură psihică și emoțională.

⁸³ Inf. Alecsandru Bulățel, n. 1947, Gradiște – Cimișlia (2012).

⁸⁴ Mircea Tiriung, „Corcmaz. Un sat de baltă din Basarabia de miazăzi. Cu o privire generală asupra satelor românești din jud. Cetatea-Albă așezate în Balta Nistrului”, în *60 sate românești*, vol. V. *Contribuții la tipologia satelor românești. Sate cu ocupații anexe*, București, Institutul de Științe Sociale al României, 1942, p. 65-89.

⁸⁵ La această temă, de folos este studiul Varvarei Buzilă, „Hramul localității în contextul schimburilor culturale”, în vol. *Diversitatea expresiilor culturale...*, p. 196-210.

Importanța considerării alimentației (bucătăriei) ca element caracteristic peisajului cultural rural reiese și din legătura strânsă ce o are populația, în special cea rurală, cu munca pământului. În același timp, alimentația prezintă continuitate relativ omogenă de-a lungul istoriei și, nu în ultimul rând, bucătăria tradițională este o carte de vizită a satelor noastre, reflectând într-un mod aparte hărnicia și ospitalitatea moldovenilor.

Concluzii

Peisajul antropogeografic rural este – după cum am încercat să demonstrăm în articolul nostru – spațiul culturalizat de om prin munca sa, depinzând de specificul organizării așezării, al construirii locuinței și amenajării gospodăriei, de utilizarea resurselor și a condițiilor naturale, de adaptarea la condițiile climatice prin îmbrăcăminte, precum și de tipul de alimentație.

Prin urmare, toate aceste forme etnoculturale prezente în peisajul antropogeografic rural sunt rezultatul racordării mediului natural la așteptările omului, la necesitățile sale materiale și spirituale. Formele de culturalizare sunt durabile deoarece omul exercită mereu o anume influență asupra spațiului ce-l locuiește și beneficiază de resursele și condițiile oferite de acesta. Apoi, omul este obligat să valorifice teritoriul pe care îi este dat să trăiască într-un mod care să-i permită să lase și generațiilor viitoare oportunitatea de a se bucura de toate aceste daruri ale lui Dumnezeu.

Cercetarea formelor etnoculturale ale spațiului antropogeografic rural din Basarabia o considerăm necesară deoarece aproape fiecare sat are niște particularități specifice, ce-i conturează identitatea și imaginea, aspecte atât de importante în condițiile crizei culturale din prezent.

ILUSTRĂȚII



Fig. 1. Vedere generală a satului Butuceni (Orhei). Arhiva digitală a MNEIN (foto: Ghenadie Popescu)



Fig. 2. Casă din zona Orhei. Arhiva digitală a MNEIN (foto: Eugen Bâzgu)



Fig. 3. Peisaj agrar din satul Măgdăcești (Criuleni).
(foto: Dorina Onica)



Fig. 4. Păstoritul în preajma râului Răut.
Arhiva digitală a MNEIN (foto: Ghenadie Popescu)



Fig. 5. Târgul olarilor de la Hoginești (Călărași).
(foto: Dorina Onica)

CÂTEVA CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA TÂRGUL DE PE MUNTELE GĂINA

Sorin SABĂU*

Abstract

The fair takes place on the mountain named Găina (Hen) and is the most important popular feast in the area where Apuseni and Bihor Mountains interfere. In addition to a quick overview of this course of events, the article proposes to call into question and debate some of the problems less covered up until the present time, such as: the origin of the mountain's name - Găina, the dates on which the feast has been organized, the existence of a "demarcation line" between participants from the regions neighbouring Găina Mountain and their positioning on the eve of and during the feast.

Keywords: borough, mountain, „crișeni” (inhabitants of villages along the river Criș), „moți” (inhabitants of Țara Moșilor, a region in the Apuseni Mountains).

Cuvinte-cheie: târg, munte, crișeni, moți.

Cea mai importantă nedeie din zona de interferență a Munților Zărandului, Munților Bihor și Munților Apuseni este târgul de pe Muntele Găina. Ea încheie și ciclul anual al acestui tip de sărbători care se întinde pe o perioadă de timp situată între Paști și Sfântul Ilie.

Despre originea târgului de pe Muntele Găina, părerile cercetătorilor sunt împărțite. Unii îi conferă o origine mitologică, în timp ce alții vorbesc despre caracterul său economic. Cert este că, în fiecare an, în cea mai apropiată sâmbătă și duminică de Sfântul Ilie (20 iulie), începând cu a treia decadă a secolului al XX-lea (pe vremuri în apropierea sărbătorii Sfinților Petru și Pavel), târgul de pe Muntele Găina reunește câteva zeci de mii de oameni din ținutul Munților Apuseni, Zărandului, Bihorului și Hunedoarei.

Legenda spune că în vârful Muntelui Găina trăia, într-un palat strălucitor, o zână foarte frumoasă. Zâna avea o găină cu pene de aur care îi făcea zilnic trei ouă de aur, pe care le dăruia ca zestre fetelor sărace ce urmau să se căsătorească. Atrași de bogăția ei, trei feciori din munți, îmbrăcându-se în haine femeiești, au reușit să intre în palat și să fure găina.

* Complexul Muzeal Arad, Arad – România.

În fuga lor au scăpat din coș ouă de aur care s-au spart în râul Arieș. De atunci, acest râu ar purta aur în nisipul său. Se mai spune că ouă de aur ar mai fi rămas și sus pe munte, în diferite spărturi din stâncile de acolo, și de aceea, an de an, feciori și fete urcă să le caute în jurul datei de 20 iulie¹. Fără îndoială, această legendă este inspirată din credințele răspândite în zonă legate de „vâlvele băilor”, ale vechilor mine de aur. Aceste vâlve sunt spirite ale aurului și ele apar cel mai des sub formă de găină sau cocoș.

Mergând pe firul mitologiei, unii cercetători susțin că obiceiul de pe Muntele Găina nu este altceva decât o reminiscență a unor serbări muntenești dedicate vechilor divinități. Fiecărei divinități, în funcție de importanța sa, i s-ar fi dăruit un vârf de munte. Astfel, profesorul Traian Mager, un participant nelipsit, în perioada interbelică, la sărbătoarea de pe Muntele Găina este de părere că „în toate aspectele lui, acest «târg» prezintă mai mult aspectul unei sărbători câmpenești, – o amintire străveche din cultul păgân al panteismului, – decât acela al unui târg propriu zis, în care calitate se reduce la vânzare de mâncăruri, băuturi și mărunțișuri casnice. Piscul Găinii oferă o priveliște de basme asupra unei întinse și pitorești regiuni”².

Pe de altă parte, există teoria conform căreia târgul de pe Muntele Găina ar fi apărut ca o consecință la condițiile sociale din zonă. După părerea lui Florea Florescu, prezent la târgul din 18 iulie 1937 (ținut, așadar, în preajma sărbătorii Sfântului Ilie), moșii de pe Valea Arieșului aveau preocupări diferite de crișenii aflați de cealaltă parte a Muntelui Găina. Moșii erau cu precădere prelucrători ai lemnului și vânzători ai obiectelor executate, în timp ce crișenii erau meșteri în lucrarea oalelor de pământ și cultivatori de fructe. Prin urmare, potrivit opiniei acestui etnolog, târgul de la Găina nu este altceva decât produsul unor condiții sociale.

Totuși, de ce se cheamă *târg de fete*? Florescu constată că în acea perioadă nu exista nici un indiciu că s-ar vinde fete și se întrebă dacă nu cumva ar fi vorba de frumusețea deosebită a moațelor care îi atrage pe crișeni sau o compensație pe care o imprimă situația socială precară a moșilor³.

¹ Octavian Floca, *Regiunea Hunedoara. Ghid turistic*, Deva, Editura „1 Mai”, 1957, p. 199-200.

² Direcția Județeană Arad a Arhivelor Naționale (DJAAN), Fond personal profesor Traian Mager, dosar 12, f. 23.

³ Florea Florescu, *Târgul de pe muntele Găina*, în „Sociologie Românească”, București, an II, nr. 9-10, septembrie-octombrie 1937, p. 421.

Mergând pe aceeași ultimă idee a compensației sociale a locuitorilor din Apuseni, amintim și o scurtă descriere făcută chiar de cineva care trăia aici în perioada interbelică: „Locuitorul Munților Apuseni este în genere tăcut și cumpătat. Distracții nu are. Adunări se fac rar (exceptând pe cele politice). Cercuri culturale nu întâlnim decât foarte rar, în comunele de pe văi, care-s mai concentrate. Jocuri, în afară de «țarina» monotona, nu sunt și nici nu se fac decât rar»⁴. Probabil și din această cauză sărbătoarea anuală de pe Muntele Găina era așteptată cu atât de mare interes.

Muntele Găina este situat la granița a patru județe: Arad, Alba, Hunedoara, Bihor (în perioada interbelică el despărțea județele Hunedoara, Turda, Bihor și Arad). Este al treilea masiv din Munții Apuseni. Cota cea mai înaltă o are piscul numit „Chipul împăratului”, la apus, de 1489 m, apoi vârful Găina de 1486 m și vârful Sgruntar, la mijloc, de 1482 m. Există patru căi de acces pe vârful muntelui: de la Baia de Criș, de la Hălmagiu, de la Vașcău și de la Avram Iancu (fostă Vidra de Sus – Alba). În trecut se putea urca pe jos sau călare⁵. În prezent există două drumuri de acces și pentru autovehicule: unul dinspre localitatea Avram Iancu – Alba, iar celălalt dinspre Hălmagiu – Arad.

În ce privește numele Muntelui Găina, acesta vine, probabil, de la legendele binecunoscute despre găina care făcea ouă de aur și care își avea sălașul în acel loc. Dar acest toponim ar putea avea și altă explicație. Muntele Găina, privit de la depărtare, chiar seamănă cu o găină. Există, la nivelul cel mai înalt al muntelui, două piscuri care închid, unul la est, iar celălalt la apus, marele platou pe care se desfășoară târgul. Unul dintre vârfuri, cel de la est, este mai puțin înalt și mai restrâns ca suprafață (aici se află și troița), iar celălalt, situat la apus, este mai înalt și mai masiv.

Cele două piscuri, împreună cu platoul situat între ele, ne pot duce cu gândul la o găină uriașă cu cap, spinare și coadă. Aducem ca argument în susținerea acestei afirmații și faptul că locuitorii satelor din partea de apus a Muntelui Găina (situată în județul Arad), obișnuiesc, atunci când pleacă la târg, să-și petreacă noaptea de sâmbătă spre duminică într-un loc numit „Coadă Găinii”, de fapt în lateralul vârfului dinspre vest.

⁴ Dr. Ion L. Ciomac, Valeriu Popa-Necșa, *Munții Apuseni. Cercetări asupra stărilor economice din Munții Apuseni*. Prefață de Dr. Alexandru Vaida Voevod, București, Tipografia ziarului „Universul”, 1936, p. 242.

⁵ Ion Blăgăilă, *Târgul de fete de pe muntele Găina*, Arad, Diecezana, 1945, p. 55-56.

Ion Blăgăilă, un alt neobosit participant anual la târgurile de aici, constată că „are Găina, acest munte, un spate, care devine o adevărată mare, ce înghite orice număr de oameni ar urca la târgul de fete ce se ține pe spinarea ei”⁶. Traian Mager, care, prin anii '30 ai secolului trecut, a întocmit și un fel de dicționar de toponime al Ținutului Hălmagiului, menționa referitor la acest vârf: „Găina, munte (1486 m) în Hălmăgel, se continuă în județul Hunedoara și Turda. Ne gândim la formă de Găină”⁷.

Părerile sunt împărțite în ceea ce privește data de derulare a târgului. În prezent el se desfășoară în cea mai apropiată duminică de Sfântul Ilie. Astfel, dacă Sfântul Ilie cade luna, marțea sau miercurea târgul se ține în duminica de dinaintea zilei de 20 iulie, iar dacă Sfântul Ilie cade joia, vinerea sau sâmbăta sărbătoarea se ține în duminica ce urmează datei de 20 iulie. Dacă Sfântul Ilie cade duminica, aceasta este, bineînțeles, și data de desfășurare a târgului.

Etnologii Ioan Godea și Narcisa Știucă, după ce tratează, pentru prima oară într-o manieră monografică, târgul de la Găina, publică, în a doua parte a lucrării lor din 2011 și o antologie de texte care cuprind relatări ale unor participanți la această sărbătoare, acoperind o perioadă de timp de aproape două veacuri. O bună parte a acestor relatări amintesc și de data de desfășurare a târgului.

Astfel, jurnalistul Rubin Patiția scria în 1872: „În acest loc pitoresc în timpul cel mai plăcut pentru clima cea montoasă, adecă în domenica următoare după Petru și Pavel, se ține târg, dară nu târg de vite și alte obiecte ce suntem dedați a vedea în bulciuri, ci pot zice că numele acestei întâlniri a oamenilor mai corespunzător ar fi a se zice: serbarea unei înfrățiri între locuitorii munților și a crișenilor, căci aici aceste două populațiuni își dau un rendez-vous în tot anul; și vechi și tari a trebuit să fie acea legătură în vechime, deoarece o vedem și astăzi repetându-se”⁸.

În 1878, Iosif Vulcan dă ca dată Rusaliile (la 6 săptămâni după Paști): „Locuitorii din felurite părți ale acestor munți se adunau în o zi de vară, cam pe la Rusalii, pe Găina și făceau acolo târg...”⁹ Probabil că

⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷ DJAAN, Fond cit., dosar 7, f. 46.

⁸ Rubin Patiția, „*Târgul de fete*” la Găina, în „Familia”, Oradea, an VIII, nr. 8, 20 februarie/3 martie, 1872, p. 94, apud Ioan Godea, Narcisa Știucă, *Târgul de fete*, Cluj-Napoca, Editura Dacia XXI, 2011, p. 99.

⁹ Iosif Vulcan, *Găina. Târgul de fete*, în „Familia”, nr. 37 (iunie 1878), passim (reeditat în Iosif Vulcan, *Scrieri*. Ediție îngrijită, studiu și note de Lucian Drimba, vol. III. *Însemnări de călătorie*, București, Editura Minerva, 1994, passim), apud Ioan Godea, Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 99.

în acel an Paștele a fost mai târziu, astfel că Rusaliile au căzut aproape de sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel (29 iunie) și de aceea este indicată ca dată a târgului. Dar, dacă luăm ca punct de reper Rusaliile, înseamnă că târgul de fete nu ar avea o dată stabilă în fiecare an, ci ar varia în funcție de data la care se serbează Paștele și, implicit, a Rusaliilor, putând fi ținut chiar și la începutul lunii mai.

În 1881, Ioan Slavici dă ca dată de desfășurare tot sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel: „În fiecare an o dată, la sărbătoarea Sfinților apostoli Petru și Pavel, se ține pe coama Muntelui Găina, la 5000-6000 picioare deasupra nivelului mării, un târg unde se adună fetele de măritat, fetele mari sau pur și simplu fetele, din întreaga regiune, pentru a fi pețite de flăcăi, feciori”¹⁰.

Aceeași dată o menționează, cu aproximație, și Simion Florea Marian în 1890: „În ziua de Sân-Petru, după unii, după alții însă în cea dintâi duminică după Sân-Petru, liniștea de pe Găina se întrerupe, căci în această zi se ține aici un fel de târg numit târgul de fete, la care, între mulți alții, iau parte și fetele mari sau fetele de măritat, de prin toată împrejurimea, anume ca să fie pețite de feciori”¹¹.

Traian Mager, om al locului și chiar organizator de excursii la târgul de fete de pe Muntele Găina face următoarea descriere a acestui eveniment: „Din neștiute vremi, în fiecare an la Sân-Petru, se ține pe platoul muntelui Găina tradiționalul târg de fete. Moșii și crișenii, îndeosebi flăcăi și mame cu fete, câte 2-3 mii de persoane, se întrunesc în Dumineca fixată printr-o specială convenție calendaristică, pe cel mai frumos pisc al Munților Apuseni, unde își petrec o zi sub cerul liber, în jocuri și bucuria revederilor dintre neamuri și cunoscuți. Oaspeții din depărtări sosesc încă înspre seară și noaptea se veghează pe lângă focuri uriașe în glume, cântece și dragoste. Când, după noaptea rece însoțită adeseori de brumă în iulie, a doua zi dimineața din fundul văii se înalță biruitor un soare superb, apariția acestuia este salutată cu chiote de veselie și chemări prelungi de tulnice, pe care fetele și nevestele moațe le suflă cu neîntrecută artă. Și cheful se continuă cât ține lungă zi de vară într-o stare de adevărată bucurie sufletească”¹².

¹⁰ Ioan Slavici, *Opere*. Alcătuitor: Constantin Mohanu. Prefață de D. Vatamaniuc, vol. XIII. *Scrieri social-politice, istorice, etnografice*, București, Editura Minerva, 1984, p. 713.

¹¹ Simion Florea Marian, *Nunta la români*. Studiu istorico-etnografic comparativ, București, Tipografia Carol Göbl, 1890, p. 71.

¹² DJAAN, Fond cit., dosar 17/anii 1926 (fără lună, fără zi)-1943.X.6, f. 23.

Mai recent, în 1945, Ion Blăgăilă, afirma că târgul se desfășura în prima sâmbătă după sărbătoarea Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul (Sânzienele de pe 24 iunie): „Pe la începutul verii, în fiecare an, vârful Muntelui Găina este vizitat de o lume imensă de prin jur. În seara primei Sâmbete după sărbătoarea nașterii Sfântului Ioan, la Sânziene, turtarii din Baia de Criș și din Câmpeni, cu caii lor încărcăți cu turte de miere, cu sticlute pline de mied, pornesc spre vârful Muntelui Găina, unde își ridică corturi, iar în ziua următoare se adună populația veselă din întreaga regiune la târgul de fete ce se ține în acea zi pe vârful piscului”¹³.

S-ar părea că cei mai mulți dintre cercetători admit că sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel este cea în jurul căreia se fixează data de organizare a târgului de fete de pe Muntele Găina. Interesant este că majoritatea acestor relatări sunt din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pentru primele două decade ale secolului al XX-lea, Traian Mager și Ion Blăgăilă dau ca dată de desfășurare Sfinții Petru și Pavel, respectiv Sânzienele.

Cu toate acestea, chiar Traian Mager, în calitate de organizator (în cadrul Asociației de turism „La drum”) al excursiilor anuale la târgul de la Găina, în anunțurile publicate în diferite ziare apărute după anul 1920, dă următoarele date de desfășurare: 19 iulie în 1925¹⁴ și 17 iulie în 1927¹⁵. Ziua de 18 iulie a anului 1937 este specificată pentru desfășurarea obiceiului și de către Florea Florescu¹⁶.

În ceea ce ne privește, credem că este posibil să se fi ajuns la desfășurarea târgului în jurul datei de 20 iulie (Sfântul Ilie) după anul 1919, când România a trecut la calendarul gregorian. Aceasta însemna o decalare a timpului anului cu 13 zile. Astfel, Sfinții Apostoli Petru și Pavel, care se sărbătoreau pe stil vechi în 29 iunie, conform noului stil erau celebrați pe 12 iulie, dată care era acum mai aproape de Sfântul Ilie (20 iulie) pe stil vechi.

Deși târgul de fete de pe Muntele Găina se ținea duminica, participanții la eveniment veneau de sâmbătă seară. Erau patru căi de acces dinspre trei județe: Hălmgăiu – Brusturi – Piatra Aradului – Muntele Găina (județul Arad); Hălmgăiu – Sârbi – Muntele Găina (județul Arad);

¹³ Ion Blăgăilă, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴ În ziarul „Tribuna Nouă”, Arad, nr. 32 din 10 iulie 1925, apud DJAAN, Fond cit., dosar 17..., f. 10.

¹⁵ În ziarul „Biruința”, Cluj, nr. 356 din 7 iulie 1927, apud DJAAN, Fond cit., dosar 17..., f. 16.

¹⁶ Florea Florescu, *op. cit.*, p. 421.

Baia de Criș – Bulzești – Muntele Găina (județul Hunedoara); Avram Iancu – Muntele Găina (județul Alba)¹⁷. Venind dinspre aceste direcții, sâmbăta seara, platoul de pe Muntele Găina era practic înconjurat de lume. Se înnopta în jurul focurilor sub cerul liber sau sub acoperișuri improvizate din crengi de brad. Pe platoul din vârful Muntelui Găina, locul efectiv de desfășurare, nu se pătrundea decât în zorii zilei de duminică.

Drumul spre munte se parcurgea fie pe jos, fie cu calul. Constantin Betea din Târnăvița – Arad povestește: *Am mers la Găina de când am avut 10 ani. Mergeam cu oale-n spate. Nu numa' io, mai mulți de-aici... care n-aveau cai. Băgam în desagi. [...] Băgam acolo-n desagi și-o luam. Că de-aici în patru ceasuri, și să odihnești, să stai în vo' câteva locuri, și ești în Găina. Îi scurt p-aici pă la noi. Nu te duci nici încolo... numa' culmea dealului o ții. [...] O fost fain... Era mai fain tradiția, obiceiurile... Fain! Numa' vedeai că vin de pă tăte culmile, pă tăte vârfulurile de deal. De la Hunedoara, de la Bihor... Vo' patru județe să-ntălnesc aclo. Da! Era fain! Vro 30 de ani tăt am mers, la rând. Atunci [apoi n.n.] am mers cu calu' ... am pus șaua*¹⁸.

Majoritatea celor care au participat la târgul de pe Muntele Găina și au scris despre el sunt de acord că unul dintre cele mai importante și mai mișcătoare momente ale sărbătorii este răsăritul de soare de duminica dimineață și sunetul tulnicelor. Iată cum descrie acest eveniment Traian Mager: „În ziua târgului, Duminică dimineața, din zorii zilei, încep să sune prelung buciurile, de pe piscul Găinii, – un salut soarelui ce se înalță biruitor peste văile ce zac încă acoperite în ceață. Atunci de după toate colnicele apar șiraguri lungi de oaspeți cari au petrecut noaptea pe lângă focuri prin pădurile din apropiere, ori au purces de cu noapte de prin satele de la poalele muntelui. Ca la 4000-5000 de persoane se adună cu această ocazie în platoul Găinii: între aceștia cei mai mulți sunt țărani, moți, crișeni, zărândeni, bihoreni, dar și mulțime de intelectuali, elevi, studenți și oameni în plină vârstă. Pe la ora 6 dimineața târgul e în toiu”¹⁹.

De la prima oră erau deschise o mulțime de „ospătării” improvizate din crengi de brad, unde se vindea mâncare și băutură și cântau tarafuri cu lăutari. Ca băuturi se vindeau vin, bere și „rozolie”,

¹⁷ Ioan Godea, Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 29.

¹⁸ Inf. Constantin Betea, n. în 1933, Târnăvița – Arad; înreg. din 2013.

¹⁹ DJAAN, Fond cit., dosar 17..., f. 32.

un fel de lichior²⁰. Florea Florescu numește această ultimă băutură „ruzole” și ne dă rețeta ei: la un litru de alcool se pun 4-5 litri de apă, sirop și vanilie. Afirmă că ar fi băutura dragostei, fiind cumpărată de femei și mai ales de fete²¹. În ceea ce privește mâncarea, se găseau spre vânzare fripturi la grătar, cireșe „moacre”, la care le trecuse vremea în zona de câmpie, dar la munte de abia acum erau în pârg, frăguțe, afine, zmeură, păstrăvi ș.a.²² Nu lipseau nici renumiții „virșli” din carne de capră (un fel de cârnăciori pe care moșii îi mănâncă cu boia iute și mai nou și cu muștar).

Lumea prezentă era îmbrăcată de sărbătoare, astfel încât fiecare putea fi identificat, după portul său, din ce regiune provenea (moș, crișan, zărăndean, bihorean etc.). Începând cu anul 1924, după ce platoul Găinii se umplea de lume, s-a instituit un nou obicei: slujba religioasă de la troița ridicată în memoria lui Avram Iancu. În acest sens, aflăm câteva amănunte din relatările lui Ion Blăgăilă: „O intensitate a căpătat Târgul de fete de pe muntele Găina în anul 1924 când, la 1 septembrie, Regele Ferdinand I (al României Mari) și I. I. C. Brăteanu au înfipt în cota de răsărit, Vârful Găina, o troiță (cruce) cu ocazia serbării centenarului nașterii lui A. Iancu, în cinstirea memoriei Eroului Munților”²³.

Pentru cei care nu participau la slujbă, târgul era deja în plină desfășurare. Puteau fi găsite aici fel de fel de mărfuri. Tarabele fuseseră făcute încă de cu o zi înaintea. Se vindeau pe bani sau la schimb: cojoace, bricege, furci din lemn, greble, blănuri, piei de animale, curele, trofee de animale sălbatice, frânghii de cânepă, hamuri, căpestre, piedici de cai, coșuri de nuiele, grumăzare, juguri, ținătoare de praf de pușcă făcute din corn de cerb, securi, barde, țapine, butoaie și căzi, ciubere, oale de lut, spete pentru războiul de țesut ș.a.

Trebuie menționat faptul că satele situate de jur împrejurul Masivului Găina erau specializate în practicarea diferitelor meșteșuguri. Astfel puteau fi întâlniți la târg fierari din Vărzarii de Jos – Bihor, olari de la Hălmăgel, Obârșa, Târnăvița, Bârsa, Cristioru de Jos, Leheceni, Săliște de Vașcău și Lelești (centre de olărit vestite din județele Arad, Hunedoara și Bihor), dar și spătari din Rișculița și Baldovin – Hunedoara.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Florea Florescu, *op. cit.*, p. 429.

²² DJAAN, Fond cit., dosar 17..., f. 32.

²³ Ion Blăgăilă, *op. cit.*, p. 28.

De asemenea, de la Vârfurile, Vidra, Poiana, Avram Iancu (toate sate din județul Arad) veneau meșteri care făceau furci pentru fân, greble, cozi de coasă și de sapă, din Țărmure – Arad soseau maistori care aduceau căciuli din blană de oaie sau iepure, de la Vidra de Sus, Neagra, Arieșeni și Scărișoara (din județul Alba) poposeau în târg meșterii care făureau tulnice etc.²⁴

Florea Florescu conturează imaginea târgului din 18 iulie 1937. Atunci au fost recenzați toți participanții și s-a făcut o statistică a lor pe comunele de unde provin. Aici vom menționa doar meșterii din județul Arad prezenți la acel târg cu produsele lor. Astfel, pentru obiecte de lemn de interes gospodăresc sau decor erau prezenți 18 meșteri din Brusturi, care au adus cu ei spre vânzare un număr de 309 greble; tot din Brusturi erau 4 săteni cu 76 de furci din lemn, iar din Luncșoara unul singur cu 11 furci; pentru cozi de coasă sunt menționați 4 meșteri din Brusturi cu 22 de cozi și 5 din Luncșoara cu 69 de cozi; dintre olari erau prezenți 2 din comuna Avram Iancu, cu 260 de oale, 5 din Hălmăgel cu 65 de oale, cărate la târg cu spatele, și 4 din Târnăvița cu 35 de oale, dintre care 2 au venit cu ele în spate, iar ceilalți doi le-au adus cu caii. Cu fructe erau prezenți locuitori din satele Avram Iancu, Bănești, Hălmăgiu, Hălmăgel, Luncșoara și Târnăvița.²⁵

Privitor la manifestările spirituale, Florescu precizează că pe Găina se joacă foarte mult²⁶. Fiind prezentă lume însoțită de lăutari din toate regiunile care se învecinau cu Muntele Găina era firesc să fie interpretate o mulțime de melodii de joc caracteristice fiecărei zone. Se pare că cele mai frecvente jocuri erau „Țarina, Învârtita de la Vidra, Pe loc, Abrudeana, Buciumana, Ardeleana Moșilor, Româneasca, Bătrâneasca, Mocăneasca, Hațegana, Bătuta, Călușeriul ș.a. De departe, cel mai iubit și jucat dintre ele a fost și rămâne Țarina!...”²⁷

Mai trebuie amintite câteva detalii și despre așezarea participanților la târg, care era, cel mai adesea, în funcție de zona din care provin. Astfel, în 1872, gazetarul Rubin Patiția face precizarea că pe platoul Muntelui Găina moșii erau situați de o parte, iar crișenii de cealaltă. Acest lucru ar arăta faptul că pe la mijlocul aceluia platou ar trece „granița” dintre Transilvania și Țara Ungurească²⁸. De aceeași părere este și Simion Florea

²⁴ Ion Blăgăilă, *op. cit.*, p. 42; Ioan Godea, Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 41-42.

²⁵ Florea Florescu, *op. cit.*, p. 421 și passim.

²⁶ *Ibidem*, p. 428.

²⁷ Ioan Godea, Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 51-52.

²⁸ Rubin Patiția, *op. cit.*, p. 94, apud Ioan Godea, Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 34.

Marian, care face unele completări, afirmând că în dimineața zilei de târg doi reprezentanți ai moșilor și doi ai crișenilor se întâlnesc și fixează de comun acord o linie de demarcație²⁹.

Ion Blăgăilă aduce noi informații: „Muntele Găina era împărțit în ziua târgului în două părți, printr-o linie trasă la mijlocul muntelui de la Nord la Sud; așa că în partea de răsărit, spre Vidra, se așezau moșii Vidreni de pe Arieș, cu lucrurile și turmele lor, iar spre apus moșii Crișeni din Bulzești, încât se cunoșteau lucrurile și fetele cari erau Crișene sau Arieșene. Numai după ce petrecerea începea puteau să treacă dintr-o parte într-alta. Linia demarcațională era trasată la ora 24 (din ajunul târgului) de o delegație a moșilor Vidreni și Crișeni. Tot atunci se numea un moș sau moață nașul sau nașa târgului”³⁰.

Interesant este că Florea Florescu, la 1937, nu observă nici o linie de demarcație și nici Traian Mager nu pomenește de o asemenea situație. Este posibil ca această „graniță” să fi existat mai înainte vreme, ea fiind în legătură cu vechea organizare administrativ-teritorială a zonei (delimitarea dintre Partium și Transilvania).

Un alt moment important al târgului era prânzul. După ce vânzările și cumpărările de produse erau pe sfârșite, participanții se așezau pe grupuri, după familii, neamuri și prieteni, pentru a se ospăta. Bucatele erau tradiționale, aduse în traistă sau cumpărate din târg³¹. Târgul se încheie pe la orele 16³². Aceași oră o indică și alți autori: Vasile Dumbrovă, Simion Florea Marian sau D. Pădureanu³³.

Trecând peste controversalele privitoare la existența sau nu a unui târg de fete pe Muntele Găina, credem că cea mai bună caracterizare a acestui eveniment de mare însemnătate din viața locuitorilor Munților Apuseni o dă profesorul Traian Mager: „Cât privește numirea de «târg de fete», adevărul e că nu se pomenește să se fi vândut aici fete. Ea ne indică numai motive de ordin practic ce au contribuit ca târgul din Găina să se perpetueze și după dispariția motivelor de ordin religios. După vechea datină românească, căsătoriile se celebrează în câșlegile de iarnă și de toamnă. În munte, clima fiind mai aspră, zăpezile mai abundente și așezările omenești resfirate la mari depărtări, de ce nu s-ar fi făcut căsătorii în plină vară, cu ocazia întrunirii de pe Muntele Găina,

²⁹ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 71.

³⁰ Ion Blăgăilă, *op. cit.*, p. 25.

³¹ Ioan Godea, Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 46.

³² Ion Blăgăilă, *op. cit.*, p. 46.

³³ Ioan Godea, Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 55.

care, prin poziția sa dominantă, este cel mai accesibil centru geografic între moși și crișeni? Tradiția spune chiar că la târgul din Găina se oficiau căsătorii prin preoții veniți în acest scop, ori prin călugării ce s-ar fi găsit prin apropiere. Pentru zilele noastre, târgul servește numai ca prilej de întâlnire pentru tineri”³⁴.

ILUSTRAȚII³⁵

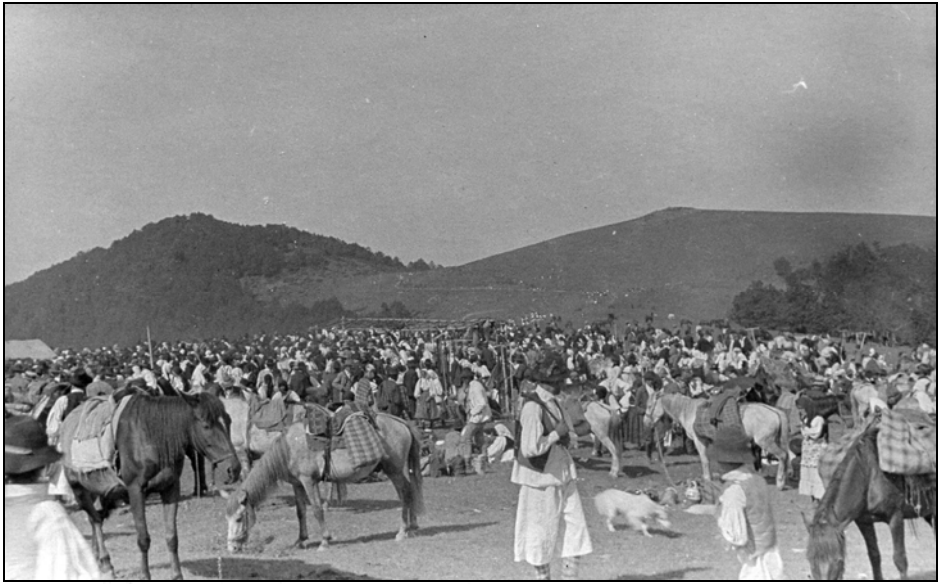


„Morate mergând spre târgul Găina 1910



³⁴ DJAAN, Fond cit., dosar 17..., f. 32.

³⁵ Imaginile aparțin Complexului Muzeal Arad și fac parte din „Fondul muzeu oraș”, vol. II. Au fost donate de către o rudă a profesorului Traian Mager.



1931.

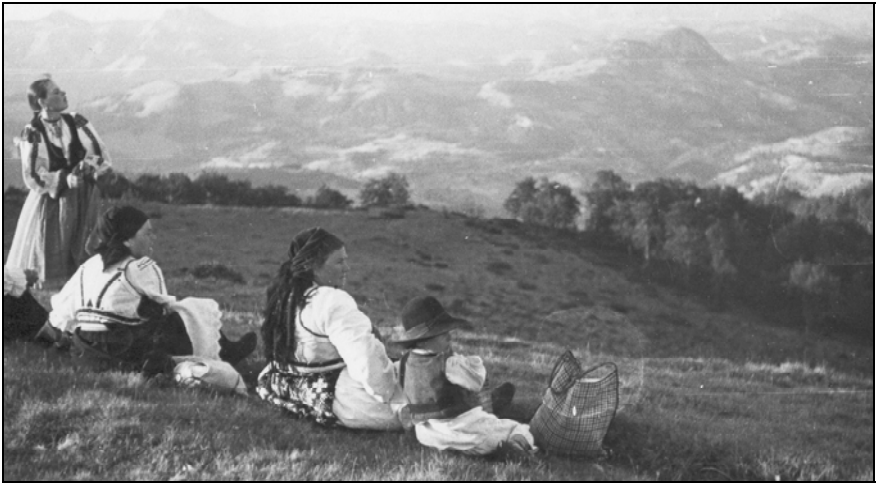
Țârgul dela Gaiua.
Vedere generală





*Troita lui Poram Garmu de pe
 muntele Găina, ridicată în 1924*

Julius 1933



*Târgul dela Găina.
21 Iulie 1935.*

*Yos, în fond, hotarul
comunei Bulzești.*



*În târgul Găini,
21 Iulie 1935.*

DIALOG EPISTOLAR: MIHAI POP – PETRU CARAMAN

Profesorul Petru Caraman și folcloristul Mihai Pop nu s-au cunoscut personal. Între ei a existat doar un schimb de câteva scrisori, inițiat de cel ce deținea atunci funcția de director adjunct al Institutului de Folclor din București. Pe la mijlocul verii lui 1956, conducerea institutului pregătea pentru tipar „Revista de Folclor”, o publicație trimestrială de factură academică, devenită ulterior „Revista de Etnografie și Folclor”.

Savantul ieșean era invitat, în termeni curtenitori, să accepte colaborarea la acea revistă. Mai mult, i se sugera chiar că ar fi putut deveni un fel de sfătuitor al consiliului științific de la institutul respectiv, contribuind la „rezolvarea unora dintre multiplele probleme ce stau în fața cercetării folclorului nostru”. Era asigurat că pentru calitatea sa de consultant științific existau toate aprobările, inclusiv acordul „forurilor superioare”.

Oferta nu era de neglijat; mai ales pentru cineva care, de aproape un deceniu, se afla într-o izolare totală. Și totuși, cărturarul nu a răspuns de îndată. Precaut, el a meditat o vreme la propunerile ce i se făceau, după care i-a trimis directorului Pop o scrisoare de vreo zece-douăsprezece pagini dactilografiate. Erau abordate, după cum se poate vedea în textul de mai jos (datat 19.VII.1956), toate chestiunile stringente cu care se confruntau, în acei ani, domeniul culturii populare tradiționale și slujitorii săi. Altfel spus, profesorul Caraman le oferea, celor interesați, o mostră elocventă a felului în care înțelegea el să-și exercite rolul de consilier avizat și responsabil. Adăuga apoi condițiile ce ar fi trebuit respectate, pentru ca studiile sale să poată vedea lumina tiparului în perioada preconizată.

Răspunsul lui Mihai Pop a întârziat mai bine de o jumătate de an. Iar când a venit, spre sfârșitul lui martie 1957, s-a dovedit a fi întru totul convențional, de parcă nici nu ar fi citit lunga misivă a interlocutorului său. O spune chiar profesorul Caraman: „Scrisoarea Dvs. nu e nici pe departe replica cea convenită la scrisoarea mea din iulie 1956, despre care mi-am făcut o clipă iluzia că merita o altă ripostă”.

Odată cu scrisoarea în discuție, învățatul ieșean primea și „Revista de Folclor”, apărută între timp, asupra căreia era rugat să-și spună punctul de vedere. Evident că și l-a spus, dar se pare că nu a fost, cătuși de puțin, pe placul comitetului de redacție și, mai ales, a redactorului-șef. Cu toate acestea, Mihai Pop a continuat să-i ceară colaborarea etnologului ieșean. Nu doar pentru „Revista de Folclor”, ci și în vederea alcătuirii unui volum de 400-500 pagini, cu caracter internațional, ce urma să marcheze împlinirea unui deceniu de activitate a Institutului.

Revirimentul avea să se producă spre sfârșitul lui septembrie 1961. Cu o zi înainte de expedierea manuscrisului – un comentariu de peste 50 de pagini, pe marginea unei opere fundamentale a învățatului ceh Antonin Václavík – profesorul Caraman îi scria redactorului-șef Mihai Pop, rugându-l două lucruri: să-i confirme de îndată primirea studiului și, în cazul neacceptării condițiilor sale, să i-l restituie în cel mult două săptămâni. Rugămintele sale, repetate după un timp, nu au avut nici un ecou: „E ca și cum aș fi aruncat o piatră într-o fântână părăsită”, nota, cu amărăciune, profesorul.

Răspunsul lui Mihai Pop avea să vină abia după trei luni de zile. În tot acest interval de timp, spunea el, mai mulți membri ai comitetului de redacție munciseră din greu, pentru ca studiul cărturarului să devină, în sfârșit, publicabil. O mai mare ofensă era greu de imaginat. Uitând de o promisiune anterioară, că lucrările lui Petru Caraman nu vor fi cenzurate, i se propuneau acum peste *patruzeci* de modificări! Se numărau printre acestea: necesitatea de a vorbi despre *folclorul muncitoresc*, acceptarea *teoriei marxiste* despre originea artei, însușirea conceptului de *cultură socială* etc.

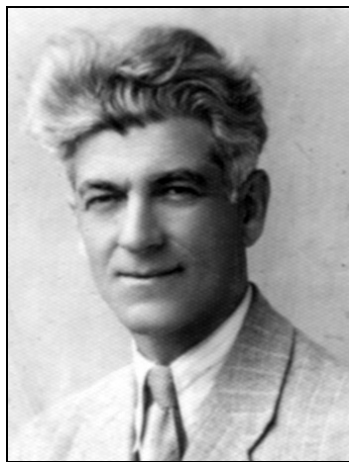
Stupefiat de-a dreptul, ilustrul învățat n-a mai făcut nici un comentariu. Și-a retras manuscrisul*, punând astfel capăt dialogului epistolar, în care se lăsase atras călăuzit de cele mai bune intenții (**Ion H. CIUBOTARU****).

* Studiul profesorului Petru Caraman, prilejuit de apariția cărții lui Antonin Václavík, s-a publicat în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, II, 2002, p. 537-319, sub titlul: *Observații critice, urmate de discuția câtorva probleme etnografice și etnologice – cu privire specială asupra artei populare*.

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



Mihai Pop



Petru Caraman

1.

Ministerul Culturii
 Institutul de Folclor
 Piața Amzei, nr. 6

București, 7.VII.1956

Stimate Domnule Profesor,

Institutul nostru pregătește publicarea unei reviste de folclor, al cărei prim număr sperăm că va putea să apară încă în anul acesta.

Revista va fi trimestrială, va avea cca. 150 pagini, format „Viața Românească”, și va cuprinde studii și culegeri de folclor muzical, literar și coregrafic și, natural, note, cronici, recenzii, bibliografie.

Am dori foarte mult să putem grupa în jurul ei pe toți folcloriștii de seamă din țara noastră și să facem ca revista să reprezinte cu cinste folclorul și folcloristica românească.

Ne-am bucura foarte mult dacă ați accepta să colaborați la revista noastră, căci suntem convingși că studii interesante, pe care le-ați elaborat în ultimii ani, așteaptă lumina tiparului. Am dori ca pornind de la această modestă propunere a noastră să stabilim în viitor legături mai strânse și să putem conta pe ajutorul dv. în rezolvarea unora dintre multiplele proleme ce stau în fața cercetătorilor folclorului nostru.

Vă rugăm deci, dacă acceptați propunerea noastră, să ne comunicați ce ați putea să ne trimiteți pentru primul sau eventual al doilea număr al revistei și dacă ați fi dispus să veniți înspre toamnă până

la București, natural în contul nostru, pentru a discuta personal unele probleme în care am dori să avem părerea dv., ca de pildă un catalog al epicii populare românești, pe care am vrea să-l inițiem și pentru care forurile noastre superioare au fost de acord să vă cerem colaborarea.

Cu deosebită stimă,

Mihai Pop

2.

19.VII.1956

Iași, F[un]d[acul] Codrescu, nr. 1

Domnule Director,

Acela, căruia Dvs. – desigur, într-un elan de amabilitate – îi spuneți „Domnule Profesor”, e un paria al societății românești, un cetățean cu numele, adică ultimul dintre toleranții acestei țări: lipsit de cele mai elementare drepturi cetățenești și umane în general, lipsit de un deceniu de dreptul de a munci după pregătirea și puterile lui, lipsit de dreptul sacru de a-și întreține familia, lipsit de dreptul de a-și publica lucrările sale, lipsit de cartelă de pâne și de lemne... cu un cuvânt, lipsit de dreptul de a trăi! Și Dvs. Vă adresați mie să colaborez la studii de decentă ținută științifică? Dar chiar de-aș fi fost cândva capabil de așa ceva, nu se va fi dezvățat oare pana mea de a mai lucra pe cont personal, după atâta timp de robie spirituală, când a trebuit să prestez muncă umiltoare și ucigătoare de hamal al condeului, în cele mai variate domenii imaginabile ale tehnicii și ale științelor exacte?

