

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Inițiat și coordonat de VASILE MUNTEANU (1966-2012),
„Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” primește studiile,
articolele, materialele sau recenziile Dumneavoastră 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 e-mail la adresele: **etnomuz@gmail.com, etnomuz2003@yahoo.com;**
2. Studiile vor fi însoțite de **un rezumat** și de maximum **6 cuvinte-cheie**, ambele în limba română;
3. **Notele** vor fi scrise, cu font 10, la subsolul paginii. Pentru volume se va utiliza sistemul european de notare, cu trecerea autorului, a titlului lucrării (caractere italice), localitatea, editura, anul și pagina; **periodicele** se vor scrie în ghilimele rotunde, urmate de localitate, tom, sau/și număr, an și pagină.
4. Responsabilitatea asupra conținutului textelor publicate revine exclusiv autorilor.

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

**ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI**

XVI

**Editura PALATUL CULTURII
IAȘI – 2016**

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, *Xilogeneza și litogeneza omului. Eseu despre originea și evoluția credințelor în Europa Orientală*..... 11

STUDII

- Eugen BĂZGU, *Trunchiul de arbore ca stâlp (picior) al mesei din altarul bisericii* 53
- Arcadie M. BODALE, *Fântânile și dreptul de patronat* 83
- Marcela BRATILOVEANU-POPILIAN, *Vița-de-vie. Simboluri, credințe și practici populare* 115
- Silvia CIUBOTARU, *Trăgătorii cu coarne aurite între cotidian și mitologie* 143
- Adina HULUBAȘ, „*Loc bun de casă*”. *Topografia spațiului de locuit în credințele și riturile de construcție din Moldova*.. 177

MATERIALE

- Loredana CODĂU, *Influențe și motive populare românești în arhitectura Muzeului de Artă Populară „Dr. Nicolae Minovici” din București* 211
- Marin CONSTANTIN, *Arta figurativă a țăranilor secui. Meșteșuguri, mitologie și folclor în Corund – Harghita* 229
- Virgiliu FLOREA, *Despre Ion Mușlea sau cum am devenit folclorist* 253
- Rusalin IȘFĂNONI, *Sărbătorile Crăciunului, Anului Nou și Sântionului în Ținutul Pădurenilor*..... 261

MUZEOLOGIE

- Mirela CREȚU, *Muzeu. Management. Performanță. De la un muzeu funcțional la un muzeu performant*..... 285
- Ioana REPCIUC, *Etnologia și muzeele etnografice din Polonia modernă și contemporană. Însemnări de călătorie*..... 325

CORESPONDENȚĂ, DOCUMENTE

- Artur Gorovei *în scrisori către I. E. Torouțiu (Jordan DATCU)*..... 361

ANIVERSĂRI

Academia Română – 150 de ani în serviciul Națiunii Române

Ovidiu BĂRLEA, <i>Academia Română și cultura populară</i>	389
Adina HULUBAȘ, <i>Fondarea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei. Context istoric și continuitate</i>	431
Andrei PROHIN, <i>Cercetarea culturii tradiționale din Basarabia sub egida Academiei Române</i>	453
Cosmina TIMOCE-MOCANU, <i>Cercetarea culturii tradiționale din Moldova și Bucovina în cadrul Arhivei de Folclor a Academiei Române (1930-1946)</i>	481

Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti” la 80 de ani

Doina IȘFĂNONI, <i>Strategia Muzeului Național al Satului „Dimitrie Gusti” de salvagardare a patrimoniului cultural imaterial</i>	501
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Eugen Bâzgu (1956-2016)</i> (Mihai URȘU, Marcel LUTIC)	523
---	-----

CTITORI AI MUZEULUI

Ion CHELCEA (1902-1991). <i>Recuperări. Restituiri</i> (Marcel LUTIC)	545
---	-----

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE.....