Mă-ntreb dacă de mine poate fi vorba în amabila Dvs. scrisoare și dacă nu ați greșit cumva adresa! Dar totuși, sper că nu ați greșit-o... Căci – în ciuda vitregiilor destinului meu, care a făcut dintr-un om perfect valid un incapabil de a fi susținătorul propriei sale familii și care m-a pus în împrejurări demonic de potrivnice năzuinței de a mă consacra serios specialității mele – în ciuda acestor vitregii, nu am putut să nu mă ocup de probleme de filologie slavo-română și mai ales de probleme de folclor și etnografie românească, privite pe plan larg comparativ. Dacă nu aș fi făcut-o, aș fi pierit de bună seamă, pentru că aș fi constatat eu însumi inutilitatea mea, de care oficialitatea a ținut cu atâta perseverență – în toate chipurile și pe toate căile – să mă convingă pe mine și pe alții, fără

să izbutească însă... În adevăr, în această perioadă de distrugeri catastrofale abătute asupra menționatelor domenii ale științei noastre, am considerat drept cea mai imperioasă datorie patriotică de a nu părăsi cu totul îndeletnicirile mele de odinioară.

Așa se face că am de dat la iveală lucruri interesante, cred, care ar putea fi primite cu entuziasm în orice periodică de specialitate din lumea științifică civilizată. În privința epicii populare române, la care Vă referiți Dvs. îndeosebi, de asemenea am multe de spus, ca unul care sunt familiar totodată și cu epica populară a atâtor altor popoare.

Dar să-mi fie cu iertare dacă eu nu sunt prea entuziasmat de curtenitoarea Dvs. propunere. Motivele sunt pe cât de simple, pe atât de naturale și ele provin din dura experiență a unui întreg deceniu...

Dvs. mă invitați să colaborez la o revistă de folclor, care „să reprezinte cu cinste folclorul și folcloristica românească”. Mi-o faceți în numele unei instituții de stat, „Institutul de folclor”, firmă foarte prestigioasă e drept, dar care mă face să mă întreb cu cea mai îndreptățită și în același timp cu cea mai sceptică nedumerire: Cum e cu puțință să existe un institut de folclor într-o țară, unde folclorul ca disciplină științifică nu există? Căci, știți care este adevărul cu privire la folclorul și etnografia românească?? Iată, să Vi-l spun eu în toată cruzimea lui, fără a mă înșela nici c-o iotă și desfid pe oricine să vie spre a infirma, cu argumente obiective, cele ce am să afirm eu acum: *Republica Populară Română este, astăzi, în materie de folclor și etnografie, ultima țară, nu din Europa, ci din lume!* Oricine-ar spune contrariul, minte! Noi, cei ce reprezentăm aceste specialități, suntem obligați să informăm cinstit – vreau să spun fără nici un fel de flaterii sau menajamente – pe conducătorii politici ai țării; e o datorie de supremă urgență, pe care trebuie să ne-o îndeplinim cu orice risc, fiindcă, altfel, cu minciuna nu vom face decât să adâncim și să permanentizăm răul!

Și totuși, dacă avem, în vedere materialul însuși adică tezaurul folcloric și etnografic românesc, de pe teren suntem – din harul Domnului – una din primele țări de pe planetă, atât în ce privește bogăția și varietatea, cât și frumusețea lui. Dar tocmai de aceea, dezolanta realitate științifică de la noi față de o asemenea avuție națională, constituie o adevărată tragedie pentru poporul nostru și în același timp o rușine pentru știința românească!

Acest sentiment de rușine pentru poziția noastră atât de umilită l-am încercat acum trei ani, când profesorul de folclor Sigurd Erixon de

la Universitatea din Stockholm, și în același timp directorul Institutului de Folclor al Suediei, m-a invitat printr-o adresă specială să-i dau – într-un articol pentru revista folclorică „Laos” dirijată de el – toate informațiile referitoare la înfăptuirile folclorice și etnografice actuale ale românilor în ce privește periodice de specialitate, programele anuale de cursuri ale catedrelor noastre universitare, muzee, institute și edituri consacrate publicării de materiale și studii... etc. Ce era să-i răspund?? Nedorind să-mi blamez țara, am tăcut! Astfel, am preferat să comit impolitețea de a-l lăsa fără răspuns (deși mi s-a adresat foarte stăruitor în câteva rânduri), căci pentru a salva cât de puțin și momentan prestigiul românesc, ar fi trebuit sau să spun minciuni (ceea ce nu mi-am permis), sau să mă raportez la trecut, spre a arăta c-au fost înainte de perioada comunistă unele lucruri valabile, care promiteau să evolueze în chipul cel mai fericit, dar care au fost suprimate total de actualul regim... La fel, am tăcut la întrebările ce mi-au pus alți specialiști streini, care mi-au cerut informații referitoare la activitatea mea științifică de după anul 1944 pe tărâmul Folclorului Comparat și al Etnografiei și care m-au rugat să le trimit din lucrările mele, publicate în acest timp, în schimbul celor trimise de dânșii. Întâmplarea a făcut chiar ca un folclorist strein să mă pună-ntr-o asemenea încurcătură în chip cu totul inopinat, pe când se afla oaspete aici la noi în țară... Evident, iarăși am tăcut și, profund tulburat, am căutat să schimb vorba!

Pe de-altă parte, într-o țară ce se intitulează „republică democrată populară”, absența disciplinelor folclorului și etnografiei este un fapt care apare de-a dreptul absurd și chiar ca o negație a democrației autentice, mai ales dacă ne gândim că România însumează o populație de peste 75 % de plugari și ciobani! M-am întrebat nu odată cum e cu puțință ca factorii responsabili din statul român să nu se fi gândit ei înșiși la aceasta și să nu-și fi dat seama de contradicția flagrantă în care se situează – ca exponenți ai unei ideologii prin excelență democratice – atunci când au creat o asemenea situație dezastruoasă sursei centrale a etnopsihicului românesc? Căci ei nu numai că au neglijat acest valoros patrimoniu al sufletului național, dar l-au desființat din temelii, smulgându-l cu rădăcini cu tot și aruncându-l ca pe-o buruiiană netrebnică. Am fost spectatorul îndoliat al funeraliilor folclorului și etnografiei românești sub acest regim ce se numește pe sine democratic. Nevoit a privi cu brațele încrucișate lugubrul eveniment, nu am putut interveni nici cu vorba, nici cu fapta spre a salva ceva. Tragedia aceasta implica în rândul întâi înmormântarea celor câțiva specialiști mai competenți pe care-i

avea țara. Dvs. îmi cereți acum să vin să ajut la învierea morților... adică la săvârșirea unui miracol! Dar dacă distrugerile – adesea de proporții gigantice – pot fi realizate într-un timp record, într-un ceas sau într-o zi, printr-un simplu decret sau și fără, ele nu pot fi reparate sau refăcute nici în curs de decenii ori de secole, iar uneori niciodată... Dvs. îmi spuneți că vorbiți nu numai în numele Dvs., ci și al unor foruri mai înalte. Dar tocmai aceste foruri sunt răspunzătoare de nimicirile totale pe care le-am semnalat mai sus! Cum pot eu crede cu ușurință că aceleași autorități oficiale vor astăzi în chip sincer viață, acolo unde ieri au semănat moarte?? Și să-mi fie iertat dacă chiar Domniei-Voastre – care arătați atâta atenție față de mine – îmi vine foarte greu să Vă acord, în calitatea Dvs. de persoană oficială, încrederea pe care desigur ați merita să V-o acord, dat fiind că eu am pierdut încrederea în orice autoritate de stat (deși eram deprins a vedea în stat și în autoritățile sale pe protectorii cetățenilor și mai ales pe protectorii culturii de orice gen). Nu sunt oare aceste autorități – în frunte cu Ministerul Învățământului și cu Universitatea – acelea care s-au comportat față de mine și față de sectorul științific pe care îl ilustra persoana mea, cu o dușmănie exterminantă, nesocotind legile scrise ale țării și legile nescrise ale eticii umane universal valabile? Dar în ce calitate, rogu-Vă, voi colabora eu la periodica folclorică ce intenționați a publica? Tot așa ca rebut al societății, precum mă aflu de zece ani încoace?? Lăsând la o parte faptul insignifiant că mie personal nu mi-ar surâde o asemenea situație, socotesc că chiar pentru onor[atul] Institut de Folclor ca și pentru revista lui ar fi dezonorant!

Nu cred „forurile superioare”, la care ați făcut Dvs. aluzie, că ar trebui să se reabiliteze mai întâi față de mine și numai după aceea să facă din mine un colaborator la munca științifică pe care mi-o propuneți?? Mi se pare că numai așa și nu altfel cere etica demnității și a onoarei... Eu sunt, e drept, un arhinecăjit „chômeur”, și nevoie de lucru pentru a-mi câștiga pâinea mea și a familiei mele am ca puțini alții în Republica Populară Română, așa că mi-ar veni extrem de greu să refuz o ofertă așa de ispititoare ca aceea pe care mi-o faceți de a lucra într-un domeniu atât de drag mie. Dar, Domnule Director, țin să Vă amintesc că eu sunt un „chômeur” care nu poate renunța odată cu capul la onoarea lui de om și mai presus de orice la aceea de român. Eu știu prea bine, firește, că atâția compatrioți de-ai mei sunt oricând gata să se preteze cu cea mai mare ușurință la orice umilire în schimbul avantajelor materiale; dar unii ca aceștia sunt departe de a fi modele pentru mine și departe de a fi exponenți autentici ai neamului românesc.

Și apoi – presupunând că „forurile superioare”, de acord cu Institutul de Folclor, ar îndeplini cele necesare pentru ca eu să pot accepta oferta Dvs. – îmi permit să Vă întreb: cum să lucrez eu, cu seriozitatea și perseverența cu care-aș dori s-o fac, în condițiile imposibile în care m-a pus actualul regim de „democrație populară”? Căci, nu Vă uitați la ceea ce se spune de pe diferite tribune – presă, radio, discursuri politice... – de pe care se trâmbițează, de către oameni copios retribuiți, că astăzi în sfârșit s-au creat „condiții optime” pentru oamenii de știință: este o minciună!

Vreți să Vă arăt eu „condițiile optime” reale în care am fost pus din ziua când am fost izgonit samavolnic de la Universitate, fără să am altă vină decât aceea de a-mi fi păstrat normal și treaz spiritul critic atunci când era vorba de interesele Universității și ale culturii românești? După o scurtă perioadă petrecută la închisoare, am înțeles că pentru mine nu mai exista altă ieșire decât lucrul cu brațele: în era nouă care se deschidea atunci la noi, munca intelectuală ajunsese, pentru atâția oameni cu pregătire științifică din țară, să însemne un blestem și o osândă. M-am dus deci să caut plasament la munca musculară. Și am lucrat acolo până m-am îmbolnăvit, primejduindu-mi grav sănătatea. Am regretat profund lipsa mea de rezistență fizică, deoarece, acolo câștigam incomparabil mai mult decât am constatat pe urmă că se poate câștiga din munca „intelectuală” pe care mi-o mai rezerva mie, în derâdere, soarta. Mă refer la sterila și istovitoare muncă de traducător din aproape toate limbile Europei, la care am fost constrâns să mă dedau și la care am fost exploatat sângeros de toți cei ce binevoiau să-mi deie de lucru – particulari sau instituții ale statului. Am tradus istorie, turcologie, botanică, fitopatologie, matematică, fizică, geologie, geodezie, oftalmologie, industrie textilă, chimie organică, tăbăcărie etc., etc.

Dar ceea ce a fost și este pentru mine apăsător până la sugrumare, e faptul că oficialitatea a ținut cu orice preț să-mi introducă cu sila în căsuța mea oameni streini – anume puși, pare-se – ca să-mi tulbure traiul liniștit de altădată, făcându-mi-l imposibil. Și-n adevăr, aceștia au reușit să-mi transforme viața în infern; căci intrușii erau militari de la „Securitate”, adică oameni fără umbră de scrupule – un fel de personaje „tabu”, pe care nu-i poți reclama nimănui și care știu că totul le este permis, morală sau lege neexistând pentru dânșii... Iar ca să-mi fie otrăvit sufletul în modul cel mai eficace, acești musafiri nepoftiți s-au instalat perete-n perete și ușă-n ușă cu camera mea de lucru, unde îmi este biroul și biblioteca. Ca să pot redacta ceva și în general ca să pot medita, sunt

nevoit să plec de-acasă, căci funesta vecinătate îmi sperie gândurile. Astfel, de atâția ani – mie mi se pare că de-o eternitate – eu nu mai am liniște în propria mea casă, nici zi nici noapte. Până și acest ultim refugiu, pe care-l oferă omului căminul familiei sale, mi-a fost interzis, ceea ce m-a făcut adesea să pizmuiesc animalele, care-și au vizuina sau cuibul lor în tainițe, unde zgomotul profan nu pătrunde... Cred că nu poate fi imaginat ceva mai diabolic pentru a distruge nervii unui intelectual, care – pentru creația științifică – are nevoie, în rândul întâi, de liniște. E culminația nenorocirilor mele. Toate autoritățile de stat cărora m-am adresat cu rugămintea de a interveni unde trebuie ca să fiu eliberat de această plagă, m-au dezamăgit crunt. Între acestea, reprezentanți ai forului academic și universitar din Iași au dat din umeri ca-n fața unei chestii foarte primejdioase și fără soluție, în care ei nu cutează să se amestece... Iată, domnule Director, realele „condiții optime” de lucru create de guvernul și regimul nostru unora din oamenii de știință ai țării!

O, desigur, există și fericiți favoriți ai soartei – vreau să spun ai regimului – care dispun de condiții în adevăr optime, care sunt larg gratificați cu ranguri răsunătoare și cu remunerații corespunzătoare rangului și care au de asemenea apartamente liniștite la locuințe particulare, precum și cabinete de lucru la instituții publice... Da, există; dar eu mă îndoiesc grozav de mulți din aceștia că sunt creatori de știință: căci titlul pompos și remunerația bogată n-au fost niciodată în stare să facă din pseudosavanți, improvizați de pe-o zi pe alta, autentici oameni de știință! „Ex nihilo, nihil!” – vorba veche. Sau cum spune causticul proverb polonez: „I w Paryżu, nie zrobią z owsa ryżu!”

Și acum, o întrebare cardinală: vor cu adevărat „forurile superioare” din RPR să remedieze în mod eficace această nefericită și rușinoasă stare de lucruri pe terenul etnografiei și folclorului românesc? Să înceteze, aici, cu improvizația de specialiști și de posturi, care nu pot duce decât la cheltuieli inutile fără rezultate serioase. Să renunțe de asemenea la metoda de lucru a colectivelor lipsite de simțul răspunderii și să restabilească prompt în drepturile ei imprescriptibile sfânta responsabilitate personală. Evident, nu mă refer nicidecum la colaborarea absolut benevol consimțită, prin înțelegerea mutuală dintre specialiști, atunci când e vorba de lucrări de amploare; dar aceasta e cu totul altceva! Sistemul muncii în colectiv va fi fiind el bun, desigur, aiurea în domeniile strict economice, nu însă la creația științifică sau artistică, unde operele de reală valoare și capodoperele nu vor putea fi produse decât de personalitatea individuală.

Dar eu nu mă voi limita la principii, ci voi înfățișa propuneri salutare din cele mai concrete, dacă „forurile superioare” – atunci când e vorba de selectarea oamenilor capabili să creeze știință – sunt dispuse să revină la *criteriul valorii, singurul sănătos și singurul în stare să promoveze știința*. Aceasta însă cere mai întâi abolirea totală a nenorocitului criteriu politico-social, care în toate timpurile a fost odios, dar niciodată n-a făcut mai multe ravagii ca acum în știință, fiindcă niciodată n-a fost aplicat în mod mai absolut și mai consecvent...

Iată deci propunerile mele: Are țara un Institut de Folclor? Și are ea muzee etnografice? Foarte bine. Dar pentru a corespunde unei realități de fapt, asemenea instituții trebuie să-și tragă seva lor din rădăcini adânc înfipte în munca asiduă și competență depusă pe alte tărâmurii. În rândul întâi, e nevoie de catedre universitare cu specialiști verificați – de țară și de streinătate – care să formeze un tineret studentesc cu aparat apercetiv sensibil la problemele domeniilor în chestiune și care să creeze la noi atmosfera științifică necesară, astăzi complet inexistentă. Să fie deci rechemat la catedra sa de etnografie, D[omnul] Romulus Vuia, care e un specialist de o ireproșabilă competență. De asemenea, să fie rechemat la postul său de conferențiar pentru etnografia românească D[omnul] I. Chelcea de la Iași, care s-a dovedit un zelos lucrător ce-și cunoaște obiectul. Să se creeze o catedră de *Folclor comparat*, la care să fiu numit eu. (Îmi pare rău că a trebuit să mă propun pe mine, dar a nu o face, ar însemna nu numai o falsă, ci și o vinovată modestie, cred. Căci, dacă aș cunoaște la noi pe cineva pe care să-l știu că poate purta în chip mai competent această grea răspundere, nu aș ezita deloc să-l recomand pe acela).

Să se facă apel – pentru ramura aromânească și meglenită – la valorosul folclorist și etnograf Tache Papahagi, căruia etnografia română îi datorează monumentală colecție *Images ethnographiques roumaines*. Să se redea distinsului nostru folclorist Ion Mușlea direcția fostei *Arhive de Folclor a Academiei* cu posibilitatea de a publica materiale și studii nu odată pe an că înainte, ci trimestrial, iar mai târziu poate chiar lunar. Totodată, D[omnul] Ion Mușlea să fie însărcinat a ne ține la curent cu bibliografia folclorică și etnografică și chiar etnologică, din țară și streinătate, prezentând anual, într-un volum special, tot ceea ce se tipărește mai valabil și mai de interes pentru români peste hotare; iar de la noi, absolut orice apariție din aceste domenii, incluziv materialele m[anu]s[cri]se înregistrate de Arhiva Folclorică a Academiei ori a altor instituții ca muzee, arhive locale etc. (Firește, pentru a fi posibil acest

lucru, trebuie deschise larg frontierele țării ca să ne vină tot ceea ce publică streinătatea în domeniul specialităților respective și astfel să ne poată fi înzestrate cât mai complet măcar Biblioteca Academiei și Bibliotecile Centrale ale Universităților noastre).

Să fie apoi utilizați la locuri corespunzătoare o serie de folcloriști mai tineri, demni de toată prețuirea, care s-au remarcat prin studii și articole interesante, precum sunt domnii Gh. Vrabie, Gh. Pavelescu, Const. Chițimia... Să se continue tipărirea revistei atât de promițătoare „Cercetări Folclorice”, din care n-a apucat să apară decât vol. I în 1947, ca organ al unui cerc de studii folclorice.

Să se permită profesorului Ion Diaconu să-și continue publicarea revistei de apreciazabilă ținută științifică „Ethnos” și să fie ajutat de stat la editarea ei.

Să fie invitat merituosul preot oltean Gh. Dumitrescu-Bistrița să reia fără întârziere tipărirea frumoasei și extrem de utilei reviste „Izvoarașul”, care ajunsese – cu mari sacrificii din partea directorului ei – la anul XX și care cultiva folclorul românesc, incluziv cel muzical, cu o așa de nobilă pasiune. Și să i se pună la dispoziție și lui ajutoarele materiale necesare pentru a putea porni din nou la drum.

Mai mult încă: să se încurajeze și să se sprijine de către stat apariția de reviste noi, locale, care să colecteze materiale folclorice și etnografice din ținuturile respective.

În fine, să se sădească în sufletul tineretului școlar din toate școlile țării dragostea pentru folclorul patriei, iar baza educației artistice să fie pentru toți – incluziv studenții Universităților și ai Politehnicilor – splendida muzică folclorică românească. Apoi, elevii școalelor tehnice și industriale să fie dirijați metodic către mostre din arta noastră plastică populară. Iar în special elevii liceelor să fie de timpuriu stimulați la colectarea de materiale folclorice și etnografice de către profesorii lor, care să-i conducă chiar pe teren spre a-i iniția în această activitate prin propriul lor exemplu și spre a le insufla fidelitate și respect cât mai desăvârșit la înregistrarea materialelor. Aceasta s-ar putea realiza cu succes numai în acord cu catedrele universitare, care ar pune la dispoziția profesorilor din învățământul mediu (în ce privește folclorul, profesorii de limba română cu deosebire; în ce privește etnografia, profesorii de geografie) planuri, directive, chestionare clare și cu grijă alcătuite pentru un asemenea scop.

Apoi, – spre a ne raporta la sursa folclorică însăși și anume la unul din cele mai prețioase filoane artistice ale ei: muzica populară

instrumentală – *să se interzică în modul cel mai riguros, pe cale oficială, răspândirea la sate a instrumentelor de alamă și a tobelor, precum și răspândirea acordeoanelor, care amenință să invadeze pretutindeni lumea noastră rurală, înlocuind instrumentele muzicale autohtone de veche și frumoasă tradiție și pervertind iremediabil gustul muzical fin al poporului. Să se pună capăt acestei plăgi pustiitoare, cât mai e vreme – vreau să spun, înainte de a face tot răul pe care e în stare să-l facă!*

Să binevoiască onor[atul] guvern a face aceasta și va vedea în cel mai scurt timp cu puțință rezultate reconfortante pentru etnografia și folclorul român. S-o facă însă cât mai curând, căci noi nu suntem eterni! Și ar fi un păcat mare și iremediabil să lese să dispară fără urmă o pleiadă de lucrători capabili de a aduce serviciile cele mai temeinice țării lor în acest moment de gravă criză a disciplinelor în chestiune. Este, după mine, singura cale eficace, care ne poate scoate din teribilul impas. Iar dacă totuși „forurile superioare” nu vor recurge prompt la măsurile practice preconizate aici de mine, atunci este cât se poate de clar că ele nu doresc remedierea descurajantei stări de lucruri actuale.

Să nu se lase înșelat onor[atul] guvern de sfătuitoari superficiali sau rău intenționați, care – necunoscând disciplinele respective în esența lor – insinuează cum că acestea ar fi expresia obscurantismului superstițios și a șovinismului... Nimic mai fals și totodată mai dăunător pentru cultura țării decât asemenea afirmații! Căci folclorul și etnografia sunt tocmai disciplinele care deschid direct porțile către sufletul nației noastre, privit în complexa lui totalitate; numai ele sunt în stare a ne face posibil să scrutăm adesea acest suflet colectiv până-n insondabilele lui profunzimi. Aceste surse capitale de cunoaștere a specificului etnic românesc nu pot fi șoviniste, fiindcă ele ilustrează în chipul cel mai nealterat omenia și cumițenia poporului român – a celui autentic – care nu a fost niciodată șovinist. Și ele nu sunt obscurantiste nici chiar atunci când tratează despre superstiții și eresuri, care contribuie în mod atât de eficace la reconstituirea unei mentalități apuse ce merită a fi studiată; precum nu sunt nici când adună sau examinează ustensilele arhaice ale unei tehnici barbar de primitive. Căci dacă, de ex[emplu], etnograful strânge cu pietate diferite tipuri de pluguri din lemn, această nu înseamnă nicidecum că el dorește întoarcerea românilor la acel stadiu al tehnicității agrare și că astfel el ar acționa ca un factor retrograd, deci primejdios la culme pentru propășirea neamului!! Tot așa și folcloristul: dacă adesea colectează pasionat până și eresurile poporului nostru, o

face pentru același scop științific – studiul lor – și în același chip în care un muzeograf strânge diferite obiecte – documente ale unei culturi dispărute sau disparente – pentru a la depune în muzeu la dispoziția cercetătorilor, dar nu pentru a cultiva sau propaga superstiția!

După cum preistoria nu poate fi șovinistă sau obscurantistă, tot așa nu se pot atribui asemenea rătăcirii etnografiei și folclorului. În adevăr, pentru cine e versat în studiul acestor ramuri ale științei despre om, este clar că ele sunt cu totul în afară de vreme și de patimile vremilor. Căci, de fapt, ele au de obiect elementul demiurgic al sufletului popular: permanența lui! Tocmai de aceea, niciuna din disciplinele care se raportează la om și la viața lui nu pot fi comparabile cu folclorul și etnografia, când este vorba de cunoașterea specificului etnic. Ele stau în fruntea tuturor! Ba, mai mult: studiul aprofundat al acestora, precum și contactul direct și durabil cu sursele lor vii sunt în același timp garanția marilor creații de viitor în domeniul artelor. Căci, să nu uite onor[atul] guvern că Eminescu și Grigorescu – spre a nu aminti decât aceste culmi ale geniului românesc – sunt izbucniri vulcanice ale celor două binecuvântate surse: primul, al folclorului, iar cel de-al doilea, al etnografiei noastre! Mai e nevoie oare să spun că acești doi giganți ai națiunii române nu ar fi fost așa de mari dacă la baza operei lor n-ar fi stat comuniunea intimă cu acele surse?

Iată adevărul curat, în numele căruia „forurile superioare” pot acționa urgent – fără nici un fel de temeri și fără vreo ezitare – la ridicarea din neant și din ruine a celor mai năpăstuite discipline din Republica Populară Română.

Iar acum, revenind la propunerea de colaborare la revista folclorică a Institutului Dvs., mă paște o panică nu mică și anume: mă înfioară gândul că și această revistă ar putea fi dominată de același conformism și de aceleași teze, care-au invadat tot ceea ce se publică la noi de ani de zile, în mai toate ramurile de activitate intelectuală, până chiar și în cele ale științelor exacte. Ori, este prea bine cunoscut – de către oricine vrea să privească obiectiv faptele – că tezismul și conformismul sunt moartea științei! Ele duc în mod inexorabil la pseudoștiință... totdeauna și pretutindeni... Excepție nu există! Nicăieri însă efectele lor nu sunt mai nimicitoare ca în folclor și etnografie, căci nicăieri falsificatul nu apare mai clar și mai hidos totodată. Și totuși, am putut vedea în anii trecuți articole de folclor, în care nu numai argumentarea era falsă, ci înseși materialele folclorice – pe baza cărora se trăgeau concluzii – erau falsificate!

Mă gândeam atunci cu suprema indignare, dar și cu groază, că asemenea insanități au putut fi publicate... iar mie nu-mi era permis a interveni cu critică – singura garanție a mai binelui – pentru a-i denunța pe impostori! Nu cumva colaborarea mea eventuală, la o revistă folclorică tolerată azi de regim, implică surpriza de a mă vedea figurând alături de asemenea autori de studii folclorice?

Și nu se vor exercita oare asupra-mi nici un fel de constrângeri din partea nimănui, ca să scriu în vreun anumit chip, după vreun normativ prestabilit, așa cum place poate vreunui regizor științific de școală nouă? Să scriu, de pildă, în stilul lui Marx sau al lui Lenin, deși acești gânditori nu au avut niciodată nimic comun cu etnografia și folclorul... Sau, poate chiar în stilul „genialului” Stalin, care a avut generozitatea de a prescrie directive salvatoare pentru toate științele și artele, și care a dat atâta de lucru lingviștilor academicieni din R.P.R., comentându-i în chip savant și elogiindu-i cu adâncă grațitudine „epocala” sa contribuție lingvistică, într-o serie de memorabile ședințe solemne ale Academiei... Așa ceva, cu regret, eu nu voi putea face. Iar dacă totuși mă voi obstina să scriu așa cum îmi dictează mie conștiința și priceperea mea, nu cumva voi risca rigorile vreunei cenzuri? Căci de vreme ce mi-a fost interzis de a tipări vreun rând de 10 ani încoace, cine-mi garantează mie că, dacă trimit m[anu]s[cri]ul meu la redacție, n-o să mă trezesc cu studiul ciuntit ori „reconsiderat” și metamorfozat prin intervenția inopinată a vreunui cenzor improvizat în mare specialist al folclorului – cine? Principiul meu fundamental – pe care-l cred valabil pentru orice muncă științifică, indiferent de specialitate – este pe cât de simplu, pe atât de irefutabil: materialele și datele riguros documentare trebuie să lăsate să-și impună ele însele, de la sine, concluziile lor cercetătorului, care e dator să le accepte așa cum acestea se prezintă, neavând dreptul de a le violenta sau de a interveni sub nici o formă. Eu, altfel, nu știu să scriu și nu-mi pot permite să scriu.

Și, în fine, o altă chestie f[oarte] prozaică, ba chiar f[oarte] vulgară, dar nu mai puțin importantă: m[anu]s[cri]sele trimise la redacția revistei Dvs. – în cazul când, dintr-un motiv sau altul, nu s-ar publica – se mai întorc ele în chip absolut sigur la autor?? (Desigur, Vi se pare insolită întrebarea mea, dar o jalnică experiență m-a făcut sceptic până la mizantropie în această privință. Aflați că atât eu, cât și alți autori de lucrări folclorice și etnografice – precum și de la alte discipline – nu ne-am primit până azi, în ciuda

repetatelor insistențe, m[anu]s[cri]sele noastre depuse la fostul secretariat de redacție al *Institutului de Studii și Cerc[etări] Balcanice*, desființat în 1947 cu editură cu tot! Ni s-a răspuns, când s-a binevoit a răspunde, fie că nu există, fie că s-au pierdut... Ori eu nu admit nici în timp de război astfel de pierderi, dar în plină perioadă de pace! Nu e vorba aici numai de deposedarea cuiva de un bun al său și de aruncarea în hău a rezultatelor unei trude ostenitoare. E ceva și mai grav: între autor și m[anuscri]sul dispărut, sunt legăturile sacre ale paternității spirituale, care înseamnă cu mult mai mult decât o simplă proprietate materială. Despre aceste legături, nu au voit să știe nimic cei ce au preluat arhiva secretariatului de redacție de la fostul *Institut de St[udii] și Cerc[etări] Balcanice*. A fost o adevărată piraterie oficială... căci unul din factorii răspunzători e mare personaj azi. Atât de mare că mi-i și frică să-i spun numele, fiindcă e nu mai puțin decât academician plin și cum este veninos peste măsură, de la înălțimea acestui rang, poate face mult rău! Aș vrea să știu dacă o asemenea piraterie mai e cumva în uz încă... dacă mai poate fi posibilă. Nu de alta, dar n-aș mai fi dispus să mă mai expun. Și apoi: „un homme prévenu en vaut deux!” Vedeți dar că am motive serioase să fiu îngrijorat. De aceea, aș dori din partea Dvs. un cuvânt liniștitor și referitor la siguranța m[anu]s[cri]selor.

În concluzie, colaborarea cu Dvs. mă tentează mult. Pe de-altă parte, față de atenția atât de avenantă ce mi-ați arătat, precum și față de urgența nevoii de a se mobiliza toate forțele capabile să contribuie efectiv la restaurarea folclorului nostru, nici nu mi-ar fi îngăduit să repudiez „de plano” o astfel de propunere. Aștept încă, în prealabil, din partea înaltelor foruri, gestul care-ar fi trebuit de mult să vină. Și sper că el va veni în cele din urmă, dat fiind că eu nu sunt un infractor, care-și ispășește o vină prin vreo pedeapsă ce i s-a aplicat. Eu n-am fost doar niciodată judecat pentru vreun delict și nici condamnat de vreo autoritate cu competență juridică ori fără o asemenea competență. Eu sunt pur și simplu victima unui șir de samvolnicii, care – primate prin prizma unei logici normale – este inexplicabil cum de-au fost posibile... Cu toate acestea, mi-e cu neputință să cred că într-un stat, la forurile superioare de care depind eu, să nu existe sentimentul răspunderii. În numele acestui sentiment, cu deosebire, îmi permit să nădăjduiesc că dreptatea mea nu va mai întârzia. Deja văd – vai, cu o prea amară satisfacție – că oficialitatea începe să se întoarcă sfios la

stări de lucruri pe care eu le apărăm împotriva ei acum un deceniu și mai bine. Poate e un semn al intrării în normal, așa că aștept să se-ntâmples minunea întreagă... Și Vă asigur, în ceea ce mă privește pe mine, că odată satisfăcută legea dreptății și a demnității umane, voi accepta cu plăcere invitația Dvs., încredințat că disciplina folclorului românesc se va resimți de participarea mea la lucru. Aș dori sincer s-o pot dovedi cu fapte concrete, cât de curând, că aceasta nu este o presupunere vană.

Dar dacă totuși dreptatea mea nu va veni, mă voi resemna să continui a lucra și de-acum încolo sub blestemul „condițiilor optime” de până azi... Astfel, voi aștepta până când urile se vor potoli definitiv și până când eu însumi voi putea merge la editor sau la tipograf spre a-i înmâna m[anuscri]sul meu, care va fi respectat cu sfințenie în litera lui. Voi aștepta până când voi putea publica eu însumi fără protecția nimănui – revista de folclor autentic pe care-o visez de mult. Iar dacă un asemenea moment, utopic poate, nu va veni până la termenul final al vieții mele, îmi voi lăsa m[anu]s[cri]sele viitorimei, să le deie ea la lumină, în nădejdea că odată și odată știința adevărată va trebui să fie repusă în drepturile și în libertățile ei de a se exprima fără nici un fel de presiuni sau opreliști. Și nu voi uita – sub nici un motiv nu voi putea uita – să prefățez lucrările mele cu luminosul tablou al „condițiilor optime” în care le-am realizat. Da, le voi lăsa în seama viitorului, oricât de îndepărtat va fi acel viitor. De altfel, și așa, eu nu mai trăiesc în actualitate... am fost de mult aruncat afară din ea, ca un element indezirabil și inutil, de către proprii mei compatrioți, de către statul român însuși.

Desigur, Vi s-a părut bizar limbajul meu – al omului care spune lucrurilor exact pe numele lor – adică un limbaj anacronic în orice epocă și sub orice regim. Știu că este cu totul insolit, dar eu nu pot vorbi altfel. Am avut de suferit și-n trecut, sub celălalt regim, din cauza lui; acum însă am atins apogeul. Căci puțin a lipsit de a plăti cu capul cutezanța mea de „a vorbi cum mi-i vorba”. Am făcut-o totuși ori de câte ori am crezut că trebuie... și o fac și acum față de Dvs. M-am simțit dator să dau acest strigăt de alarmă astăzi, când, poate mai mult ca oricând din lașitate și oportunism – pentru a flata cu profit orgoliul factorilor hotărâtori din stat – se laudă hiperbolic, uneori până la fantasmagorie, creații pe care pretindem că le-am realizat în diferite domenii de activitate. Consider aceasta drept cea mai mare crimă de *lez-națiune*, pentru că astfel, – necunoscând realitatea de fapt – nu vom fi în stare

niciodată să mai remediem răul și să refacem marile noastre lacune. De aceea, nu am pregetat a spune adevărul în toată nuditatea și cruzimea lui. Numai așa se va putea trece la întronarea mai-binelui. Altfel, dacă persistăm la infinit în autoflatare și minciună, suntem pierduți. Nu știu de unde îmi vine convingerea că Dvs. nu veți putea fi indiferent la cele ce V-am împărtășit eu aici. Dar dacă eu aș fi puțin sensibil la indiferența Dvs. față de soarta mea personală, Vă asigur că aș fi foarte dezamăgit în cazul nepăsării sau al pasivității față de soarta folclorului și a etnografiei românești, despre care V-am vorbit atât de deschis și de îndurerat și dacă nu o veți face cunoscută în toată întunecata ei înfățișare guvernului sau miniștrilor de resort.

În speranța că nu mă veți înțelege greșit și că veți avea curajul de a face să parvină cele spuse de mine – în interesul științei românești – acolo unde se cuvine, pentru a aduce îndreptarea dorită de toți românii conștienți, Vă încredințez, Domnule Director, de toată stima mea.

Petru Caraman

3.

Ministerul Culturii
Institutul de Folclor
Nikos Beloiannis, 25

București, 27.III.1957

Stimate Domnule Profesor,

Răspunsul meu la scrisoarea dv. a întârziat foarte mult. Vă rog să nu considerați aceasta o impoliteță. Scrisoarea dv. punea atâtea probleme cărora eu nici nu le puteam răspunde.

Ea cuprindea însă două chestiuni esențiale, aceea a inexistenței folclorului ca disciplină științifică la noi, și aceea a colaborării dv. la „Revista de Folclor”, la a căror lămurire simplele vorbe n-ar fi putut aduce nimic; se cereau fapte mai convingătoare.

Am așteptat deci să apară revista, ca să vă convingeți că într-adevăr ea caută să grupeze pe toți folcloriștii din țara noastră, că vrem să ne asigurăm și colaborarea unor specialiști de seamă din străinătate și că ne străduim ca ea să fie la un bun nivel științific. Din numărul pe care vi l-am trimis veți putea vedea că în cadrul institutului căutăm să desfășurăm o muncă modestă dar cinstită, pentru valorificarea bogatului folclor al țării noastre la nivelul științific cuvenit.

Ar fi de altfel un mare păcat dacă nu am face acest lucru tocmai noi românii, care avem încă vii comori folclorice neprețuite, ce ne oferă nemărginite posibilități de cercetare nemijlocită, baza oricărei bune cercetări de folclor, și cărora ni se pun, azi la, dispoziție posibilități de care altădată nici n-am putut să visăm.

Vă fac deci o singură rugămintă: să citiți „Revista de Folclor” și să vedeți în ce chip și cu ce ați putea contribui și dv. la o cât mai temeinică afirmare a folcloristicii noastre, atât în țară cât și peste hotare.

Revista va apărea de acum înainte de patru ori pe an, în numere de câte 150 pagini, cu materialul grupat cam în același fel ca și în numărul ce v-am trimis, și sper că într-unul din numerele viitoare va putea publica și un studiu al dv.

În așteptarea viitoarei colaborări, vă rog să primiți, domnule profesor, asigurarea celor mai bune sentimente ce vă păstrez.

Mihai Pop

4.

Iași, 22 iunie 1957

Stimate Tovarășe Director-Adjunct,

Am lipsit din Iași vreme îndelungată. Așa se explică de ce nu V-am confirmat încă primirea, în timpul absenței mele, a „Revistei de Folclor (coregrafico-muzical)”, pentru care țin să Vă mulțumesc. Am citit cu deosebită atenție expunerea Dvs. de principii, căreia îi asociați acel vast program de realizări, dorindu-Vă sincer să iasă din sfera teoriei și a utopicului spre cea a concretului... De asemenea, m-au interesat de aproape toate celelalte contribuții, în studii și materiale, și am apreciat cum se cuvine competența colaborare a D-lui I. Mușlea. Numai că revista – cel puțin prin acest prim volum – lasă impresia a fi circumscrisă în mod exclusiv unui sector limitat al folclorului nostru, pe care eu îl prețuiesc în cel mai înalt grad, dar care constituie totuși numai o porțiune din marele tot. Este, vreau să spun, o periodică ce se prezintă mai degrabă ca emanația unui Institut de Folclor Muzical decât a unui Institut de Folclor, care însușește toate ramurile acestei complexe discipline. Articolul lui O. Bârlea apare doar ca o excepție, care nu poate contrabalansa atmosfera generală, prin excelență

coregrafico-muzicală. Iar cel al Dvs., plasat în fruntea repertoriului de colaborări în sens atât de unilateral, aderă numai foarte parțial la ceea ce urmează.

Pe de altă parte, remarc că clișeele conformiste – deși într-o măsură modică și oarecum latentă – nu lipsesc totuși din revistă; nici chiar la Dvs. Ba ceea ce m-a mâhnit grozav, nici la maestrul Drăgoi însuși, care avea cel mai puțin nevoie de ele și căruia, evident, nu-i fac onoare. Se vede însă că e un blestem greu pe sărmana nație română, ca oameni din cei mai talentați ai ei să se-ncovoaie, inutil pentru dânșii, dar profund dureros și păgubitor pentru marea noastră familie...

În ce privește scrisoarea Dvs., Vă pot spune că n-o mai așteptam de mult. (De altfel, ea nu-mi aduce nimic nou și nu e nici pe departe replica cea convenită la scrisoarea mea din iulie 1956, despre care mi-am făcut o clipă, iluzia că merita o altă ripostă). Prin urmare, cred că nu greșesc dac-am luat îndelunga Dvs. tăcere drept adevăratul răspuns. E cazul să Vă amintesc proverbul german: „Das Schweigen ist auch eine Antwort”. Păcat însă că un asemenea răspuns nu poate fi pasibil de o interpretare mai favorabilă Dvs., decât aceea pe care o am în mintea mea.

Îngăduiți-mi, rogu-Vă, să nu dau expresie acelei interpretări. Atâta doar țin să Vă fac cunoscut Dvs., ca și altora care ocupă locuri de răspundere pe pozițiile culturii și în special ale științei românești: Convingerea mea fermă e că poporul român este ursit să trăiască în veci (o afirm în ciuda infirmărilor pe care le-ar aduce exemple concrete ale istoriei!) și să-și realizeze în așa chip potențialul său psihic, încât să stârnească admirația lumii întregi. Iar demnitatea lui va rămâne-n veci nealterată, oricât de mulți inși izolați, care-și zic români, vor abdica de la demnitatea lor personală, într-un chip sau altul. Este dogma vieții mele și desfid pe oricine să-mi spună că sunt obscurantist, sau mistic ori șovinist, sau mai știu eu cum... Căci eu o consider postulat fundamental pentru orice român autentic (mă gândesc, firește, la intelectuali în primul rând). Dar dacă totuși, trebuie să admit prin absurd că România va pieri cândva în viitor, aceasta nu s-ar putea întâmpla decât numai din cauza umilei, calculatei cuminenii, ca și din cauza hipertroficei prudențe – ca să nu-i zic de-a dreptul lașitate – a oportuniștilor ei intelectuali! Este tot ceea ce am mai avut a Vă spune.

5.

Ministerul Învățământului și Culturii
 Institutul de Folclor
 Nikos Beloiannis, 25

București, 10.II.1958

Stimate Domnule Caraman,

„Încercarea moarte n-are”, spune proverbul; și, după bunele cuvinte ce mi-ați transmis prin Doamna Secoșan, mă iau și eu după proverbe și încerc din nou să vă propun o colaborare.

Institutul de Folclor împlinește în anul ce vine zece ani de activitate. Cu această ocazie vom scoate un volum festiv cu colaborări românești și internaționale. Volumul, ca orice „Festschrift”, va avea un format mare și cca. 400-500 pagini. El va cuprinde toate domeniile folclorului. Nu i-am fixat o tematică anume, ci am lăsat ca fiecare să colaboreze cu ce vrea. Aceasta mai cu seamă ținând [cont] de folcloriștii apuseni, care ne-au promis colaborarea. Am vrea să fie un volum în care să se întâlnească folcloriștii din apus cu cei din răsărit pe terenul unei colaborări științifice obiective și cred că acest lucru este azi cu puțință și chiar dorit din ambele părți, cum văd din legăturile din ce în ce mai strânse pe care Institutul nostru le are cu folcloristica de peste hotare.

V-aș ruga deci să ne dați și dv. un studiu de cca. 30 pagini, pe care să-l publicăm în acest volum.

Rugămintea mea, pornită modest la început, este foarte insistentă, căci n-aș vrea ca numele dv. să lipsească de la această manifestare, pe care o socot importantă, a folcloristicii românești.

În speranța unui răspuns afirmativ, de data aceasta, vă rog să credeți în sentimentele deosebite ce vă păstrez.

Mihai Pop

6.

1.XII.1961

Iași, Fundacul Codrescu, nr. 1

Domnule Director-Adjunct,

La 29.IX.1961, V-am expediat expres-recomandat pe adresa Dvs., spre publicare, un m[anuscri]s dactilografiat cu titlul:

Observații critice urmate de discuția câtorva probleme etnografice și etnologice – cu privire specială asupra artei populare – la apariția cărții lui A. Václavík: Výroční obyčeje a lidové umění. În ajun, la 28.IX, de asemenea Vă trimisesem recomandat – la aceeași adresă – o scrisoare explicativă, prin care, între altele, rugam în primul rând să-mi confirmați îndată primirea m[anu]s[cris]ului meu. De atunci, au trecut mai bine de două luni fără ca eu să fi primit din partea Dvs. nici un răspuns. E ca și cum aș fi aruncat o piatră într-o fântână părăsită. Îmi vine să exclam împreună cu Racine: „Ma patience à la raison fait place”! În adevăr, faptul mi se pare atât de insolit, încât nu știu cum să-l interpretez și cum să-l calific. În orice caz, cred că am dreptul să-l consider de cel mai rău augur pentru proiectatele mele relații de viitor cu Institutul de Folclor. Este drept că eu – așa cum Vă spuneam în scrisoarea mea – nu mă mai mir de nimic, că mă aștept la orice.

Dar totuși, dacă de politețe nu mai e desigur oportun să amintesc – ca de ceva cu totul anacronic, poate – se pune măcar chestia obișnuitelor relații interumane, care se bazează pe interes reciproc sau chiar unilateral și care, într-o societate civilizată, se cer să fie corecte. Trimițându-Vă m[anu]s[cris]ul meu pe adresa Dvs., eu V-am acordat o încredere cu totul specială. Nu eram oare îndreptățit să aștept de la Dvs. dovada că ați meritat din plin această încredere?? De ce mai era nevoie să fiu dezamăgit și pe o astfel de cale? Știți bine că eu V-am trimis m[anu]s[cris]ul pentru două săptămâni și cu rugămintea expresă de a-l reține numai dacă aveți nevoie de el, însă cu condiția de a mi-l restitui fără întârziere dacă nu Vă e necesar. Că nu Vă este necesar, am înțeles-o clar din tăcerea Dvs. atât de lungă și atât de completă. Eu, de data aceasta, vin să Vă rog un singur lucru: *să mă repuneți de urgență în posesia m[anu]s[cris]ului meu. Data cea mai târzie, până la care voi aștepta totuși, este 15 decembrie 1961.* Dacă pân-atunci nu-l voi primi, voi fi nevoit să mă adresez tov[arăș]ului Președinte al Academiei – factorul ierarhic suprem al Dvs. – rugându-l să intervină cu autoritatea D-sale, ca să mi se restituie m[anu]s[cris]ul.

E foarte probabil că Dvs. Vă veți fi amuzat mult pe seama naivității mele de a mă fi iluzionat o clipă că mai e cineva în România, care să mă considere util științei românești. Nu-mi pot ierta această naivitate cu adevărat impardonabilă; dar Vă asigur că este pentru ultima oară când Vă veți fi amuzat de iluzia mea atât de stupidă, sau, mai just, de halucinația mea, căci acum în sfârșit îmi dau seama că nu a avut nici

cel mai mic suport realist. Aștept deci nerăbdător m[anu]s[cris]ul ca să trag pentru totdeauna cortina și peste acest dezolant capitol.

P. Caraman

Post-Scriptum

Precum vedeți, nu am pus nici un moment ipoteza ca Dvs. să nu fi primit m[anu]s[cris]ul și scrisoarea mea. Dar dacă prin absurd se poate pune și o asemenea ipoteză – adică să admit probabilitatea că poșta nu și-a făcut datoria – atunci Vă rog să mă încunoștiințați pe dată – ca să reclam, dat fiind că păstrez recipisele ambelor misive.

7.

Ministerul Învățământului și Culturii
Institutul de Folclor
Nikos Beloiannis, 25

București, 27 dec. 1961

Stimate Domnule Caraman,

Răspunsul meu la articolul ce mi-ați trimis pentru „Revista de Folclor” a întârziat peste măsură și înțeleg că această întârziere v-a pus la încercare răbdarea. Ea se datorește însă numai intenției celei mai bune de a face ca articolul să apară. Cum probabil nu știți, pentru ca să se hotărască asupra apariției unui articol e nevoie de o serie de lecturi, procedură îndelungată care pune în unele cazuri la încercare răbdarea autorilor. Noi le cerem de obicei iertare pentru aceasta și fac acest lucru și acum, sperând că veți înțelege că întârzierea n-a fost răuvoitoare. Trecând prin aceste precizări peste aspectul formal, vreau să ajungem la fondul lucrurilor, la cele câteva probleme pe care le ridică articolul ce mi-ați trimis.

Articolul este plin de interes și cred, potrivit ca prin el, după o trecere de atâția ani, să reintrați în viața folclorică românească și internațională. Revista ar dori să-l publice în întregime deși primele șapte pagini ar putea constitui și ele o succintă recenzie a lucrării lui A. Václavík. Pentru ca să-l putem publica v-am sugera unele schimbări.

Astfel, la pag. 8-9 v-am propune să renunțați la discutarea faptului că A. Václavík introduce alături de cultura materială și spirituală și conceptul de cultură socială. Conceptul este general acceptat astăzi în lucrările de specialitate și necesar înțelegerii integrale

a culturii populare care, fie materială sau spirituală, este un fapt social determinat economic. Înțelegerea determinărilor economice și politice, a relațiilor sociale, este esențială oricărei cercetări științifice moderne a culturii populare. Dacă veți renunța la contestarea concepțiilor de cultură socială vor cădea implicit și acuzațiile de tezism, oportunist, conformism, lipsa de obiectivitate științifică, pe care pe nedrept le aduceți lui A. Václavík.

La pag. 12 și următoarele, socot de asemenea nejustă critica pe care o aduceți definirii pe care A. Václavík o face poporului. Este astăzi îndeobște știut că din popor fac parte categoriile sociale muncitoare în opoziție cu clasele dominante, deci, deși conținutul concret al conceptului este istoric variabil, la noi înainte de toate muncitorii și țărani. Încercând să limitați cuprinderea poporului numai la țărani, agricultori, păstori și unii meseriași rurali, reluați teza ruralistă extremistă pe care s-au situat folcloriștii noștri amatori în frunte cu A. Gorovei. De această teză au știut să profite cei care, de pe poziții fascizante, au speculat, între cele două războaie pe material folcloric, emițând teorii culturale de data aceasta cu adevărat oportuniste, pentru a fi pe placul mării burghezii și al expansiunii hitleriste. Studiile ce se fac în ultimul deceniu atât la noi cât și în străinătate, nu numai în țările socialiste, ci mai cu seamă în cele capitaliste, asupra folclorului muncitoresc, arată importanta contribuție a muncitorilor la cultura populară. V-ași propune deci să renunțați și la această critică ce socot că nu se justifică principal.

La pag. 15 și următoarele, unde discutați raportul dintre arta populară și arta cultă, v-ași propune să reexaminați atitudinea față de teoria lui Hans Neumann. Incontestabil, există o pătrundere de bunuri culte în popor și cercetările occidentale în diferitele domenii: plastică, teatru, muzică, literatură etc. cele ale lui John Mayer pe care le citați, precum și exemplele de la noi pe care le amintiți, arată aceasta. Totuși, cred că fundamental teoria lui H. Neumann și „lozinca” lui Hoffmann-Krayer, care contestă poporului puterea de a crea dincolo de stadiul magic sunt, cum a arătat I. Spammer, greșite. Deci nu cred că se mai poate spune astăzi că Neumann n-a greșit decât prin exagerare (pag. 16) sau că teoria lui „rămâne de nezdruncinat” (pag. 18).

La pag. 21-22, unde discutați contribuția lăutarilor la folclorul nostru, cred că sunteți uneori prea aspru față de țigani și vă lăsați furat de anumite impresii. Un studiu al lui Gh. Ciobanu, despre folclorul unui mare sat de lăutari din câmpia Munteniei, arată pe bază de cercetări

adâncite, care este realitatea și îmi dă dreptul să vă rog să gândiți și asupra acestei poziții pentru ca ea să nu distoneze cu aprecierile în general pozitive, asupra contribuției lor artistice la folclorul nostru.

La pag. 24, unde discutați problemele în legătură cu originea artei, ași vrea să vă sugerez să luați în considerare și teoriile marxiste despre originea artei în procesul muzicii, deci posibilitatea ca anumite fenomene artistice primare să fi avut un sens practic direct înainte de a avea rosturi magice, caracter mistic. Spuneți că fenomenele primare n-au fost artistice, „ci au urmărit inițial obiective de esență mistică, paralel cu cele practice de tip biologic”. Eu ași spune că au urmărit inițial obiective practice de tip biologic și chiar actele magice au fost dominate inițial de necesități biologice. Mi se pare mai corespunzător dezvoltării societății primitive.

La pag. 29, unde discutați caracterul popular al operei lui Repin și al unor scriitori și compozitori cehi, polonezi și ruși, cred că este o neînțelegere. Noi știm într-adevăr că prin faptul că socialismul a făcut marile opere artistice accesibile poporului muncitor și că aceste opere oglindesc, de pe poziția autorilor lor, lupta pentru libertate a poporului, ele sunt înțelese de popor și capătă, prin conținutul și funcția lor socială, caracter popular. Aceasta nu ne îndreptățește însă cum bine spuneți, să le identificăm cu creațiile folclorice.

Pentru alte lucruri de amănunt, mai cu seamă pentru anumite formulări pe care v-ași ruga să le revedeți, mi-am îngăduit să fac semne discrete cu creionul chiar la paginile respective. Se pot șterge ușor.

Convins că sugestiile ce vă fac nu sunt de natură să schimbe sensul articolului și că veți aprecia justetea lor și veți face modificările necesare, mă bucur de pe acum să-l pot publica cât mai curând în „Revista de Folclor” și sper că va fi cel care va deschide pentru folcloriștii noștri și pentru cei de peste hotare, lada comorilor pe care le-ați adunat în atâția ani de tăcere.

Cu deosebită considerație și cu înnoite scuze pentru supărarea ce v-a pricinuit-o întârzierea acestui răspuns.

Mihai Pop

IOAN GODEA (1943-2014)

Un Om de omenie

Sorin SABĂU*

Anul acesta, pe 26 decembrie, se împlinește un an de când ne-a părăsit regretatul Profesor universitar doctor Ioan Godea. Cred că, asemenea mie, toți cei care l-au cunoscut nu au putut înțelege cum în acea fatidică zi, un om de o vitalitate și un optimism ieșite din comun, cu o putere de muncă extraordinară, care îl făceau să pară în ochii tuturor „nemuritor”, să treacă în neființă.

Timpul scurs de la acest trist eveniment ne-a făcut însă să conștientizăm că *suntem mult mai săraci*, că atât rudele, prietenii, cunoștii profesorului Godea, dar și lumea științifică românească, au pierdut un om și un specialist de mare valoare.

Nu pot fi uitate vocea sa tunătoare, jovialitatea și umorul cu care ți se adresa: „Care-i viața ta, Sorine? Am auzit că ai câștigat 1.000.000 de euro la loto!”, „Voi,ăștia de la muzeu, aveți diurnă grasă, în dolari!” De asemenea, nu poate fi uitată nici acea „plăcere de a oferi” („plaisir d’offrir”, cum obișnuia să spună) care l-a caracterizat pe deplin. A fost un om căruia îi plăcea să împărtășească cu ceilalți cunoștințele sale vaste din domeniile științelor umaniste, dar și lucruri materiale. A fost, cu adevărat, *un Om de omenie*.

Profesorul Ioan Godea s-a născut în satul Mocirla (azi Lunca Teuzului) în județul Arad, la 16 iunie 1943. Greutățile vieții nu l-au ocolit încă de mic copil, rămânând orfan de mamă la o vârstă fragedă. Studiile liceale le-a făcut, asemenea multor altor consăteni, la Liceul



* Complexul Muzeal Arad, Arad – România.

Teoretic „Samuil Vulcan” din Beiuș, între anii 1958 și 1961. De multe ori, își amintea cum se întorcea pe jos, făcând două zile, de la Beiuș până acasă. După prima zi de mers, împreună cu alți colegi, făceau un popas de noapte la o stână situată în Munții Codru-Moma. E posibil ca aceste prime peregrinări să-i fi stârnit, de pe atunci, interesul și pasiunea pentru etnologie.

Darurile cu care a fost înzestrat de la natură, acela de a socializa foarte ușor, de a comunica deschis și sincer, de se face plăcut în mijlocul unei colectivități, nu în ultimul rând inteligența scilicet și puterea de a intui lucrurile esențiale, credem că l-au ajutat, încă din timpul liceului, să culeagă primele informații legate de etnografia zonei Beiușului și a Munților Codru-Moma.

Între anii 1963 și 1968 frecventează cursurile Facultății de Istorie și Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Licența o va susține cu lucrarea *Ziarul „Românul” din Arad (1911-1918)*. De altfel, peste mai bine de trei decenii, în 2001, la Editura de Vest din Timișoara, această lucrare va vedea, sub același titlu, și lumina tiparului.

După terminarea facultății, timp de un an, este profesor de istorie la Liceul Teoretic din Vadul Crișului – Bihor, pentru ca din 1969 să lucreze ca muzeograf la Muzeul Regional Crișana din Oradea (devenit din 1971 Muzeul Țării Crișurilor). Din 1973 până în 1979 va fi șeful Secției de Etnografie. În calitate de muzeograf, profesorul Godea desfășoară o amplă activitate de cercetare pe teren, de identificare și achiziționare a pieselor de interes etnografic în vederea sporirii colecțiilor muzeului, precum și o bogată activitate expozițională.

Seriozitatea, puterea de muncă, altruismul îl fac să fie repede remarcat de colegii săi mai în vârstă, de la care, așa cum spunea mai târziu, a învățat o mulțime de lucruri bune. Apoi, de-a lungul întregii sale vieți, Ioan Godea a știut să-i prețuiască și să le poarte o vie recunoștință.

Tot în calitate de muzeograf, inițiază și conduce prestigioasa revistă „Biharea”. Culegere de studii și materiale de etnografie și artă, al cărei prim număr apare în anul 1973. În același an se înscrie la doctorat în cadrul Institutului de Istorie a Artei din București, avându-l ca și coordonator pe Profesorul universitar doctor Răzvan Theodorescu (actualmente membru titular al Academiei Române). În această perioadă leagă și o strânsă prietenie cu regretatul profesor Paul Petrescu. Lucrarea de doctorat, cu titlul *Monumente de arhitectură populară din nord-vestul României. Biserici de lemn*, o va susține în anul 1976.

Fiind foarte ordonat, organizându-și munca de cercetare cu seriozitate, tânărul specialist se va face, în scurt timp, remarcat în domeniul etnologiei și la nivel național și internațional. Astfel, în anul 1978, primește o bursă guvernamentală franceză la Muzeul Național de Arte și Tradiții Populare din Paris, unde urmează studii post-doctorale în etnologie și muzeologie.

Revenit în țară, după ce a luat contact cu cele mai noi idei și tendințe în științele etnologice europene, Ioan Godea se transferă, în anul 1979, la Muzeul Banatului din Timișoara, unde, în calitate de șef al Secției de Etnografie și Artă Populară, efectuează o serie de cercetări de teren în tot Banatul, contribuie la sporirea patrimoniului muzeului, organizează expoziții, și se ocupă, ca redactor șef, de apariția publicației „Analele Banatului”. Seria Artă și Etnologie.

Fiind tot mai cunoscut atât în țară, cât și în străinătate, datorită studiilor și cercetărilor în domeniul etnologiei, profesorul Godea este inclus în 1980 într-o echipă de specialiști care trebuiau să coordoneze pavilionul României „Terre des hommes” din cadrul Expoziției Internaționale de la Montreal.

În 1983 se stabilește în Canada (unde va rămâne până în anul 1990). Pe pământ canadian, preocupările în domeniul etnologiei sunt continuate și aprofundate. Astfel, în 1986 va înființa la Montreal un Muzeu de Artă Populară, al cărui director va fi până în 1990. Muzeul conținea la acea dată 3000 de obiecte, fotografii, diapozitive și documente. În paralel, inițiază și conduce o revistă de cultură bilingvă (română și franceză), intitulată „Aurora”, și susține un ciclu de conferințe cu tema „Din etnologia poporului român”.

Patriotismul și dorul de țară îl fac pe Ioan Godea să revină în România în 1990. Vastele cunoștințe acumulate în domeniul etnologiei, muzeografiei, istoriei, prestigiul la care ajunsese, legăturile cu instituții internaționale de profil și cu diverse personalități ale culturii naționale și mondiale, îl îndreptățesc să ocupe postul de director al Muzeului Satului.

În această calitate, în 1990 inițiază Simpozionul Internațional Bial „Satul european” și Festivalul Internațional de Folclor Muzical pentru copii „Hora”, manifestări pe care le va coordona până în 1997. Tot în această perioadă organizează numeroase expoziții de artă populară românească în Franța, Belgia, Spania, S.U.A., Norvegia și Italia, reprezintă România la Conferința C.S.C.E. de la Cracovia (1991) și la Conferința Muzeelor în Aer Liber din Europa (Stockholm, 1992).

În 1993 coordonează direct cea de-a XVI-a sesiune a Asociației Muzeelor în Aer Liber din Europa desfășurată la București. Între timp, pune bazele revistei „Ethnos”. Revistă de etnologie.

Tot în perioada bucureșteană a vieții sale, întreprinde o serie de cercetări și călătorii de documentare în Ungaria, Slovacia, Polonia, Austria, Franța, Italia, S.U.A., Irlanda de Nord, Canada, Republica Moldova, Rusia, China, Bulgaria, Grecia, Turcia ș.a. În timpul cât a fost director, nu i-a uitat pe mai vârstnicii săi predecesori. Astfel, personalități ale etnologiei românești, precum Gheorghe Focșa, Tereza Mozes, Paul Petrescu, Georgeta Stoica, s-au bucurat de întreaga considerație și prietenie a lui Ioan Godea. În perioada 1993-1994 îndeplinește și funcția de director al Direcției de Patrimoniu Mobil din cadrul Ministerului Culturii, calitate în care contribuie la elaborarea proiectului „Legii Patrimoniului Național Muzeal”.

Din anul 2000 revine în funcția de cercetător științific gradul I la Muzeul Țării Crișurilor din Oradea, între 2004 și 2006 fiind șeful Secției de Etnografie. În paralel, din anul 2003 a fost profesor universitar, șef de catedră la Facultatea de Arhitectură a Universității din Oradea și, tot din același an, coordonator de doctorat la Facultatea de Istorie-Geografie a Universității orădene.

Spirit enciclopedic, Ioan Godea a lăsat în urmă o operă deosebit de însemnată. Pe lângă zecile de studii și articole publicate în reviste de specialitate din țară și străinătate, este și autorul unor cărți de importanță capitală pentru etnologia românească. În acest sens, amintim volumele *Etnologia română contemporană. Lexicon bibliografic ilustrat* (București, Editura Enciclopedică, 2002) și *Dicționar etnologic român* (București, Editura Etnologică, 2007), instrumente de lucru indispensabile pentru orice etnolog român.

O atenție deosebită a acordat arhitecturii tradiționale, care a fost specializarea sa de bază. În acest domeniu a publicat numeroase lucrări de referință: *Monumente de arhitectură populară din nord-vestul României* (vol. I-II, Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 1972 și 1974); *Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei)* (București, Editura Meridiane, 1996); *Monumente istorice bisericesti din Eparhia Oradiei. Bisericile de lemn* (în colaborare cu Ioana Cristache-Panait; Oradea, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, 1998); *Arhitectura Gorjului* (în colaborare cu Gheorghe Focșa; Timișoara, Editura de Vest, 2002); *Culele la români. Tezaur de arhitectură europeană* (Timișoara, Editura de Vest, 2006); *Arhitectura*

la români. De la obârșii la Cozia (Oradea, Editura Primus, 2007); *Biserici de lemn din Europa* (București, Editura CD Press, 2008); *Biserici de lemn din județul Arad* (în colaborare cu Horia Medeleanu; ediția I – București, Editura Scara, 2007 și ediția a II-a – Timișoara, Editura Brumar, 2009); *Arhitectura din România între anii 1300-1700. Sinteze, crestomație, reconstituiri, imagini* (Oradea, Editura Primus, 2011); *Arhitectura românească în epoca modernă: 1700-1900* (Oradea, Editura Primus, 2012).

O parte din lucrările lui Ioan Godea tratează sub aspect monografic diferite zone geografice sau teme ale culturii populare și ale istoriei: *Caracteristici ale culturii populare din Bihor* (cu o prefață de Ioan Vlăduțiu; București, Editura Sport-Turism, 1977); *Zona etnografică Beiuș* (București, Editura Sport-Turism, 1981); *Lunca Teuzului – Mocirla. Pagini monografice* (în colaborare cu Ioan Coste; București, Editura Litera, 1990); *La ceramique* (Timișoara, Editura de Vest, 1995); *Târgul de fete* (în colaborare cu Narcisa Știucă; Cluj-Napoca, Editura Dacia XXI, 2011); *Bârsa. Comună din Țara Zărandului. Monografie* (Arad, Editura Mirador, 2012).

Muzeelor, instituțiile unde și-a petrecut cea mai mare parte din viață și care i-au fost atât de dragi, le-a dedicat, de asemenea, studii și lucrări importante: *Muzeul Țării Crișurilor din Oradea. Ghidul Secției de Etnografie* (în colaborare cu Tereza Mózes; Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 1973); *Muzeul Satului: 1936-2003* (București, Editura Coresi, 2004); *Muzeotehnică* (Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2007).

Alte cărți semnate de etnologul Ioan Godea dovedesc un spirit inovator, fiind consacrate unor subiecte mai puțin abordate până acum în etnologia românească: *Din etnologia cumpătării. Pălinca, țuica și vinarsul la români* (București, Editura Coresi, 2005); *Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă* (Timișoara, Editura de Vest, 2011); *Canalul Morilor din „nobilul județ Arad”* (Timișoara, Editura Brumar, 2012); *Arhitectura subterană* (Timișoara, Editura de Vest, 2010) și *Apa și arhitectura de odinioară* (Timișoara, Editura de Vest, 2013).

Era de așteptat ca această bogată activitate desfășurată, concomitent, pe plan profesional, științific și administrativ-managerial, să fie recunoscută și apreciată la nivel național și internațional. Astfel, în anul 1996, profesorul Godea primește din partea Ministerului Culturii **Premiul „Ethnos”** pentru lucrarea *Biserici de*

lemn din România. Nord-vestul Transilvaniei, iar în 2002 Academia Română îi acordă **Premiul „Simion Florea Marian”** pentru cartea *Etnologia română contemporană. Lexicon bibliografic ilustrat*. Universitatea din Oradea și Muzeul Țării Crișurilor îl vor omagia pe distinsul om de știință, profesor și muzeolog în anul 2009. Cu acel prilej a apărut și volumul omagial *Istorie. Etnologie. Artă. Studii în onoarea lui Ioan Godea* (coordonatori: Aurel Chiriac și Barbu Ștefănescu; Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2009).

În 2013, la împlinirea vârstei de 70 de ani, Asociația de Științe Etnologice din România l-a omagiat în cadrul Adunării sale generale anuale, care a avut loc în Dumbrava Sibiului cu prilejul împlinirii a 50 de ani de la fondarea Muzeului Civilizației Populare Tradiționale. Atunci, alături de Ioan Godea, despre a cărui viață și activitate a vorbit elogios prietenul său Mihai Dăncuș, directorul Muzeului Maramureșului din Sighetu Marmăției, au mai fost omagiați Iordan Datcu la 80 de ani, Ilie Moise și Ovidiu Papană la 65 de ani.

Chiar dacă a călătorit foarte mult și a avut, așa cum îi plăcea să spună, zeci de domiciliu, Ioan Godea nu a uitat niciodată locurile natale din județul Arad. Poate că dorul de aceste meleaguri l-a făcut ca începând cu anul 1999 să se stabilească, împreună cu soția, în comuna Bârsa. Aici, într-o casă bătrânească, modestă, dar aranjată cu foarte mult bun gust, își găsea tihna necesară scrisului sau primirii și găzduirii prietenilor. Cred că, dintre cei care l-au cunoscut bine, nu există cineva care să nu-i fi trecut pragul casei din Bârsa. Aici, profesorul Godea, împreună cu soția Ana, care i-a fost întotdeauna alături, erau niște gazde extraordinare.

Dar domiciliul de la Bârsa nu a însemnat o izolare. A ținut întotdeauna legătura cu principalele centre universitare din țară de la București, Cluj, Iași, Oradea, Timișoara ș.a., cu muzeele, cu institutele de cercetare ale Academiei Române. Neobosit, așa cum l-a cunoscut toată lumea, atunci când nu scria, profesorul Godea era plecat la simpozioane, conferințe în țară sau străinătate, făcea cercetare de teren, mergea la diverse edituri, unde, de multe ori pe bani proprii, își publica cărțile.

Din Bârsa întreținea o bogată corespondență, fiind mereu excelent informat. Nimeni nu știa mai bine decât dumnealui ce publicații noi au apărut în țară în domeniul etnologiei, etnografiei, muzeografiei, ce expoziții s-au făcut la muzeele de profil ori ce simpozioane s-au organizat. Pe de altă parte, casa sa era mereu vizitată de personalități ale culturii românești, de profesori universitari,

muzeografi, studenți, doctoranzi etc. Tuturor le împărtășea planurile sale, ce intenționa să mai scrie, le arăta cum și-a ordonat bogata arhivă. Avea pentru oricine o vorbă bună, un îndemn, un sfat și, nu în ultimul rând, harul de *a te face să te simți unic*.

Ultimii 15 ani de viață, petrecuți la Bârsa, au fost pentru etnologul Ioan Godea cei mai prolifici ani ai vieții sale tumultuoase. Avea încă multe planuri, multe cărți începute, multe drumuri de parcurs... Din păcate, boala de care nu știa sau poate nu i-a dat atenție, considerând mult mai importantă munca sa de cercetare, l-a răpit dintre noi pe 26 decembrie 2014. Fiind etnolog, știa cu siguranță un lucru: că, potrivit credințelor românilor, cei ce se sting în preajma Sărbătorilor de Crăciun *merg direct în Rai*, deoarece în această perioadă cerurile sunt deschise.

Dumnezeu să-l odihnească în pace!

*

Bunul meu profesor

Petruța POP*

Dintru început mărturisesc, cu ardoare, că amintirile legate de profesorul Godea sunt vii, sunt încă extrem de prezente în viața mea. Nu le pot uita și nici nu-mi dau pace! Poate tocmai de aceea îndrăznesc să le mărturisesc și în scris.

Pe Profesorul universitar doctor Ioan Godea l-am cunoscut prin intermediul „fratelui” meu moldovean, etnograful ieșean Marcel Lutic. Îmi propusesem de ceva vreme să aprofundez problematica portului tradițional din zonele etnografice ale județului Alba. Resimțeam acut absența unui îndrumător științific, iar Marcel Lutic mi-a sugerat că cel mai potrivit ar fi profesorul Godea.

Îmi aduc aminte că prima dată ne-am întâlnit în inima cetății albaiulieni. Atunci am vorbit mai ales despre preocuparea mea și despre interesul meu de a aprofunda cât mai temeinic acest subiect. I-a plăcut tema și în câteva luni eram deja student doctorand la Universitatea din Oradea, iar dumnealui coordonatorul lucrării mele de cercetare.

* Asociația „Artă și Tradiții Meșteșugărești”, Alba Iulia – România.

Începeam astfel o colaborare profesională deosebită, încărcată de responsabilitate și respect. Nu știu de ce, dar profesorul Godea a pus întotdeauna întâlnirea noastră sub semnul Sfântului Haralambie.

Era omul pe care rar îl aflai acasă. Tot timpul era pe drumuri. Încă de atunci mi se părea că se află într-o continuă *competiție cu timpul*. Parcă ar fi știut că viața lui avea să se sfârșească brusc și probabil firea lui dinamică și copleșitoare n-ar fi acceptat să treacă o zi fără a-și umple sufletul și mintea cu altceva și altceva nou.

Acum câteva ierni am avut șansa să petrec două-trei zile alături de bunul meu profesor Ioan Godea în oaza sa de liniște din Bârsa Aradului. M-a invitat acasă la dumnealui deoarece a doua zi urma să plecăm împreună la Oradea. Astfel, într-o după amiază de ianuarie, în fața casei vechi de peste o sută de ani, în haine de casă, m-a întâmpinat, cu fața surâzătoare, profesorul Godea. Parcă m-ar fi așteptat *tatăl meu*. Soția, doamna Nuța, o femeie deosebită și foarte sensibilă, ne-a primit cu tot dragul și ne-a omenit cu bucate alese.

Familia Godea avea o gospodărie-muzeu impresionantă. Profesorul mi-a prezentat mai întâi ograda organizată cu tâlc. Aici am întâlnit elemente din arhitectura internațională, din țările pe unde Ioan Godea a petrecut bune perioade de timp de-a lungul vieții sale. Aranjate într-o logică a drumului vieții sale și cu un ghid pe măsură, oricine își dădea seama că toate micile sale amintiri de peste mări și țări s-au îmbinat în chip armonios cu bogatele și deosebitele elemente arhitecturale autohtone. Aveam în fața ochilor o ogradă a unui om harnic, a unui temeinic gospodar. De la el am aflat atunci că în zilele libere, când nu scria, trebăluia prin ogradă și în grădina cu pomi, dar și la balta cu pește, locuri în care se regăsea și medita.

Casa avea două camere mari, un living spațios, holuri lungi și largi și o încăpere în care scria vara. Lângă living era bucătăria. Toată gospodăria și mai ales casa erau un veritabil muzeu de artă populară. Icoane, cărți, tablouri, mobilier tradițional, păretare, covoare, ștergare, blide, vase, ulcele, căuce, clopote, tălângi, zurgălăi, toate completau armonios oaza de liniște a bunului meu profesor.

Profesorul Godea ne-a dăruit atunci, până târziu în noapte, o lecție de viață. Era o plăcere să îl ascuți, știa atât de multe. La gura șemineului l-am ascultat ore în șir vorbind despre anii de glorie ai muncii sale de cercetare pe teren. Ne-a prezentat colecția sa, unică în România, de peste 2.000.000 de fotografii, desene, schițe, crochiuri, toate din domeniul etnografic, dar și o altă fototecă alcătuită din clișee

alb-negru și color, păstrate în casete, într-un număr de peste 32.000 de fotografii provenind din America de Nord, Europa și Asia. Încă și astăzi îmi aduc bine aminte că am fost profund impresionată de ceea ce am simțit și trăit în acea noapte, în acele zile deosebite alături de familia Godea.

În peste 40 de ani de activitate, etnologul Ioan Godea a întreprins vaste activități de cercetare în toate cele aproximativ 60 de zone etnografice din întreaga Românie. De altfel, chiar îmi povestea uneori că nimeni de la noi nu cunoaște această țară așa cum o cunoaște el, că nimeni nu a umblat cât a umblat el. Nu doar că a trecut prin sate, ci a poposit aici săptămâni întregi, vorbind cu oamenii, alături având, adesea, studenți și tineri cercetători.

În afara țării a fost prima dată în Franța, unde a primit o bursă de la Guvernul francez, timp de două luni, pentru documentare la Muzeul Omului și la Muzeul Artelor și Tradițiilor Populare din Paris, dar și la Luvru, precum și la alte muzee importante ale Franței. Timp de 7 ani a locuit în Canada, iar de acolo a călătorit în toată America de Nord și America Centrală. După 1989 s-a reîntors în țară ca director general al Muzeului Satului „Dimitrie Gusti” din București. În ultima perioadă a vieții sale a lucrat ca muzeograf la Muzeul Țării Crișurilor din Oradea, dar, concomitent, era și șef de catedră la Facultatea de Arhitectură, Construcții și Cadastru din cadrul Universității Oradea. La aceeași universitate, conducea doctorate la Facultatea de Istorie și Geografie, în acest chip coordonând munca științifică a tinerilor cercetători români din domeniul etnologiei.

A călătorit în toate țările Europei, iar în peregrinările sale prin târguri, iarmaroace, oboare, piețe, magazine de artizanat, magazine de artă populară a achiziționat multe obiecte cu încărcătură simbolică, astfel încât și-a format o colecție de suflet, în special din domeniul ceramicii. Această ultimă colecție i-a oferit, după cum îmi mărturisea, nenumărate satisfacții în munca de cercetare. De altfel, eruditul Ioan Godea a publicat, folosind și colecția particulară, câteva cărți despre ceramică.

Cu toate că în ultima perioadă s-a dedicat intens vieții academice și celei muzeale, profesorul Godea nu a dorit să părăsească Bârsa, deoarece considera că aici avea mediul prielnic pentru scris, preferând să facă naveta între Oradea și Bârsa sa dragă. Îmi povestea că în călătoriile sale de-a lungul și de-a latul vastei câmpii arădene și bihorene, lua în mașină, ca să nu se plictisească, călători de ocazie.

Îi plăcea enorm de mult să îi audă pe oameni cum povestesc, astfel aflând tot felul de întâmplări din satele prin care trecea. Dacă afla de la un pasager că într-un sat s-a întâmplat cutare lucru, peste un timp, luând alt călător, întreba de întâmplarea aflată data trecută. În acest mod, surprindea alte abordări legate de întâmplări, fapte și oameni. Era, și în acest mod inedit, un neostenit cercetător, încercând să surprindă în permanență mentalitățile, felul de a gândi și de a fi al satului românesc.

Profesorul Ioan Godea *era o enciclopedie*. Am fost ca un burete în preajma lui. Atât cât am putut, m-am hrănit spiritualicește din tot ce mi-a povestit și m-a învățat. Regret nespus că nu l-am cunoscut mai devreme, dar, atât cât a rânduit Divinitatea, mi-a fost de mare ajutor și a avut un impact deosebit asupra preocupărilor mele în domeniul cercetării etnografice. Dau mărturie aici că întâlnirea cu *acest om minunat a schimbat viața mea*.

Modestia și respectul cu care m-a tratat mereu mi-au întărit convingerea că profesorul meu era *un om unic*. Glasul său puternic, darul său unic de povestitor, omenia, bunătatea și firea glumeață mi-l aduc mai mereu în ochii minții. L-am simțit ca pe *un om împlinit*. Avea liniște când l-am cunoscut. Avea de toate.

...Bunul meu profesor s-a stins modest, în miez de iarnă, după o scurtă suferință. Cred că plecarea sa neașteptată din lumea cu dor nu a fost altceva decât prefigurarea unei noi călătorii, un nou drum spre frumosul și necunoscutul veșniciei. Faptul că Dumnezeu i-a rânduit plecarea în lumea fără dor chiar a doua zi de Crăciun, mă face să mă gândesc că era așteptat dincolo pentru a colinda la Porțile Cerului, poate chiar la cele ale Raiului! Cine știe dacă nu cumva în drumul spre aceste tainice porți l-a însoțit și Sfântul Haralambie, cel care ne-a ocrotit și întâlnirea noastră pământească...

Vă mulțumesc bunule profesor Godea pentru lumina adusă în viața mea! Dumnezeu să vă ierte și să vă odihnească în pace!

ANCA GIURCHESCU (1930-2015)

Ion H. CIUBOTARU*

Cu mai bine de patru decenii în urmă, într-o toamnă timpurie, mă aflam în orașul Zakopane. O veche și frumoasă așezare, situată în sudul Poloniei, la poalele Gyewontului, cel mai înalt masiv din partea nordică a Munților Tatra. Principalul eveniment din prima decadă a lunii septembrie a anului 1972 îl constituia *Festivalul folcloric internațional „Zlot ciupaga”* (Toporașul de aur). Urbea îmbrăcase straie de sărbătoare. Se reuniseră acolo interpreți ai cântecelor și jocurilor populare tradiționale din vreo cincisprezece țări. O impresionantă revărsare de straie țărănești multicolore și de acorduri muzicale ce păreau să vină de dincolo de vreme.



România era reprezentată de un amplu grup de interpreți, aparținând satului Dăbâca din Pădurenii Hunedoarei. Una dintre cele mai arhaice și mai interesante vetre folclorice din acel străvechi ținut autohton. Erau peste șaptezeci la număr și îi însoțea distinsa cercetătoare Anca Giurchescu din București.

O știam de multă vreme și o prețuiam pentru alesele ei calități profesionale. Se număra printre cei mai de seamă cunoscători ai terenului, fiind, în același timp, și un om de știință în adevăratul înțeles al cuvântului. Studiile sale în domeniul coreologiei populare se bucurau de larg interes, atât în țară, cât și dincolo de fruntarii. N-am apucat să vorbesc cu ea decât în ultima zi a festivalului. Se vede că până atunci nu se dezlipise de „dăbăcanii ei”, cu care a tot pus la punct ultimele detalii ale spectacolului.

După evoluția hunedorenilor, care s-a terminat în uralele spectatorilor, m-am dus la Anca Giurchescu să o felicit. Am găsit-o în camera ei de la hotel, plângând în hohote. Se retrăsese pesemne, pentru a nu se expune privirilor celor din jur. Părea disperată.

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

Mi-a spus, printre lacrimi, că polonezii fuseseră notați mai bine decât românii, chiar dacă prestația lor scenică era departe de ceea ce arătaseră dăbâcanii. Îi depășeau pe români la punctaj cu *patruzeci de sutimi!* Balanța o înclinase președintele juriului, profesorul universitar polonez Roman Reinfuss.

Cu greu am izbutit s-o liniștesc. Când s-au anunțat rezultatele, m-am îndreptat spre conașionarii noștri, cu gândul de a le spune câteva cuvinte de îmbărbătare. Se retrăseseră la o margine de crâng, în jurul profesoarei lor dragi, într-o tăcere apăsătoare. Ce le puteam spune? Am înțeles atunci că, în tot ceea ce făcea, Anca Giurchescu nu punea doar competența sa, unanim recunoscută, ci și mult, foarte mult suflet.

S-a născut în București, la începutul iernii lui 1930, și a absolvit cursurile Institutului de Educație Fizică și Sport la vârsta de nouăsprezece ani. Avea însă o instrucție solidă, pe care și-o formase în timp, dincolo de studiile universitare. Prin deceniul șase al veacului trecut, la câțiva ani după terminarea facultății, se număra printre cercetătorii Institutului de Folclor din cadrul Ministerului Culturii. Lucra la Sectorul de coreologie, alături de Vera Proca-Ciortea, Paraschița Ștefănescu și Emanuela Balaci, cărora aveau să li se alăture Andrei Bucșan și Constantin Costea. O remarcabilă echipă de cunoscători ai dansului popular, ale căror izbâanzi nu au întârziat să se arate.

Primele cercetări de teren ale Ancăi Giurchescu s-au desfășurat în Țara Vrancei. Un loc cum nu se putea mai potrivit. Făcea parte dintr-un grup de specialiști cu preocupări interdisciplinare, trimiși de Institutul de Folclor în mai multe așezări din nordul regiunii respective, cu scopul de a urmări eventualele prefaceri survenite în creația populară din acei ani. A cutreierat atunci mai multe localități de pe valea mijlocie a Putnei și din vecinătatea râului Văsui. Satele Topești, Negrițești, Tulnici, Păulești și Spinești sunt doar câteva dintre acestea. A cunoscut oameni și locuri, s-a întreținut cu interlocutori de toate vârstele, a asistat la prilejuri folclorice. Concluziile sale se regăsesc în cel dintâi studiu pe care îl publică – *Jocurile din Vrancea* – apărut în numărul 4 al „Revistei de Folclor” (RF) din anul 1957.

Una din constatările pe care le făcea viza aspecte ale mentalității localnicilor. Conservatorismul vârstnicilor, atenți la toate detaliile moștenirii străbune, contrasta cu atitudinea tinerilor, deschiși înnoirilor, gata să-și însușească tot soiul de inovații facile. Instrumentele muzicale, în schimb, rămâneau pentru toți aceleași, statornicite prin tradiție: fluierul, cimpoiul, vioara, cobza și țambalul mic.

Ocaziile de joc continuau să se grupeze în jurul sărbătorilor calendaristice, reperi esențiale constituind Paștele, Crăciunul, Anul Nou și Lăsatul Secului. Aspectele contextuale ale dansurilor o preocupau pe cercetătoare încă de atunci. Repertoriizând cele peste douăzeci și cinci de jocuri populare locale, ea nu pierde din vedere că unele dintre acestea se împleteau cu obiceiuri arhaice, cum ar fi *Înfrățirea rituală* și *Vălăritul* – o variantă a colindatului de primăvară. După săvârșirea ritualului de prindere a *suratelor* (descriș cu minuțiozitate), fetele se îndreptau spre locul petrecerii, unde veneau și *vălarii*, în frunte cu stegarul alaiului, purtând în mâini o prăjină împodobită cu batiste și panglici multicolore.

Anca Giurchescu a revenit pe meleagurile vrâncene de mai multe ori. Nu înainte de a fi studiat îndeaproape (alături de alți colegi) variate sisteme de consemnare grafică a mișcărilor efectuate de dansatori. În cele din urmă, coreologii români au reușit să pună la punct „un alfabet stenografic al pașilor, dând puțința notării directe a acestora, în timpul dansului” (Ovidiu Bârlea). Pe baza cercetărilor ulterioare din satele aceluși ținut de legendă, efectuate împreună cu reputatul etnolog Constantin Eretescu, s-a ajuns la alcătuirea unui volum de *Folclor coregrafic din Țara Vrancei*, publicat de cei doi la Focșani, în anul 1974.

Atenția cercetătoarei s-a îndreptat însă și spre alte modalități de transcriere coregrafică. Stă mărturie studiul său din anul 1963 – *Adoptarea sistemului de notație Laban-Knust* – pe care l-a publicat în RF, numerele 1-2. În felul acesta, ea și-a mai apropiat un instrument de lucru, pe care avea să-l utilizeze în cele peste 1500 de transcrieri (jocuri și obiceiuri) după filme etnografice.

Cercetările regionale începute în Vrancea au continuat și în alte zone ale țării, cu rezultate la fel de fructuoase: *Ciclurile de joc din Ardeal* (RF, nr. 1-2, 1959), *Aspecte noi și tradiționale ale jocurilor din raionul Toplița* (RF, nr. 3-4, 1962), *Jocuri ciobănești din satul Dumbrava* (RF, nr. 3-4, 1963), *Purtatele fetelor de pe Valea Târnavelor* („Revista de Etnografie și Folclor” (REF), nr. 4, 1967) etc. În paralel, și-a orientat interesul asupra chestiunilor teoretice – *Câteva probleme legate de aspectul contemporan al jocului popular românesc* (RF, nr. 3-4, 1960), *Quelques aspects théorétiques de l'analyse de la danse populaire* (în colaborare), în „Langages”, Paris, 10, 1968 – și metodologice (*Filmul ca instrument al cercetării folclorice*, REF, nr. 9, 1966). Nu a ocolit nici cercetarea comparată a dansurilor populare, pentru care a

investigat mai întâi repertoriul câtorva grupuri etnice din România. Volumul de *Dansuri populare ale minorităților conlocuitoare*, apărut în anul 1959 la Editura Pedagogică, cuprinde și două contribuții ale sale: *Suită de dansuri bulgărești și Suită de dansuri tătărești*.

Din 1966-1967 a făcut cercetări în vreo zece localități din zona Porților de Fier. A identificat atunci, în mai multe așezări, un dans cu substrat cultic (*Jocul de pomană*), pe care l-a analizat din perspectiva tuturor implicațiilor pe care le relevă. Ea are meritul de a fi urmărit fenomenul din preziua înhumării și până în momentul ieșirii din doliu. Adică, începând cu despărțirea răposatului de lumea pământeană și sfârșind cu integrarea sa definitivă în cealaltă jumătate a neamului. Studiul pe care l-a elaborat – *Funcționalitatea dansurilor funebre în concepția populară* (apărut în *Folclor Literar*, vol. III, Timișoara, 1969-1970) – ocupă un loc de primă însemnătate în întreaga sa operă coreologică și chiar în bibliografia tanatologică.

În anul 1979, Anca Giurchescu primea azil politic în Danemarca. Tot atunci, Institutul pe care îl părăsea îi publica studiul *Trăsături specifice ale dansului popular românesc în context european* („Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice”, 1, 1979). Era un specialist cunoscut și se bucura de o frumoasă reputație. În scurtă vreme avea să devină membră a Academiei Româno-Americane, integrându-se, totodată, în grupul de cercetători ai dansului popular care activau în cadrul *Consiliului Internațional pentru Muzică Tradițională* (ICTM) de pe lângă UNESCO. O vreme s-a ocupat chiar de coordonarea acestui grup. În rodnică sa activitate, pe care a continuat să o desfășoare, a beneficiat de sprijinul *Consiliului Național Danez pentru Cercetare în Domeniul Umanist* și al *Arhivelor de Folclor ale Danemarcei*.