Ioan POP-CURȘEU, <i>Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități</i> , Iași, Editura Polirom – Cartea Românească, 2013, 512 p. (Ioana REPCIUC)	555
Ion H. CIUBOTARU, <i>Obiceiurile funebre din Moldova în context național</i> , Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 762 p. (Constantin ERETESCU).....	559
Silvia CIUBOTARU, Ion H. CIUBOTARU, <i>Vitralii. Pagini etnoculturale din presa anilor 1992-2012</i> , Iași, Editura „Presa Bună”, 2015, 514 p. (Marcela BRATILOVEANU-POPILIAN)	566
Sanda GOLOPENȚIA, <i>Arhipelagul gustian. Contribuții la istoria Școlii Sociologice de la București</i> , București, Editura Enciclopedică, 2016, 590 p. (Silvia CIUBOTARU)	571
Claude LECOUTEUX, <i>Le livre des guérisons et des protections magiques. Deux mille ans de croyances</i> , Paris, Éditions Imago, 2016, 320 p. (Ion TALOȘ).....	578
Maria ȘERBA, Ileana ȘANDOR, Măriuca VERDEȘ, <i>Cămeșa de sărbători</i> , Sighetu Marmăției, Editura Valea Verde, 2016, 112 p. (Ion H. CIUBOTARU).....	582

ABREVIERI	587
------------------------	-----

TABLE OF CONTENTS

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>Human Xylogenesi and Lithogenesis. Essay on the Origin and Evolution of Beliefs in Eastern Europe</i>	11
---	----

STUDIES

Eugen BĂZGU, <i>The Tree Trunk Used as Pillar (Foot) of the Church Altar Table</i>	53
Arcadie M. BODALE, <i>Fountains and the Patronage Right</i>	83
Marcela BRATILOVEANU-POPILIAN, <i>The Grapevine. Symbols, Beliefs and Traditional Practices</i>	115
Silvia CIUBOTARU, <i>Golden Horn Plough Pulling Animals Between Everyday Life and Mythology</i>	143
Adina HULUBAŞ, <i>“Good Place to Build a House On”. Topography of the Living Space in the Construction-Related Beliefs and Rituals of Moldavia</i>	177

MATERIALS

Loredana CODĂU, <i>Influences and Romanian Traditional Motifs in the Architecture of “Dr. Nicolae Minovici” Folk Art Museum in Bucharest</i>	211
Marin CONSTANTIN, <i>Sezklers’ Figurative Folk Art. Crafts, Mythology and Folklore in Corund, Harghita County</i>	229
Virgiliu FLOREA, <i>About Ion Muşlea or How I Became a Folklorist</i>	253
Rusalin IŞFĂNONI, <i>Christmas, New Year and St. John Feasts in the Land of Pădureni</i>	261

MUZEOLOGIE

Mirela CREŢU, <i>Museum. Management. Performance. From a Functional to an Efficient Museum</i>	285
Ioana REPCIUC, <i>Ethnology and Ethnographic Museums in Modern and Contemporary Poland</i>	325

CORRESPONDENCE, DOCUMENTS

Artur Gorovei <i>In Letters to I. E. TorouŃiu</i> (Iordan DATCU).....	361
---	-----

ANNIVERSARIES

The Romanian Academy – 150 years in the Service of the Romanian Nation

Ovidiu BÂRLEA, <i>The Romanian Academy and the Traditional Culture</i>	389
Adina HULUBAŞ, <i>The Founding of the Folklore Archive of Moldavia and Bukovina. Historical Context and Continuity</i>	431
Andrei PROHIN, <i>The Research of the Traditional Culture of Bessarabia Under the Authority of the Romanian Academy</i>	453
Cosmina TIMOCE-MOCANU, <i>Moldavia and Bukovina Moldavia and Bukovina Within the Romanian Academy’s Folklore Archive (1930-1946)</i>	481

“Dimitrie Gusti” National Village Museum on its 80th Anniversary

Doina IŞFĂNONI, <i>The Strategy of “Dimitrie Gusti” National Village Museum for the Intangible Cultural Heritage Preservation</i>	501
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Eugen Bâzgu (1956-2016)</i> (Mihai URUSU, Marcel LUTIC)	523
--	-----

MUSEUM FOUNDERS

Ion CHELCEA (1902-1991). <i>Recoveries. Restitutions</i> (Marcel LUTIC).....	545
--	-----

REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES	555
--	-----

ABBREVIATIONS	587
----------------------------	-----

SOMMAIRE

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>La xylogenèse et la lithogenèse de l'homme. Essai sur l'origine et l'évolution des croyances dans l'Europe Orientale</i>	11
--	----