Ca și în cazul altor etnologi de marcă, cercetările de teren au rămas pentru Anca Giurchescu o preocupare constantă. Acestea s-au desfășurat pe cuprinsul Danemarcei, dar și în spațiul sud-est european (Bulgaria, Grecia, Serbia, Turcia), finalitatea investigațiilor vizând chestiuni teoretice și metodologice. Contextul socio-cultural al dansurilor, structura acestora și elementele identitare ale unora dintre producțiile respective au continuat să-i rețină atenția decenii de-a rândul. Singură sau în colaborare, a publicat mai multe studii, în care aspecte ale jocurilor populare românești apar mereu în prim-plan: *La Danse comme objet sémiotique* (Ontario, 1973), *Danse et transe. Les Călușari. Interprétation d'un rituel Valaque* (în „Dialogue”,

Montpellier, nr. 12-13, 1984), *Romanian Traditional Dance a Contextual and Structural Approach* (București, 1992), apoi *Ecologia culturii populare. Valoarea documentului* (în „Datini”, București, nr. 2-5, 1993) etc.

Merituoasele sale contribuții științifice au fost încununuate cu numeroase distincții, conferite de țări europene și de Statele Unite ale Americii. A primit titlul de Doctor Honoris Causa al Universității Roehampton din Londra, în cadrul căreia funcționează unul dintre cele mai prestigioase departamente de cercetare a dansului.

Discipoli de pe mai multe meridiane ale lumii încearcă să ducă mai departe învățătura dobândită de la cea pe care și-au luat-o ca model. Să sperăm că printre ei se vor găsi câțiva mai devotați, care să dea la iveală lucrările sale rămase în manuscris, menționate de Iordan Datcu în ediția din 2006 a dicționarului său: *Dansul în ținutul Pădurenilor, Călușei în Câmpul Pâinii, Folclor coregrafic din județul Dâmbovița și Hora vlahilor. Rolul tradiției în procesul de adoptare a vlahilor stabiliți în Danemarca*.

Ultima dată am văzut-o la Zakopane... La capătul unei vieți împlinite, Anca Giurchescu a pornit pe calea străbunilor, spre limanul lumii de dincolo.

ION CHELCEA (1902-1991). RECUPERĂRI. RESTITUIRI

Abstract

This section is dedicated to the ethnologist and sociologist Ion Chelcea, whose destiny had been connected for more than four decades to the most important ethnographic museums in Romania. In his youth he worked at the Ethnographic Museum of Transylvania in Cluj; in adulthood he founded the Ethnographic Museum of Moldavia (1943), and remained its director until 1957; in the third part of his professional activity he worked at the Village Museum in Bucharest. The restitution of Ion Chelcea's work has been one of the major purposes of the Yearly Review of the Ethnographic Museum of Moldavia since its first volume issued in 2001. This year we republish three articles signed by Chelcea eighty years ago. The first one, *Faptul tradițional românesc (Orice ocazie ni s-ar oferi, „așa ar trebui să facem!”)* – *The Romanian Traditional Fact (On Any Occasion We Have, “This Is How We Should Do It!”)*, was published in 1935 in “Gazeta ilustrată” (“The Illustrated Gazette”), a periodical printed in Cluj. After having highlighted the importance and uniqueness of Christmas within the Romanian culture, Ion Chelcea argues for the safeguarding and promotion of the traditional customs, beliefs and order, as they represent, in his opinion, the way to singularize and perpetuate the Romanian people. The second article, *Hobștiile de tors în Mușcel (Spinning Gatherings in Mușcel)*, published in the same periodical in 1937, describes a form of youth association in the traditional village, which has both practical and entertainment purposes. The last article, *Plague's Magical Removal in the Transylvanian Villages* was published in “Societatea de mâine”. *Revistă socială culturală* (“The Society of Tomorrow”. A Social and Cultural Journal) and introduces us into the world of the magical beliefs. Analyzing traditional beliefs, the author approaches the two ways to apprehend and remove the plague: magically and religiously. The author examines the Romanian space by giving examples of plague's removal in different regions of the country, but he also refers to the foreign specific literature.

Keywords: traditional element, feast, Christmas, caroling, forms of youth association, plague shirt, magical practices, religious practices.

Cuvinte-cheie: element tradițional, sărbătoare, Crăciun, colindat, forme de asociere ale tinerilor, cămașa ciumei, practici magice, practici religioase.

Etno-sociolog, muzeograf, profesor universitar, Ion Chelcea și-a legat destinul, vreme de peste patru decenii, de marile muzee etnografice din toate cele trei provincii istorice ale țării.

În tinerețe, a lucrat sub îndrumarea lui Romulus Vuia și a fost preparator, asistent, apoi șef de laborator la Muzeul Etnografic al

Transilvaniei din Cluj din 1929 până în 1939. Maturitatea îi va fi marcată de întemeierea, în 1943, a Muzeului Etnografic al Moldovei de la Iași, al cărui director a rămas până în 1957¹. După plecarea intempestivă din capitala Moldovei², în a treia perioadă a activității sale profesionale, între anii 1957-1969, îl regăsim la București ca muzeograf, muzeograf principal și apoi șef de sector la Muzeul Satului.



Echipe de la Făgăraș, condusă de Traian Herseni (1939).
Ion Chelcea este în mijlocul rândului de sus

¹ Pentru bogata și remarcabila activitate depusă la Iași, 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; Idem, *Muzeografia etnografică în Moldova. Preocupări și realizări*, în „Anuarul Muzeului Satului”, București, tom 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, tom VII, 1976, p. 26-27; Emilia Pavel, *Patrimoniul Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași*, în CI, tom 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 „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. 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, nr. VIII, 2008, p. 227-300, respectiv IX, 2009, p. 331-380.

² În aprilie 1957, Ion Chelcea, sub pretextul pensionării, a fost practic forțat, probabil din motive ideologice, să plece de la Iași (Marcel Lutic, *Victoria Semendeaev (1923-2011)*, în AMEM, nr. XI, 2011, p. 410; Idem, *Jumătate de veac...*, I, p. 242).

Doctor în etnografie și sociologie, s-a dedicat studierii și promovării valorilor civilizației tradiționale, adăugând activității de muzeograf o consistentă activitate publicistică, constând în 160 de titluri de volume, articole, studii, recenzii, comunicări³. A publicat în mai toate revistele de specialitate românești („Revista de Folclor”, „Revista de Etnografie și Folclor”, „Anuarul Muzeului Satului”, „Cibinium”, „Revista Muzeelor și Monumentelor” etc.), dar a colaborat și cu alte publicații periodice ale vremii. Acestea din urmă sunt mai puțin accesibile astăzi și pentru acest motiv le republicăm în paginile „Anuarului” muzeului pe care l-a întemeiat.

Demersul de restituire a operei lui Ion Chelcea, reprezentant de seamă al etnologiei românești⁴, a constituit o preocupare permanentă a redacției „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei”⁵. Anul acesta avem posibilitatea de a continua această preocupare datorită fiului său, Prof. univ. dr. Septimiu Chelcea⁶, care a trimis muzeului, alături de alte documente, manuscrise și fotografii, cinci tomuri (intitulate „Studii și cercetări etnografice”) cuprinzând extrase ale articolelor și studiilor cercetătorului răspândite în publicațiile vremii. Din acest motiv, în

³ Jordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 218.

⁴ Ion H. Ciubotaru, în notă la *Acțiunea de colectare a obiectelor etnografice de muzeu și problemele legate de acestea*, în AMEM, nr. VI, 2006, p. 77.

⁵ În acest context, amintim faptul că aici au văzut lumina tiparului următoarele studii și materiale: *Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei*, nr. I, 2001, p. 11-18 (îngr. Vasile Munteanu; republicarea broșurii programatice din 1943); *Acțiunea de colectare...*, nr. VI, 2006, p. 77-88 (îngr. Ion H. Ciubotaru); *Păstoritul în nord-estul regiunii Iași. Observații preliminare*, nr. XI, 2011, p. 49-86 (îngr. Marcel Lutic); *Credințe și practici religioase agricole*, nr. XII, 2012, p. 55-80 (îngr. Septimiu Chelcea). De asemenea, tot în „Anuarul” nostru s-au publicat și cinci scurte, dar emoționante scrisori (datate între 30 iunie 1945 și 23 iunie 1948) pe care folcloristul Artur Gorovei i le-a trimis din Fălticeni lui Ion Chelcea (Ștefan S. Gorovei, *Artur Gorovei: Scrisori către Ion Chelcea*, nr. IV, 2004, p. 303-306).

⁶ Reputat sociolog, cadru didactic universitar la Facultatea de Sociologie și Asistență Socială a Universității din București, autor al mai multor volume și a numeroase articole și studii de specialitate, Septimiu Chelcea este cel care a redat, cumva firesc, circuitului științific o parte din opera tatălui său. Iată volumele publicate până acum: *Botenii Muscelului și oamenii săi buni și bătrâni*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Septimiu Chelcea, București, Editura Tritonic, 2005; *Etnografie. Privire către noi înșine ca popor*. Volum îngrijit de prof. univ. dr. Septimiu Chelcea, București, Editura Ars Docendi, 2007; *Agricultura la români de la origini până la jumătatea secolului XX. Studiu etnografic*. Ediție îngrijită și postfață de Septimiu Chelcea și Iancu Filipescu, Editura Universității din Pitești, 2010.

paginile „Anuarului” a fost creată secțiunea specială *Ciitori ai muzeului*, în cadrul căreia vor vedea, din nou, lumina tiparului contribuțiile din publicațiile nespecializate, în ordine cronologică.

Primul articol, *Faptul tradițional românesc (Orice ocazie ni s-ar oferi, „așa ar trebui să facem!”)*, a fost tipărit în anul 1935 în publicația clujeană „Gazeta ilustrată”, care avea o apariție lunară și domenii diferite de interes, dorindu-se a fi o gazetă „Literară. Politică. Economică. Socială”. Pornind de la însemnătatea și unicitatea sărbătorii Crăciunului pentru cultura populară românească, Ion Chelcea realizează un articol cu caracter programatic al unei mișcări de valorizare și de revigorare a obiceiurilor, credințelor și ordinii tradiționale, ca mod de individualizare și de perpetuare a neamului românesc împotriva formei de viață „sosită grăbit cu drumul de fier” și acceptată cu ușurință în mediul urban. Este clar definită concepția lui Ion Chelcea privind importanța obiceiurilor în menținerea caracterului identitar al neamului: „materialul tradițional condensat în *viața ce o dăm obiceiurilor* formează mai mult decât orice laolaltă”.

Cu cel de-al doilea articol, *Hobștiile de tors în Mușcel*, apărut în aceeași publicație, în anul 1937, ne circumscriem sferei de interes a tezei sale de doctorat⁷, și anume formele de asociere a tinerilor din satul tradițional. Folosindu-se de materialul adunat pe teren, Ion Chelcea descrie fenomenul și îi subliniază caracteristicile (formă de asociere bazată pe împrumut, cu caracter social, fiind o ocazie de întâlnire a tinerilor), iar apoi îi găsește locul, îl integrează cadrului larg al vieții tradiționale, militând, din nou, pentru necesitatea păstrării formelor specifice, revoltându-se împotriva formelor „venite de aiurea” și îndemnând la revenirea „la o veche matcă de larg și îndrăzneț românism”.

Îndepărtarea magică a ciumei din satele ardelenene a apărut tot în 1937, în publicația trimestrială bucureșteană „Societatea de mâine”. Revistă socială culturală, articol care ne introduce în resorturile credințelor magice. Analizarea, pe rând, a legendei culese din jurul Năsăudului, a credinței în puterea „cămășii ciumei” existente în mai multe sate, apoi, trecând în spațiul religios, a exemplului Sfântului Haralambie, cel investit de către biserică cu puteri protectoare contra ciumei, îl conduce pe Ion Chelcea la identificarea a două moduri de

⁷ Intitulată *Tovărășii de feciori și fete în viața poporului român*, a fost susținută la Universitatea din Cluj, în 1939, conducător științific fiindu-i marele etnolog Romulus Vuia. În componența comisiei de susținere îi regăsim pe Nicolae Drăganu (președinte), George Giuglea și Lucian Blaga.

percepere și de înlăturare a acestei epidemii în cadrul mentalității tradiționale: cel magic și cel religios. Abordarea sa implică atât raportarea la întreg spațiul românesc, exemplificând prin câteva modalități concrete de îndepărtare a ciumei cunoscute în diferite regiuni ale țării, cât și folosirea bibliografiei de specialitate din afara țării.

*

Precizăm faptul că toate cele trei texte au fost adaptate normelor ortografice actuale, intervențiile majore ale editorului fiind marcate prin paranteze drepte. Ca semn distinctiv al anilor în care au fost scrise, păstrăm în cadrul acestor restituiri câteva forme vechi, precum: *atribuțiune, cetitor, explicațiune, informațiune, funcțiune, observațiune, populațiune, raportă* (pentru forma de indicativ prezent, persoana a III-a, a verbului *a raporta*), *relațiune, strein, Mușcel*.

Ana-Maria RAȚĂ*

FAPTUL TRADIȚIONAL ROMÂNESC (*Orice ocazie ni s-ar oferi, „așa ar trebui să facem”!*)

Puține sunt sărbătorile de peste an la care să participăm mai cu însuflețire ca în sărbătorile Crăciunului. Cadrul de iarnă găsește pe om acasă, în bârlogul său. Zbaterea după hrana zilnică din timpul verii a încetat demult. E domolită goana după pâinea de toate zilele. Câtă este *de la Dumnezeu* (și toate sunt de la Dumnezeu când e vorba de țărani noștri...) este băgată la pod, la beci – pimniță, cămară etc. Pentru Crăciun însă, *puținul* are valoare mai mare decât belșugul, fiindcă ideea religioasă îmbracă – sufletește – ca o mantie ușoară ființa noastră, până și a celor mai încărcăți de păcate.

Nu suntem stăpâniți numai de *obiceiurile* care s-au păstrat din generație în generație, ci suntem stăpâniți și de *biserica* mai mult decât ne-am aștepta. Biserica dă un sens întregii noastre existențe. Prin ea simțim, prin ea gândim mai înalt în viața de toate zilele, acolo în satele noastre! În continuarea aceleiași constatări, în nicio altă sărbătoare, poate afară de Paști, *sentimentul religios* nu este așa de puternic. Și cu

* Muzeul Etnografic al Moldovei, Complexul Muzeal Național „Moldova”, Iași – România.

toate acestea, s-ar crede că la Crăciun am rămâne legați sufletește de această formă de a fi – pur și simplu.

E adevărat; omul se duce la biserică, la care ia parte întreaga comunitate; ascultă slujba religioasă și se întoarce mulțumit acasă că și-a făcut datoria față de el și de Dumnezeu. Acasă se înfruptă numaidecât din ce mereu același și același Dumnezeu *a dat* în cursul anului; altceva însă îi înflorește sufletul, cu această ocazie. Biserica îl leagă de existența divină; îl transpune într-o lume eternă – de pace și „bună învoire” – altceva face însă farmecul sărbătorilor!



Turca (capra, brezaia).

Din colecția Muzeului Etnografic, Cluj

E tot așa de adevărat însă și faptul că în viața satului, pe lângă biserică, care stă întâi între preocupări, mai sunt și alte momente când trăim din plin farmecul cu adevărat sărbătoresc. Când, de exemplu, omul se leagă de semenii lui printr-o legătură mai strânsă; când trecem de la sentimentul *religios* propriu-zis la un fapt *social* – ca atunci când, în după-amiaza zilelor de Crăciun și în alte sărbători, pe la horă (joc) feciorii-fetele trec la obișnuitul dans, cu care ocazie ființa fiecăruia se topește în sentimentul complex al *petrecerii*. Atunci când cei mai bătrâni fie asistă fetele lor scoase la joc, fie că între ei pun la cale din treburi, privind poate gospodăria, poate altceva. Or, cum este cazul de cele mai multe ori, omul intră și în crâșmă, și acolo, pe lângă un pahar de băutură, și-a consumat vremea în voie bună, mai ales dacă urechea lui a mai fost

mângâiată și de scripca muzicantului din sat, nelipsită la astfel de ocazii. Rar de tot ei se mai adună și pe la casele lor cu vecini ori prieteni și în *rendez-vous* are loc acea formă de viață, deosebită, când omul de la țară mai ia act de una de alta. Când, cu un cuvânt se pune și el în curent cu ce mai e prin sat, cu ce se mai aude, și unde poate fi vorba și de *politică*.

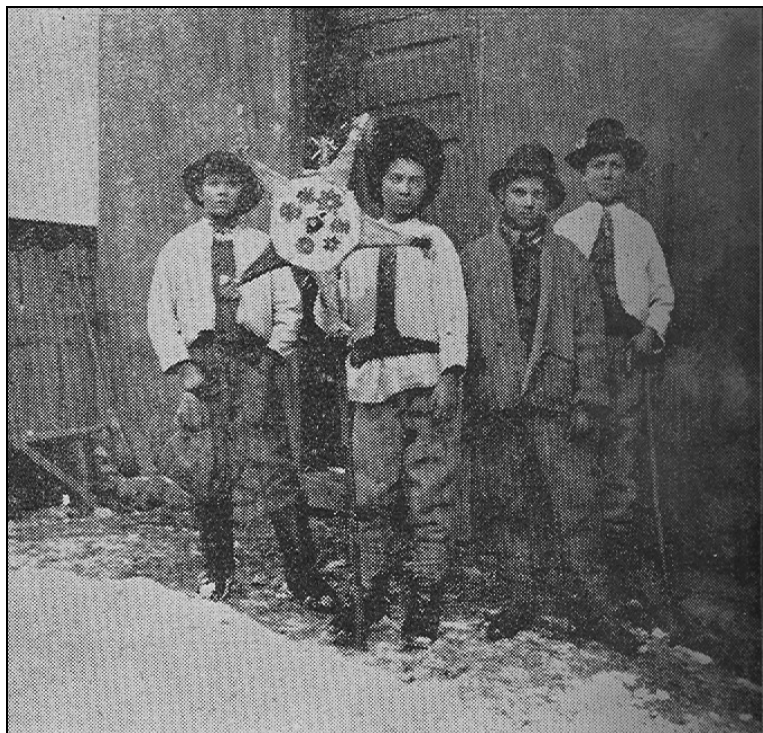
Toate acestea ar da un anumit *timbru* vieții noastre de la țară în zilele Crăciunului, dacă nu am mai lua în considerație și alte momente, poate ceva mai înseninate, care dau, într-adevăr, curatul înțeles sărbătorilor Crăciunului...

Să notăm de la început că la *biserică* ia parte întreaga comunitate sătească: până la cei mai mici copii, pe care îi duc mumele lor să-i împărtășească. În tot cazul, copii, mame, tați, bătrâni – bătrâne. E o datorie generală de *om* să-și îmbrățișeze *religia* lui în care s-a născut. Să trăiască la anumite zile din an, intens, răgazul credinței adevărate. Să-și restabilească firul roșu al vieții, înecat, în celelalte zile, în necazuri ori bucurii efemere. E timpul când oricine e pe linia *ideală* a vieții – de la mic la mare; ideea religioasă sub formă creștină stăpânește deopotrivă pe oameni. Această stare de lucruri, încă o dată: e de sferă mai înaltă, generală și de esență *divină*.

Chiar atunci când omul *iese în lume*, are sentimentul că este altul. În orice caz, prin contactul cu semenii săi, se restabilește simțul *social* în ceea ce-l caracterizează și astfel omul este stăpânit ca atare. La crâșme ori întâlniri diverse au loc o serie de *afaceri*, mai ales cu caracter economic – și chiar legături politice, când omul se interesează de viața de stat pe care o concepe ca pe o sumă de interese adunate după numărul capetelor la care se raportă. Deci, în cazul acesta, viața se comprimă, se adâncește în altă direcție decât aceea despre care a fost vorba până aici. Nu iau parte însă la aceste forme de viață în grup decât anumiți inși și într-un anumit fel, omul fiind preocupat în măsura în care îl interesează direct ceva. Nu poate, de exemplu, un bătrân în zile de sărbătoare să facă ceea ce face un tânăr. Nu poate, de exemplu, să facă dragoste...; cel mult poate să distreze pe cineva. *Una din formele de grupare a sătenilor în timpul liber poate fi cu drept cuvânt și gruparea după vârstă.*

Noi am văzut și am subliniat că la *biserică* iau parte cu toții și au un rol întrucât fiecare se închină lui Dumnezeu; ca și la horă, *în sat* mai bine zis, unde merge și cel de pe urmă om, e atras ca de o putere irezistibilă: *societatea*. Dar pe câtă vreme la *biserică* fiecare și toți se *închinău*, erau în funcțiune de un anumit sentiment, aici se schimbă.

Forma sub care se prezintă societatea în sat la o sărbătoare mare e cu mult mai diversă. Aici s-a schimbat cu desăvârșire rolul unitar de până aici al fiecăruia: undeva bătrânii stau la un loc de vorbă, femeile, iarăși, la marginea horii; rar, copiii, care s-au dat după joacă! Tineretul e în durdură mare însă; și el, iarăși, are cerc închis de manifestare potrivit *vârstei*. Poate cel mai închis cerc de felul acesta. Poate cel mai caracteristic din acest punct de vedere!



Steaua – copii de moși.
Colecția Muzeului Etnografic, Cluj

De fapt, chiar aici am vrut să ajungem. La urma urmei, toate momentele dintr-o sărbătoare sunt importante. Chiar la *biserică*, lumea stă după o normă oarecare: bătrânii stau de obicei prin strane ori, în cel mai rău caz, în față. Bărbații înaintea, femeile la urma lor. La bărbați, cei mai tineri însă, ca și la femei, nu pot trece în fața celor mai bătrâni. Bunul simț le cere ca ei să dea locul cel mai de frunte celui mai în vârstă, celui mai bogat, – mai rar – celui mai cuminte...

În sat, la lume, toată suflarea se grupează într-altă ordine: după *simpatie* și *vârstă*, într-un mod și mai pronunțat.

*

Marea întrebare care se pune la Crăciun, ajunși aici, nu este ce fac, luați așa, în *grupe*, bărbații căsătoriți ori bătrânii... și nici femeile, care nu mai prindesc cu de-ale sațiului, ci ce vor face copiii; ce vor face feciorii și fetele? Intrăm astfel într-un domeniu nou de manifestare pentru noi; acela al *obiceiurilor de Crăciun*, care la un loc formează adevăratul farmec al zilei...



Irozii din Peșteana (Țara Hațegului).
Colecția Muzeului Etnografic, Cluj

Irozii reprezintă acea întovărășire a feciorilor care vestesc nașterea Mântuitorului, ca și steaua de altfel. Obicei foarte răspândit, deși este o emanație creștină și e ajutat în desfășurare de biserică. În multe părți, acest obicei are un deosebit răsunset, grație înscenării cunoscute pentru tăgăduirea lui Iisus

Lucrurile sunt așa cum sunt, și lumea se ia în considerație *așa* cum este, cum ne intră nouă în cap. Poate ca rândurile mele să nu cuprindă dintr-o privire ceea ce vreau să spun. Poate să fie ceva și mai grav: ca *realitatea* să-mi scape în liniamentele ei statornice ori în amănunt, dar atâta pot spune: că pentru Crăciun intră în joc, ca element fundamental și definitiv, *elementul tradițional*. Ceea ce pronunțăm cu drag de multe ori, dar ceea ce nu cunoaștem în amănunt decât foarte rar. Elementul tradițional? Dar anumite concepții despre viață au aruncat asupra acestui

domeniu, dacă nu indiferența, discredit. Chiar s-a deschis lupta pentru distrugerea lui. *Firul de păr*, de care se lega strâns mentalitatea țărănească și de care se ține strâns legată și astăzi, vrea să fie tăiat.

Cuiva poate să-i pară straniu lucrul acesta, altuia poate să-i facă chiar plăcere – totul intrând în felul de judecată al respectivului. E chestie de *convingere* și știm cu toții că, atunci când o ai, e greu să o înlături. De aceea spuneam că poate să nu fiu crezut pe cuvânt. Ce pot face eu acestui cetitor *progresist*? I-aș recomanda, în orice caz, ca la Crăciun să trăiască *momentul tradițional* într-unul din satele românești: să zicem, din Făgăraș, Hunedoara, Năsăud. Măreția momentului tradițional, desigur, va copleși convingerile cele mai „avansate”, scoase cu dârzenie din cea mai nouă carte de filozofie; să zicem *modernistă* – în sens depreciat; de democratism apăsător și incolor. Dar lucrul se poate privi și altfel; chiar se pare, sută la sută, că foaia s-a întors și că, din indiferența în care căzusem față de elementul tradițional românesc și din acea atitudine *fățîșă*, momentul tradițional a ieșit iarăși la lumină, printr-un concurs de împrejurări neprevăzute, așa precum, acum zece ani, de pildă, nu prevedeam. Firul s-a tot îngroșat până încât din tradiție s-a scos la suprafață o formă de viață *trezită*, față de aceea amorțită de până acum. Germania, țara fierului, trăiește astăzi într-un adevărat cult al fondului *tradițional* de viață germană. Numai românului îi este rușine să se recomande trunchi din trunchiul neamului acestuia peste care au năpădit atâtea elemente *streine*, parazitare, față de care protestul unanim crește zi de zi, tot mai mult, până când într-o clipă va flutura steagul naționalismului curat și la noi. Fiindcă astăzi două feluri de popoare au rațiune de existență: *acelea care sunt ceea ce sunt și acelea care nu sunt ceea ce sunt*; alternativă nu se mai găsește, și dacă se mai găsește, pe ici pe colea, ea se micșorează tot mai mult până în a nu mai putea servi de o mijlocire de viață.

N-aș vrea să intru în amănunte. Indignarea mea m-a dus mai departe decât aș fi vrut. Orice om de bună credință, însă, când a trecut peste limita prescrisă de momentul *inițial*, când a făcut prima mișcare – să zicem – să scrie un articol de Crăciun și a ajuns să-și depășească scopul, va trebui să se întoarcă, oricât i-ar fierbe sângele de indignare. (Un articol de sărbătoare îmi închipui că trebuie să fie liniștit. El poate că nici n-ar trebui să fie *tezist*, dar vremurile noastre nu dau răgaz la aceasta). Mă gândesc la *tineret*. Tineretul țării noastre se cifrează la o cantitate apreciabilă de energie. Și această energie e de calitate superioară în corpul biologic al neamului. Credința în obiceiurile noastre n-aș putea să i-o insufle acestui tineret decât adresându-mă *lui*,

fiindcă, și *acum*, *el* este acela care mai tresare la ducerea la îndeplinire a obiceiurilor noastre, străbune. Uitați-vă oriunde și oricând; cine întreține focul sacru al obiceiurilor noastre, dacă nu *tinerimea* de la țară?

Va trebui odată ca această tinerime să fie prezentată așa cum se găsește, la postul său de răspundere, cu tot aparatul de gândire, de înfățișare proprie, și să fie *opus* tineretului de la oraș, care, în cea mai mare parte, maimuțărește o formă de viață, sosită grăbit cu drumul de fier în primul oraș, orașel de provincie, mahala etc. Și atunci să vedem care este mai mare? Ce e mai măreț să vezi? Generația tânără de la țară oficiind la altarul credinței adevărate ori tineretul de la oraș, propriu-zis, fără obiect de cult, lipsit de chemare în sânul nației? Mi se pare că nu mai e nevoie să insist.

*

Orașul, unul-două: Satele sunt cu miile – și acolo, în satul nostru, celula organică a neamului acestuia, în acest moment a intrat în joc *tineretul*. Planul de manifestare a vieții, în timpul sărbătorilor, e limitat pentru el. Tineretul *trebuie* să săvârșească anumite *ritualuri* impuse de tradiție. Dacă cumva *domnii* de pe la primărie, pretură etc. interzic desfășurarea obiceiurilor, atunci se *ciocnesc*. Ajung feciorii și la închisoare, fiindcă e foarte greu ca tu, jandarm, să te pui contra unei forțe dezlănțuite atât de justificat, cum e ceremonialul unui tradițional încă viu. Între forța *publică* și forța popular-constituită în obiceiuri s-au dat veșnic lupte surde. Ce sunt acele permise de pe la pretură, secția de jandarmi, prin care se dă *voie* feciorilor să facă petrecere, dacă nu căderea la un compromis al celor două tabere în dușmănie de mii de ani? Tineretul e spontaneitate, el e creație, e distrugere a tot ce găsește opus în viață. El e o forță singură; una singură în acest timp. Elementară dezlănțuire de viață, și are un sens, prin faptul acesta. În afară că feciorii sunt *feciorii* – ei au încleștate brațele – deci forța biologică. Ei au puterea credinței lor, fiindcă sunt puși în directă uniune cu elemente mistice și de vrajă. Ei au putere în credința lor, după care sunt *chemați* să îndeplinească ce au apucat din strămoși. Și astfel, foarte greu s-a ajuns ca obiceiurile să fie oprite. Dar sunt regiuni unde cele două tendințe au rămas în echilibru. Când cele două porniri stau față în față pe aceleași poziții, nedând nici una, nici alta îndărăt de la chemarea lor. Sunt însă și cazuri când feciorii s-au *lăsat* și au cedat în fața influenței de la oraș. Acum ei sunt despoiați. La sărbători nu-i mai vezi îndeplinindu-și rolul, așa precum de drept ar trebui să-i vezi. Ei sunt dezarmați tocmai de acele atribute care făceau să le crească faima și să-i

așeze la locul lor în societate. Influența modernă a *deformat* pur și simplu societatea în care se găsea încadrat tineretul acesta.



Vifleim cu papuși (Țara Hațegului).
Colecția Muzeului Etnografic, Cluj

Ce să facem? Să le insuflăm dragostea din nou pentru obiceiurile noastre? *Așa ar trebui să facem.* Să facem în așa fel ca să nu mai dăm înapoi în fața streinismului sub orice formă s-ar găsi el? *Așa ar trebui să facem!*

Mă situasem la început într-un cadru liniștit de sat *românesc*, cu omățul la genunchi, cu căsuțele înecate în clar de cer albastru și cu pace și bună învoială între oameni, și am ajuns, lucru dureros de altfel, să apăs: *așa ar trebui să facem!* Fiindcă, să luăm *colindatul*: ce sat poate fi acela, în sărbătorile de la Crăciun, unde să nu se colinde?! Mai mult: ce Crăciun ar fi acela în care micuții n-ar fi gata să strige: „Bună dimineața la Moș Ajun!”? Am fost la biserică unde am auzit cum s-a născut *Mântuitorul*, cam așa cum se nasc cei mai mulți dintre noi, zburătăciții de la coarnele plugului, dar până nu strigă copii: „Bună dimineața la Moș Ajun!”, până atunci nu se liniștește sufletul nostru. Fiindcă el este pregătit. El cere *natural*, nu *formal*, să simtă copiii colindând; până

atunci în băătăura lui țăranul nu va avea *belșug*, până când nu va fi sfințită casa lui cu umblatul cu colindul⁸.

Se duce omul în sat să mai vadă ce mai veste poveste, dar numai după ce s-a întâmplat faptul minunat, după ce s-a colindat, după ce s-a umblat cu *steaua*, cu *turca*; după ce s-a făcut *petrecerea* și s-a umblat cu *vifleimul*. După ce s-a întâmplat faptul miraculos, în felul lui, al participării la vestea nouă a tineretului...



Colindatul în satul Boteni – Mușcel.

Foto: Ion Chelcea

Tânărul fecior la poporul român? El e speranța, numai el e viitorul! Lui i se deschid toate porțile în această zi. El poate să-și permită orice; în orice caz, multe. Aceasta n-a înțeles-o nici până astăzi oficialitatea noastră, streină de faptul propriu-zis. Și această forță, tradițională, *vie* ca un fluviu viguros de rostogolire dinamic-sufletesc, urnește în drumul său toată viața satului. În câte părți nu se prind la colindat, de exemplu, nu numai tinerii propriu-zisi, dar și cei însurați nu demult, ba și bătrânii... Monopolul îl au cei tineri; ei sunt punctul central al vieții. În jurul lor se îndreaptă toată atenția celor de față. Forța mistică a veacurilor se strecoară, se furișează pe nevăzute în timpurile prezente, grație acestei generații; prin tineret. E ceva paradoxal la prima vedere, să crezi că tineretul e transmițătorul prin excelență al obiceiurilor vii – și cu

⁸ Obiceiurile de Crăciun sunt după regiuni. Spațiul nu-mi permite să le înșirui pe toate. Cercetați lucrările de folclor!

toate acestea, așa este. Bătrânii au un rol mai mare în credințele propriu-zise, în povești – amintiri sub formă de tradiție *istorică*. Tineretul materializează elementul *viu* al vieții de demult. Și când se va rupe firul tradiției, ceea ce e greu de admis, atunci tot tineretul este acela care poartă răspunderea. El va fi vinovatul, fiindcă de datoria lui este să știe purta arma; să tragă cu pușca și să ție strâns firul vieții legat de înaintași și desfășurat până la noi. El va fi vinovatul că nu a păzit focul sacru al vieții cu adevărat *națională*. Căci să băgăm bine de seamă: viața națională, e adevărat, se recunoaște și după alte semne decât după „*aceleași obiceiuri*”, ca, de exemplu, limbă comună, religie, același stat politic etc., dar mi se pare că materialul tradițional condensat în *viața ce o dăm obiceiurilor* formează mai mult decât orice laolaltă; mai ales atunci când apelul la *conștiința națională* nu se poate face atât pe cale de conștiință propriu-zisă, cât pe cale *directă*, instinctivă, tradițională, singura cale care a dus ca România să-și apropie hotarele ei politice de limita *etnică* a neamului, adică până acolo unde s-a ținut strâns la obiceiul de a vorbi românește, de a te închina românește, ca părinții, ca bunicii, nu mai vorbim de acel zid tradițional, etnic al obiceiurilor populare, propriu-zise; acestea la un loc sunt viață *organizată* în mișcare. E o lume definită pe care nu o sparge cu ușurință orice element intrus...

E o minune, și cred că tot această minune va fi aceea care ne va duce acolo unde visăm: la o viață nouă, românească, într-o țară cu adevărat românească...

*

Acum am un singur regret, că, în fuga condeiului, am trecut peste obiceiurile propriu-zise, simțind *chemarea* lor mai mult decât *forma* în care le-aș fi putut prezenta cu ocazia Crăciunului din 1935. Dar sper că cei mai mulți dintre noi le cunosc și că voi fi scuzat că nu am trecut direct la *descrierea*⁹ lor; cu fiecare obicei în parte. M-am ferit însă a face un articol de folclor. Am avut numai intenția să apar în fața cetitorului de Crăciun ca un cetățean român, gata pentru apărarea comorilor sufletești ale acestui neam românesc.

„Gazeta ilustrată”, Cluj,
an. IV, nr. 12, 1935, p. 148-151

⁹ Pentru amănunte, vezi Tudor Pamfile, *Crăciunul. Studiu etnografic*, București, [Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea], 1914.

HOBȘTIILE DE TORS ÎN MUȘCEL

Formele sub care se înfățișează diferitele asocieri, fie de tineri, fie de tineri și bătrâni, la poporul nostru, sunt numeroase. Astfel, între altele, ne este cunoscută însoțirea tinerelor fete sub formă de *șezătoare*, unde acestea și băieții, pe lângă un spor de lucru, își mai și petrec. O formă mai accentuată, în sens utilitarist, găsim la întovărășirea cunoscută sub numele de *clacă*.

Aceste forme de adunări de lume, care poartă diferite numiri, de la regiune la regiune, în țara noastră, încă o dată: sunt relativ răspândite. Ele par a scădea ca interes și valoare *distractivă* de la o vreme: lumea de la țară, în multe părți, când întrebi de așa ceva, îți răspunde la timpul trecut: „să făcea, acu nu să mai face...” și ironic completează: „le loiește somnu... Când ieram ieu mică, să făcea la Cătăroaia. E lumea năcăjită; ie cu gândul la mălai... ie porâmbu scump”¹⁰... Iar cât privește *claca*, iată parte din răspunsuri, recoltate în unele localități din Mușcel, unde ne așteptam la alte rezultate ale anchetelor noastre: „clăci dă porâmb să mai face... porâmb să fie, că-l curățăm și fără clacă”...

Faptul nu trebuie să treacă neobservat, fiindcă însoțirea sub formă de *șezătoare*, la tors-cusut în timp de iarnă, de *clacă* era și în multe părți mai este o formă de muncă, unde viața pulsa în creștere, așa cum se moștenise din moși-strămoși. Nu este un semn și acesta că suntem în scoborâș în relațiunile de la om la om acolo, în fondul vital-național? O întrebare.

*

În rândurile de față, voi căuta să arăt una din formele de însoțire la tors a femeilor în Mușcel, așa cum se practica până nu demult. Ea se sprijinea pe o întâlnire a mai multor fete – fie și femei – cu furca, acasă la una singură, unde torceau. La această întâlnire a tinerelor fete, adeseori, luau parte și feciorii. Ca să ne dăm seama mai de aproape de natura acestei însoțiri a fetelor mari (și a femeilor mai tinere), dăm mai jos ascultare unei bătrâne din Valea Mare, pe nume *Hira Neculae Răcășan*, de 95 ani. Ea spune: „ne-adunam, torceam; câte jurubițe torcea ia la mine, torceam și ieu la ia. Ne făceam dă la aia la aia”. La întrebarea mea, dacă nu cumva la aceste *hogștii* de tors, cum le spunea ea, luau parte și lăutari, mi se răspunde că „nu”. „Claca ie și cu lăutari, lămurește ea, hobștea nu. Numai fete singure și cu mamili lor. Acu nu să mai fac – nu

¹⁰ Relatează: *Hira Neculae Răcășan* din Valea Mare – Mușcel.

mai ie cânipă... Torcea 'mprumut. Acu muier-li umblă toată ziua pân târg... încalică pă oameni. Acu nu mai știe dă biserică”...

Redau întocmai cele câteva *observațiuni* ale bătrânei adresate lumii de astăzi. Ele mă scutesc pe mine să mai subliniez unele lucruri. Pentru moment va trebui să reținem faptul interesant pentru noi că fetele se strângeau laolaltă în *hobștii* de tors bazate pe *împrumut*. Se lucra și se ținea seamă, până în cele mai mici amănunte, de lucrul făcut, cantitativ și calitativ, și se întorcea pentru o dată apropiată, cu aceeași măsură și sub aceeași formă. Se realiza un plus, care era de natură *socială*; ele lucrau în *grup* și, astfel, ne putem aștepta ca, în scara însoțirilor de acest fel, hobștiile de tors, în Mușcel, să fi jucat un rol însemnat.

În cercetările mele de folclor și etnografie făcute în județul Mușcel, am căutat să verific spusele bătrânei din Valea Mare. La întrebarea mea, *Maria Pârșoanii*, de exemplu, din Nămăești, femeie în vârstă și ea, imediat îmi confirmă: „iera cu furca,... să ducea și băieții, cânta cu fluier; să făcea că cată fusili fetelor... zicea că cine toarce mai supțare, și scotea ața cu care era 'ncins – și zicea că io-i-te: e ca ața mea”... Băieții mai aduceau vin, mai destupau stupi de miere turnând câte o „doniță” de apă în ei „și muștili să lăsa-n jos, frumușel”. Și mâncau băieții și fetele. Mergea și lucrul însă... Și cânepă, vorba bătrânei din Valea Mare, se punea, nu ca acum.

*

În asemenea cazuri, cel ce adâncește unele probleme sociale în legătură cu fondul nostru național, e bine să insiste. Metoda obligă să arăți că nu e un fapt sporadic strânsul în hobștii, chiar în limitele regiunii de care e vorba. Urmărirea faptului îți lărgeste sfera spațială a fenomenului și ți-l amplifică, în rezonanța pe care o are în viața de toate zilele a populațiunii de la țară. Pe mine m-a bucurat când am primit din ce în ce mai multe referințe privitoare la hobștiile de tors în Mușcel.

Astfel, în comuna Dragoslavele, *Zinca lu Gheorghe Cățoiu* răspunde și ea afirmativ la întrebarea mea, că existau astfel de însoțiri pentru tors și în vremea ei, ea fiind acum de 92 ani. Adică: „alea când lucra a cânipă... dăpăna la rișkitor. Câte hire-i torceam ieu iei, tot atâtea-m torcea și ia mie. Câte ierbe-i făceam, tot atâtea-m făcea. Câte-o jurubiță dă douăzeci și două de ierbe; câte trei hire-n iarbă. Făceam câte douăzeci și două dă ierbe. Le hierbea boabe dă porâmb cu zacăr pă iele, pecioici... venea și băieți; să mai trântea, să mai glumea. La clacă mai băga și lăutari, da hobștea o făcea 'mprumut”.



Fete din Hunedoara torcând

Rămâne stabilit: caracterul principal al însoțirii sub formă de împrumut, iar pe de altă parte, o ocazie nimerită a celor două sexe de aceeași vârstă de a se întâlni – ceea ce ne face să ne gândim și cu această ocazie la problema ceva mai complicată a asocierilor de tineri la poporul român, ținute în funcție de *vârstă*. Fără îndoială, hobștiile de tors, ce se făceau în Mușcel nu demult, au fost una din formele de însoțire care vizează această problemă. Un mod de trai în comun și una din acele forme de întovărășire cu un scop practic și totodată distractiv care atrage pe cei de o vârstă – fete și băieți. Se satisface, astfel, una din acele forme de asociere *simpatetică*, așa cum etnografiile-sociologii obișnuiesc a le numi. În felul acesta ia naștere o instituție socială de seamă în lumea din partea locului, care umple un gol simțit în sărăcia de relații mai strânse a lumii rurale. Neîntrebuințarea cânepii, bumbacului, a dislocat și această înjghebare socială de ordin popular – apoi prefacerile de tot felul care ne inundă, ceea ce îmi prilejuiește încheierea de mai jos.



Țărană din Mușcel, comuna Corbi, torcând

*

Din cele relatate, am văzut că șezătoarea, claca, ca forme de asociere a tineretului, în unele locuri dispar. Pe noi ne interesează și acest lucru – întrucât, odată cu acestea, dispar și o parte din formele *românești* de viață, legate de simțământul reciprocității muncii, al dragostei, al vieții în creștere... E vorba de viața românească, ce bate în retragere (?) în atingere cu formele de viață venite de aiurea. *Serata*, *balul*, n-au săpat ele la temelia formelor vechi, sociale românești și ce punem noi în loc, după spusa bătrânilor? Indiferență, viață ușoară, dispreț față de munca în comun. Renunțare față de biserică și, cu aceasta, față de unitatea lumii noastre trecătoare, cu viața fără început și sfârșit – când, ca *români*, ar trebui să cultivăm bunele deprinderi – moștenite; să nu ne răvășim sufletește, ci să ne adunăm. Drumurile singuratice sunt drumurile pierzării noastre, atunci când vorbim de lumea de jos, de la coarnele plugului. Închegările sociale – spontane – sunt măsura vitalității noastre și temeinicia unui echilibru în viitor, deci, o avere de preț.



În fața casei. Comuna Corbi, Mușcel

Se înțelege, părăsind vechile deprinderi din moși-strămoși, formele de viață *streină* se înstăpânesc printre noi ca la ele acasă, pentru a rămâne desfigurați în imaginea pe care va trebui să o aducem ca ofrandă posterității – în raport cu celelalte popoare care înțeleg nu numai să-și păstreze ceea ce au, dar, ce-au pierdut, să-și *refacă*. Oare *hobștiile de tors*, așa cum au dispărut cu desăvârșire în unele părți, nu ne-ar putea servi ca exemplu de starea în care ne aflăm în privința instituțiilor noastre sociale? Bunele românce cred că vor avea ceva de *făcut*.

Învățătorii și învățătoarele au misiunea să readucă pe fiii risipitori de bune tradiții la o veche matcă de larg și îndrăzneț românism.