ÉTUDES

<u>Eugen BĂZGU</u> , <i>Le tronc d'arbre comme pilier (pied) de la table de l'autel de l'église</i>	53
Arcadie M. BODALE, <i>Fontaines et le droit de patronat</i>	83
Marcela BRATILOVEANU-POPILIAN, <i>La vigne. Symboles, croyances et pratiques populaires</i>	115
Silvia CIUBOTARU, <i>Les tireurs de charrue à cornes dorées entre quotidien et mythologie</i>	143
Adina HULUBAŞ, « <i>Endroit bon pour y bâtir une maison</i> ». <i>Topographie de l'espace à habiter dans les croyances et rites de construction de Moldavie</i>	177

MATÉRIAUX

Loredana CODĂU, <i>Influences et motifs populaires roumains dans l'architecture du Musée d'Art Populaire «Dr. Nicolae Minovici» de Bucarest</i>	211
Marin CONSTANTIN, <i>L'art figuratif des paysans szeklers. Métiers, mythologie et folklore en Corund – Harghita</i>	229
Virgiliu FLOREA, <i>Sur Ion Muşlea ou comment je suis devenu folkloriste</i>	253
Rusalin IŞFĂNONI, <i>Les fêtes des Noël, Nouvel An et Saint Jean dans le Comté des Pădureni</i>	261

MUSÉOLOGIE

Mirela CREŢU, <i>Musée. Management. Performance. D'un musée fonctionnel à un musée compétitif</i>	285
Ioana REPCIUC, <i>Ethnologie et musées ethnographiques en Pologne moderne et contemporaine</i>	325

CORRESPONDANCE, DOCUMENTS

Artur Gorovei dans les lettres à I. E. Torouţiu (Jordan DATCU)	361
--	-----

ANNIVERSAIRES

Académie Roumaine – 150 ans au service de la Nation Roumaine

Ovidiu BÂRLEA, <i>L'Académie Roumaine et la culture populaire</i>	389
Adina HULUBAŞ, <i>La fondation de l'Archive de Folklore de la Moldavie et de la Bucovine. Contexte historique et continuité</i>	431
Andrei PROHIN, <i>La recherche de la culture traditionnelle de Bessarabie sous l'égide de l'Académie Roumaine</i>	453
Cosmina TIMOCE-MOCANU, <i>La recherche de la culture traditionnelle de la Moldavie et de la Bucovine dans le cadre de l'Archive de Folklore de l'Académie Roumaine (1930-1946)</i>	481

Le Musée National du Village «Dimitrie Gusti» à 80 ans

Doina IŞFĂNONI, <i>La stratégie du Musée National du Village «Dimitrie Gusti» de préservation du patrimoine culturel immatériel</i>	501
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Eugen Bâzgu (1956-2016)</i> (Mihai URŞU, Marcel LUTIC)	523
---	-----

FONDATEURS DU MUSÉE

Ion CHELCEA (1902-1991). <i>Récupérations. Restitutions</i> (Marcel LUTIC)	545
--	-----

COMPTE-RENDUS, PRÉSENTATIONS, NOTES

BIBLIOGRAPHIQUES	555
-------------------------------	-----

ABRÉVIATIONS	587
---------------------------	-----

**XILOGENEZA ȘI LITOGENEZA OMULUI.
Eseu despre originea și evoluția credințelor
în Europa Orientală***

Petru CARAMAN**

Abstract

The present study is based on the myth of *xylogenesi*s, meaning wood's metamorphosis into human. The author analyzes the area of Oriental Europe in particular; yet, this part would remain just a reference point, as this phenomenon is met within our entire continent, as well as in many areas outside Europe. In all these places the myth of xylogenesi

s derives from a generous background of ritual beliefs and practices originating in early Antiquity and in some of the areas it still subsists. Firstly, introspections are made on Romanian ethnologic documents highlighting the analyzed theme. These documents are then related to similar sources from the entire Slavic world, as well as from other areas within Central or Western Europe. Common aspects, owed to presumable borrowings, and particularities, such as *oogenesis* or *parthenogenesis* indicating other origins, are equally observed.

* Studiul de față, partea întâi și a doua, s-a publicat în *Zalmoxis*. „Revue des études religieuses”, anul I, 1938, p. 177-196, și anul II, 1939, p. 111-130. Revista apărea la Paris și București, sub conducerea lui Mircea Eliade.

Devenite rarități bibliografice, cele trei tomuri ale periodicului în limba franceză au fost traduse în românește, sarcina repunerii lor în circuitul științific asumându-și-o Editura Polirom din Iași. Volumul a apărut în anul 2000, sub îngrijirea lui Eugen Ciurtin.

La finele părții a doua a acestei prețioase contribuții etnologice, Andrei Timotin – cel ce s-a ocupat de traducerea lucrării învățatului ieșean – notează: „Petru Caraman nu a publicat continuarea anunțată a acestui studiu” (p. 345). Poate fi imputată, oare, această regretabilă omisiune autorului, așa cum presupune A. Timotin?

Cercetând documentele din arhiva ilustrului cărturar, am constatat că, în anii celui de al Doilea Război Mondial, studiul asupra xilogenezei era încheiat: atât versiunea în limba franceză, cât și cea românească, după care s-a făcut traducerea. Cum ar fi fost oare cu puțință ca profesorul Caraman să nu trimită la redacția revistei tocmai partea a treia a studiului, care cuprindea *concluziile* întregului său demers științific? Credem, mai curând, că finalul studiului a fost trimis, însă – dintr-un motiv sau altul – s-a rățăcit pe undeva.

Așa stând lucrurile, am hotărât să publicăm versiunea românească *integrală* a acestei lucrări, după manuscrisul autorului (**Ion H. Ciubotaru**).

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

The comparison of anthropogenous fairytales in different places leads the author to the conclusion that “in all the countries it exists, the theme of *xylogenesis* resides in the old autochthonous heritage”. *Xylogenesis* cannot be separated from other folk vestiges regarding wood liveliness, which include *dendrogenesis* in the first place. Beliefs concerning human metamorphosis into tree and their reverse seem to have had a huge influence on the myth of *xylogenesis*. However, this myth preserves many elements that situate it in the proximity of the births of human type.

Keywords: *xylogenesis*, The Cradled Linden Tree, *oogenesis*, “Lutońka”, *dendrogenesis*, “Kołodka”, *Neghiniță*, *cradling*, “Telessyk”.

Cuvinte-cheie: *xilogeneză*, *Tei Legănat*, *oogeneză*, *Lutońka*, *dendrogeneză*, *Kołodka*, *Neghiniță*, *legănatul*, *Telessyk*.

„...ἀπόδρουός εσσι... ἀπὸ πέτρης”
Homer, *Odiseea*, IX, 163

Literatura cultă, ca și cea populară abundă, la toate națiunile, în personificări ale elementelor naturii, vii sau neînsuflețite: diferite animale, plante, vânturi, ape, astre, foc etc. Ba cu cât mai frumoasă e creațiunea poetică și cu cât mai mult talent are autorul, cu atât mai mare se manifestă la el pasiunea personificării, pe care cu nesaț o gustă și ascultătorul ori cititorul. Între elementele naturii personificate, arborii în mod individual, ca și în mod colectiv – codrul –, par a se bucura de o specială favoare¹.

¹ Din bogatul material ce se oferă spre exemplificare, alegem numai câteva citate. Într-un cântec popular românesc de adio, al ciobanului care – spre toamnă – își coboară turma din munți la vale, aflăm următoarea apostrofă: „Legănă-te vârf de brad./ Că aseară pe-nsertat/ Și jipul s-a legănat” (Caraman, *Colecție inedită*). Aici, legănatul are o specială accepție simbolică, reprezentând exteriorizarea unui sentiment. Menționăm apoi celebra doină: „Jelui-m-aș și n-am cui./ Jelui-m-aș codrului./ Codru-i jalnic ca și mine./ Că nici frunza nu și-o ține”.

Din literatura cultă românească, ne oprim la Eminescu, spre a aminti – în afară de cunoscutele sale poezii în formă populară: „– Codrule, codruțule,/ Ce mai faci, drăguțule?” și „– Ce te legeni, codrule...?” – de asemenea, poezia *Povestea codrului*, sugerată tot de un cântec popular, în care codrul e personificat sub chipul unui monarh atotstăpânitor: „– Codrule, Măria Ta,/ Lasă-mă sub poala ta./ Să mă umbresc cu mândra...” Apoi, dintre poeziile de inspirație personală, cităm textul *O, rămâi...*, în care pădurea, cu o voce maternă, îl roagă pe copilul Eminescu să nu o părăsească.