„Gazeta ilustrată”, Cluj,
an. VI, nr. 1-2, 1937, p. 21-22

ÎNDEPĂRTAREA MAGICĂ A CIUMEI DIN SATELE ARDELENE¹¹

Prin satele din jurul Clujului, din Someș-Turda, și mai departe, se cunoaște un mijloc, rar întâlnit de altfel, de [combatere a molimei]. Ciuma a produs întotdeauna spaimă între locuitori, vedem din chipul cum se reacționează la îndepărtarea ei. Că răspund în felul acesta față de această nenorocire, iarăși nu trebuie să ne mire prea mult. Fiindcă mai sunt și alte mijloace, de altfel, remarcate în lucrări; de exemplu, pentru Moldova, se arată că acolo locuitorii ar pune în vârful parilor de la garduri (se înțelege: la parii din băătura casei) un cap de cal mort, spre a fi feriți de holeră, cum amintește Gr. Grigoriu Rigo în lucrarea sa, *Medicina poporului*, București, 1907, p. 87. Că în părțile Bucovinei s-ar smulge pur și simplu din pământ o buruiană numită *holeră* (*Xantium spinosum*), pe care locuitorii o fierb cu sare și o beau – sau, în cel mai rău caz, se afumă casele cu acest spin. Buruiiana, în graiul poporului nostru, mai e numită și dracilă ori ghimpe și crește pe locuri grase, pe la marginea drumurilor. Are țepi ascuțiți și n-o mănâncă nicio vietate. Ba, cum bolnavul zace de boala aceasta și vrea să scape cu viața, medicina noastră populară recomandă bolnavului, în unele părți ca în Moldova, să se tăvălească prin buruiana aceasta – același autor (*op. cit.*, p. 87).

Ciuma se mai poate înlătura, după spusa lui Tudor Pamfile (*Boli și leacuri la oameni, vite și păsări [după datinile și credințele poporului român din comuna Țepu (Tecuciu)]*, București, 1911, p. 25), și altfel: „te ungi peste tot trupul și mănânci mult usturoi”.

*

Eu nu vreau să știu, pentru moment, întrucât aceste practici ar avea vreun rezultat pozitiv asupra acestei epidemii. Vreau să insist numai întrucât poporul prin diferite mijloace caută să îndepărteze ciuma. Pentru că, după cum vom vedea, mai ales fiind vorba de ciumă, mijloacele de îndepărtare a acestei molime nu se rezumă numai la cele arătate. Romanii, de exemplu, îndepărtau ciuma prin virtutea salutară a unui cui. Și iată cum: prin secolul al IV-lea în. de Chr., se spune că asupra Romei s-ar fi abătut o ciumă de ținu trei ani în șir, cu care ocazie câțiva dintre demnitarii mai mari ai Romei au căzut pradă

¹¹ Comunicare ținută la Societatea Română de Antropologie din Cluj (în martie, 1937).

ciumei. Se oferă banchete zeilor, se instituie chiar *reprezentări dramatice*. Ciurma continua să facă adevărate ravagii. Numai bătrânii își mai amintesc, pe cale de tradiție, că, după câte știu ei, s-a pus cândva capăt virulentului flagel bătându-se un piron într-un zid al cetății. Se înțelege, toate aceste măsuri eșuând, senatul însărcinează un magistrat cu îndeplinirea ritului solemn și ciurma ia sfârșit. Celelalte măsuri, civile și religioase, rămânând neputincioase în fața redutabilului flagel, tot în a treizecea zi a lui septembrie – în fiecare an – se înfigea cuiul cu solemnitate: de astă dată, printr-o lege anume, adusă la îndeplinire de cel mai înalt magistrat al statului. (Pentru aceste informațiuni, a se vedea: James George Frazer, *Le trésor légendaire de l'humanité. Feuilles détachées du Rameau d'Or par Lady Frazer*, Paris, 1925, p. 217).

*

Ritualul era săvârșit mai întâi de consuli, apoi chiar de dictator. Suntem în fața unei presiuni de credință. Oficialitatea cedează. O credință devine codificată și trece drept lege. Să mai amintim cazuri de ciumă, când această epidemie reduce la aproape nimic cunoștința medicală – științifică – a vremurilor? Avem ciuma din timpul lui Iustinian, care decimează o parte din populația orașelor bizantine. Apoi ciuma neagră din 1349, care a rămas celebră prin ravagiile ei. Aceea din timpul lui Pericle, din Atena etc. Pentru dezastrul pe care îl atrage după ea, ciuma e considerată drept „calamitate publică” (v. P. Perier, *L'Unité Humaine. Histoire de la civilisation et de l'esprit humain*, [Paris,] 1931, p. 384).

*

Astfel, cred că nu e lipsit de interes dacă, în cele ce urmează, voi stăruii asupra felului în care ciuma a avut răsunet în mentalitatea poporului nostru din Ardeal și mai ales asupra unui mijloc de îndepărtare magică a ciumei din satele noastre de aici. Gheorghe Coșbuc are o legendă versificată, *Blăstăm de mamă*, publicată în „Biblioteca [poporală a] Tribunei”, nr. 13, în Sibiu, în anul 1912 [1885]. Legenda e culeasă în jurul Nășăudului, prin urmare tot din Ardeal, în care se spune că o bătrână ar fi avut nouă feciori și o fată, Voichița, și încă un frate al ei, „Gin Costangin, copil mijlocin”. Deci, în total, unsprezece copii, așa cum cei mai harnici dintre români se vede a avea...

„Dumnezeu mi-ș renduia,
 ciuma că-mi venea
 pe nouă-i mânca (să reținem cuvântul „mânca”).
 Nu-i mai rămânea (decât)
 fata Voichița
 cu Gin Costangin”.

Ce se întâmplă? Îi vin fetei pețitori, mai întâi din sat, pe urmă, cum e și firesc, se arătară „pețitori dintr-altă țară”, dar bătrâna nu are fată de măritat, mai ales... în alte țări. Fratele fetei stăruia de mamă-sa din toate puterile s-o dea că, în definitiv, atunci când îi va fi dor, o va aduce el acasă. Va încăleca murgul, o va aduce și-i va potoli dorul. Bine, zice mama, în cele din urmă, dar, de-o fi altfel, te voi blestema:

„cu blestemul cel mai greu
 ce-a lăsat Dumnezeu...”

Multă vreme nu trecea,
 de când Voichița pleca;
 ciuma-n sat iară intra
 multă lume prăpădea,
 Costangin se betejea
 și grea boală că-mi bolea...
 pe urmă și el murea”.

Urmează blestemul, care prinde în așa fel că „Gin Costangin” e silit să iasă din mormânt și, ca altă dată, să încalece calul – și trece nouă hotare la sora lui și aici îi cere bărbatului ei voie să o aducă înapoi să-și vadă mama înainte de a se prăpădi... Acesta îi dă voie cu o singură condiție: să nu zăbovească... Și se întoarce cu sora sa până în dreptul mormântului de unde a ieșit și apoi dispăre. Destul că, de aici, el își reia starea de mort și își lasă sora să se întoarcă singură acasă. Se înțelege, odată ajunsă acasă, nimic mai firesc decât să bată la ușă, cu toată nerăbdarea să-și vadă mama... Dar aceasta, închisă în casă de frica ciumei, n-o recunoaște de la început și o ia drept ciuma. Nu avea bătrâna de unde să-și dea cu ideea că „Gin Costangin” ar putea să-i aducă acasă fata ei scumpă. Și astfel, o respinge în termenii următori:

„Du-te ciumą rea,
 de la casa mea,
 că tu nu iești Voica mea,
 ci iești moartea crâncena;
 că câți copii am avut

toți de tine or murit
 numai cu-atâta am ugit;
 numai cu ușea-ncuiată
 și cu mâțișoru-n vatră”...

Acesta este tabloul deprimant la venirea ciumei în sat. Urmează explicațiuni din partea fetei, că ea e, și că a venit ajutată de „Ghin” și că ar fi rămas „din sus în izlaz”. Dar bătrâna răspunde cu aceeași spaimă:

„Vai! Mâncată mi-s de rele,
 nu cred cuvintele tele –
 că acum văd eu bine,
 ce vrei tu să faci cu mine.
 Du-te, du-te, ciumă rea,
 Du-te de la casa mea!”

Personificarea ciumei, cu o ființă ca oricare alta, apare de aici cu evidență – iar cât privește o anume stare de spirit, caracteristică din acest punct de vedere, iar, reiese din aceste versuri în formă populară, cu prisosință.

*

Iată cum procedează și astăzi țăranii din comuna Micești, județul Turda, pentru a îndepărta ciuma din sat. În anul trecut (în anul 1935 am cules informația), a dat ciuma în vite. Mureau deci cai, vaci – și dacă au văzut ce și cum, spune informatorul Dumitru Gavrilă din Feleac – Cluj, au zis că e ciumă. Că a *intrat* ciuma în sat. Da, acesta e termenul, pentru că, după cum vom avea ocazia să ne convingem și mai departe, ciuma este închipuită sub formă omenească sau de drac – demon mai degrabă. Poporul nu poate să-și facă o idee de ceva fără să personifice acest ceva. Mai ales dacă e de natură abstractă și necunoscută – dar căruia, cu atât mai mult, îi simte prezența. De-acolo ciuma *intră* în sat și de-acolo ei se pun imediat și îi confecționează o „kimeșe” – o cămașă, numită „*kimeșea ciumei*”.

Cum se face cămașa ciumei? În acest scop se adună în timp de noapte nouă femei. Dacă se poate în crucea nopții, la una dintre ele acasă, unde cu toate se dezbracă în pielea goală și încep să lucreze care mai de care. Se observă aici o bragă. Cămașa, ce zic eu? Ritualul complet trebuie să se termine în câteva ore în această noapte. Una începe să melițe cânepa – alta urzește. Alta pune războiul, și în sfârșit alta țese. Alta croiește cămașa – până când o dă gata. La urmă se iau toate femeile care au contribuit astfel la confecționarea cămășii, tot

în aceeași noapte duc această cămașă între hotare, departe de sat, unde o aruncă – și în chipul acesta, cred ei, locuitorii, că au scăpat sau scapă de ciumă.

În comuna Feleac, anul acesta (e vorba de anul 1936) a intrat iarăși ciuma în sat; mai ales în porci și chiar între oameni. Sătenii s-au înțeleș – pentru că, în chipul acesta, este avizată întreaga comunitate sătească. Am spus că ciuma este privită drept o „calamitate publică”. Recurg la o practică de multă vreme experimentată și, nici una nici alta, fac cămașa ciumei. Se strâng femei în număr de nouă și la fel: nevedesc, țes, torc. Furcile cu care țes, mi se spuse că nu se țin normal, ci cu „talpa-n jos”. Dar în casa unde se pregătește cămașa ciumei toate lucrurile stau, cum spun țărani, „cu susa-n jos”. Mi se spune că femeile preferă ca zi de lucru marțea – marți noapte. Se mai observă, astfel, în afară de faptul că se întrunesc noaptea, că se adună în număr de nouă, că lucrează în pieile goale – acestea, după ce au aruncat numita cămașă între hotare se întorc fără ca să se mai uite în urmă. Locuitorul Radu Vasile din Feleac spune că mai demult s-a întâmplat că ciuma a intrat la un gospodar în casă și acesta, recunoscând-o, ar fi prins-o de mână, după care ar fi transportat-o în același chip precum fac femeile cu cămașa ciumei, între hotare. Analogia dintre ciuma însăși și cămașa ei este evidentă. Tot așa lucrurile se petrec și în Someș, pentru că aceleași informațiuni le-am primit și din comuna Dârja (de la Maria Dan). Tot așa în județul Alba, ca și pe la Huedin. Să mai dau un exemplu clasic de reprezentare populară a ciumei, de personificare a acestei teribile epidemii la poporul nostru? Vulpescu, în cartea sa, *Les coutumes roumaines périodiques*, Paris, 1927, se întreabă chiar dacă brezaia (în Ardeal: turca, capra, cerbul) nu este simbolul ciumei din 1883. În sprijinul acestei păreri, acest autor aduce o lungă povestire despre un oarecare moș Tănase, care a purtat ciuma în spinare și ciuma, așa cum ar fi văzut-o el (explicația lui Vulpescu), semăna cu brezaia¹². Nu insistăm. La practica de mai sus, țărani noștri nu recurg decât atunci când văd că se îngroașă gluma; dacă ciuma nu iese afară din sat „nicicum” – după expresia lor. Ciuma, așadar, intră și iese – la nevoie, poate fi scoasă afară din sat. Nu ne mirăm deloc dacă și un etnograf ca Vulpescu găsește pentru ciumă o figură de forma caprei, cerbului, brezaiei etc.

¹² Vezi și Petru Caraman, *Datinile românești în limba franceză. [Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate]*, București, Tipografia și Legătoria de Cărți C. Lăzărescu], 1934, p. 82.

*

Ar urma să continuăm, aducând în discuție un caz din domeniul religios în legătură cu ciuma. Să stăruim în câteva cuvinte asupra Sfântului Haralambie ca protector al oamenilor contra ciumei. Într-un octoih mai vechi – avem la Muzeul etnografic tipare pe icoane pe sticlă, reprezentând pe Sfântul Haralambie, cu ciuma în formă de drac, înlănțuit – [...] am aflat viața sfântului, căruia, pentru chinurile lui îndurate pentru biserica creștină, i s-ar fi propus din partea Domnului să fie recompensat cu ceva. Se înțelege: cu ce va vrea el – și s-a ajuns la înțelegerea ca oriunde se vor afla moaștele lui și în orice oraș i se va face praznic, acel loc să fie ferit de ciumă. Să nu fie niciodată înfricoșata boală a ciumei sau altă moarte năprasnică și grăbită. Nici foamete, nici om viclean să strice sămănăturile. Nu se trec cu vederea vitele, pentru că sfântul adaugă: cine va ține mucenicia mea și mă va pomeni, să nu-i moară boul, nici altă vită – ceea ce arată indirect cât de nedespărțit este țăranul nostru de vitele lui. Ba dimpotrivă, viața i se împletește cu a lor. O arată medicina populară, care nu face deosebire când este aplicată între om și vitele lui.

Această apropiere strânsă este vizibilă și mai mult într-o rugăciune adresată de oameni sfântului protector al ciumei, când se spune:

„Moaștele tale părinte,
a fi mult folositoare
de ciumă îngrozitoare
la vite ajutătoare
și de câmpuri roditoare”.

Cum vedem, imaginea face parte din învestirea sfântului protector cu proprietăți magice de fructificare, nu numai de înlăturare a nenorocirilor.

*

După credința poporului și mai ales în cazul nostru cu sfântul protector, epidemiile sunt trimise pe pământ de sus, din cauza greșelilor noastre. Deosebirea dintre cazul pur magic în legătură cu înlăturarea ciumei prin cămașa ei și intervenția oamenilor prin interpuși, sfinți, iarăși cred că nu mai e nevoie să o subliniem. Vom reveni, totuși, și mai jos asupra acestei deosebiri. Pentru că, oricum, între popor și sfântul protector există un angajament, un contract: îți fac, dar să mă pomenești! Apoi, la baza actului se află umilirea, supunerea; noi suntem

niște neputincioși în fața tainelor vieții – ceea ce nu putem spune că întâlnim în cazul îndepărtării ciumei pe cale de magie pură. În cazul al doilea, sfântul este un interpus, dar un interpus cu însușiri, purificat prin suferință, deci apt spre a interveni asupra cauzelor, care nu sunt nici pe departe naturale.

Stăruim în deosebirea dintre un mod de a vedea și altul pentru același caz:

„Rogu-te ca mai ’nainte (i se spune sfântului)
cu acele dulci cuvinte
că ne-am slăvit și la minte.
Mai împarți moaștele tale
nouă celor plini de jale
pedepsiți pentru greșale
de murim căzuți pe cale”.

Aceste versuri sunt reflexul unor vremuri în care bântuie ciurma.

Se zice mai departe:

„Roagă-te ca să oprească
să nu ne mai pedepsească
boala carea gura cască
degrab’ vrea să ne prăpădească.
Ciurma foametea cea mare,
m-a spăimântat foarte tare”...

E o rugăciune. Poporul nostru a oscilat, și oscilează în bună parte și astăzi, între aceste două moduri de a se feri de boli – dar și între aceste două moduri de a înțelege originea și înlăturarea cauzei și a efectului în caz de pericol. Dinadins am dat aceste două forme de credință, spre a arăta: că îndreptățirea ciumei prin cămașa ei este în funcțiune exclusiv de ceea ce nemțește se zice „analogie Zauber” – vrajă prin analogie. Că magismul nu caută să implore ajutorul ființelor superioare, nu lucrează prin interpuși, ci *direct* – acționează asupra lucrurilor, cauzelor, fără intermediu. Și cum cea mai mare parte a practicelor magice se rezumă la legea *similitudinii*, voi căuta să insist asupra acestui fel de judecată.

La J. G. Frazer, pentru că acesta a examinat mai de aproape acest fenomen psihologic popular în lucrarea sa celebră, *Le cycle de Rameau d’Or*, în special în volumul *Le rol Magicien dans la société primitive* (vol. I, trad. P. Sain, 1935, p. 40, 41, 53), cazul este ridicat la rangul de principiu de gândire, după care, pentru a realiza un act, e de ajuns să-l reprezinți. Imaginea se confundă cu modelul, în mentalitatea lumii de jos. De exemplu: indienii din America de Nord,

pentru a pedepsi dușmanul, fac niște statuete de lemn pe care le străpung cu niște ace în inimă. Aceasta înseamnă că în același loc, în același fel, vor fi străpuși și dușmanii adevărați. Și așa mai departe, dacă dorești moartea adversarului, arzi sau îngropi efigia acestuia. Aceasta atrage după sine moartea, dispariția modelului viu. În Egipt și Babilon, practica, așa cum s-a expus, trece din domeniul laic în cel religios și se aplică demonilor, spre a scăpa de tirania lor. Suntem și în cazul nostru în prezența așa numitului principiu de gândire sau, mai bine zis, așa numitei magii *mimetice*, *imitative* sau *homeopatic*e, precum enunță terminologia științifică.

Dar se va spune: bine, dar cazul nostru pus în legătură cu timpuri așa de îndepărtate, cu locuri la așa de mare distanță? Răspundem cu Frazer la această îndoială: „Les superstitions et les coutumes de paysans constituent de beaucoup le témoignage le plus complet et la plus sûr que nous possédons sur la religion primitive des Aryens. C'est qu'en effet l'Aryen primitif, en tout ce qui concerne la fibre et la trame de son esprit, n'est pas mort. Il existe encore aujourd'hui parmi nous. Les grandes forces intellectuelles et morales qui ont révolutionné le monde civilisé n'ont le guère eu d'action sur le paysan”. E paradoxal, dar așa e. Acolo, în straturile de adâncime ale noroadelor din Europa, în mentalitatea lor relativ stabilă, aflăm o adevărată arhivă vie a trecutului îndepărtat, și țara și neamul nostru au un loc privilegiat în această privință față de țările și popoarele din Apus.

Cămașa ciumei, după Eugene Kagarov, *Essai de classification de rites populaires*. Extras din „Revista del Instituto de Etnologia”, tom. II, 1931, p. 55, ar intra în rândul practicilor magice de *deficțiune*, care au drept scop nimicirea *simbolică* a dușmanului. Iar din punctul de vedere al clasificării riturilor magice după *intensitatea* săvârșirii lor, practica magică a îndepărtării ciumei din sat se clasifică și intră în grupa riturilor *atenuate* – după același cercetător – sau prin *substituție*, când actul magic se îndeplinește printr-o păpușă – reprezentarea miniaturală a ciumei. Cât privește felul în care femeile apar în pielea goală la confecționarea cămășii, nu poate fi vorba de altceva decât de o atribuțiune magică a nudității pentru accelerarea rezultatului urmărit. Iar în ceea ce privește expunerea capului de cal mort în parii de la gardurile din băătura casei, literatura germană privește faptul tot ca pe un „Schutzmittel aus heidnischer Zeit zur Abwehr dämonischer Gewalten” – v. E. E. Mogk, *Die Deutschen Sitten d. Bräuche*, 1921, p. 13. Întrucât este știut: craniile de animale, în special de cal, sunt

privite, pe o arie geografică întinsă și din vremuri din cele mai îndepărtate, ca având putere *apotropaică* contra demonilor și altor nenorociri, cum ar fi, în cazul nostru, contra ciumei.

Numai astfel se explică și faptul cum rușii de nord, crescători de albine, petrec peste îngrăditura prisăcilor de albine capete de cal, se înțelege, cranii, în semn că vor fi feriți de deochi și în genere de orice rău: pagubă, pierdere în fructificare, la câștig etc. Faptul este privit de către etnograful rus Dimitrie Zelenin ca o supraviețuire a unor vechi datini în legătură cu sacrificiul animalelor pentru același scop, probabil¹³...

**„Societatea de mâine”, București,
an. XIV, nr. 3, 1937, p. 100-102**

¹³ D. K. Zelenin, *Russische (Ostslawische) Volkskunde*, Berlin, 1927, p. 83.

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

Basmele românilor, vol. I-X. Editor: Grigore Arsene.

Redactor: Răzvan Năstase. Ilustrații de Adrian Barbu, București,
Curtea Veche Publishing/Jurnalul Național, 2010, 2520 p.

Pe parcursul ultimilor cinci ani, în cadrul proiectului „Cărți bune la prețuri mici”, Editura Litera Internațional (Chișinău-București), în colaborare cu alte edituri, instituții media și companii din România, a adus pe piața din Republica Moldova mai multe serii de cărți valoroase din literatura română și cea universală, precum și de cultură generală.

Între aparițiile adresate micului cititor, aflăm colecția *Basmele românilor*, reprezentând o selecție din culegerile de folclor ale următorilor autori: Petre Ispirescu (vol. I și X), Dumitru Stăncescu (vol. II), Ion Pop-Reteganul (vol. III), Alexandru Vasiliu, Ion C. Fundescu (vol. IV), Nicolae D. Popescu, Mihai Eminescu (vol. V), Simion Florea Marian (vol. VI), Ion G. Sbiera (vol. VII), Ioan Slavici, G. Dem. Teodorescu (vol. VIII), Tudor Pamfile, Constantin Rădulescu-Codin (vol. IX).

Editorii readuc în circulație basme publicate în România, unele încă la sfârșitul secolului al XIX-lea, majoritatea în anii '50-'80 ai secolului al XX-lea, mai puțin accesibile cititorilor din Republica Moldova. Fiecare volum conține o succintă prezentare biografică a autorilor culegerii și se indică edițiile după care s-au retipărit basmele. Textele sunt însoțite de note de subsol, conținând explicația regionalismelor și arhaismelor.

Autorii selectați în ediția de față reprezintă perioada de debut a culegerii și receptării basmelor populare românești, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. După cum aflăm din fișele biografice de la începutul fiecărui volum, primii folcloriști români proveneau dintre învățători (Alexandru Vasiliu, Simion Florea Marian), scriitori și publiciști (Mihai Eminescu, Ioan Slavici, Dumitru Stăncescu, Ion C. Fundescu), dar și funcționari publici (Nicolae D. Popescu), fără o pregătire specială, însă, cu toții, îndrăgostiți de



creația populară. În cadrul seriei de față, câteva volume cuprind și basme adunate de folcloriști consacrați, autori de studii asupra culturii tradiționale românești (G. Dem. Teodorescu, Simion Florea Marian, Tudor Pamfile).

Basmele culese erau publicate în presa vremii („Revista literară”, „Familia”, „Adevărul”, „Universul” etc.) și în ediții destinate publicului larg. În mai multe cazuri, viitorii folcloriști au fost încurajați de importante personalități ale vremii (Bogdan Petriceicu Hasdeu, Artur Gorovei, G. Dem. Teodorescu) sau de cercurile formate în jurul revistelor folclorice („Șezătoarea”). Lipsa pregătirii de specialitate a autorilor, dar și nivelul incipient al folcloristicii românești, și-au lăsat amprenta asupra basmelor publicate. Textele erau frecvent transcrise din memorie, cu interpolări și expresii proprii culegătorului de folclor.

Pe de altă parte, numeroși autori au urmărit să confere basmului o ținută cultă, aidoma operelor scriitorilor. În acest sens, sunt reprezentative culegerile lui Petre Ispirescu (1830-1887), „împăratul basmelor” (după cum îl numește scriitorul Grigore Popescu-Băjenaru), cu care începe și se încheie prezenta ediție. Totuși, alți folcloriști conștientizau importanța indicării identității informatorului, a datei și a locului de unde au cules basmul. Aceste informații nu urmau un model fix, chiar la același autor (Dumitru Stăncescu) fiind laconice („Auzit de la mama”, „Auzită de la un servitor: Ghiță”) sau mai ample („Auzit de la o fetiță numai de opt ani, anume Ana, care îl știa împreună cu o mulțime altele de la tatăl său Niță Ionescu, fierar la Gara de Nord și de fel bucureștean de la marginea orașului”).

În privința repartiției geografice, care reiese din indicațiile sumare, basmele selectate reprezintă zonele Munteniei, Moldovei (din dreapta Prutului), Bucovinei și Transilvaniei. În perspectivă, sugerăm publicarea unei antologii de basme și din restul provinciilor istorice românești, inclusiv din Basarabia.

Seria *Basmele românilor* se înscrie în acțiunile de revitalizare și promovare a valorilor tradiționale românești, concomitent răspunzând pasiunii publicului contemporan, de diferite vârste, pentru lumea fantasticului. Astfel, alcătuitoarea colecției *Basmele românilor* au reușit să contureze o imagine reprezentativă a folcloristicii românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul veacului trecut.

Creațiile reunite în cele zece volume poartă titlul generic *basme*, termen slavon, preluat pe cale cultă, pe când în popor se utilizează, preponderent, cuvântul *poveste*. George Călinescu aprecia basmul drept

„un gen vast, depășind cu mult romanul, fiind mitologie, etică, știință, observație morală” (în *Estetica basmului*, București, Editura pentru Literatură, 1965, p. 9.).

Conținutul basmelor din prezenta ediție permite surprinderea unei mari varietăți de expresii ale înțelepciunii populare. Titlurile basmelor ne pot intriga prin numele neobișnuite ale eroilor (*Limir-împărat*, *Sila Samodiva*, *Sgâmboiu*), prin însușirile lor miraculoase (*Voinic înflorit*, *Viteazul cu mâna de aur*, *Dafin împărat*). Alteori, dimpotrivă, protagoniștii poartă nume comune (*Ioanea mamei*, *Băiat sărac*, *Sorin*) ori se individualizează printr-o trăsătură ridicolă (*Omul cu trei minți*, *Țiganul cu dor de a fi sfânt*, *Baba mireasă*). În prim-plan mai pot fi plasate valorile morale, după modelul fabulelor (*Dreptatea și strâmbătatea*, *Norocul și mintea*) sau proverbe și expresii populare (*Bine e omul la casa lui!*, *Un ochi râde și altul plânge*, *Înșir-te mărgărite cu dalbe flori aurite*).

Varietatea de titluri ale basmelor reprezintă o primă mărturie a creativității povestitorilor (populari și culti), a diversității stărilor sufletești, a caracterului profund educativ, moralizator al basmelor. În funcție de povestitor și de particularitățile transcrierii basmului, întâlnim expresii populare ce redau, metaforic, calitățile umane sau acțiunile personajelor: „Cum e omul când își pune în cap să nu ajute: minte de stă soarele în loc, iar luna se bagă după nor de rușine. Că așa minte de stai a-l crede, ba-l și crezi până ți-aduci aminte că-i om” (vol. III, p. 29); „C-o falcă-n cer și cu alta-n pământ, c-una brușii măturând, cu alta stele culegând” (vol. III, p. 37).

Poveștile românești au mai păstrat ecouri ale practicilor magice și credințelor populare. Bunăoară, când amintește numele unei ființe malefice, povestitorul adaugă uneori formula exorcizantă „Cruce de aur în casă!” (vol. V, p. 219, 231). Conform poveștilor, duhurile necurate au putere asupra oamenilor doar pe „tărâmul celălalt”, plasat uneori sub pământ, nu și în lumea terestră (vol. V, p. 222). Se crede că zmeii umblă doar „noaptea târziu”; „Zmeu, zmeu, dar tot nu le știe toate nici el” (vol. III, p. 31); „În stele este scris: că de piere zmeoaica îi crapă și fiul, atunci împărăția zmeilor a pus-o de mămăligă” (vol. III, p. 34). Lumânarea de Paști, aflăm din basmul *Frumoasa lumii* (cules de Mihai Eminescu), se păstrează pentru a feri casa de tunete și incendii (vol. V, p. 222). Același informator evocă „o babă sfântă” din sat, care, atunci „când te durea capul, când aveai vo boală, numai dacă pune mâna-ți trecea” (vol. V, p. 225).

În formulele introductive și din strofele care intermediază trecerea de la un episod la altul aflăm valoarea sacră atribuită poveștilor: „Poveste, poveste, Dumnezeu la noi sosește, că-nainte mult mai este” (vol. V, p. 217); „Ca Dumnezeu să ne ție,/ Cu cuvântul din poveste,/ Că-nainte tot mai este/ Și frumos se povestește./ Dumnezeu la noi sosește/ Și se pune pe prag/ Și ascultă cu drag” (vol. VI, p. 66). Alteori, mai ales în formulele de încheiere, povestitorul ridiculizează valoarea basmului: „Iar eu sfârșii astă poveste care adevărată este, tocmai ca rămătura de oaie și ca cornul de porc pe care le-a văzut un orb, după care a alergat un olog, le-a luat un ciung și un despuiat în sân le-a băgat” (vol. II, p. 227); „Am încalicat și eu pe-o custură ruginoasă și am spus-o mincinoasă” (vol. VI, p. 55). În acest mod, povestitorul popular pune în balanță seriozitatea și umorul, fantasticul și realitatea cotidiană, rostind basmul cu virtuozitatea artistului.

O adevărată sinteză a realităților sociale și a spiritualității satului tradițional o constituie povestea *Zâna apelor*, înregistrată în Sâncel – Alba, din colecția lui Ion Pop-Reteganul (1853-1905). Basmul atestă continuitatea credințelor de origine păgână: „De când murise pescarul bătrân mai că nu erau pești în Dunăre” (vol. III, p. 210); apa în care „nu sunt nici pești, nici broaște și nici alte jivini, că încă nici un om nu s-a înecat în ea” (vol. III, p. 216).

Concomitent, fondul păgân și credința creștină conlucrează în portretizarea unei mreie, „zâna apelor”, devenită „o drăguță de fată ca ruptă din soare și îmbrăcată coala ca o zână”, care-i declară pescarului că „la porunca lui Dumnezeu am intrat în mreaja ta și pentru binele tău și altor oameni trebuie să-ți fiu muiere” (vol. III, p. 210). Zugrăvind frumusețea zânei apelor, povestitorul evocă portul popular al femeilor: „Cu iie albă ca laptele, împănată cu flori galbene, roșii și vinete de mătase, cu catrință ca fetele noastre, cu pieptăruț mândru tot pene și cu părul slobozit pe spate” (vol. III, p. 210).

Povestitorul amintește diverse munci agricole (cărutul lemnului din pădure, aratul și semănatul, „să lucrî pământul și să prăsești vie”, „lăzuit”), fapt ce prilejuiește descrieri poetice: „O drăguță de vie de să mai ai doi ochi să te uiți la ea; toată în rând, toată cu struguri copti numai de cules și mari ca purceii” (vol. III, p. 213). În același timp, este surprinsă suferința țăranilor iobagi din Transilvania, exprimată în probele cumplite la care este supus Alexandru, protagonistul basmului. Stăpânul iobagilor este numit „păgân”, iar lăcomia și cruzimea sa ating blasfemia atunci când îi cere lui Alexandru să i-l aducă pe „Dumnezeu la prânz” (vol. III, p. 214).

În drum spre rai, protagonistul vede, în imagini alegorice, destinul postum de care vor avea parte oamenii în funcție de faptele săvârșite pe pământ. Bunăoară, „o ciurdă de boi mari, dar se legănu pe picioare de slabi în pășunea aceea bună” reprezintă „boierii cei bogați, care fac câteodată pomene și ospete, dar numai ei pe ei se pomenesc și se ospătează, iar după ce li se împrăștie oaspeții le pare rău de cheltuiala ce-au făcut” (vol. III, p. 216). Dimpotrivă, „un tufiș și în el numai unde și unde câte o alună, dar acolo era mii de păsărele ciripind și cântând” imaginează simbolic țăranii iobagi: „Voi, muncitorii, care munciți de dimineată până seara, de multe ori chiar flămânzi și însetați numai ca să puteți ține din munca voastră pe câte venituri toate, și totuși mulțamiți lui Dumnezeu și pentru atâta” (vol. III, p. 217). Basmul evocă astfel călătoria în lumea de dincolo, pentru a cunoaște chinurile păcătoșilor și fericirea dreptilor, motiv de circulație universală, prezent și în *Apocalipsa Maicii Domnului*, răspândită în spațiul românesc încă din secolul al XVI-lea.

De inspirație biblică, dar modelată în spiritul folclorului, este cererea Domnului Dumnezeu adresată lui Alexandru: „Să-mi frigi să mănânc ce-aveți voi mai drag la casă!” (vol. III, p. 219), altfel spus pe singurul copil al lor. Eroul basmului popular își aruncă fiul în cuptor (mediator între „lumea de aici” și „lumea de dincolo”, simbol al maternității), asemenea patriarhului biblic Avraam care, în marea sa credință, a acceptat să-l sacrifice pe Isaac.

Însă contrar logicii profane, în *Vechiul Testament*, ca și în basmul românesc, sacrificiul marchează legământul omului cu Dumnezeu, urmat de binefaceri și miracole divine. Astfel, deschizând ușa cuptorului, Alexandru vede cum „copilul se juca cu două mere de aur și cânta în treaba lui, cum cântă copiii” (vol. III, p. 219). Imaginea ne amintește parcă de Pruncul Iisus, Căruia, potrivit unui colind românesc, Maica Domnului Îi promite „Două mere, două pere/ Să te joci în rai cu ele”. În plus, basmul se încheie cu abolirea iobăgiei, înțeleasă ca eveniment mitic, ca exorcizare a răului din lume. În consecință, țăranul iobag se înscrie în șirul eroilor de poveste, iar destinul său amar devine, în spirit creștin, o jertfă adusă Domnului.

Colecția *Basmele românilor* mai aduce în atenție relația dintre folclor și creația cultă. Nu întâmplător, un volum aparte cuprinde basme culese de Ion al lui Gheorghe Sbiera (1836-1916), cunoscut istoric literar bucovinean, în opinia căruia „folclorul trebuie să se afle la originea oricărei literaturi naționale” (vol. VII, p. 2). Între

culegătorii de basme din colecția de față îi regăsim pe scriitorii Ioan Slavici (1848-1925) și Mihai Eminescu (1850-1889). În mod semnificativ, basmul popular a marcat începuturile literare ale ambilor: Slavici publica, între primele sale texte, basmul *Zâna zorilor* (inclus în vol. VIII din prezenta ediție), iar Eminescu debuta în proză cu basmul cult *Făt-Frumos din lacrimă*.

De altfel, basmele românești au ocupat un loc aparte în biografia fiecăruia dintre cei doi creatori. Ioan Slavici este apreciat pentru buna cunoaștere a particularităților etnografice ale provinciilor românești, „pe care le-a studiat aproape cu pregătirea unui specialist” (Dan Mănucă, „Ioan Slavici”, în *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. Autori: Lucia Berdan, Constanța Buzatu, Lucia Cireș, Ion H. Ciubotaru ș.a. Ediția a II-a, Chișinău, Editura Gunivas, 2002, p. 814). În special, Slavici a fost preocupat de basmele populare încă de când era elev, remarcând variantele lor și încercând să le explice originea. Dintre basmele culese de Eminescu, în vol. V din prezenta ediție aflăm pe *Călin Nebunul*, ulterior devenit poem cu același nume. Într-un alt basm, *Vasilie-finul-lui-Dumnezeu*, poetul recurge la notițe laconice, se abate chiar de la subiect (pentru a rezuma legenda cu Soarele și Luna), dovadă că basmul reprezenta un material pregătit pentru o creație cultă. Astfel, prezenta colecție, având un caracter restrâns, adresată cu precădere copiilor, reușește să surprindă ipostaza basmului de sursă și preocupare pentru reprezentanții marii literaturi românești.

Deși *Basmele românilor*, apărute la Editurile Curtea Veche Publishing/Jurnalul Național acum jumătate de deceniu, nu reprezintă o ediție critică, destinată cercetătorilor, colecția pune în valoare importante valențe ale basmului românesc. Alături de operele scriitorilor români, studiați în școală, tânărul cititor are la dispoziție și o amplă culegere de basme din epoca marilor clasici. În funcție de gusturi și de vârstă, lectura acestor basme poate semnifica o „frumoasă zăbavă”, o treaptă inițiativă, alături de eroii îndrăgiți, și o invitație de a descoperi, mai în profunzime, cultura tradițională românească.

Andrei PROHIN

Ion CHERCIU, *Ornamentică tradițională românească/Ornementation traditionnelle roumaine*, vol. I. *Țara Vrancei/Pays de Vrancea*. Traducere în limba franceză de Maria Mavrodin, Timișoara, Editura Brumar, 2011, 240 p.

Volumul bilingv al neobositului cercetător vrâncean Ion Cherciu, de la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române, aduce în prim plan elemente ale ornamenticii tradiționale românești specifice Țării Vrancei, ținut ce a suscitât dintotdeauna interesul specialiștilor.

Începând cu cercetările monografice ale antropologului Henri H. Stahl, care, în primele decenii ale secolului trecut, se arăta uimit de arhaicitatea riturilor ce însoțeau principalele momente ale vieții, continuând cu cercetările asupra ornamenticii populare ale lui Ion Diaconu și Tancred Bănățeanu, adevărate repere ale etnografiei românești, și terminând cu volumele recente ale lui Ion Cherciu, majoritatea dintre ele beneficiind de recenzii pozitive în paginile „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei”, ținutul Vrancei ne oferă, prin intermediul impresionantei zestre culturale moștenite, imaginea unei zone destul de unitară sub aspectul culturii populare.

Cartea de față propune, alături de un consistent material fotografic, el însuși un prețios document al artei populare vrâncene ce poate fi valorificat expozițional în orice împrejurare muzeografică, o privire comparativă asupra celor două modalități de expresie ale ornamenticii tradiționale: geometrismul și stilizarea, ce apar adesea împreună, găsindu-și în spațiul vrâncean una dintre cele mai expresive forme de reprezentare.

Fie că vorbim de scoarțe sau lăicere, de cusături meșteșugite din lână, arnici ori beteală ce înfrumusețează cămășile cu mânecă învârtită, adevărate capodopere ale costumului popular românesc, de obiecte specifice „văsăritului”, care aici, mai mult decât în altă parte, au avut o largă răspândire, de vasele de lut sau de *florăria* traforată ce ornamează târnațul balustradei ce mărginește casa, elementul ornamental este omniprezent, purtând amprenta mentalității și atitudinii pe care vrânceanul a manifestat-o în fața noului, ca o formă de rezistență.



Mocanii de pe văile Nărujei, Zăbalei ori a Putnei mai pot fi zăriți și astăzi purtându-și cu mândrie căciula mocănească, cămașa dreaptă și cheptarul, adunându-se la „târgurile de trei țări”, cum zic ei sugestiv, acolo unde, pe „câmpul” din mijlocul Vidrei, se strânge întreaga suflare a celei „de-a doua republici mai mici din Moldova”, după cum plastic se exprima Dimitrie Cantemir.

Demni urmași ai păstorilor și lucrătorilor la pădure, meșterii cioplitori în lemn aduc cu sine vase din doage, decorate prin pirogravare după tehnici arhaice, cu elemente geometrice, alături de care stau la loc de cinste tiparele și păpușarele de caș, meșterite din lemn tare de carpen, paltin ori fag, ce au inserate în lungul fibrei motive diverse, între care se remarcă arhaicul *dinte de lup* combinat, de cele mai multe ori, cu elemente cosmomorfe precum sori, stele, rozete, roți, moriști, toate reunite într-un polisemantism original, specific mentalității populare. Semnificațiile magico-religioase ale reprezentărilor abstracte ce apar brodate pe costumele populare și textilele de interior relevă modul de raportare al țăranelor de aici la timp, fiind modul lor propriu de exprimare asupra percepției vieții.

Un alt element al ornamenticii populare întâlnit în plastica țărănească, asupra căruia autorul stăruie în chip deosebit, este crucea. În fapt, e vorba de un vechi element solar, încărcat cu valențe apotropaice, reprezentat de meșterii populari mai ales sub forma *crucii celtice*, numită și *crucea îmbobociță*, ce apare adesea sculptată pe suprafața rotundă a tiparelor de caș. Orizontul de reprezentare al motivului crucii în arta populară vrânceană este însă mult mai vast, țesăturile și textilele de interior fiind o mărturie în acest sens.

O atenție aparte se cuvine a fi acordată broderiei ce formează altița cămășilor femeiești, realizare artistică impresionantă, bazată, în multe cazuri, pe folosirea firului metalic (aur și argint), obținându-se astfel elemente de decor geometric (succesiuni de romburi, linii și puncte), completate de reminiscențe ale cultului dendrolatric (brăduțul, crenguța bradului, floarea mărunului ș.a.).

Reprezentarea ideogramelor (umane și zoomorfe) formează un alt capitol al ornamenticii vrâncene. În acest sens, *șarpele*, *peștele*, *calul* și *dintele de lup*, toate având un rol important și în cadrul magiei populare, fiind privite în multe locuri ca spirite protectoare, erau adesea folosite de către țărani din Vrancea la împodobirea obiectelor universului casnic.

În parte sa finală, volumul semnat de cercetătorul Ion Cherciu conține un consistent capitol dedicat meșterilor populari actuali, promovați de Centrul Județean pentru Promovarea Culturii Tradiționale, Artelor și Meseriilor Vrancea. Fidele continuatori ai vechilor meșteșuguri vrâncene, lemnarii, buciumașii, fluierașii, cimpoiarii, încondeietorii sau făuritorii măștilor populare aduc cu sine în spațiile neconvenționale, cosmopolite, ale orașului, frânturi ale mentalităților și obiceiurilor populare.

Spiritul lor conservator, specific oamenilor de la munte, au făcut să dăinuie peste timp obiceiuri și datini de mult uitate. Astfel, *chipărușul* Nerejului, jocurile cu măști, focul ritual ce însoțea ospățul funerar răzbat peste timp, fiind reînviat prin intermediul măștilor de *uncheși* și *babe*, migălos lucrate de meșteri populari iscusiți. Artizani precum Șerban Terțiu, Tudorița și Pavel Lupașc, Pavel Caba poartă cu ei *însemnele* ce alcătuiesc *herbul* artei populare din Țara Vrancei, *herb* ce vorbește de la sine despre simțul artistic și măiestria *Măriei Sale* țaranul, după cum plastic se exprimă autorul.

În concluzie, o carte frumoasă precum domeniul pe care îl ilustrează, o carte prin care Ion Cherciu parcă își „stinge” datoria pe care fiecare dintre noi o avem față de locurile în care vedem lumina zilei! Cinste lui că nu a uitat Țara Vrancei, că nu a uitat de purtătorii tainici ai tradiției curate, că nu a uitat de zestrea neamului nostru!

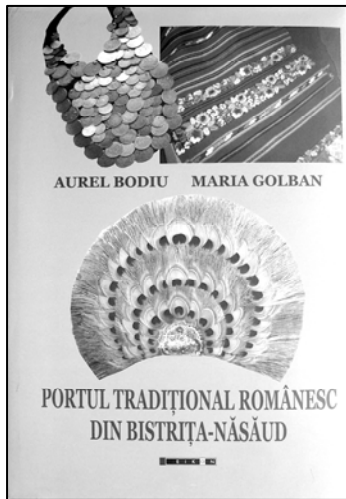
Ovidiu FOCȘA

Aurel BODIU, Maria GOLBAN, *Portul tradițional românesc din Bistrița-Năsăud*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2012, 239 p. + CD

Cartea a apărut sub egida și cu susținerea financiară a Centrului Județean pentru Cultură Bistrița-Năsăud, fiind lansată pe piața editorială în luna iulie 2012.