Dacă ne referim la literatura altor popoare, trebuie să menționăm romanul polonez *Cłopy* (*Țăranii*), capodoperă a lui Władysław Reymont (cf. vigurosul tablou din vol. II – *Iarna* – capitolul XIII), dar și schița sa *W porębie* (cf. *Pisma*, vol. VIII – *Na zagonie*), unde e descrisă tăierea unei păduri, pe care autorul o prezintă ca și cum ar fi vorba de uciderea unor oameni care, înainte de a-și da sufletul, se zbat în chinuri de neimaginat.

Dar această predilecție către personificarea arborilor se manifestă și indirect, prin asemănarea frecventă a ființelor umane cu diferiți copaci. Comparații și metafore numeroase stau mărturie în poezia cultă, ca și în cea populară. Astfel, se compară femeia zveltă cu un plop sau mesteacăn, un bărbat voinic cu un stejar, brad etc. Să fie această înclinare către humanizarea naturii înconjurătoare – care merge uneori chiar până la identificarea cu omul – o proiectare în afară a sufletului omenesc de natură exclusiv poetică?

E mai presus de orice îndoială că toate aceste procedee artistice se sprijină pe temelia unor credințe de mult apuse ori pe cale de a apune în timpul nostru, și care au suferit o sublimare, rămânând mai departe sub astfel de forme. Ele trebuie privite nu numai ca niște reminiscențe (*survivals*), ci mai ales ca o continuare sub aspecte noi – datorită progresului mentalității omului – a unor străvechi credințe în viața quasi-omenească a anumitor elemente ale naturii. Aceste procedee sunt deci puternice argumente în favoarea hipotezei animismului antropomorfic.

Dar faptul că arborii sunt priviți ca persoane umane, încă n-ar părea ceva așa de extraordinar. Viața lor – oricât alta, dar totuși viață, și deci asemănătoare cu cea a omului – a putut favoriza ușor nașterea a tot felul de superstiții, plăsmuite și alimentate de bogata imaginație a primitivului.

Nu rareori însă, această tendință universal omenească spre personificare se extinde și asupra celor complet lipsite de viață, ca lemnele și pietrele. Lor de asemenea li se atribuie fapte și sentimente umane. Iată, de exemplu, o personificare stereotipă a acestor ambe

Aceeași idee este redată magistral și de Božena Němcová, în celebrul său roman *Bunicuța (Babička)*, unde ne povestește cum pădurarul din Ryzemburk nu poate să asiste la tăierea unui mesteacăn falnic; el are impresia că aude copacul gemând și, de aceea, vrea să-l împiedice pe tăietorul de lemne să-și îndeplinească misiunea. În cele din urmă fuge, pentru a nu fi martorul a ceea ce el consideră o crimă. În același roman, există și un alt pasaj care ne interesează; este acela în care vânătorul, într-un moment de profundă demoralizare, își va încredința disperarea unui arbore situat pe marginea unei prăpăstii înfiorătoare, după care se întoarce acasă cu inima ușurată. De asemenea, vânătorul Beyer povestește cum un ocaș, înainte de a fi executat, l-a rugat să meargă într-o vale sălbatică din locurile lui de baștină, pentru a-și lua rămas bun de la un bătrân brad singuratic, sub ramurile căruia avea obiceiul să se odihnească (*op. cit.*, cap. XV).

În aceeași ordine de idei, a se vedea și la francezi – Émile Hinzelin, *Legende și basme din Alsacia* (Paris). În povestea *Primul mai în pădure* (p. 355-373), inspirată de o credință populară alsaciană, eroul – care nu poate dormi înainte de miezul nopții dinaintea zilei de 1 mai – se plimbă prin pădure. Acolo, el aude copacii vorbind între ei și spunându-și unul altuia supărările.

elemente, aflătoare nu numai în literatura populară și cultă la români, dar cunoscută și vorbirii curente: *Plângeau lemnele și pietrele!*²

Nu-i este iarăși nimănui strein faptul că chiar în vremea noastră, în lumea rustică la popoarele Europei, nu numai copilul – împiedicându-se de un lemn ori de o piatră și căzând, le bate sau le ceartă aspru – ci și omul în vârstă, în aceeași împrejurare, se comportă cu acestea întocmai ca și cu niște semeni ai săi dușmani, spunându-le cuvinte de ocară, dacă nu chiar aruncându-le din calea lui cu mânie. Acestea ne conduc și mai sigur la aceeași concepție animistă. Mai mult însă. Se pare că lemnul și piatra au putut fi considerate cândva, la ruralii europeni, drept surse de viață omenească: a existat credința că din ele se nasc copii. E tocmai ceea ce voim a arăta mai departe, pe baza documentelor folclorice.