O altă lucrare publicată de cei doi autori, *Portul popular românesc și maghiar din județul Cluj. Interferențe culturale* (Cluj-Napoca, Editura Eikon), a văzut lumina tiparului în același an. În volumul referitor la județul Cluj, interferențele culturale româno-maghiare au fost evidențiate prin istoricul și specificul portului popular românesc și al celui maghiar din arealul specific zonei respective, dar și prin asemănările și deosebirile pe care le au piesele de port din spațiul vizat.

Cu siguranță, promovarea culturii tradiționale în societatea contemporană a impus conservarea unor elemente esențiale, necesare în transmiterea originalității valorilor materiale și spirituale create peste vremuri. A fost doar unul din imboldurile care i-a determinat pe profesorul clujean și pe etnograful bistrițean să editeze și acest al doilea volum consacrat portului (fie el și exclusiv „tradițional românesc”).



Cuvântul înainte (semnat de Florin-Vasile Șomlea) evidențiază că, „timp de un an, aceștia au descins în toate subzonele etnografice ale județului, intervievând nenumărate persoane preocupate de portul tradițional sau a căror activitate constă în confecționarea straielor tradiționale și în

transmiterea acestei prețioase îndeletniciri tinerilor din mediul rural” (p. 7). Interesantă ni se pare perioada de timp alocată acestor „descinderi”. Una prea scurtă în organizarea și desfășurarea unei anchete sau pentru completarea unui chestionar etnografic de profunzime... Structurat, prin sondaj ori aleatoriu, pe zone și subzone – aceste obiective nu puteau fi realizate exhaustiv în 365 de zile!

Cu atât mai mult cu cât, în Argument (p. 9-11), autorii remarcă faptul că „transformările socio-economice și culturale care au loc în prezent în mediul rural din România pun în pericol existența valorilor culturii tradiționale” și s-ar impune „acțiuni urgente de cercetare și de identificare a elementelor etnografice (piese de port popular, accesorii, podoabe, textile de interior – ștergare, covoare, fețe de masă, fețe de pernă, păretare, traiste, desagi etc. –, ceramică, mobilier, icoane etc.) cu scopul de a contribui la păstrarea și perpetuarea acestor simboluri locale”.

De aceea, o cercetare amănunțită și de mai lungă durată (inclusiv a minorităților naționale) ar fi fost benefică prin scoaterea la lumină a „ineditului” cercetării unui asemenea spațiu aproape virgin din punct de vedere etnologic – fapt de altfel recunoscut de autori prin menționarea posibilelor „elemente de diferențiere la nivelul funcției identitare, dar și a fenomenului de influențare reciprocă, aculturația” (p. 11).

Cu toate acestea, nu putem afirma că *Portul tradițional românesc din Bistrița-Năsăud* este o carte lipsită de valoare... Lucrarea este structurată în patru părți. Prima parte, *Coordonate istorico-geografice ale*

județului Bistrița-Năsăud (p. 12-30), ne prezintă un *Scurt istoric al județului* și trimite la *Coordonatele geografice sau Așezările umane* – cu preluări, în special, dintr-o lucrare publicată în 2011 (lăsăm lectorilor „plăcerea” de a o descoperi!). Interesante sunt și *Tipologia satelor românești din județul Bistrița-Năsăud* sau *Casa țărănească din județul Bistrița* (cu referiri directe la „interiorul” acestora și la modul de „prelucrare a fibrelor textile” specifice regiunii).

În partea a doua, intitulată *Geneza și istoria portului tradițional românesc* (p. 31-66), regăsim o descriere a evoluției instrumentelor și a tehnicilor de prelucrare a materiilor prime de pe teritoriul României, precum și consemnările documentare (sau de altă natură) asupra componentelor etnografice din același spațiu istoric. Nu lipsește nici descrierea sumară a elementelor portului femeiesc sau bărbătesc (p. 36-66).

Prin *Semiotica costumului tradițional* (p. 67-76), etnografii au dorit să sublinieze rolul funcțional al podoabelor vestimentare sau pe cel al „integrării explicative a acestora în ansamblul socialului”, dar și „semnificația limbajului” care trebuie „pus în relație cu alte domenii pentru a fi înțeles” și a constitui „un factor de integrare socială” (p. 67). În această semiotică a portului tradițional, așa cum bine remarcă înșiși autorii, „calitatea mesajului depinde de cunoașterea scopului urmărit de sursă, dar și de intențiile receptorului” (p. 71).

Zonele etnografice ale județului Bistrița-Năsăud (p. 77-172) reprezintă cea mai consistentă parte a volumului. Aurel Bodiu și Maria Golban propun o nouă reîmpărțire a zonelor și subzonelor teritoriului aferent unității administrative din partea nord-estică a Transilvaniei. Astfel, sunt incluse ca repere etnografice zonele: Năsăud-Rodna (Năsăud, Sălăuța, Ilvele și Rodna), Dealurile Bistriței, Bârgăului, Câmpia Transilvaniei (Valea Șieului și Câmpia propriu-zisă) și Dealurile Dejului (p. 79-80). Pentru fiecare din aceste zone și subzone, prin utilizarea metodei interviului și cea a observației directe, autorii au străbătut satele din județ, cercetând și identificând elementele caracteristice ale evoluției portului tradițional specific.

Pentru o mai bună cunoaștere și popularizare, lucrarea beneficiază de o sinteză tradusă în limba engleză și semnată de Codruța Zăvoianu, cu titlul *Genesis and history of the traditional folk costume* (p. 173-202).

Numărul destul de mare de respondenți, dar și informațiile obținute prin „inventarierea colecțiilor de port tradițional din câteva muzee locale” (p. 203), ne determină să evidențiem faptul că, într-adevăr, din punct de

vedere etnografic, nu poți avea mai multe satisfacții decât prin „descoperiri virgine” generate „de existența unor vechi elemente de port tradițional, aflate încă în tezaurul pasiv al locuitorilor” (p. 204).

Un *Dicționar etnografic (glosar)* (p. 205-210), lista *Respondenților din cadrul proiectului „Elemente etnografice din județul Bistrița-Năsăud. Portul tradițional românesc”* (p. 211-213), cele 16 pagini de Anexe cu imagini din timpul deplasărilor pe teren, Bibliografia și un compact-disc (*Joc de început de la Năsăud* – format MP3 și *Portul tradițional românesc din Bistrița-Năsăud* – format PPS) completează lucrarea.

Un volum care, speră autorii, își va „găsi utilitatea, înscriindu-se printre proiectele de referință care tratează existența și evoluția portului tradițional românesc” (p. 204). Cale lungă, plină de suișuri și coborâșuri...

Dimitrie-Ovidiu BOLDUR

Ovidiu BÂRLEA, *Mică enciclopedie a poveștilor românești.*

Ediția a II-a. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ioana Repciuc,
Craiova, Editura Aius, 2014, 492 p.

După 38 de ani de la apariție, un instrument de lucru fundamental pentru înțelegerea culturii spirituale românești este tipărit a doua oară, cu actualizarea bibliografiei și cu un studiu introductiv redactat de editoarea cărții. În ciuda deceniilor scurse, actualitatea *Micii enciclopedii a poveștilor românești* este confirmată de conținutul lexiconului și de viziunea ordonatoare a folcloristului Ovidiu Bârlea, dar și de o inițiativă similară din Germania, ale cărei proporții sunt însă mult mai ample.

Cercetătoarea Ioana Repciuc contextualizează teoretic efortul de sistematizare al folcloristului român și prezintă în deschiderea volumului proiectul asemănător derulat la Göttingen, care s-a finalizat în luna martie a anului 2015, cu al 14-lea volum. *Enzyklopädie des Märchens (Enciclopedia poveștilor)* a fost inițiată la începutul anilor '60 de către Kurt Ranke. Așa cum scrie pe pagina de titlu a enciclopediei/, efortul de editare a fost împărțit de coordonator cu personalități sonore, precum Max Lüthi, Lutz Rohrich sau Hans-Jörg Uther (și alții), ceea ce sugerează dificultatea crescută a demersului științific.

La fel ca în volumele specialiștilor germani, a căror inițiativă îi era cunoscută lui Ovidiu Bârlea, mica enciclopedie românească propune o lectură pe două niveluri: un plan al receptării se adresează publicului larg, cu o funcție de informare, și aici avem articole precum *Albină*, *Arici*, *Balaur*, *Cal*, *Cocoș* etc., în timp ce un alt mod de valorificare a textului vizează mai ales specialiștii sau cititorii aflați la începutul unei documentării tematice.

Lor le sunt oferite, pe de o parte, variante și semnificații numeroase ale aspectelor investigate, cu motivația declarată a autorului de „a pune în lumină pluralitatea de sensuri, rod al creativității populare în continuă efervescentă” și „pentru a preîntâmpina tendința de a se atribui unui fapt o semnificație unică și de a socoti pe celelalte drept aspecte colaterale, minore” (p. 31). Pe de altă parte, enciclopedia cuprinde 28 de articole teoretice despre *Anecdotală*, *Basm despre animale* și *Basm propriu-zis*, *Fabulă*, *Legile epice*, *Pedepse*, *Teoria agnostică* etc., care clarifică implicațiile epistemologice ale termenilor.

Editoarea volumului remarcă „vocația sintetică” (p. 17) a lui Ovidiu Bârlea și își structurează studiul introductiv în jurul termenului *poveste*, preferat de folclorist pentru semantica sa largă, ce încorporează basmele, legendele, snoavele. Trei subdiviziuni ale studiului introductiv ilustrează tot atâtea contexte în care succesiunea evenimentelor a creat un tip distinct de istorie.

Titlurile lor, *Ovidiu Bârlea și poveștile lui*, *Povestea poveștilor lumii*, respectiv *Povestea „Micii enciclopedii a poveștilor românești”*, trasează cercuri ce au în centru eposul, atât ca obiect al lucrării de față, cât și ca proiecție mitizantă a preocupărilor științifice. Dacă primele două secțiuni par a fi circumscrieri separate, dar în vecinătate, ultimul „cerc” se suprapune peste fiecare din ele și dă naștere unui raport de întretăiere între existența lui Ovidiu Bârlea și enciclopedia monumentală de la Göttingen, prin medierea *Micii enciclopedii*.

Editoarea reușește să scoată în evidență personalitatea proteică a folcloristului român și datorită acestui plan de adâncime pe care îl așază în spatele portretului. Fundalul teoretic a beneficiat de o documentare



extensivă, ce indică specializarea etnologică a Ioanei Repciuc. De altfel, o asemenea formație profesională era obligatorie pentru operațiunea de actualizare a bibliografiei volumului cu edițiile noi sau cu traducerile lucrărilor consultate și pentru operațiunea de aducere la zi a remarcilor contextuale oferite de Ovidiu Bârlea. Editoarea atrage atenția și asupra datelor ce încă reprezentau o noutate în momentul scrierii enciclopediei prin note de subsol cu informații suplimentare, din perspectiva privilegiată a posterității.

Un alt aspect important pus în lumină de studiul introductiv privește direcția de cercetare a basmului, fundamentată și aplicată de Ovidiu Bârlea. *Substratul funcțional și istoric al folclorului literar* (p. 11) definește analizele sale, și nu dimensiunea estetică a creației, preferată de George Călinescu și Eugen Lovinescu. Viziunea antropologică asupra literaturii populare înglobează date de etnografie, sociologie și folclor, ceea ce solicită un efort considerabil al investigației, dar oferă șansa de a pătrunde în spiritualitatea reală a mediului tradițional.

Cele 126 de articole mai conțin, pe lângă teme de teorie a prozei populare, și „mărci socioculturale”, după cum le denumește Ioana Repciuc (p. 22). *Baba Dochia, Ielele, Strigoii, Ursitorile, Sâmpetru, Maica Domnului, Dumnezeu* și alte entități divine compun un panteon eclectic, definitoriu pentru „creștinismul cosmic” identificat de Mircea Eliade. Acestor figuri aureolate li se adaugă imaginile legendare pe care le-au căpătat personalități istorice precum Ștefan cel Mare, Horea, Avram Iancu și Tudor Vladimirescu. *Mica enciclopedie* are, așadar, o compoziție echilibrată, în care ficționalul, divinitățile creștine și precreștine, istoria reală și definirile conceptuale se împletesc pentru a susține împreună investigația asupra fenomenului socio-cultural al povestitului.

Fiecare articol pleacă de la descrieri subsumate speciilor literare (legende, legende-snoave, basme în general, basme fantastice sau despre animale, snoave) și revelează gradual relațiile de continuitate dintre personaje și acțiuni mitice cu deprinderi populare propriu-zise, practici magice și superstiții românești. Viziunea ordonatoare a autorului a urmărit, după cum remarcă editoarea, „legătura substanței narative cu substratul imaginarului popular” (p. 18).

Această abordare complexă a fost posibilă datorită specializărilor științifice multivalente ale lui Ovidiu Bârlea.

Ca folclorist, a cules prin anchetă directă basme (publicate într-o antologie în trei volume bine cunoscută) și multe alte tipuri de informație etno-culturală; ca teoretician al domeniului etnologic, a fundamentat principii de bază, metode de cercetare și analiză a speciilor literare folclorice; ca etnomuzicolog, a integrat manifestările populare sincretice în contextul spiritualității tradiționale. În acest context, analiza fragmentară a faptelor folclorice, specifică de altfel unui curent în vogă în momentul scrierii enciclopediei (metoda structuralistă), nu a constituit o opțiune pentru cărturar.

În unele dintre articolele *Micii enciclopedii* se regăsesc preocupări anterioare acestui volum. În anul 1969, Ovidiu Bârlea a publicat *Metoda de cercetare a folclorului*, în care existau deja tema experimentului folcloric și metoda finlandeză de analiză a poveștilor. La o lectură comparativă a informațiilor observăm finalitatea distinctă a celor două redactări. De exemplu, dacă în prima lucrare sunt preponderente sugestiile pentru desfășurarea efectivă a anchetelor, precizându-se avantajele și eventualele greșeli ale demersului de culegere experimentală a folclorului, în *Mica enciclopedie* sunt furnizate în primul rând date istorice despre această metodă și doar a patra parte din articol este constituită din informații procedurale despre aplicarea metodei. Structura articolului de dicționar a cerut reformularea problematicii aferente, printr-o documentare suplimentară.

Importanța acestei reeditări vine din funcția ei principală de intermediere a accesului la tipologia universală a basmelor lumii, cunoscută drept clasificarea Aarne-Thompson. Nici o traducere românească nu a fost făcută acestui instrument citat la nivel mondial, deși a fost publicat încă din anul 1910. Cea mai recentă actualizare a taxonomiei a avut concursul lui Hans-Jörg Uther, și datează din anul 2011. Valabilitatea corespondențelor tipologice face din *Mica enciclopedie a poveștilor românești* un instrument obligatoriu pentru înțelegerea genului epic popular. În plus, intrarea în lumea universală a poveștilor se face prin poarta eposului tradițional românesc, ceea ce particularizează volumul lui Ovidiu Bârlea și îi conferă statutul de document al identității naționale.

Ion H. CIUBOTARU, *Obiceiurile funebre din Moldova în context național*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 762 p.

Profesorul universitar dr. Ion H. Ciubotaru – născut în 1940, un eminent etnolog român de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide” al Academiei Române din Iași – este autorul acestui impresionant tom dedicat complexului ceremonial funerar din Moldova (în temeiul răspunsurilor primite la cei 102 itemi ai unui chestionar despre înmormântare în peste 800 de localități), precum și – într-o contextualizare națională mai largă – din restul României și încă din grupurile românești din Bulgaria și Serbia.



Cartea este acel *magnum opus* al unui cuprinzător proiect colectiv privind ciclul ritual familial în Moldova, ce include – într-o aducere la zi a binecunoscutei trilogii a lui Simion Florea Marian (din 1890 și 1892) – și *Obiceiurile de naștere* (prezentate de Alina

Hulubaș) împreună cu *Obiceiurile nupțiale* (în expunerea Silviei Ciubotaru). Toate aceste volume sunt rezultate remarcabile ale unor cercetări documentate în *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei* (AFMB) din cadrul Institutului „A. Philippide”.

Menționăm faptul că profesorul Ciubotaru a avut preocupări constante, în prestigioasa sa carieră științifică, legate de această temă, inclusiv teza de doctorat (*Cântecul funerar și contextul său etnografic pe Valea Șomuzului Mare*), susținută la Universitatea din Cluj-Napoca în 1978, fiind circumscrisă aceluiași subiect. Vreme de trei decenii și jumătate, a publicat studii și cărți temeinice, unanim apreciate în cercurile de specialitate, precum *Cadrul etnografic al cântecului funerar pe valea Șomuzului Mare* (în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, nr. X, 1978, p. 371-390), *Cântecul de priveghi în Moldova* (în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, Iași, tom XXX-XXXI, 1985-1987, p. 91-113), *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea Trecere)* (Iași, Caietele Arhivei de Folclor, VII, 1986, 580 p.), *Marea trecere. Reperetnologice în ceremonialul funebru din Moldova* (București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, 330 p.), *Doliul: categorii, forme de manifestare, vechime, semnificații*

(în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, nr. XIII, 2013, p. 67-90) și *Rituri funerare străvechi: Pomana de viu* (în aceeași publicație, nr. XIV, 2014, p. 89-114), cu precizarea că ultimele două studii reprezintă părți din lucrarea pe care tocmai o prezentăm.

Cartea universitarului ieșean este susținută, în principal, printr-o *tipologie* a riturilor funerare și printr-un corpus de 440 de texte funerare și bocete. În sistematizarea documentelor sale etnografice în secvențele rituale ale *separării, tranziției și încorporării*, autorul urmează teoria clasică a lui Arnold van Gennep privitoare la riturile de trecere (1909) (p. 8). Volumul este deschis printr-un extins Studiu introductiv (p. 11-68), în fapt o trecere în revistă a unui număr de 29 de teme asociate cu funeraliile, și pe care profesorul Ciubotaru le abordează în virtutea „valorii lor arhetipale” (p. 12).

Lista subiacentă conceptualizează imaginile, simbolurile sau comportamentul ritual în asociere cu *mortul viu, drumul dintre lumi, urma soarelui și mersul apelor, calea spre dreapta, drumul ireversibil, post-existența, somnul și moartea, veghea funerară, ofrandele funebre, pomenile specifice, încătușarea tombală, primenirea rituală, straietele răposatului, dendrofagie și dendromorfism, tabuarea numelor, scrierea numelui, magia numelor, liturghii pronomina, pomelnicele, nenumiții, cartea domnească, mesajul între cele două lumi, mormântul în grădină, frumusețea răpusă, mirii din cealaltă lume, spiritele iubitoare, dorul malefic, moarte-nuntă și liturghia cosmică.*

Aceste teme au referințe pentru Moldova și alte zone românești (Botoșani, Suceava, Iași, Bacău, Vaslui, Neamț, Vrancea, Făgăraș, Hunedoara, Năsăud, Gorj, Caraș-Severin etc.), precum și pentru alte țări diverse, precum Grecia, Franța, statele scandinave, Mexic, India, Egipt, Tasmania, Madagascar ș.a. Orizontul larg al autorului asupra practicilor și credințelor funerare beneficiază și de informația teoretică a unor reputați savanți, deopotrivă români (Vasile Pârvan, Mircea Eliade, Petru Caraman, Ion Conea, Constantin Brăiloiu, Octavian Buhociu etc.) și străini (Fustel de Coulanges, James George Frazer, Émile Durkheim, Erwin Rohde, Carl Gustav Jung, Eric R. Dodds, Claude Lévi-Strauss ș.a.).

Următorul capitol – Excurs bibliografic (p. 69-144) – propune o examinare retrospectivă a documentelor cu tematică funerară din spațiul cultural românesc. De fapt, „documentele” de acest fel vizează categorii foarte diverse de informație, începând cu artele medievale (precum frescele mănăstirilor din Moldova), continuând apoi cu mărturiile cronicarilor moldoveni (Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce),

cele ale lui Dimitrie Cantemir și cu memoriile scrise ale călătorilor străini prin Moldova și Țara Românească (în secolul al XVII-lea: Marco Bandini, Robert Bargrave, Paul de Alep; în veacul al XVIII-lea: E. H. Schneider von Weismantel).

O altă etapă din *excurs*-ul profesorului Ciubotaru este aceea a „orientărilor științifice” sesizate în lucrările unor învățați ca Vasilie Popp (cu a sa teză de doctorat din 1817 asupra obiceiurilor funerare românești) și Gheorghe Săulescu (cu al său studiu „arheologic” din 1841 despre practicile de înmormântare la români); acestor referințe ale literaturii române a ceremoniilor și credințelor legate de momentul morții li se vor adăuga (din a doua jumătate a secolului al XIX-lea) Vasile Alecsandri, Alexandru Lambrior, Ion Creangă și Teodor T. Burada.

Următorul nivel de specializare în cercetarea academică a funeraliilor din ținuturile românești se distinge prin chestionarele elaborate de Bogdan Petriceicu Hasdeu (1877) și Nicolae Densusianu (1895), apoi prin monografierea practicilor funerare la români de către Simion Florea Marian (1892) și prin colecția de izvoare etnologice a Elenei Niculiță-Voronca (1903). Credințele și riturile funerare sunt, de asemenea, consemnate ca temă de studiu în Basarabia datorită lucrărilor lui Gheorghe C. Madan (1897), Zamfir C. Arbore (1898), Petre V. Ștefănuță (1933, 1937), Andrei Simion Hâncu și Valentin S. Zelenciuc (1979).

Pentru perioada interbelică, Constantin Brăiloiu este evocat prin al său rol inovator în metodologia de investigare a folclorului funerar din România, cu deosebire a bocetelor, așa cum este ilustrat în studiile de caz asupra satelor Drăguș și Nereju. În mod similar, chestionarele concepute de Constantin Brăiloiu și Henri H. Stahl (1932), apoi de Petru Caraman (1933), sunt reprezentative pentru examinarea în teren a funeraliilor în România dintre cele două războaie mondiale.

Cât despre sursele contemporane de informație asupra ritualului și folclorului funerar, contribuții referențiale sunt cele aparținând lui Ion H. Ciubotaru (1999), Lucia Berdan (1999), la fel ca (în anii 2000) cele din AFMB, pe baza lucrărilor lui Florin Bucescu, Silvia Ciubotaru și Viorel Bîrleanu, precum și a celui de-al patrulea volum de *Sărbători și obiceiuri* (dedicat și funeraliilor din Moldova, editat de Institutul de Etnografie și Folclor din București în 2004).

Ampla Tipologie a obiceiurilor funerare (p. 145-298) este dezvoltată din mai multe *chestionare tematice* (ca un adaos la chestionarul etno-folcloric general), prin care profesorul Ciubotaru identifică „grupe de obiceiuri” în acord cu desfășurarea și înțelesurile ceremoniale ale acestora (p. 8).

Ca atare, sunt amintite mai întâi obiceiurile „preliminare” ce cuprind *Semne prevestitoare de moarte* (I.A), *Practici de amânare sau de ușurare a decesului* (I.B), *La cumpăna dintre cele două lumi* (I.C), *Pregătirea defunctului pentru ultimul drum* (I.D) și *Priveghiul* (I.E). Mai departe, obiceiurile „liminare” sunt asociate cu *Ziua înmormântării* (II.A), *Drumul spre cimitir* (II.B), *Înmormântarea* (II.C) și *Bocetele* (II.D). Cât despre obiceiurile „post-liminale”, ele includ *Praznicul de țărână* (III.A), *Tămâierea și udarea mormântului* (III.B), *Alte prăznuiri* (III.C), *Praznicul de 40 de zile* (III.D) și *Doliul* (III.E).

Cultul morților este descris prin ipostaze ca *Decesul între Paști și Duminica Mare* (IV.A), *Pomenirile de peste an* (IV.B) și *Pomana de viu* (IV.C). Obiceiurile „mitologiei morții” se referă la *Lumea de dincolo* (V.A), *Raiul și iadul* (V.B), *Strigoii* (V.C), *Moroii* (V.D), *Stațiile, vedeniile* (V.E), *Ielele, Rusaliile* (V.F) și *Sufletele străbunilor în chip de șarpe* (V.G). Ultima colecție tipologică are în vedere Motivele de bocet. Cele mai multe din grupele de obiceiuri menționate sunt, la rândul lor, subdivizate în context regional și variații locale specifice ale ceremoniilor și credințelor despre moarte.

O altă secțiune a lucrării – *Perspective antropologice* (p. 299-426) – este reprezentată de șapte studii distincte, în legătură cu o seamă de practici funerare care (potrivit profesorului Ciubotaru, p. 8-9) sunt examinate în literatura de specialitate într-o măsură mai mică. Toate aceste teme – *magia funerară, adăposturile răposatului, doliul: categorii, forme de manifestare, vechime, semnificații, bestiarul funebru, jocul de pomana, pomana de viu, de moarte bună* – sunt privite intercultural, cu exemple abundente din România, din restul culturilor populare europene și chiar din etnografia universală.

Și de această dată, erudiția autorului este practic enciclopedică, alternând referințele clasice din Homer, Herodot, Euripide, Eschil și Vergiliu cu ideile unor savanți ai timpurilor moderne, ca Marcel Mauss, Leo Frobenius, Lucien Lévi-Bruhl, Vladimir I. Propp, Roger Caillois, Marija Gimbutas, alături de cele datorate unor nume ilustre ale culturii academice românești, printre care Mihai Eminescu, Lazăr Șăineanu, Tudor Pamfile, Ion Aurel-Candrea, Henri H. Stahl, Al. I. Amzulescu, Constantin Noica, Romulus Vulcănescu ș.a.

Dintre temele astfel explorate, pot fi amintite *vrăjile* ce asigură invulnerabilitatea eroilor epici populari, cum au fost haiducii (p. 311-314), *căsuțele pe morminte*, ca o relicvă a practicilor străvechi privind mormintele suspendate (p. 329-330), cromatica îndolierii și simbolismul

acesteia (p. 346-352), păsările sufletului sau *păsările morții* (p. 357-371), dansul funerar *Chiperiul* (p. 397), ceremoniile *pomenii de viu* (p. 409-411) și presimțirea propriului sfârșit (p. 420-426).

Corpus-ul de texte funerare (p. 427-647) este organizat în *Bocete* (I) (cu sub-categoriile *La înmormântări* (I.A), *La pomeniri* (I.B) și *Alte categorii* (I.C)), *Cântece de priveghi* (II), *Cântece rituale-ceremoniale* (III) și „*Verșuri*” *funebre* (IV). În expresia lor populară, *bocetele de înmormântare* sunt adresate fiecărui membru decedat al rețelei de rudenie a cuiva (incluzând părinții, frații și surorile, unchii și mătușile, verișorii și verișoarele, cumnații și nașii), precum și altor vecini și cunoștințe ai/ale defunctului.

În schimb, *bocetele de pomenire* sunt circumscrise răposaților unei anumite familii. Toate aceste documente sunt transcrise în graiul moldovenesc vernacular și prezentate cu referințele lor etnografice (localitatea de origine, suportul de înregistrare, familia și prenumele interlocutorului, vârsta sa și inițialele de nume ale cercetătorului culegător).

Contributorii *corpus*-ului sunt în principal specialiști ai AFMB: Lucia Berdan, Constanța Buzatu, Lucia Cireș, Silvia Ionescu-Ciubotaru și profesorul Ion H. Ciubotaru însuși. În cursul muncii lor, cercetătorii ieșeni au fost ajutați de următorii colaboratori: Larisa Agapie, Viorel Bîrleanu, Florin Bucescu, Mircea Fotea, Ștefan Popa și Silvia Ravaru. Mai vechi texte tematice (din anii 1930) au fost adăugate din Fondul „Petru Caraman”, culese fiind de Dumitru Cumpătă, Neculai N. Dogaru, Dumitru P. Filip, M. Gospodaru, Vlad I. Gradiu, Ilie Grigorovici, Ovidiu Ichim, Ion Istrate, George Moisuc, Trifon Nichiforel, Vasile Poescu, Emil Spiridon, Eugen Stamate, Vasile V. Timofte, Simeon Tiperciuc și Mihai Ungurean.

Cartea este întregită prin lista bogatei sale bibliografii (313 referințe, p. 649-665), indexul locațiilor etnografice (p. 667-688), indexul persoanelor intervievate (p. 689-696), indicele de autori (p. 697-705) și indexul tematic (p. 707-722). Un număr de 49 ilustrații – cele mai multe fiind fotografiile din localități moldovenești – însoțesc și completează remarcabilul tratat al profesorului Ciubotaru despre tradițiile funerare din Moldova.

Obiceiurile funebre din Moldova reprezintă expunerea cea mai bine documentată despre funeralii (privite ca o categorie teoretică mai largă) din etnologia românească de până acum. După cum am precizat, această lucrare nu este doar o antologie de studii unificate tematic în jurul unui subiect comun. Dar nu este nici o colecție etno-folclorică de

mărturii vernaculare care, fie și cu o acoperire geografică generoasă, ar rămâne doar un repertoriu de texte de arhivă.

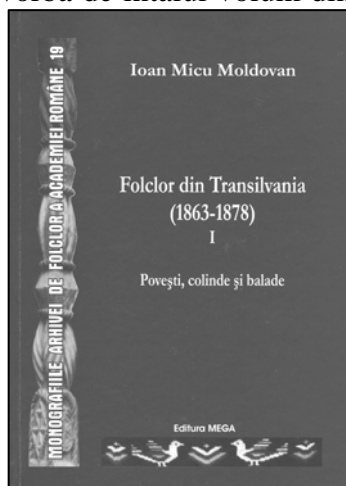
În fapt, impresionanta carte a profesorului Ciubotaru este o întrepătrundere coerentă a „privirii distante” (după expresia binecunoscută a lui Claude Lévi-Strauss) a specialistului, cu ale sale evidențe – de primă-mână, datorate, adesea, și muncii în echipă – culese din cultura populară moldovenească/românească.

În pofida densității informației sale etnografice și bibliografice, *Obiceiurile funebre din Moldova* se adresează cititorilor nu atât ca o enciclopedie „thanatologică”, cât ca o narațiune evocatoare despre ceea ce românii (în comparație cu alte popoare, mai mult sau mai puțin învecinate) cred, întreprind și transmit în legătură cu spiritualitatea profundă a ritualizării „Marii Treceeri”.

Marin CONSTANTIN

Ioan MICU MOLDOVAN, *Folclor din Transilvania (1863-1878)*, vol. I. *Povești, colinde și balade*. Ediție critică, postfață, note, indici și glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu. Introducere de Ovidiu Bârlea, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, 510 p.

Pe la mijlocul anului 2014, Editura Mega din Cluj-Napoca punea în circulație o carte-eveniment. Este vorba de întâiul volum din cea mai însemnată colecție de *Folclor din Transilvania*, pe care o datorăm meritosului cărturar de la Blaj, canonicul Ioan Micu Moldovan. Cei ce au făcut posibilă apariția unei asemenea opere sunt cunoscuții etnologi clujeni Ion Cuceu și Maria Cuceu, angajați de mai multă vreme pe anevoioasa cale a recuperării și restituirii acestei valoroase contribuții. Mai mult decât atât, ei înfăptuiesc și un act de dreptate peste timp, restabilind paternitatea colecției și așezând-o, așa cum se cuvine, sub numele celui ce trudit la întemeierea ei.



Interesul lui Ioan Micu Moldovan pentru creația populară s-a manifestat încă de timpuriu. Orientarea lui spre atari preocupări o datora lui Timotei Cipariu, profesorul său și magistrul de care avea să rămână apropiat. Cartea ilustrului filolog (*Elemente de poetică*, 1860) i-a fost prețios îndrumar pentru metodologia culegerii producțiilor folclorice, mai ales că figura printre manualele elevilor săi din cursul superior, dintre care avea să-și recruteze cei mai destoinici colaboratori. După opinia lui Ovidiu Bârlea, proiectul lui Micu Moldovan de colectare sistematică a liricii folclorice fusese unul programatic, întrucât basmele și baladele intraseră deja în atenția altor culegători.

Acțiunea de adunare a cântecelor și strigăturilor ardelenesti, de o amploare fără precedent, a durat un deceniu și jumătate. A debutat în anul 1863 și s-a încheiat în 1878, fără ca intensitatea muncii să fi fost aceeași pe tot parcursul derulării proiectului. Inegal a fost, de asemenea, și aportul celor 168 de elevi, ce proveneau din numeroase așezări greco-catolice, aparținătoare actualelor județe Alba, Bistrița-Năsăud, Brașov, Covasna, Mureș și Sibiu. Altfel spus, erau satele ce optaseră pentru confesiunea respectivă, arondate Arhidiecezei de la Blaj. Strădaniile colaboratorilor lui Micu Moldovan s-au dovedit a fi fructuoase. În cei cincisprezece ani de activitate, ei au reușit să completeze 190 de caiete, cuprinzând aproape 4000 de texte folclorice. Un fond de documente etnoculturale de o importanță deosebită, mai ales dacă avem în vedere epoca în care au fost consemnate.

Colecția lui Micu Moldovan – căruia i se spunea și Moldovănuț – reunește, într-adevăr, cel mai mare număr de cântece și strigături, notate la începutul celei de a doua jumătăți a veacului trecut. Conține însă și alte categorii folclorice (povești, snoave, legende, colinde, balade, cântece lirico-epice, descântece, colăcării etc.), pe care coordonatorul acestei acțiuni de amploare le împarte judicios, glosând pe marginea mai multor texte. Este limpede că operațiunile de clasificare și adnotare a pieselor nu puteau fi făcute decât cu scopul de a le încredința tiparului. Mai mult decât atât, s-ar părea că Moldovănuț a și încercat, în două rânduri, să publice rezultatele muncii sale și ale elevilor săi, numai că, din motive rămase neclare, intențiile sale au eșuat.

În vara anului 1879, Micu Moldovan îi încredințează colecția învățatului ceh Jan Urban Jarník, cunoscutul filoromân ce se bucura de largă prețuire printre cărturarii epocii. Acesta, în colaborare cu studentul Andrei Bârseanu, începe să pregătească manuscrisul pentru tipar. După vreo trei ani de muncă, adică în 1882, îl prezentau, spre aprobare,

Academiei Române. Cel ce trebuia să decidă dacă materialele respective meritau sau nu să fie publicate era Vasile Alecsandri. Referatul poetului, amplu și elogios, a determinat obținerea neîntârziată a aprobării pentru tipar. Și astfel, după anii destinați imprimării, în 1885 ieșea de sub teacuri volumul intitulat *Doine și strigături din Ardeal*.

De aici încolo, surprizele aveau să se țină lanț. De pe coperta interioară cititorul afla doar că acele doine și strigături fuseseră „date la iveală” de Dr. Ioan Urban Jarník și Andrei Bârseanu. Numele celui ce avusese inițiativa de a le culege, prin elevii săi, nu apărea pe frontispiciu, cum ar fi fost firesc. Era menționat, ce-i drept, în prefața lui Andrei Bârseanu, dar acest lucru nu satisfăcea, nici pe departe, exigențele unei ediții riguroase.

Bârseanu mai preciza apoi, în acel cuvânt introductiv, că „dl. Jarník *transcrisese mai toate versurile* [din manuscris] pe câte o bucată deosebită de hârtie”. Ulterior avea să se constate însă că, de fapt, nu copiasse decât un sfert din voluminoasa colecție a canonicului de la Blaj. Și, ceea ce este mai grav, cei doi editori și-au îngăduit să modifice textele în fel și chip, în numele unor pretexte imaginare. Toate acele intruziuni, de neînțeles în cazul unui cărturar ca Urban Jarník, aveau să se perpetueze și în edițiile următoare (din 1895 și 1964), rămânând neamendate vreme de aproape optzeci și cinci de ani.

După apariția volumului din 1885, Ioan Micu Moldovan nu i-a mai cerut lui Urban Jarník manuscrisul colecției sale. De altfel, acesta nici nu l-ar fi putut restitui, întrucât nu se mai afla în posesia sa. Convins că hârtiile rămase erau lipsite de orice însemnătate, i le-a lăsat lui Andrei Bârseanu, căruia i le dăduse spre consultare. Și s-ar putea spune că nici acesta nu le-a acordat mai mare atenție, deoarece nu a mai revenit asupra lor în nici un fel. Are totuși meritul de a le fi păstrat intacte, într-o vreme în care se credea că fuseseră pierdute de mult. În cele din urmă aveau să ajungă, alături de alte documente rămase de la Bârseanu, în fondurile Bibliotecii „Astra” din Sibiu, unde – prin 1966 – le-a descoperit Adrian Fochi.

Cunoscutul etnolog bucureștean are meritul de a fi pus la îndemâna specialiștilor cea dintâi ediție științifică a acestei valoroase colecții de folclor ardelenesc. La capătul unei munci titanice, el a reușit să identifice și să corecteze toate erorile săvârșite de Jan Urban Jarník și Andrei Bârseanu. În felul acesta, cititorii au posibilitatea să cunoască adevăratele texte lăsate de Moldovănuț, bucurându-se de realele lor calități documentare, stilistice, lexicale și estetice. Așadar, Adrian Fochi a reușit să restabilească adevărul în privința operei, dar nu și a autorului. Ba, mai mult, Jan Urban Jarník și

Andrei Bârseanu – care, în ediția princeps, erau *editori* – devin acum *autori*, numele lor fiind așezate acolo unde, în mod normal, ar fi trebuit să figureze cel al lui Micu Moldovan.

Plecând de la ideea că manuscrisele de la Sibiu reprezentau întreaga colecție de folclor a învățatului blăjean, Fochi s-a grăbit să menționeze faptul că ediția sa din 1968 era una *definitivă*. Nu bănuia atunci că o parte însemnată a ei continua să-și aștepte cercetătorii în Biblioteca Arhidiecezană de la Blaj. Erau, cu precădere, textele în proză, pe care Moldovănuț a dorit mult să le publice în timpul vieții sale, însă împrejurările i-au fost potrivnice. Într-un târziu, documentele de care vorbim au fost transferate de la Blaj la Biblioteca Academiei Române, Filiala din Cluj-Napoca.

Aici, aveau să intre în atenția celor doi cercetători clujeni (soții Cuceu), care publicau, în anul 1987, la Editura Minerva din București, volumul lui Ioan Micu Moldovan, *Povești populare din Transilvania*, cu o prefață semnată de Ovidiu Bârlea. Făceau astfel o restituire științifică importantă și, în același timp, un act de dreptate față de profesorul de la Blaj, al cărui nume intra, în sfârșit, în istoria folcloristicii românești, ca autor al colecției pe care o întocmise. Demn de reținut este și faptul că, pe lângă narațiuni, manuscrisele de la Cluj conțin și texte folclorice în versuri, baladele, cântecele lirico-epice și colindele suscitând cel mai viu interes.

Cum era și firesc, preocuparea celor doi etnologi pentru cunoașterea amănunțită a documentelor folclorice din colecția lui Moldovănuț a durat ani în șir. Munca lor devotată, desfășurată cu pricepere și discernământ, se încheie acum, odată cu apariția volumului în discuție și pregătirea pentru tipar a următoarelor două. Trei tomuri impunătoare, format academic, numărând peste cinci sute de pagini fiecare, ceea ce ar putea să constituie *ediția definitivă* a acestei îndelung nedreptățite opere.

Din rațiuni ce țin de o bună proporționare a materialelor publicate, în primul volum, alături de povești și anecdote – care alcătuiesc ponderea – au mai fost incluse colindele, baladele și cântecele lirico-epice. Toate piesele sunt transcrise după originalele aflate în fondurile de la Sibiu și Cluj-Napoca. În orânduirea narațiunilor s-a ținut seama de proveniența culegătorilor-povestitori, „criteriul fiind avantajat de convergența cu cel cronologic și cel al distribuției geografice a poveștilor. S-a renunțat la clasificarea prozei pe specii” (p. 40), dar acest neajuns este suplinat de indicarea *tipului* în notele de la finele fiecărui text. Culegătorul, localitatea și anul culegerii apar ori de câte ori

figurează în manuscrise. Tot în note sunt indicate și adnotările făcute pe marginea unor texte de autorul colecției.

Unele dintre materialele culese de pe teren au fost reproduse într-o notație nesigură, cu diferențe mari de grafie. Cercetându-le cu atenție, editorii au constatat că ezitățile respective nu puteau fi puse pe seama ortografiei etimologice, ci, mai curând, pe nivelul inegal de stăpânire a limbii scrise de către culegători. Ca urmare, au decis ca acele texte să fie „transcrise după uzanțele ortografiei actuale” (p. 41), pentru a nu li se diminuea valoarea sub nici un aspect. Modificările operate nu au afectat însă structurile narative, stilistice ori lexicale. Pe alocuri, din dorința de a nu se elimina „formele ce ar putea păstra o realitate fonetică local-regională sau specifică epocii” (p. 42), s-au reprodus atât transcrierile respective, cât și cele literare.

Cu puține excepții, elevii lui Moldovănuț s-au dovedit a fi culegători instruiți și conștiincioși. Aplicarea întocmai a recomandărilor primite de la dascălul lor a condus la reproducerea nealterată a narațiunilor, aspecte ce au fost remarcate de comentatorii avizați ai colecției. În opinia lui Ovidiu Bârlea, spre exemplu, „coloritul dialectal înviorează narațiunile și contribuie la estomparea uscăciunii stilului cărturăresc al epocii” (p. 20). La rândul său, Viorica Nișcov – o reputată cercetătoare a basmului – constată că textele din colecția lui Micu Moldovan „au măsură în compoziție și fluiditate în dialog”. Multe dintre acestea „închipuie hibridi ingenui, astăzi plini de haz, situați la hotarul dintre rostirea țărănească de la mijlocul veacului al XIX-lea – vie, mustoasă, aromată – și cărturăria ardelenescă, pedantă, din aceeași perioadă” (*Ești cât povestești. O fenomenologie a basmului*, București, Editura Humanitas, 2012, p. 29).

Elementele de limbă populară abundă. Ele au stat mereu în atenția celor ce s-au ocupat de colecție. Filologul Jan Urban Jarník însoțea ediția sa din 1885 cu un amplu *glosar*, care s-a bucurat de largi și favorabile comentarii din partea specialiștilor. Soții Cuceu au acordat și ei atenția cuvenită acestei chestiuni, incluzând în glosar „nu numai termenii regionali și arhaici, ci și cei care apar cu sensuri deosebite de cele marcate în dicționare” (p. 41). Iar sursele sunt departe de a fi epuizate. Luând la întâmplare o narațiune (*Țiganul cu balmoșu*), găsim în urzeala ei străvechiul termen *cuscri*, cu înțelesul de „nuntași ai mirelui”. Pe lângă mocirla în care țiganul își pierduse balmoșu trecea o căruță cu nuntași. Întrebându-l ce caută, acesta le-a spus că „un boț de aur cât pumnul de mare! Numaidecât, *toți cuscrii* sar din car și începură a căuta prin tină după aur” (p. 343).

Textele poetice, cu care se încheie volumul, sunt întru totul remarcabile. Trăsătura lor comună este autenticitatea, iar particularitățile artistice și documentare pe care le relevă situează majoritatea pieselor între producțiile reprezentative ale fiecărei categorii folclorice în parte. Cele douăzeci și trei de colinde, aproape în totalitate profane, sunt culese din ținuturi unde datina este bine conservată, cum ar fi: Bistrița-Năsăud, Mureș, Alba și Sibiu. Urările finale ori teme arhaice (*voinicul și leul, cerbul stretior, paharul de aur*) le individualizează în contextul poeziei augurale. Epoca în care s-au adunat le conferă adesea înțâietate, ca și baladelor de altfel, mai ales că acestea din urmă sunt ușor cronologizabile, grație raportării lor la tipologia lui Alexandru Amzulescu.

Constatările de mai sus oferă temeinice argumente pentru ca ediția cercetătorilor Maria Cuceu și Ion Cuceu să fie situată între realizările de seamă ale etnologiei românești.

Ion H. CIUBOTARU

Silvia CIUBOTARU, Ion H. CIUBOTARU, *Vitralii. Pagini etnoculturale din presa anilor 1992-2012*. Procesate, adunate și ordonate de Codrin Ciubotaru și Ionuț Ciubotaru, Iași, Editura „Presa Bună”, 2015, 514 p.

Cartea de față reunește un număr de trăsături care fac din ea un volum de excepție.

Ea este o carte de familie. Textele care o compun, scrise de doi etnologi de seamă, soții Ciubotaru, au fost adunate și organizate, începând din 1992, de fiul Ionuț Ciubotaru; de procesarea lor și a ilustrațiilor s-a ocupat fiul Codrin Ciubotaru. La aproximativ trei ani de la dispariția celor doi tineri, părinții le-au finalizat munca editorială adăugând o dimensiune memorială proiectului. Editura „Presa Bună” ne pune astfel în față douăzeci de ani de bucurie împărtășită a scrisului și cititului și, în filigran, două generații pasionate de cărturari ieșeni.

Textele incluse în volum au apărut în presa cotidiană, hebdomadară și lunară, îndeosebi ieșeană. Ele se adresează unui public diversificat, al orașelor și satelor, profesional sau cultivat, din Iași, din Moldova, din România și Republica Moldova, sau de dincolo de hotarele celor două țări

românești. De la cercul primilor trei cititori (pentru fiecare dintre cei doi autori) se trece astfel la cercuri concentrice din ce în ce mai largi, într-o mișcare de du-te vino care ne ajută să înțelegem în durată vieți de carte și dăruire.

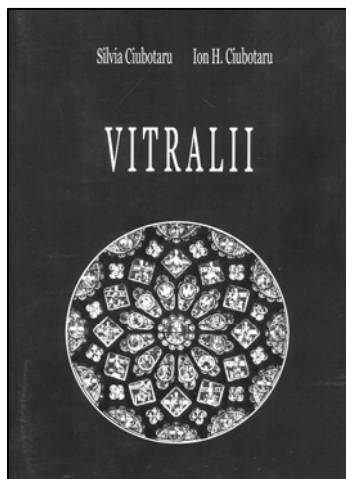
Volumul soților Ciubotaru este o carte a dialogului multiplicat. Ea evoluează de la dialogul implicit între autori (care abordează, nu de puține ori, aceleași subiecte) sau între autori și primii lor cititori-editori din cadrul familiei, la dialogul explicit marcat prin textele de interviuri, recenzii, aniversări și comemorări, în care, alături de ei, jurnaliști, colegi de breaslă sau personalități din lumea satului moldovean contemporan zăbovesc cu evidentă plăcere asupra unor fapte, idei sau izbânzi.

Fașetele făcute vizibile ale personalității celor doi autori sunt multiple la rândul lor. Îi urmărim scriind și comentând, recenzând volume ale altora, recenzați de colegi sau de oameni de cultură și, în cazul lui Ion H. Ciubotaru, intervievând informatori, intervievați de jurnaliști, făcând obiectul unor aniversări sau comemorând artiști populari de rară autenticitate și talent.

Volumul este masiv (514 p.). El se compune, în această ordine, dintr-o scurtă *Lămurire* (p. 5-6), urmată de secțiunile *Calendaristice* (p. 7-130), *Interviuri* (p. 131-190), *Recenzii* (p. 191-362), *Note și comentarii* (p. 363-444), *Aniversări* (p. 445-494) și *Comemorări* (p. 495-507). Cu excepția primei secțiuni, care urmează succesiunea cronologică a sărbătorilor și obiceiurilor de peste an, în toate celelalte secțiuni textele se succed în ordinea în care au fost publicate.

Inspirat intitulată *Vitralii*, cartea este ilustrată magnific, cu reproduceri de icoane, pictură naivă, scene din repertoriul obiceiurilor, care funcționează ca anluminuri în secțiunea *Calendaristice*, cu ceramică populară, ouă încondeiate, fotografii de oameni și cărți care documentează și clarifică celelalte secțiuni. Înnobilate de și înnobilând textele, ilustrațiile acestea de neuitat fac din simpla răsfoire a volumului o sărbătoare și din Codrin Ciubotaru un însoțitor luminos al lecturii.

Cu două excepții, textele secțiunii *Calendaristice* au fost publicate la Iași: masiv în ziarele „Evenimentul” și „Monitorul” (în anii 1996-1997), mai rar în „Revista română” a Despărțământului ASTRA



„Mihail Kogălniceanu” din Iași (1999-2003) și câte o singură dată în „Datini” (1992), „Opinia” (1994), „Ziarul de Iași” (2004). Excepțiile sunt reprezentate prin contribuții unice la „Revista programelor de radio” (București) și „Ateneu”. Revistă de cultură (Bacău). Este evident că după câteva texte izolate, cei doi autori au optat pentru publicarea serială, în câteva ziare sau reviste larg citite, a materialelor lor.

Silvia Ciubotaru (30 texte) și Ion H. Ciubotaru (16 texte) pornesc de la Sfântul Andrei, care corespunde Anului Nou în calendarul arhaic și încheie cu Filipii de toamnă, vorbind pe rând despre Sfântul Nicolae, Ignat, intervalul celor douăsprezece zile dintre Crăciun și Bobotează, mâinile de aur ale Crăciunesei, Sfântul Vasile, jocurile de Căiuți din Moldova, Sfântul Ioan Botezătorul, ziua Ursului, Sfântul Haralambie, Valentin, Dragobete și Mărțișor, cei 40 de mucenici, caii Sfântului Toader, Joimărița, sărbătorile de Paști, Blajini sau Rohmani, Mâncătoare, Sângiorz, Arminden, mirii de mai, Gherman sau grindinarul, Ispas, Rusalii, Călușari, Sânziene, Circovii Marinei, Sfântul Ilie și Circovii lui, Probajenie, Sfânta Maria cea Mare, ierburile din Ziua Crucii, Preacuvioasa Paraschiva sau Vinerea Mare, Arhanghelii Mihail și Gavril.

Textele pun accentul pe stratul arhaic al sărbătorilor la noi și în alte culturi, cu dăinuirile lui în Moldova și pe cuprinsul țării. Rapelurile organizează ansamblul, îmbogățindu-ne imaginea despre unele momente sau acțiuni și sugerând liniile mari ale unui sistem temporal pe care-l fac accesibil. Cele două mari cicluri de sărbători – Crăciunul și Paștele – prezintă izomorfisme, cum ar fi de exemplu cel al intervalului de 12 zile dintre Crăciun și Bobotează cu intervalul de 12 zile dintre Florii și Duminica Tomei. În ambele, o primă jumătate întunecată, descendentă (de degradare a timpului, de patimi) este urmată de o a doua jumătate luminoasă, ascendentă (a renovării timpului, a Învierii lui Isus).

Sărbătorile mari au variante „mici”: Iordanului îi corespunde, de Sfântul Ioan Botezătorul, Iordanul cel Mic (zis și Iordanul femeilor, Iordanul Babelor, Țonțoroii femeilor), iar sărbătoarea Blajinilor (Rohmanilor) e numită și Paștele cel Mic sau Mătcălău. Există relații de complementaritate între Ziua Crucii (14 septembrie) și Alexii (17 martie), între Ignat (ca sărbătoare a solstițiului de iarnă) și Sânziene sau Drăgaică (marcând solstițiul de vară și, ca atare, apogeul cursei solare), între Circovii de iarnă (16-18 ianuarie) și Circovii Marinei, ziși și Circovii sau Cercurile de vară (16-18 iulie).

O serie de sărbători sunt legate între ele prin acțiunile rituale comune pe care le prilejuiesc. Se priveghează și se efectuează practici

divinatorii de Sfântul Andrei, de Crăciun, Anul Nou, Bobotează. Colindatul este amintit ca practicat în trecut și de Sfântul Andrei sau în Joia din Săptămâna Patimilor. Textele mijlocesc contactul cu o ritmare străveche a timpului care dăinuie, de acum puțin știută, în detalii opace de obicei sau vorbire.

În *Note și comentarii* tonul se schimbă în măsura în care Ion H. Ciubotaru (16 texte) și Silvia Ciubotaru (10 texte) se adresează unor grupuri mai restrânse de specialiști, interpreți sau artiști populari, organizatori și participanți la festivaluri sau târguri populare (ca, de exemplu, „Trandafir de la Moldova”, „Rapsozii Moldovei”, Târgul Național de Ceramică Tradițională „Cucuteni 5000”). Textele sunt publicate de multe ori în reviste ori buletine ocazionale ale acestora, cum sunt, la Iași, „Rapsozii”. Revistă de cultură populară, „Olarii”. Buletin informativ, „Strunga”. Buletin informativ sau, în afara Iașilor, „Dor”. Revistă a Societății de Științe Filologice (Sighetu Marmației), „Caiete botoșanene”. Revistă de cultură și „Luceafărul” (Botoșani). Ambii autori vorbesc despre artiștii naivi din Moldova (Aurora Năfornită din Mușata – Vaslui, Calistrat Robu din Pufești – Vrancea, Gheorghe Boancă din Glodenii Gândului – Iași, Paula Iacob din Vaslui, Mircea Cojocaru din Tecuci – Galați etc.) sau despre marile familii de olari – Colibaba la Rădăuți, Sitar în Maramureș, care înnobilează târgurile de ceramică, devenite o tradiție ce depășește sfera locală.

De pe poziția de director al Centrului Județean al Creației Populare Iași, Ion H. Ciubotaru scrie deseori texte de îndrumare, veghind grav la recunoașterea valorilor autentice, a artei populare, ca formă de viață, și combătând contrafacerile, mistificările sau confuziile. El insistă asupra diferențelor dintre *lăutari* (profesioniștii ai muzicii populare, deschiși noului, eventual modei) și *rapsozi*: „La noi, adevărații *rapsozi* se manifestă rar în afara localității lor de obârșie. Ei cântă la petrecerile sătești, cântă în timp ce lucrează, cântă în familie și chiar în singurătate. Cântă de bucurie, cântă de supărare, cântă de dor, cântă de revoltă, cântă despre tot și toate cele ce se circumscriu vieții lor. Rapsozilor noștri le revine meritul de a fi asigurat permanentizarea acestor valori spirituale, așa cum au făcut-o pentru popoarele lor *guzlarii* sârbi, *baianii* sau *banduriștii* ucraineni, *akânii* kazahi sau kirghizi, care intonau nesfârșite poeme epice în sunet de *dombră*, ori *grioiții* africani, ce cântau acompaniindu-se la *sanza* sau *kora*” (p. 373). Subliniază primejdia pe care o ascund vorbitul cu ușurință despre „rapsozi titulari” sau stridentți „strămoși mitici”, ori generalizarea

concursului, a competiției în cadrul festivalurilor folclorice. Se bucură de reușita de excepție a tarafului „Datina” din Botoșani.

În același spirit, vede în olărit o străveche meserie de familie care s-a transmis prin dinastii de olari: „Olăria este un meșteșug ce vine din adâncuri, «de foarte departe» – cum observa cândva meșterul bucovinean Constantin Colibaba, o deprindere ce a continuat în generații, o artă ce s-a finisat și transmis prin dinastii. Poate mai mult decât oricare dintre îndeletnicirile tradiționale, olăria este o meserie de familie, în sensul că în atelier fiecare are de făcut câte ceva. Până și cel mai mic dintre copii poate să dea o mână de ajutor. Așa se învață mai ușor, toate venind parcă de la sine. Așa nu se uită niciodată deprinderea apucată de la bătrâni” (p. 421).

Din notele Silviei Ciubotaru aleg, complementar, fine observații privind circulația și aura pragmatică, păstrată în denumiri, a variantelor transfigurate cu har și discreție de către un artist dăruit: „Un cântăreț a învățat o melodie de la tatăl lui sau de la bunicul – fost cioban pe munte ori lăutar. Respectând firul cântecului bătrânesc și l-a însușit în amănunt până când a devenit al său. Sunt preluări care se înșiră secole la rând, fără să se schimbe elementele esențiale ale structurilor morfologice specifice fiecărui *grai* muzical. Acestea nu dispar decât odată cu vatra strămoșească. Din când în când, un artist de excepție transfigurează cu talentul său o variantă de *Ciobănaș*, de *Bătută*, de *Arcan* ori de *Horă*. Înfloriturile adăugate de cavalul sau de vioara lui dau un farmec nou melodiei și atunci aceasta păstrează, măcar pentru un timp, numele celui care a înfrumusețat-o: *a lui Năstasă*, *a lui Angheluță*, *a lui Grigori Vindireu* ș.a.” (p. 375).

Vorbind de motive dendrolatrice în lirica eminesciană, autoarea le încadrează într-un cult străvechi, cu reminiscențe în zona Iașilor, unde e atestată credința în pădurea vorbitoare: „Cultul dendrolatric a cunoscut o largă răspândire la daci și o parte din credințele străvechi se mai păstrează și astăzi. Bătrânii țărani sunt convingeți că pădurea vorbește uneori. În zona Iașilor se spune că acest lucru se întâmplă o singură dată pe an, când se face „soborul pomilor”, și atunci o înțeleg numai oamenii trecuți de o sută de ani. Tot în acest ținut vom întâlni o ipostază arhaică a respectivei credințe: «Pădurea vorbește, cere de la Dumnezeu un cap de om. Ș-alegi iè omu și omu aceala moare»” (p. 368).

În civilizația rurală tradițională, ceramicii, arată în alt text Silvia Ciubotaru, îi reveneau funcții speciale de-a lungul vieții oamenilor, printre care și cea de a stimula vorbirea și cântatul: „Recipiente speciale

însoțesc cele mai importante evenimente ale vieții omului, de la primul scăldat al noului-născut în apă încălzită în vas curat, care sună bine (ca pruncul să capete glas frumos) până la înmormântare, când se sparge o oală, odată cu sfârșitul unui destin, odată cu necazul abătut asupra acelei case” (p. 392).

Două texte personale în ecou punctează secțiunea de care vorbim. Unul, scris cu durere de Ion H. Ciubotaru, se intitulează *A fost dărâmată casa profesorului Caraman!* Citez un pasaj: „Imobilul dăinuia aici [pe strada Fundacul Codrescu, în apropierea Institutului de Filologie Română «A. Philippide»] și ar mai fi durat încă mult, dacă înși insensibili la valorile trecutului nu ar fi decis ștergerea lui de pe suprafața pământului. A supraviețuit mai multor cutremure, a scăpat neafectat și din bombardamentele celui de-al Doilea Război Mondial, dar nu a rezistat în fața trufiei celor din urmă proprietari, descendenți mai îndepărtați ai savantului, care doresc să ridice în loc o construcție «mult mai luminoasă și mult mai frumoasă». Noul edificiu va strivi astfel, sub temelie, amintirea vechii zidiri încărcate de istorie. De dincolo de moarte, profesorul Caraman se mai jertfește o dată” (p. 417).

Sub „temelia unui șir de blocuri” a dispărut la Botoșani și casa străbunicului Silviei Ciubotaru, Haralamb Enescu, rudă cu compozitorul George Enescu. Evocând viața cartierului suprimat în *Era odată la Botoșani*, S. C. scrie, între altele: „Este fascinantă mixtura realizată în viața de toate zilele între respectarea obiceiurilor calendaristice rurale, cu brazdele verzi, cu crengi de salcie, puse pe stâlpii porții la Sfântul Gheorghe, cu ramurile de tei suspendate deasupra ușii la Duminica Mare (Rusalii) și cojile de ouă pascale, aruncate pe apă pentru Blajini și «ritualurile citadine»: plimbarea pe Bulevard (Strada Mare) duminica, după slujba de la biserică, vizitarea cofetăriilor și a magazinelor de coloniale ori frecventarea Grădinii Belvedere (Mihai Eminescu de mai târziu) nu atât pentru deliciale culinare (mititei și grătar asortat), cât pentru a asculta fanfara din chioșc (ca într-o foarte cunoscută romanță interpretată de Ioana Radu) și a vedea ce mai poartă persoanele distinse din urbe” (p. 443).

Secțiunile *Interviuri* și *Recenzii* sunt dominate de dialogurile și dezbaterile pe care le-a provocat publicarea de către Ion H. Ciubotaru a trilogiei *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Volumelor trilogiei le sunt consacrate cinci interviuri luate lui Ion H. Ciubotaru și 18 recenzii. Elaborată sub egida Departamentului Cercetării Științifice al Episcopiei Romano-Catolice a Iașilor, la inițiativa episcopului Petru Gherghel, lucrarea se întemeiază pe cercetarea timp de trei ani a peste

150 sate cu populație catolică din județele Bacău, Neamț și Iași, urmată de șapte ani consacrați redactării și publicării succesive la Editura „Presa Bună” din Iași a volumelor I (1998), II (2002) și III (2005). Caracterul exhaustiv al rețelei de puncte cercetate e dublat de caracterul exhaustiv al abordării culturii populare a catolicilor din Moldova.

În primul volum, Ion H. Ciubotaru examinează arhitectura tradițională, textilele de interior și portul popular de sărbătoare. Volumul al doilea e consacrat obiceiurilor calendaristice, riturilor de trecere și practicilor cu implicații magice. Ambele volume beneficiază de fotografii excepționale datorate inginerului Cristian Lisacovschi. În volumul III este examinat și exemplificat (prin nu mai puțin de 600 p.) folclorul literar și muzical al catolicilor moldoveni, Ion H. Ciubotaru asociindu-și-l pe muzicologul Florin Bucescu pentru selectarea, transcrierea și documentarea pieselor muzicale.

Interviurile și recenziile sunt unanime în a puncta câteva aspecte esențiale pe care le amintesc rapid. Cercetarea lui Ion H. Ciubotaru nu poate fi separată de dezbaterile privindu-i pe ceangăii din Moldova, prezentați tendențios de unii specialiști maghiari ca grup etnic distinct, și, pornind de aici, ca grup maghiar extins la totalitatea catolicilor moldoveni sau făcând obiectul unor plângeri maghiare la Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei, în urma cărora a fost formulată Recomandarea 1521 de a se asigura învățământ și serviciu religios în limba maghiară în satele ceangăiești.

Conform recensământului populației din România din 2002, s-au declarat ceangăi 1370 de persoane din totalul de 265.000 reprezentat de catolicii Diecezei de Iași. Convorbirile de teren ilustrează faptul că termenul *ceangău*, departe de a fi admis ca etnonim, este perceput de informatori ca ofensator, date fiind unele din accepțiunile lui de bază, care oscilează între „amestecat, corcit” și „meseriaș, calfă ambulantă, vagabond, hoinar”, având conotații peiorative. Nu trebuie uitat de altfel că exonimul *csángó-magyar* a fost pus în circulație în jurul anului 1780 de preotul secui Péter Zöld.

Studiind ansamblul minorității catolice din Moldova, Ion H. Ciubotaru ajunge la următoarele concluzii: (a) majoritatea populației catolice din Moldova e formată din români; (b) satele în care se vorbește, pe lângă română, și graiul ceangăiesc reprezintă aproximativ 10-15 % din ansamblul ei; (c) „documentele etnologice atestă, fără echivoc, faptul că atât ceangăii, cât și marea masă a celorlalți catolici din Moldova, sunt fii legitimi ai neamului românesc” (p. 180);

(d) patrimoniul etnocultural al catolicilor din Moldova surprinde prin diversitate și bogăție; (e) pe plan etnografic, așezarea caselor, legendele despre jertfa zidirii, textilele de interior și disponerea lor, portul popular le probează autohtonitatea; (f) obiceiurile lor familiale și calendaristice sunt „componente importante ale întregii culturi populare românești”; pentru a da doar câteva din multele exemple, în nunta tradițională se regăsesc secvențe rituale arhaice, cum ar fi „organizarea petrecerii nupțiale în două locuri, masa de primire (primiție) pusă sub semnul magiei darului, simbolistica obiectelor rituale”, atribuțiile diferențiate ale *nunilor* și *nașilor*, „importanța familiei socrilor mari (*cuscri*) în raport cu cea a socrilor mici (*pochinzeri*)” (p. 175), rolul important jucat de *druște* și *chemători* etc., iar obiceiurile funebre includ *pomana apei*, *cupolele* din crengi înverzite sau ramuri împodobite cu flori ridicate pe sicriele și mormintele tinerilor nelumiți, semnele distinctive, numite *mesișoare*, pentru crucile femeilor și bărbaților etc. (g) dincolo de meritul ei monografic de excepție, pentru care lucrarea a primit un premiu prestigios în Italia, Ion H. Ciubotaru demonstrează că putem opera cu un ansamblu de trăsături etnoculturale distinctive care să ne orienteze în operația de descifrare a identității unei comunități, atunci când ea este pusă sub semnul întrebării.

De recenzii se bucură și volumele, tipărite la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, *Nunta în Moldova* (2000), *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte* (2005) și *Obiceiuri nupțiale din Moldova. Tipologie și corpus de texte* (2009) ale Silviei Ciubotaru (5 recenzii) sau monografia *Petru Caraman. Destinul cărturarului* (2008) datorată lui Ion H. Ciubotaru (6 recenzii).

Secțiunea *Comemorări* încheie rotund volumul. Cele 5 texte care o compun i se datorează lui Ion H. Ciubotaru. E comemorat Ion Diaconu, olar de seamă de la Tansa care răspunsese cândva, memorabil, întrebării „Care vase vă sunt mai dragi?” a lui I. H. C.: „Tăti. Pi tăti li fac cu inimî bunî. Cel mai drag ni-i cân li văd gata. Cân ma duc pin sat ori pin alti părș șî văd oali de-a meli, mă uit așa cum m-aș întâlni c-on copchil” (p. 499).

Provenind dintr-o veche familie de olari, meșterul Toader Nica din Deleni ne rămâne în minte printr-un portret creionat cu afecțiune de etnolog: „De câte ori venea la Iași, avea locul său rezervat, undeva la intrarea în târg. Era mândru că păstra acest loc. Nu o dată însă, vizitatorii grăbiți sau mai puțin avizați treceau pe lângă oalele lui fără să le observe. Din când în când așeza un vas pe palmă și bătea în el ca într-un clopot

măiestru lucrat: «Luați pintru sarmali!» Alteori, când vreun cumpărător ieșea din târg purtând în brațe un vas imens, ce contrasta violent cu ceramica tradițională, bătrânul olar întreba mucalit: «Aista la ci-i bun?»» (p. 501).

Evocarea lui Castan Jenică accentuează reluarea de către meșter a unui meșteșug și mod de a privi la lume care părăsiseră abolite: „Castan Jenică s-a așezat la roata olarului atunci când, în Dumeștii Vasluiului, acest străvechi meșteșug abia mai pâlpaia. El are meritul de a fi rechemat din amintirea bătrânilor motivele țărănești ale perceperii universului: *meandrul, călița ocolită cu sori, creanga brădușului, aripa hultanului, pana, ochiul de iepure, șarpele, degetușele, florile câmpului* etc.” (p. 507).

Textul dedicat lui Victor Vișoreanu din Horezul Vâlcei debutează printr-un oftat: „Numele lui Victor Vișoreanu, intrat încă de mult în galeria celor mai talentați olari din țară, stă scris acum cu litere de «mintă neagră» pe frontispiciul meșterilor plecați pe drumul fără întoarcere. Se duc olarii...” (p. 505).

*

Cartea Silviei Ciubotaru și a lui Ion H. Ciubotaru este o carte frumoasă, gravă, animată de dragostea pentru cultura românească și de pasiunea cercetătorilor, vorbind despre coacerea înceată a reușitelor adevărate.

Sanda GOLOPENȚIA

Silvia CIUBOTARU, Ion H. CIUBOTARU, *Vitralii. Pagini etnoculturale din presa anilor 1992-2012*. Procesate, adunate și ordonate de Codrin Ciubotaru și Ionuț Ciubotaru, Iași, Editura „Presa Bună”, 2015, 514 p.

Activitatea științifică a etnologilor Silvia Ciubotaru și Ion H. Ciubotaru este bine cunoscută mediului academic românesc și internațional, în special datorită fondării și valorificării *Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei* (AFMB) de la Iași. În plus, aceste nume sunt notorii pentru clarificările aduse unor subiecte deosebit de complexe (identitatea culturală a catolicilor din Moldova, geneza și simbolistica ouălor de Paști, riturile nupțiale și funebre, folclorul

medical, țeșăturile populare), dar și pentru restituirile migăloase ale operei savantului Petru Caraman, toate aceste demersuri culturale dovedind o prolificitate rară.

Specialiștii și publicul larg nu au avut însă prea des ocazia să citească multitudinea de articole de popularizare a informațiilor etnologice semnate de cei doi cunoscuți cercetători ieșeni. Acest fapt se datorează răspândirii lor în numeroase publicații din țară, aparițiilor lipsite de periodicitate și, în câteva cazuri, pseudonimelor folosite de profesorul Ion H. Ciubotaru.

Volumul *Vitralii* este, așadar, unul aparte între numeroasele cărți semnate sau îngrijite de cei doi specialiști ieșeni. El conține articole, interviuri, comentarii și portrete aniversare ori comemorative, publicate între anii 1992 și 2012. Periodicele care le-au găzduit au avut o apariție cotidiană, săptămânală sau lunară, în Iași („Monitorul”, „Evenimentul”, „Ziarul de Iași”, „Opinia”, „Cronica”, „Revista română”, „Convorbiri literare”, „Ziua”), la Bacău („Ateneu”), Botoșani („Caiete botoșănene”, „Luceafărul”), Cluj Napoca („Cetatea culturală”, „Steaua”), Drobeta Turnu-Severin („Răstimp”), Sighetul Marmației („Dor”), București („Adevărul”, „Adevărul literar și artistic”, „Datini”, „Formula AS”, „Revista programelor de radio”, „România literară”) și Chișinău („Buletin Științific”). Răspândirea geografică a contribuțiilor indică recunoașterea științifică și fervoarea cu care cei doi etnologi au făcut din cultura tradițională o misiune educativă și un model spiritual.

O serie de reviste ieșene, din care au fost selectate pentru publicarea în acest volum interviuri, note etnologice și scrieri cu caracter omagial, au avut o factură distinctă. Devenit director al Centrului Județean pentru Creație Populară Iași, în anul 1991, Ion H. Ciubotaru a editat câteva reviste de cultură populară cu ocazia festivalurilor folclorice și a târgurilor meșteșugărești pe care le organiza. Realitatea etno-folclorică era, așadar, decodată pentru cei interesați în cele mai expresive moduri.

Lămuriri științifice, alături de schițe ilustrative, interviuri, fotografii și picturi, creau contextul necesar pentru înțelegerea fenomenului cultural de către orice spectator. Revista „Rapsozii” a apărut o dată cu Festivalul „Rapsozii Moldovei”, „Strunga” împreună cu Festivalul de cântece și jocuri populare tradiționale „Trandafir de la Moldova”, revista „Olarii” însoțea binecunoscutul Târg național de ceramică tradițională „Cucuteni – 5000”, iar „Datini” s-a tipărit cu

prilejul Festivalului folcloric „Datini și obiceiuri de iarnă”. Materialele cuprinse în aceste publicații vremelnice au un caracter instructiv ridicat și oferă numeroase informații inedite.

Miriada *vitraliilor* capătă un caracter inedit din adaptarea scriiturii la un receptor general. Autorii depășesc delimitarea dată de un pupitru virtual al vorbitorilor specialiști și vin mai aproape de publicul larg printr-un stil expresiv, chiar poetic adeseori. Informația etnologică este condensată și explicată în cel mai accesibil mod. Recursul la bibliografie este redus, iar citatele care apar aparțin, pe de o parte, literaturii de specialitate, iar pe de altă parte, unor creații culte semnate de Mihai Eminescu, Lucian Blaga, Vasile Voiculescu, Nichita Stănescu ș.a. Continuitatea dintre elementele folclorice și opera unor creatori de primă însemnătate pentru istoria literaturii românești aruncă o lumină asupra altor piese de mozaic, depozitate în memoria culturală a inconștientului colectiv.

Prima secțiune a volumului, dedicată sărbătorilor calendaristice, are o structură ce respectă organizarea arhaică a timpului. Sărbătoarea Sfântului Andrei marca începutul de an și cartea se deschide cu acest timp festiv, pentru a avea un ultim reper calendaristic în Filipii de toamnă (între 10 și 21 noiembrie). Potrivit gândirii magice, Noul An trebuie să înceapă sub semnul unor „practici de prevenire și apărare” (p. 9), iar Silvia Ciubotaru le detailează, în primele două articole al cărții, pe cele ce continuă să fie active de Sfântul Andrei.

Publicate la distanță de șapte ani, informațiile despre ziua de 30 noiembrie dezvăluie aspecte diferite, ce completează un profil temporal complex. Explicațiile religioase creștine sunt prezentate în raport de complementaritate cu percepția populară a sărbătorii, iar datele bibliografice din prima jumătate a secolului trecut capătă vitalitate prin alăturarea lor cu practici și credințe active, cuprinse în AFMB. Cercetătoarea ieșeană investighează într-o manieră captivantă filiația sfântului creștin cu o divinitate likantropică de origini dacice, furnizând inclusiv argumente etimologice. Cântecul funerare în care apare lupul și superstițiile frecvente legate de această fiară întregesc demonstrația etnologică. „Rudimentele” practicii de descolindare (flăcăii furau din gospodării melița, poarta, plugul ș.a.), identificate în unele sate din Moldova, sunt atribuite finalului de an, când haosul atacă universul. Descolindatul de Crăciun are o funcție diferită, „de pedeapsă pentru nerespectarea datinii colindatului și, implicit, a mesagerilor săi, colindătorii” (p. 14).

Ceea ce deosebește aceste articole dedicate sărbătorilor din calendar de alte demersuri similare este capacitatea de a filtra o vastitate de informații despre cultura populară românească și de a le pune în relație cu elemente de spiritualitate internațională. Însemnătatea Sfântului Nicolae în panteonul autohton este evidențiată, de exemplu, cu ajutorul colindelor profane și al bocetelor, iar sărbătoarea Ignatului devine parte integrantă dintr-un cult solar ale cărui materializări îi cuprind pe Osiris la egipteni, Demeter și Persephona la greci sau pe Attys la frigieni. Simbolistica agrară a porcului unește toate aceste reprezentări divine, potrivit Silviei Ciubotaru, care își susține excursul comparativist inclusiv cu informații despre practici populare din ținuturile scandinave și din Bavaria.

Patru articole publicate de-a lungul a șase ani urmăresc implicațiile simbolice ale perioadei dintre Crăciun și Bobotează. Autorii împart acest timp sacru în două etape: primele șase zile stau sub semnul sfârșitului, când predomină „ceremoniile de tip carnavalesc, focurile solstițiale, măștile animaliere și umane, vrăjile și divinațiile” (p. 21), în timp ce intervalul dintre Anul Nou și Bobotează este marcat de purificarea spațiului și de valoarea augurală a oricărei acțiuni.

Textele poetice intonate la Crăciun conțin indicii despre contextul mitic al trecerii dintre ani, iar Silvia Ciubotaru le decriptează mesajul prin valorificarea unui număr mare de colinde din corpusuri a căror vechime variază între aproape un secol jumătate și contemporaneitate. În literatura de specialitate din întreaga lume textele literare (poveștile, legendele, cântecele lirice etc.) au încetat să mai fie privite exclusiv ca realizări artistice și au devenit obiectul unei arheologii culturale.

Perioada Sărbătorilor de iarnă ar putea constitui un subcapitol în volum, dat fiind faptul că încă cinci articole sunt destinate acestui ansamblu de datini și credințe. *Mâinile de aur ale Crăciunesei* – model arhetipal al moașei empirice –, sărbătoarea de Sfântul Vasile, jocurile cu măști și complexul de credințe ce au în centru Boboteaza conturează în mod unitar o etapă critică a duratei pe care o parcurge omenirea, după cum o arată și alte practici similare din lume, invocate în acest context.

O altă micro-secțiune posibilă este cea referitoare la practica *Mărțișorului*: patru articole redactate între anii 1994 și 2001 explică funcția profilactică și de *omen* (p. 62) a firelor alb-roșii. Puterea pe care o posedă această amuletă este recunoscută, potrivit celor doi etnologi, de românii din stânga și dreapta Prutului, dar și de greci,

albanezi, aromâni, macedoneni, sârbi. Ea s-ar datora culorii roșii, firelor răsucite (despre care Petru Caraman consideră că figurează doi șerpi răsuciți unul în jurul celuilalt), nodurilor și metalelor prețioase, cu rol apotropaic.

Chiar dacă nu sunt grupate împreună, fiind despărțite de orânduiala din calendar, articolele ce investighează „trimorfismul în constituirea calendarului folcloric” (p. 102) recompun în „vitrării” portretele divinităților ce o însoțesc pe Sfânta Marina, pe Sfântul Ilie, precum și suita *Filipilor de toamnă*. Triada se reflectă în numărul de zile „păzite” ce sunt patronate de tot atâtea figuri sacralizate și în sistemul ternar uranic fulger – tunet – foc ceresc (p. 103), pe care îl reprezintă Sfântul Ilie și companiile săi. De altfel, capacitatea autorilor de a sintetiza și de a descoperi tipare ale mentalului popular transformă orice articol din volum într-un reper teoretic.

O sărbătoare aproape necunoscută astăzi este *Mâneacătoarea*, pe care Ion H. Ciubotaru o așază în sfera simbolică a triplei Hekate și a zeiței Pales de la greci. Ajunul sărbătorii de Sfântul Gheorghe constituia un moment sacru în sine, tutelat de o „divinitate agro-pastorală deosebit de importantă” (p. 79). Numele ei vine de la verbul „a mâneca” < lat. *manicare*, „a se deștepta foarte devreme”. Teama de pierderea *manei* câmpurilor și a vitelor domină ziua de *Mâneacătoare*, ceea ce impune practici apotropaice și de securizare magică. Abordări surprinzătoare primesc și teme precum *Sfântul Valentin*, *Ziua păcălelilor* sau *Armindenul*, care sunt scuturate de zgura modernă și integrate în mitologia universală.

Nu doar date etnoculturale înregistrate în AFMB conferă dinamism articolelor, ci și ilustrații cu o deosebită valoare documentară. Fotografii ale unor măști rituale de Anul Nou, ale alaiurilor de colindători, o cruce de mormânt, din lemn, cu motive solare și o fotografie din anul 1977 în care Ion H. Ciubotaru apare lângă unul dintre subiecții săi excepționali, Aglaia Baimacean, îmbogățesc în plan vizual percepția cititorilor. De altfel, fiecare material din volum este însoțit de cel puțin o imagine grăitoare, în condiții grafice ireproșabile. Tablourile de artă naivă adaugă candoare paginilor și transformă acest volum de publicistică într-un veritabil manual de inițiere în lumea tradițională românească.

Interviurile cuprinse în cea de-a doua parte a cărții se deschid reverențios față de virtuozitatea populară, cu o discuție al cărei subiect este Aglaia Baimacean. Trezorier al unui repertoriu vast de cântece,

locuitoarea satului sucevean Straja a îmbogățit numeroase antologii și corpusurile de texte publicate în cadrul AFMB, începând cu anul 1979. Răspunsurile la interviu sunt preponderent fragmente din cântece, ceea ce sugerează că Aglaia Baimacean a fost un rapsod autentic, care a făcut un mod de viață din percepția artistică.

Jumătate din restul interviurilor din volum îl dezvăluie pe profesorul Ion H. Ciubotaru în postura de inițiator fervent al unor proiecte ample: *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Caietele Arhivei de Folclor, Tezaurul etno-folcloric din Moldova*. Crezul științific declarat indică o abordare ce nu stă la îndemâna oricui, fiindcă relațiile ce se stabilesc în interiorul culturii populare „nu pot fi înțelese așa cum se cuvine decât la nivelul sintezei. Luate separat, faptele sunt mai puțin concludente; ele pierd din amplitudine și profunzime” (p. 136).

Acest tip de investigație științifică, proprie ambilor autori ai volumului, a fost înrâurit de savantul Petru Caraman, a cărui figură tutelară este, de altfel, evocată de Ion H. Ciubotaru în interviul acordat cu ocazia publicării volumului *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei*. În toate operele puse în circulație prin truda editorială a celor doi etnologi ieșeni, Petru Caraman și-a condus cercetările cu o proiecție „într-un larg context european și chiar universal” (p. 144). Recunoaștem în acest citat contextualizarea culturală extensivă ce se regăsește în cărțile și studiile semnate de autorii volumului de față.

Alte cinci interviuri au fost prilejuite de apariția succesivă a celor trei volume privitoare la *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. De altfel, parcursul acestui demers amplu poate fi urmărit în *Vitralii* încă din etapa în care anchetele de teren se aflau în faze incipiente (într-un articol despre satul Cleja, publicat în anul 1995), apoi pe când erau în curs de finalizare. Ion H. Ciubotaru își exprima în anul 1997 dorința ca cercetările sale să ajute „la o mai justă înțelegere a istoriei destul de complexe” a catolicilor din Moldova. După fiecare volum publicat s-a produs un impact științific ale cărui unde succesive sunt reperabile în antologia de față, ca într-un adevărat dosar de presă, atât în interviurile date de autor, cât și în cronicile elogioase.

Participarea la Seminarul internațional „Originea, limba și cultura ceangăilor” (2002) și primirea Premiului internațional pentru studii demoetnoantropologice „Giuseppe Pitre – Salvatore S. Marino” (2007) au reprezentat momentele culminante ale investigației socio-folclorice desfășurate de cercetătorul ieșean. Valoarea identitară a profilului cultural românesc, documentat cu acribie de Ion H. Ciubotaru în

comunitățile catolice, face ca această cercetare să depășească granițele etnologiei și să aibă importante implicații politice.

Semnatarii recenziilor, printre care se numără filologi renumiți (Ion Taloș, Alexandru Zub, Antoaneta Olteanu, Iordan Datcu, Livia Cotorcea, Antonio Patraș și mulți alții), au avut în atenție și alte lucrări publicate de profesorul Ion H. Ciubotaru (*Petru Caraman: destinul cărturarului, Folclor muzical din ținutul Neamțului*) și de Silvia Ciubotaru (*Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte, Obiceiuri nupțiale din Moldova. Tipologie și corpus de texte*).

Importanța majoră a contribuțiilor aduse temelor, stilul științific persuasiv și seducător deopotrivă au fost discutate pe larg de către specialiști aici și, cazul profesorului Ion H. Ciubotaru, în secțiunea destinată aniversărilor. Recunoașterea științifică este însoțită de adevărate sinteze ale activității de cercetare desfășurate de-a lungul deceniilor.

Asemenea firelor de urzeală ce țin laolaltă țesătura, temele esențiale care i-au preocupat pe autori traversează paginile cărții. Pictura naivă este adusă în atenția publicului cu numeroase date istorice și cronici atente într-un interviu, dar și în alte cinci articole. Specificul fiecărui creator ingenuu este identificat cu ochiul unui specialist în arte plastice și cu o vibrație afectivă ce ajunge până la cititor. Precizia științifică a descrierilor cu puternică valoare didactică este prețioasă atunci când tema articolelor este meșteșugul olăritului.

Pe acestea le găsim în prezentarea centrelor de ceramică populară din Moldova (din care mai există în prezent doar trei: Schitul Stavnic, Braniștea și Marginea), în portretele genealogice ale meșterilor din familiile Colibaba și Sitar și în alte trei articole din secțiunea de *Note și comentarii*. Evocările renumiților olari Ion Diaconu, Toader Nica, Victor Vișoreanu și Castan Jenică oferă șansa rară de a descoperi creatorii din spatele iscusitelor piese de ceramică.

Statutul lor de anonim este cu atât mai nedrept, cu cât această îndeletnicire milenară presupune o trudă peste măsură. Fragmentul de interviu cu Ion Diaconu creează aceeași emoție precum discuția cu Aglaia Baimacean, grație transcrierii fidele, sub-dialectale (oalele „sî jumulțuiesc, apu-aiestea sî-nchistresc” – p. 499) și pasiunii care radiază din răspunsuri. Întrebările adresate pot deveni cu ușurință un chestionar specializat pentru arta olăritului; în interviul publicat, regretatul olar a oferit o mulțime de informații despre tehnica și terminologia meșteșugului său.

Încadrarea tematică a lucrărilor publicate a început încă din anul 1992, în „trei caiete mari” (p. 5), prin grija lui Ionuț Ciubotaru, fiul cel mic al etnologilor. Alături de fratele său, cunoscutul traducător Codrin Ciubotaru, mezinul pregătea un volum care să conțină atât contribuțiile etnologice din cotidienele ale părinților, cât și materialele care s-au redactat despre aceștia. Dorința fiilor s-a îndeplinit abia acum, trei ani după plecarea lor fără vreme dincolo, în „valea” din cântecelele ritual-ceremoniale, unde „Este-o casă mare,/ Cu ferești la soare,/ Ușa-n drumul mare,/ Strașina rotată,/ Strânge lumea toată”.

Vitraliile lasă, așadar, să intre lumina înnobilită de culori calde deopotrivă în edificiul științific clădit de două vieți devotate folclorului românesc și în forul intim, al familiei solidare.

Adina HULUBAȘ

Eliana POPEȚI, Miliana Radmila RADAN-USCATU, *Pe sub drumu-al mare. Locuri și povești din Banat/Pored velikog puta. Mesta i priče iz Banata*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2015, 100 p.

O privire focalizată asupra copertei volumului *Pe sub drumu-al mare. Locuri și povești din Banat*, apărut, în martie 2015, la Editura Universității de Vest din Timișoara, îl plasează într-o zonă a receptării orientată de cel puțin două dimensiuni.

Mai întâi, cunoscând preocupările științifice ale Elianei Popeți și ale Miliane Radmila Radan-Uscatu ori chiar numai zăbovind asupra titlului – acesta, alcătuit din două segmente și traducând registre diferite ale limbii, pare a da cuvântul, concomitent, subiecților cercetării, dar și cercetătorului –, cititorii se vor aștepta, cel mai probabil, să deschidă o colecție de legende toponimice.

În al doilea rând, dacă privirea le este atrasă de siglele instituționale reproduse pe copertă, cititorii vor intui că deschid un



produs al proiectului cu titlul „Living Heritage – an unlimited resource for tourism development” (MIS ETC Code 1324), derulat în cadrul Programului de Cooperare Transfrontalieră România – Serbia, finanțat de Uniunea Europeană prin Instrumentul Pre-Aderare (IPA) și cofinanțat de statele partenere. La o căutare simplă pe internet, poți afla – de exemplu, de pe pagina sa de facebook – că proiectul a fost implementat de o echipă, condusă de Otilia Hedeșan, de la Universitatea de Vest din Timișoara, în parteneriat cu Camera de Comerț, Industrie și Agricultură a Județului Timiș, cu Institutul Intercultural Timișoara și Primăria Kikinda.

Poți afla, totodată, că, pentru atingerea obiectivului proiectului, formulat în termeni de valorizare a patrimoniului cultural, natural și dezvoltare durabilă prin turism, opt cercetători și treizeci și trei de studenți din cadrul Secției de Studii Culturale de la Facultatea de Litere, Istorie și Teologie din Timișoara au desfășurat, în perioada 19 mai-27 iunie 2014, cercetări de teren în șapte areale ale Banatului istoric, configurate în jurul localităților Făget și Herneacova din județul Timiș, Caransebeș și Herculane din județul Caraș-Severin, Dubova din județul Mehedinți, respectiv Kikinda și Uzdin din Serbia, unde au fost intervievate 172 de persoane și au fost realizate 23.504 fotografii.

Nu în ultimul rând, în ceea ce privește rezultatele proiectului, categoria „cărți produse în proiect” numără, alături de volumul Elianei Popeți și al Miliane Radmila Radan-Uscatu, altele două: *Luai Uzdinu de-amăruntul. Amintirile unei povestitoare prodigioase: Mărioara Sârbu*, semnat de Otilia Hedeșan, și *Pocărăi și meșpauri: dulciuri din Banat*, semnat de Nicoleta Mușat și Andreea Lișiță.

În logica descrisă de cele două dimensiuni amintite, *Pe sub drumu-al mare...* e, înainte de toate, un exemplu al modului în care uzanțele disciplinelor etnologice în producerea și publicarea textului, la întoarcerea din teren, pot fi armonizate cu clauzele contractului de finanțare a cercetării, respectiv traduse în ceea ce argoul managementului de proiect numește „indicator de rezultat”. Soluția adoptată de autoare, extrem de reușită din punctul nostru de vedere, este de a oferi spre lectură o carte care „pune împreună poze, povești, lucruri pe care orice turist le caută, dacă nu într-un ghid propriu-zis, cel puțin în mediul virtual, atunci când intenționează să facă o călătorie într-un loc necunoscut” (p. 12), carte al cărei conținut îi este prezentat cititorului și în limba sârbă, traducerea fiind asigurată de Miliana Radmila Radan-Uscatu, respectiv de Eufrozina Greoneanț, pentru paginile care prefațează lucrarea.

Între o Prefață, în care Eliana Popeti face explicite sursele volumului, modalitățile de structurare și mizele acestuia (p. 7-12), și un Colofon, care precizează numele studenților care au realizat fotografiile și interviurile din care au fost decupate fragmentele reproduse în volum, precum și numele traducătoarei și al persoanelor care au contribuit la buna desfășurare a cercetărilor (p. 99-100), conținutul volumului *Pe sub drumu-al mare...* este divizat în două părți mari: „Ce spun oamenii?” și, respectiv, „Ce spun scriitorii?”

Prima parte – „Ce spun oamenii?” – transcrie, între paginile 13 și 36, decupaje din interviurile produse în arealele cercetate, în cadrul proiectului mai sus-menționat, pe subiectul spațiilor valorizate comunitar, a locurilor despre care se povestește sau, în cuvintele Elianei Popeti, „o tematică a povestitului oral care oglindește felul în care o comunitate vorbește despre teritoriul în care trăiește” (p. 10). Este vorba despre douăzeci și opt de asemenea povestiri, diferite din punct de vedere al structurării narative, al strategiilor de creare a efectului de veridicitate și verosimilitate angrenate de povestitor și, deci, implicit, a posibilității de încadrare generică a acestora.

Astfel, livrate cercetătorului și, apoi, prin textualizare, nouă, cititorilor, în tiparele legendelor toponimice, etiologice și etnonimice, ale povestirilor cu substrat mitic, ale povestirilor autoreferențiale și ale credințelor difuze, narațiunile din prima parte a volumului se construiesc, mai întâi, în jurul unor spații sacre prin destinația lor (Mănăstirea de la Piatra Scrisă, bisericile din cartierul Mužlja, din Eșelnița și Ogradena, Crucea din apele Dunării de la Dubova), dar și în jurul unor spații consacrate în percepția comunitară (izvorul de la Piatra Scrisă – Armeniș, Fântâna lui Dronea – Uzdin, Vodițe) sau exclusiv în percepția subiectivă a povestitorului, ca în amintirile lui Hegedüs Smarandache, de 72 de ani, din Timișoara: „Jucam fotbal în spatele catedralei... [...] Era o încântare! Vasăzică, de-aicea, de la punctul care traversează spre catedrală, traversează tramvaiul până la podul celălalt, *una și una a fost cu raiul*” (subl. noastră).

Găsim, tot în această secțiune, narațiuni construite în jurul a ceea ce am putea numi patrimoniu natural: Cazanele Dunării, peșterile Luncanii de Sus și Veterani, văile din Turnu Ruieni, Dunele Deliblații sau Urma de bou de la Armeniș. O categorie aparte o prezintă povestirile autoreferențiale, cu ton nostalgic, despre drumurile în insula Ada Kaleh, prezentată ca un soi de paradis al cofetarilor, unde te duceai să te înfrupti cu rahat, prăjitură cu dragavei și macriș, cremă de griș, curmale și înghețată.

Cititorul obișnuit cu repertoriile folclorice clasice va savura, cu siguranță, *Legenda lui Iovan Iorgovan* (povestită de Ion Drăguța, de 81 ani, din Dobova), povestirea *Despre haiducul Mantu din Bolvașnița* (relatăată, cu atâta grijă pentru menționarea celor de la care ar fi aflat fiecare din episoadele înlănțuite, de către Ianăș Turnea, de 76 ani, din Bolvașnița) și *Teregovenilor li se spune lunatici...*, în care povestitorul dezvoltă un motiv de largă răspândire în snoavele despre prostia omenească (indexat în *Motif-index of Folk-literature*, alcătuit de Stith Thompson, la poziția J. 1791 – *Reflection in water thought to be the original of the thing reflected*, sub-motivele J. 1791.1-3 fiind construite tocmai pe tema confuziei imaginii reflectate în apă a lunii cu astrul în sine): „Așa era un obicei la noi. Îs vechi treburile astea. Or stat acolo la o baltă mare și or văzut luna în baltă, știi, cum se vede noaptea. Și-atunci or făcut din lemn, or tăiat lemnul așa și cu cârlige așa... Or băgat tot acolo ca să prindă luna...! Așa or știut ei! Cum or tras acolo, când... Or căzut așa, pe spate... Oh, că luna-i sus! Cică: «O vezi mă, c-am scos-o...?»”

Partea a doua – intitulată „Ce spun scriitorii?” – se dorește o completare a celei dintâi, „prin inserarea unor referințe despre spații care n-au făcut parte din investigația de teren”, oferite cititorului sub forma unor „fragmente din literatura din și despre Banat” (p. 10). Notele bibliografice de la finalul fiecăruia dintre acestea ne indică faptul că atributul de „scriitor”, folosit în întrebarea care figurează ca titlu al celei de-a doua secțiuni, funcționează, pentru Eliana Popeți și Miliana Radmila Radan-Uscatu, oarecum metonimic, ca un soi de etichetă pentru tot ceea ce ar însemna „scrieri” produse cu o anumită intenționalitate auctorială, spre deosebire de narațiunile primei părți, decupate din înregistrări orale produse într-un anumit context conversațional propriu cercetării de teren și, apoi, transcrise.

Astfel, din cele 49 de povestiri ale acestei a doua secțiuni, cele mai numeroase sunt selectate din proza unor scriitori, cărora li se dă cuvântul în următoarea ordine: Mircea Nedelciu, Adriana Babeți, Mircea Mihăieș, Herta Müller, Dan Negrescu, Ștefan Ehling, Viorel Marineasa, Virgil Birou, Livius Ciocârlie, Miološ Crnjanski, Cătălin Dorian Florescu, Daniel Vighi, Sorin Titel și Radu Pavel Gheo. Mai puțin cunoscuți sau deținători de Nobel – cum e cazul Hertei Müller, autori de romane, povestiri, memorialistică sau de opere dificil de încadrat într-una singură din aceste categorii clasice, aparținând mai multor generații literare și practicând stiluri de scriitură diferite, aceștia au în comun calitatea de a fi bănățeni și de a aborda, în proza lor, teme bănățene.

Folosindu-și sensibilitatea de tânără scriitoare, dublată de atenția trează și, deopotrivă, distrată, a etnologului de teren, Eliana Popeți alege ca, din aceste teme bănățene, trecute prin filtrul subiectivității prozatorilor mai sus menționați, să-i propună cititorului unele precum: Timișoara – „o mică Vienă”; Banatul istoric – spațiu al diversității lingvistice și religioase, pluriethnic și multicultural, cu tradiții specifice; colonizarea șvabilor; viața cotidiană în perioada comunistă, cu încercările bănățenilor de a emigra în Iugoslavia sau de a urmări programele TV Beograd, cu antene confecționate din „tot felul de tije și sârme încârligate, destul de complicat de făcut [...] cu materialele întreprinderii și în orele de lucru” (p. 97).

Tot în această a doua parte a volumului *Pe sub drumul-mare...*, imaginea Banatului istoric ne este restituită prin alăturarea unor spații văzute, din diverse perspective, în diferite episoade ale devenirii acestei regiuni, de la stăpânirea otomană la cea austro-ungară. Textele selectate traduc privirea voit *obiectivă* a cronicarului Nicolae Stoica de Hațeg, dar și privirea *autorizată* a istoricului modern Nicolae Ilieșu. Privirea *pioasă* a hagiografului Gheorghe Cotoșman urmărește, peste trei secole de la viețuirea sa, drumurile Sfântului Iosif cel Nou, Mitropolitul Banatului.

Privirile *îndepărtate* ale străinilor Evlia Celebi, Giovanni Andrea Gromo, Ioan Komáromy, Adolf Schmidl, Arthur și Albert Schott observă realitățile bănățene, oferind primele mostre de discurs antropologic „avant la lettre”. Spre exemplu, Adolf Schmidl și Frații Schott, care au cunoscut Banatul în prima jumătate a secolului al XIX-lea, deci în plină tradiție romantică, scriu despre ruinele cetății de la Golumbac, oferind, ca element de exotism, legenda muștelor columbace/golumbace, care ar fi apărut din trupul balaurului ucis de Sfântul Gheorghe.

Textele semnate de Eufrozina Greoneanț par a fi file ale unui jurnal de teren, același în care au fost produse povestirile despre apa tămăduitoare de la Vodițe și Dunele Deliblații. Reproducându-le, autoarele volumului fac transparent nu doar contextul cercetării lor, ci și, în ultimă instanță, beneficiile utilizării interviului și, respectiv, a observației de teren.

Personal, am fi optat pentru includerea baladei *Iovan Iorgovan*, din colecția Al. I. Amzulescu, în secțiunea „Ce spun oamenii?”, unde considerăm că ar fi trebuit plasată și micro-narațiunea despre Uriași a Auricăi Marițescu, pe care Ion Viorel Boldureanu a avut-o drept interlocutoare în elaborarea monografiei *Topolovățu Mare*, tocmai

pentru că ambele sunt textualizări ale unor fapte culturale orale, rezultate în urma cercetărilor de teren. Nu ignorăm însă faptul că, alăturând textul folcloric din colecția Amzulescu fragmentelor semnate de Schmidl și Schott, legenda muștelor otrăvitoare se face cunoscută în dinamica ei motivică, adesea contrastantă.

Prin aceasta, miza majoră a volumului semnat de Eliana Popעי și Miliana Radmila Radan-Uscatu rămâne, în fapt, aceea de a valoriza povestirile despre locurile din Banat, dar și vocile oamenilor din localitățile bănățene, ale scriitorilor, ale istoricilor și ale călătorilor străini care le rostesc/le scriu, într-o manieră pe care teoriile etnografice postmoderne, inspirându-se din Bahtin, ar numi-o polifonică. Astfel construit, volumul nu numai că se deschide unor categorii multiple de cititori, formați de lecturi diferite și cu orizonturi de așteptare dintre cele mai nebănuite, dar pare a fi o macro-narațiune despre chiar spațiul Banatului, un spațiu divers, complex, baroc și, de-aceea, fascinant.

Confruntată cu orizontul de așteptare al etnologului, *Pe sub drumu-al mare. Locuri și povești din Banat* este, cu siguranță, o frumoasă carte despre o identitate regională, așa cum identitatea aceasta e asumată de oamenii din teren, așa cum e construită în discursul istoricului și al hagiografului, așa cum e observată în textele călătorilor străini, așa cum e imaginată în literatură.

Cosmina TIMOCE-MOCANU

**BIBLIOGRAFIA
„ANUARULUI MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI”
X-XIV (2010-2014)***

Angelica OLARU**

STUDII ȘI MATERIALE

- BĂLTEANU, Ion, *Centrul de olărit de la Iurceni – Republica Moldova*, XI (2011), 221-232. Cu rezumat în limba engleză.
- BÂZGU, Eugen, *Semnificațiile mito-simbolice ale pietrei în gândirea populară*, X (2010), 141-164. Cu rezumat în limba engleză.
– *Obiceiuri și datini privitoare la construcția casei la românii de la est de Prut*, XIV (2014), 59-88. Cu rezumat în limba engleză.
- BILȚIU, Pamfil, *Imagini ale omului în arta populară din Maramureș*, X (2010), 165-182. Cu rezumat în limba engleză.
- BOANGIU, Gabriela, *Pattern-uri ale gândirii tradiționale. Încercări de studiu comparativ între Oltenia și Moldova*, X (2010), 183-206. Cu rezumat în limba engleză.
– *Gospodării și acareturi – statutul proprietății și imaginarul curții țărănești*, XIII (2013), 157-178. Cu rezumat în limba engleză.
– *Expresivitatea limbajului oltenesc în lucrarea „La lilioci” de Marin Sorescu*, XIV (2014), 239-244. Cu rezumat în limba engleză.
- BOCȘE, Maria, *Grigoriu Crăciunaș – un remarcabil folclorist al plaiurilor someșene*, X (2010), 207-224. Cu rezumat în limba franceză.
- BODALE, Arcadie M., *Câteva observații asupra semnificațiilor magico-religioase ale graffiti-ilor din Europa creștină*, XIV (2014), 245-268. Cu rezumat în limba engleză.
- BORZAN, Maria, MAN, Roxana-Maria, *Costumul femeiesc din ținuturile mureșene*, XII (2012), 255-294. Cu rezumat în limba engleză.

* Nu s-au inclus studiile, articolele și recenziile publicate în numărul de față. Lucrările aceluiași autor sunt menționate în ordinea apariției lor în paginile „Anuarului”. Bibliografia numerelor I-IX (2001-2009) se regăsește în nr. X (2010), p. 791-808.

** Muzeul Etnografic al Moldovei, Complexul Muzeal Național „Moldova”, Iași – România.

- BUCESCU, Florin, BÂRLEANU, Viorel, *Melosul popular în Caietele Arhivei de Folclor*, X (2010), 717-732.
- BURGHELE, Camelia, *Roluri, evenimente și contexte culturale la Chilioara – Sălaj*, X (2010), 225-238. Cu rezumat în limba engleză.
- BUZENSCHI, Florentina, *Interferențe arhitecturale creștino-iudaice. Sinagoga din lemn Baal Șem Tov din Piatra-Neamț*, XIV (2014), 269-282. Cu rezumat în limba engleză.
- BUZILĂ, Varvara, *Aspecte rituale și sărbătorești ale mărțișorului*, X (2010), 239-262. Cu rezumat în limba engleză.
- „Ori te poartă cum ți-i vorba, ori vorbește cum ți-i portul” (despre modalități de menținere a statutului social în societatea tradițională), XII (2012), 81-100. Cu rezumat în limba engleză.
- *Salutul în practica etichetei tradiționale. Formularea problemelor*, XIII (2013), 11-32. Cu rezumat în limba engleză.
- CALISTRU, Daniela, *Valori patrimoniale etnografice ale Muzeului Municipal Pașcani (județul Iași)*, XII (2012), 295-306. Cu rezumat în limba franceză.
- *Cămașa de sărbătoare din colecțiile Muzeului Municipal Pașcani, județul Iași*, XIII (2013), 179-198. Cu rezumat în limba franceză.
- CHELARU, Oana, *Sistemul actanțial al basmului*, XI (2011), 87-116. Cu rezumat în limba engleză.
- *Deschideri ale basmului fantastic spre modernitate*, XIV (2014), 283-302. Cu rezumat în limba engleză.
- CHIABURU, Elena, *Lumea de aici și lumea de dincolo reflectată în inscripțiile funerare din Moldova*, XI (2011), 117-136. Cu rezumat în limba engleză.
- *Ex-libris-ul cu blestem din Țara Moldovei*, XIII (2013), 33-66. Cu rezumat în limba engleză.
- CHISELIȚĂ, Vasile, *Festivalul de folclor și doina ca gen, tradiție și stil muzical*, XIV (2014), 303-316. Cu rezumat în limba engleză.
- CIOCANU, Maria, *Mobilierul tradițional din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău în contextul interiorului locuinței din Basarabia*, XI (2011), 233-264. Cu rezumat în limba engleză.
- CIUBOTARU, Ion H., *Doliul: categorii, forme de manifestare, vechime, semnificații*, XIII (2013), 67-90. Cu rezumat în limba franceză.
- *Rituri funerare străvechi: pomana de viu*, XIV (2014), 89-114. Cu rezumat în limba engleză.

- CIUBOTARU, Silvia, *Mărul de aur*, X (2010), 263-280. Cu rezumat în limba franceză.
– *Paharul de zile mari*, XII (2012), 101-130. Cu rezumat în limba franceză.
- CONSTANTIN, Marin, *Artizanatul minorităților etnice în Banat, Dobrogea și Transilvania*, X (2010), 281-316. Cu rezumat în limba franceză.
– *Orizontul comparativ european al lui Dimitrie Cantemir în lucrarea „Descriptio Moldaviae”*, XII (2012), 131-142. Cu rezumat în limba engleză.
– *Mărturii etnografice despre Dimitrie Gusti și Școala Sociologică de la București (Vrancea, 2002)*, XIII (2013), 199-206. Cu rezumat în limba engleză.
– *Pentru o istorie socială a cultului moșilor în România*, XIV (2014), 115-134. Cu rezumat în limba engleză.
- COȘA, Anton, *Comuniunea viilor și morților în satul Somușca – Bacău. Cântecel de priveghi*, XIII (2013), 207-230. Cu rezumat în limba franceză.
- CUCEU, Ion, *Ritualul agrar Plugușorul și cercetătorii lui*, X (2010), 317-348. Cu rezumat în limba engleză.
- CUCEU, Maria, *Un motiv-index al cântecelor rituale și al strigăturilor ceremoniale de nuntă*, X (2010), 349-356. Cu rezumat în limba engleză.
- DATCU, Iordan, *Gheorghe V. Madan și monografia sa: Un sat basarabean de codru, Trușenii*, X (2010), 357-362.
– *Mihai Pop, publicist*, XI (2011), 265-270. Cu rezumat în limba engleză.
- DIACONU, Roxana-Elena, *Sarea în lumea satului tradițional – între practică și simbol*, XIII (2013), 231-240. Cu rezumat în limba engleză.
- DRĂGOI, Marius Dan (PS MACARIE), *Imaginea Sfântului Vasile cel Mare în colinda românească*, X (2010), 527-538. Cu rezumat în limba engleză.
- DUDNICENCO, Nicolae, *Creșterea cailor în Țara Moldovei (secolul al XVI-lea – începutul secolului al XIX-lea)*, XII (2012), 307-324. Cu rezumat în limba engleză.
- ERETESCU, Constantin, *Doliul alb. Culorile doliului*, XIV (2014), 135-146. Cu rezumat în limba engleză.

- GAVRILUȚĂ, Cristina, *Practicile divinatorii din „Universul culturii populare”*. Studiu de caz: *Catolicii din Moldova*, X (2010), 363-378. Cu rezumat în limba engleză.
- GAVRILUȚĂ, Nicu, *Ciclul sărbătorilor de iarnă la catolicii din Moldova. Specificul cercetării etnologului Ion H. Ciubotaru*, X (2010), 379-386. Cu rezumat în limba engleză.
- GHINOIU, Ion, *Adăposturi postume*, X (2010), 387-410. Cu rezumat în limba engleză.
- GOLANT, Natalia, *Reprezentări mitologice ale românilor din Oltenia (pe baza cercetărilor de teren efectuate în județele Vâlcea, Gorj și Mehedinți)*, XIII (2013), 91-100. Cu rezumat în limba engleză.
- *Obiceiuri de primăvară la vlahii (românii) din Valea Timocului*, XIV (2014), 147-166. Cu rezumat în limba engleză.
- GOLOPENȚIA, Sanda, *Adusul pe sus – între descântat și povestit*, XI (2011), 137-172. Cu rezumat în limba engleză.
- *Despre plante în descântatul de dragoste*, XII (2012), 143-172. Cu rezumat în limba engleză.
- *Vocabular magic: amuletele*, XIV (2014), 167-190. Cu rezumat în limba engleză.
- HULUBAȘ, Adina, *Mana și sterilitatea – un antagonism feminin*, XI (2011), 173-194. Cu rezumat în limba engleză.
- *Ipostaze ale divinităților destinului în credințe arhaice și în literatura populară*, XII (2012), 173-188. Cu rezumat în limba engleză.
- *Viitorul nou-născutului. Practici și superstiții păstrate în mediul urban*, XIII (2013), 101-124. Cu rezumat în limba engleză.
- ISPAS, Sabina, *Dracula, o mască occidentală*, X (2010), 411-428. Cu rezumat în limba engleză.
- IȘFĂNONI, Doina, *Spiritualitatea populară – reper al identității culturale românești*, X (2010), 429-454. Cu rezumat în limba franceză.
- IȘFĂNONI, Rusalin, *Păstoritul transhumant românesc la răscruce*, X (2010), 455-474. Cu rezumat în limba engleză.
- LEFTER, Lucian-Valeriu, *Ospățul funerar în Moldova. Mărturii istorice și etnologice*, X (2010), 475-500. Cu rezumat în limba engleză.
- *Ipostaze etnografice basarabene. Note despre rituri și solidarități tradiționale*, XII (2012), 325-336. Cu rezumat în limba engleză.
- *Prolegomene la jocurile cu măști*, XIV (2014), 191-218. Cu rezumat în limba engleză.

- LUTIC, Marcel, *Eugen D. Neculau – un harnic și modest apostol al satelor de pe Jijia de Sus (județul Botoșani)*, X (2010), 501-526. Cu rezumat în limba engleză.
- MIHĂESCU, Corina, *Crucile pictate – semne și sensuri. Considerații despre crucerit în câteva sate din Oltenia*, X (2010), 539-554. Cu rezumat în limba engleză.
- MUNTEANU, Vasile, *Interferențe în obiceiurile de iarnă din Zona Fălticenilor*, X (2010), 555-584. Cu rezumat în limba franceză.
- MUNTEANU, Victor, *Recipiente din corn pentru praf de pușcă aflate în colecțiile Muzeului Etnografic al Moldovei*, X (2010), 585-592. Cu rezumat în limba franceză.
- OLTEANU, Antoaneta, *Ofrande rituale la popoarele balcanice*, X (2010), 593-612. Cu rezumat în limba engleză.
- PASCU, Ana, *O taxonomie a jocului cu reguli din mediul urban actual*, XIII (2013), 241-272. Cu rezumat în limba franceză.
- PĂDURARU, Mircea, *Structura intențională a imaginii diavolului în opera lui Ion Creangă*, X (2010), 613-624. Cu rezumat în limba engleză.
- *Agârbiceanu și folclorul. Despre elementul fabulos din structura universului realist*, XII (2012), 189-196. Cu rezumat în limba engleză.
- POP, Petruța, *Materii prime, instrumentar, tehnici și produse finite în industria casnică din Gârda de Sus – Alba*, XIV (2014), 317-338. Cu rezumat în limba engleză.
- POSTOLACHI, Elena, *Țesăturile în ritualul de înmormântare. Funcții și mesaje simbolice*, XI (2011), 271-292. Cu rezumat în limba engleză.
- PREPELIUC, Aurel, *Monografia etnografică a comunei Moldovița. Arhitectura populară*, XII (2012), 337-355. Cu rezumat în limba engleză.
- PROHIN, Andrei, *Moartea lui Ștefan cel Mare și semnele vremii*, XI (2011), 293-302. Cu rezumat în limba engleză.
- *Revelații dinaintea morții, conform tradiției creștin-ortodoxe*, XII (2012), 197-218. Cu rezumat în limba engleză.
- *Repere ale gândirii mitice în eshatologia populară românească*, XIII (2013), 125-136. Cu rezumat în limba engleză.
- *Personaje fantastice în eshatologia populară românească*, XIV (2014), 219-238. Cu rezumat în limba engleză.

- RĂCHIȘAN-DENCIUȚ, Delia, *Jocurile de copii și basmul*, XI (2011), 303-313. Cu rezumat în limba engleză.
- REPCIUC, Ioana, *Elemente de rit agrar în descântecelor românești*, XI (2011), 195-220. Cu rezumat în limba engleză.
– *Rituri de întemeiere a fântânilor în Moldova*, XIII (2013), 137-156. Cu rezumat în limba engleză.
- ROSTWOROWSKI, Tadeus, HANGANU, Ecaterina, *Spațiu și timp mitic în „Miorița”*, XII (2012), 219-254. Cu rezumat în limba engleză.
- SABĂU, Sorin, „*Nedeia de la gorun*” – *încercare de revitalizare a unui obicei aproape uitat*, XI (2011), 315-328. Cu rezumat în limba engleză.
- STOICA, Georgeta, *Scoarțele moldovenesti. Între popular și artizanal*, X (2010), 625-638. Cu rezumat în limba engleză.
- ȘTIUCĂ, Narcisa, *Marea Trecere. Sensuri și mărturii*, X (2010), 639-652. Cu rezumat în limba engleză.
- TALOȘ, Ion, *Două capodopere: La Chanson de Roland și Miorița*, X (2010), 653-664. Cu rezumat în limba germană.
- TIMOCE, Cosmina, *Cercetarea ritualurilor funerare din spațiul românesc în perioada 1905-1929*, XI (2011), 329-344. Cu rezumat în limba engleză.
- ȚÎRCOMNICU, Emil, *Obiceiuri de înmormântare la românii ungureni din Timoc (satul Vlaole, regiunea Bor)*, XIV (2014), 339-348. Cu rezumat în limba engleză.

RESTITUIRI

- CARAMAN, Petru, *O mie și una de nopți: capodoperă a literaturii universale* (îngr. Ioana Repciuc, Ion H. Ciubotaru), XI (2011), 11-48. Cu rezumat în limba engleză.
– *O influență românească asupra limbilor slovacă și cehă* (îngr. Ion H. Ciubotaru), XII (2012), 43-54.
– *Etnograful Cantemir și folclorul Orientului asiatic* (Partea întâi) (îngr. Ion H. Ciubotaru), XIV (2014), 15-58. Cu rezumat în limba engleză.
- CHELCEA, Ion, *Păstoritul în nord-estul regiunii Iași. Observații preliminare* (îngr. Marcel Lutic), XI (2011), 49-86. Cu rezumat în limba engleză.
– *Credințe și practici religioase agricole* (îngr. Septimiu Chelcea), XII (2012), 55-80.
- CIUBOTARU, Ion H., *Câteva lămuriri*, XIV (2014), 11-13.

CORESPONDENȚĂ, DOCUMENTE

- BODALE, Arcadie M., *Câteva documente privitoare la istoria bisericească și la etnografia românească din Transilvania și din Bucovina, păstrate la Arhivele din Viena (1675-1785)*, XII (2012), 357-408. Cu rezumat în limba franceză.
 – *Câteva documente din Arhivele Naționale Iași privitoare la folclorul urban din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, XIII (2013), 273-282. Cu rezumat în limba engleză.
- CREȚU, Mirela, *România la Expoziția Internațională de la Barcelona, 1929*, X (2010), 693-716. Cu rezumat în limba engleză.
- FLOREA, Virgiliu, *Din nou despre folcloristul brașovean I. C. Hintz-Hințescu*, X (2010), 665-692.
 – *M. Gaster și frații Densușianu*, XIV (2014), 349-362.
- LEFTER, Lucian-Valeriu, *Catagrafiile unor case răzășești din secolul al XIX-lea*, XIII (2013), 283-310. Cu rezumat în limba engleză.
- TIMOCE-MOCANU, Cosmina, *Pagini inedite din corespondența dintre Ion Mușlea și Petru Caraman*, XIV (2014), 363-412.

ANIVERSĂRI***In Honorem Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru***

- CIUBOTARU, Ion H., *Vatra regăsită (Deveniri)*, X (2010), 19-74.
- DATCU, Iordan, *Ion H. Ciubotaru la un moment aniversar*, X (2010), 87-90.
- GHERGHEL, Petru PS, *Fascinația adevărilor esențiale*, X (2010), 75-78.
- HULUBAȘ, Adina, *Vocația întemeierii*, X (2010), 91-110.
- PATRAȘ, Antonio, *Un profesor de elită: Ion H. Ciubotaru*, X (2010), 79-86.
- REPCIUC, Ioana, *Discipol al Profesorului Petru Caraman*, X (2010), 111-140.
- STHAL, Paul H., *Un adevărat om de știință* (text inedit), X (2010), 766-768.

*

- CONSTANTIN, Marin, *De la „Anthropology at home proper” la „Anthropologia perennis”. Gheorghiu Geană la 70 de ani*, XII (2012), 409-416.
- GODEA, Ioan, *Prof. dr. Mihai Dăncuș la 70 de ani*, XII (2012), 417-442.
- LUTIC, Marcel, *Un om dedicat total cauzei muzeografiei. Mihai Ursu la 60 de ani*, XI (2011), 345-350.

- TIMOCE, Cosmina, „*Anuarul Arhivei de Folklor*”, XII (2012), 443-468.
Cu rezumat în limba engleză.
- URSU, Mihai, *Muzeul Zemstvei – primul muzeu public din Basarabia, instituție care a parcurs 125 de ani*, XIV (2014), 413-423.

COMEMORĂRI

- COTORCEA, Livia, *O imagine culturală emblematică: Petru Caraman*, X (2010), 733-738.

*

Artur Gorovei – 60 de ani de la moarte

- FLOREA, Virgiliu, *Artur Gorovei către M. Gaster: „Vă rog să-mi dați și Dv. o scurtă autobiografie...”*, XI (2011), 385-392.
Cu rezumat în limba engleză.
- GOROVEI, Ștefan S., *Moses Gaster și Artur Gorovei. O adăugire documentară*, XI (2011), 393-402.
- IFTIMI, Sorin, *Documente din colecția lui Artur Gorovei aflate la Arhivele Naționale din Iași*, XI (2011), 357-376. Cu rezumat în limba engleză.
- LUTIC, Marcel, *Artur Gorovei omagiat la Iași*, XI (2011), 351-356.
Cu rezumat în limba engleză.
- PAPUC, Liviu, *Artur Gorovei ca mentor al lui Leca Morariu*, XI (2011), 377-384. Cu rezumat în limba engleză.

IN MEMORIAM

- Maria Bocșe (1939-2010)* (Silvia CIUBOTARU), XI (2011), 403-406.
Victoria Semendeaev (1923-2011) (Marcel LUTIC), XI (2011), 407-412.

*

- Vasile Munteanu (1966-2012)* (Ion AGRIGOROAIEI), XII (2012), 13-15.
O lumină mai puțin (Ion H. CIUBOTARU), XII (2012), 17-18.
Cât de mult ne lipsește Vasile Munteanu (Marcel LUTIC), XII (2012), 19-34.

*

- Elena Postalachi (1942-2012)* (Varvara BUZILĂ), XII (2012), 35-42.
„A trăi un trai și cu al morții două”. Petru Ursache (1931-2013)
(Adrian CRUPA), XIII (2013), 311-322.
Emilia Pavel (1925-2014) (Marcel LUTIC), XIV (2014), 433-446.

REMEMBER

Vasile Munteanu, *așa cum l-am cunoscut* (Vasile CHIRICA), XIV (2014), 425-432.

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE**A. Volume**

ADĂSCĂLIȚEI, Vasile, *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), XIV (2014), 476-479.

BĂLTUȚĂ, Steliana, *Țesături – alesături: păretarul, lăicerul, scoarța. Catalog*, Botoșani, Editura Agata, 2009 (Eva GIOSANU), XII (2012), 472-473.

BILȚIU, Pamfil, BILȚIU, Maria, *Calendarul popular – un corpus al obiceiurilor de peste an din județul Maramureș*, vol. II. *Obiceiurile toamnei și iernii*, Baia Mare, Editura Ethnologica, 2010 (Ioana REPCIUC), XI (2011), 428-433.

BILȚIU, Pamfil, *Prelucrarea artistică a lemnului în arta populară din Maramureș*, Baia Mare, Editura Eurotip, 2010, 180 p. (Ovidiu FOCȘA), XII (2012), 473-475.

– *Studii de etnologie românească*, vol. III, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012, 296 p. (Ovidiu FOCȘA), XIV (2014), 450-452.

BILȚIU, Pamfil, ȘERBA, Maria, BILȚIU, Maria, *Folclor de pe Valea Cosăului*, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012, vol. I, 310 p.; vol. II, 300 p. (Ovidiu FOCȘA), XIII (2013), 336-342.

BUGNARIU, Teofil, *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), XIV (2014), 456-460.

BUTURĂ, Valer, *Studii și cercetări de etnobotanică românească*. Ediție îngrijită, introducere și note de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, 435 p. (Silvia CIUBOTARU), XIII (2013), 331-336.

BUZILĂ, Varvara, *Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic*, Chișinău, Editura Reclama, 2011, 160 p.

- (Eva GIOSANU), XII (2012), 489-491.
 – *Covoare basarabene din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală – Republica Moldova*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2013, 252 p. (Ion H. CIUBOTARU), XIII (2013), 358-361.
- Catagrafiile Vistieriei Moldovei (1820-1845)*. Coordonatori: Mircea Ciubotaru și Silviu Văcaru, Iași, Editura StudIS, 2008-2011, 5 volume (Marcel LUTIC), XII (2012), 469-471.
- CHELCEA, Ion, *Agricultura la români de la origini până la jumătatea secolului XX*, Pitești, Editura Universității din Pitești, 2010, 324 p. (Marcel LUTIC), XII (2012), 476-480.
- CHERCUI, Ion, *Spiritualitate tradițională românească în epoca interbelică/Spiritualité traditionnelle roumaine de l'entre-deux-guerres*, București, Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, 2010, 199 p. (Marcel LUTIC), XII (2012), 480-484.
- CHIȚIMIA, I. C., *Studii și articole de folclor și folcloristică*. Ediție îngrijită de Iordan Datcu și Isiodor Chicet. Prefață de Iordan Datcu, Drobeta Turnu Severin, [Centrul Cultural „Nichita Stănescu”], 2010, 338 p. (Adina HULUBAȘ), XI (2011), 445-448.
- CIUBOTARU, Ion H.:
 – *O contribuție de reală valoare științifică*: Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, Iași, 1991, vol. I, 395 p.; vol. II, 443 p. (Nicolae BOT), X (2010), 739-742.
 – *O lucrare impunătoare*: Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I. *Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura Presa Bună, 1998, 282 p.; vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, 500 p.; vol. III. *Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatură populară. Folclorul muzical*. Transcrierea, selecția și comentarea pieselor muzicale: Florin Bucescu, Iași, Editura Presa Bună, 2005, 624 p. + Anexă (Ilustrații) (Lucia CIREȘ), X (2010), 742-757.
 – *O carte eveniment*: Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002 (Nicu GAVRILUȚĂ), X (2010), 757-761.
 – *O problemă lămurită definitiv: catolicii din Moldova și identitatea lor etnică*: Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. II. *Obiceiurile familiale și*

calendaristice, Iași, Editura Presa Bună, 2002 (Antonio PATRAȘ), X (2010), 762-766.

– *Un unicat în literatura etnografică*: Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I. *Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura Presa Bună, 1998 (text inedit) (Georgeta STOICA), X (2010), 768-770.

– *O impresionantă monografie*: Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I. *Arhitectura tradițională. Textilele de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura Presa Bună, 1998; vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002; vol. III. *Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical*. Transcrierea, selecția și comentarea pieselor muzicale: Florin Bucescu, Iași, Editura Presa Bună, 2005 (Ion TALOȘ), X (2010), 770-774.

– *Petru Caraman – un model încă viu*: Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, 657 p. (Livia COTORCEA), X (2010), 774-782.

– *O monografie exemplară*: Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008 (Dan MĂNUCĂ), X (2010), 782-787.

– *Monumentul Petru Caraman*: Ion H. Ciubotaru, *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008 (Ion TALOȘ), X (2010), 788-790.

– *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012, 338 p. (Ion CUCEU), XII (2012), 499-505.

– *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012, 338 p. (Ioana REPCIUC), XII (2012), 506-513.

CREȚU, Grigore, *Basme populare românești*. Ediție îngrijită de Iordan Datcu și Ion Stănculescu. Prefață de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 2010, vol. I, 399 p.; vol. II, 351 p. (Ion H. CIUBOTARU), XI (2011), 449-452.

DURLIĆ, Paun Es, *Limba sfântă a colacilor rumânești. Album în patruzeci de imagini cu dicționar*, București, Editura Etnologică, 2013, 53 p. (Ion H. CIUBOTARU), XIV (2014), 460-464.

- FISCH, Norbert, *Legende și povestiri din Munții Apuseni*. Cu 72 de ilustrații alb-negru și color. Ediție îngrijită, studiu introductiv, glosar, indici și listă a ilustrațiilor de Virgiliu Florea, Cluj-Napoca, Editura Tradiții Clujene, 2010 (Silvia CIUBOTARU), XI (2011), 453-456.
- FLOROIAN, Daniela, *Valer Butură la 100 de ani*. Documentar realizat de, Alba Iulia, Editura ALTIP, 2010, 80 p. (Marcel LUTIC), XI (2011), 433-442.
- GACOVIC, Slavoljub, *Petrecătura (cântece de petrecut mortul) la românii unghureni din Serbia*, București, Editura Etnologică, 2012, 150 p. (Ion H. CIUBOTARU), XIV (2014), 453-456.
- GODEA, Ioan, *Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă*, Timișoara, Editura de Vest, 2011, 162 p. (Silvia CIUBOTARU), XII (2012), 492-494.
- *Apa și arhitectura de odinioară*, Timișoara, Editura de Vest, 2013, 253 p. (Ovidiu FOCȘA), XIV (2014), 465-468.
- *Moralitate, mentalitate și osândă. Perindele, colodă și mireasa pe grapă*, Timișoara, Editura de Vest, 2011, 162 p. (Ovidiu FOCȘA), XIV (2014), 447-449.
- GOLOPENȚIA, Anton, *Rapsodia epistolară. Scrisori primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950)*, vol. III, București, Editura Enciclopedică, 2012, 762 p. (Silvia CIUBOTARU), XII (2012), 514-520.
- *Rapsodia epistolară. Scrisori primite și trimise de Anton Golopenția (1923-1950)*, vol. IV, București, Editura Enciclopedică, 2014, 700 p. + CVIII (Silvia CIUBOTARU), XIV (2014), 480-486.
- GOLOPENȚIA, Sanda, *Limba descântecelor românești*, București, Editura Academiei Române, 2007 (Silvia CIUBOTARU), XI (2011), 413-415.
- ISPAS, Sabina, *Rosturi și moravuri de odinioară*, București, Editura Etnologică, 2012, 317 p. (Dimitrie-Ovidiu BOLDUR), XIII (2013), 346-348.
- Istorie și tradiție în spațiul românesc. Trupul și sufletul – evoluție și simbol*. Coordonator: Sultana Avram, vol. 9, Sibiu, Editura Techno Media, 2011, 302 p. (Dimitrie-Ovidiu BOLDUR), XII (2012), 495-497.
- KUNISCH, Richard, *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), XIV (2014), 486-490.
- MUNTEANU, Vasile, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*, Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, 306 p. (Adina HULUBAȘ), XIII (2013), 349-351.
- NICULESCU, Radu, *Spre o poetică a baladei populare românești. Două studii de caz*. Ediție îngrijită de Viorica Nișcov, Brăila, Editura Sfântul Ierarh Nicolae, 2012, 352 p. (Silvia CIUBOTARU), XIII (2013), 352-357.
- Nők, szőnyegek, háziipar (Femei, covoare, artizanat)*, Budapeșt, Néprajzi Múzeum, 2011, 64 p. (Lucian-Valeriu LEFTER), XII (2012), 497-498.
- PETRE, Zoe, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, Editura Polirom, Colecția „Historia”, 2004, 400 p. (Marin CONSTANTIN), XIII (2013), 323-331.
- POP, Petruța, BĂRBUȚĂ, Olivia, *Portul tradițional din Pănade*, Alba Iulia, Editura Vertical, 2012, 138 p. (Ioan POPA), XII (2012), 521-524.
- ROȘCA, Karla, KLUSCH, Horst, *Ceramica de breaslă, habană și manufacturieră din Transilvania*, Sibiu, Editura Honterus, 2010 (Ioana REPCIUC), XI (2011), 456-461.
- ROTARU, Feodosia, *Meșteșuguri populare tradiționale din județul Bacău. Portrete de meșteri*, Bacău, Editura Ateneul Scriitorilor, 2013, 240 p. (Dimitrie-Ovidiu BOLDUR), XIV (2014), 468-470.
- SAVA, Eleonora, *Explorând un ritual*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2007 (Maria CANDALE), XI (2011), 416-419.
- Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Românii din Bulgaria*, vol. I. Timoc, București, Editura Etnologică, 2010, 200 p. + ilustrații (Adina HULUBAȘ), XII (2012), 484-489.
- Simbolurile naționale ale demnității: între istorie și realitate. Simbolurile naționale ale Republicii Moldova*, Chișinău, Institutul de Cercetări Enciclopedice, 2011 (Liliana CONDRATICOVA), XI (2011), 470-479.
- SIMU, Octavian, *Mitologie chineză. Un dicționar*, București, Editura Herald, 2013, 366 p. (Silvia CIUBOTARU), XIII (2013), 362-364.

- SMOCHINĂ, Nichita, *Memorii*. Ediție îngrijită de Vlad Galin-Corini, București, Editura Academiei Române, 2009, 613 p. (Iordan DATCU), XI (2011), 423-428.
- STAUFE, Ludwig Adolf, *Basme populare din Bucovina*. O colecție inedită. Transcrierea textelor în limba germană și Introducere de Helga Stein. Traducere din limba germană. Cuvânt introductiv și note de Viorica Nișcov, București, Editura Saeculum I.O., 2010 (Silvia CIUBOTARU), XI (2011), 462-464.
- TALOȘ, Ion, *Omul și leul. Studiu de antropologie culturală*, București, Editura Academiei Române, 2013, 646 p. (Silvia CIUBOTARU), XIV (2014), 471-476.

B. Periodice

- „Anuarul Complexului Muzeal Bucovina”, Suceava, Editura Universității, [nr. XXXI, 2009, 510 p.] (Ovidiu FOCȘA), XI (2011), 419-422.
- „Caietele ASER”, nr. 5/2009. *Interogații ale etnologiei actuale*, București, Editura Tracus Arte, 2010 (Adina HULUBAȘ), XI (2011), 443-445.
- „Ethnologia slovacica et slavica”. The International Review of Slovak and Slavic Ethnology, Universitas Comeniana Bratislavensis, Facultas Philosophica, Bratislava, Tomus 35, 2012, 114 p. (Ioana REPCIUC), XIII (2013), 343-346.
- „Folklore”, London, volume 122, number 1, April 2011. A fully peer-reviewed international journal of folklore and folkloristics published three times a year (Ioana REPCIUC), XI (2011), 464-470.

ABREVIERI

- X (2010), 809; XI (2011), 481; XII (2012), 525; XIII (2013), 365; XIV (2014), 491.

ABREVIERI

- AARMSL** – „Analele Academiei Române”. Memoriile Secțiunii Literare
- AFMB** – Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași
- AMEM** – „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași
- BICSR-RC** – „Buletinul Institutului de Cercetări Sociale al României”. Regionala Chișinău
- BS** – „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău
- BCX** – „Бессарабское сельское хозяйство”. Двухнедельный научно-практический журнал („Agricultura basarabeană”. Revistă bilunară științifico-practică), Chișinău
- CI** – Cercetări Istorice, Iași
- DJAAN** – Direcția Județeană Arad a Arhivelor Naționale
- ER** – *Enciclopedia României*, București
- ESM** – *Enciclopedia Sovietică Moldovenească*, Chișinău
- FFC** – „FF Communications”, Turku (Finlanda)
- FJFS** – „Fabula. Journal of Folktale Studies”, Berlin-New York
- LUP** – „Landscape and Urban Plann”, Amsterdam
- MNEIN** – Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău
- RC** – „Realități culturale”. Revistă de etnografie, folclor și cultură contemporană, Chișinău
- REF** – „Revista de Etnografie și Folclor”
- RF** – „Revista de Folclor”
- VR** – „Viața Românească”, Iași
- TP** – „Tudor Pamfile”, Dorohoi