A. Xilogeneza

Vom începe cu credința în nașterea omului din lemn, pe care o numim scurt: *xilogeneza*. Pentru desprinderea acestei credințe, ne vom adresa în special unor anumite basme, unde motivul xilogenezei omului apare în toată claritatea.

I. Tipul românesc

În cadrul tipologiei făcute de Lazăr Șăineanu – în monumentală sa operă asupra basmelor române – aflăm „tipul tovarășilor năzdrăvani”³, care e divizat în mai multe categorii de basme. Între acestea, figurează categoria β, ilustrată tocmai de basmul *Tei-Legănat*, care ne interesează în special. Șăineanu citează cinci variante ale acestui basm-tip⁴.

1. Varianta moldovenească

Cea mai tipică pentru noi, dintre aceste cinci variante – care prezintă o mare asemănare între ele – este varianta moldovenească, publicată la 1894 în [revista] „Șezătoarea”⁵.

² I. C. Fundescu, *Basme, orații, păcălituri și ghicitori*, București, Editura Cultura Română (fără dată), p. 38.

³ Lazăr Șăineanu, *Basmele române, în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, București, Editura Academiei, 1895, p. 557 sq.

⁴ *Ibidem*, p. 572-576.

⁵ Culegătorul M. Lupescu, nu indică localitatea ori județul, ba nici măcar provincia. Totuși, având în vedere regiunea unde Lupescu a activat mai mult ca folclorist, precum și graiul textului, credem în afară de îndoială că basmul provine din Moldova de nord-vest, poate chiar din județul Baia sau Neamț. Vezi „Șezătoarea”, Fălțiceni, II, 1893, p. 200-208.

Pentru problema ce urmărim, partea interesantă este tocmai începutul basmului, pe care socotim necesar să-l cităm în întregime, exact după „Șezătoarea”: „Era odată, cică, un moșneag și o babă. Copii nu avusese, ș-așa ar fi voit să aibă, de se dădeau în vânt după ei. Baba mai ales, veșnic se ruga lui Dumnezeu să se milostivească cu ea și să-i dăruiască un copil. Dumnezeu știe însă când trebuie să dea omului ce cere și când nu. Baba copii n-a mai făcut; și de dor de a avea și ea, își făcu un leagăn și în el puse, în loc de băiet, *un lemn de tei*, ce-l înfășase și-l îmbrobodise ca pe copii. Se vede că ajunsese baba în mintea copiilor. Legăna baba în una, când avea vreme, albia copilului și-i cânta. De la o vreme numai ce aude plâns de copil în leagăn.

Baba s-a spăriet, dar când s-a uitat și-a văzut în locul lemnului un băiet mândru și frumos cum altul nu mai era în lună și în soare, înnebuni de bucurie. Plângea biata babă, râdea, alerga pe afară și nu mai știa cum să mulțumească lui Dumnezeu că i-a ascultat ruga. Cum vine moșneagul de la lucru, baba ca o zăludă îi iese înainte și-i arată băietul. Când îl văzu moșneagul așa mândru și frumos, cu râvnă și mare duh plecat, ridică ochii în sus mulțumind lui Dumnezeu că le-a dat sprijin bătrâneților. Moșnegii botezară pe băiet și-i puse numele *Tei-Legănat*. Cumătria fu chefoasă și plină de bunătăți”⁶. Așadar, se povestește aici – în modul cel mai precis – felul în care dintr-o simplă bucată de tei, legănată și îngrijită de o femeie bătrână, s-a născut un băiat având însușiri extraordinare.

2. Variante transilvănene

Din Ardeal cunoaștem două variante⁷, ale căror locuri de proveniență nu sunt specificate. Iată începutul celei de a doua variante, care ni s-a părut a fi mai importantă: „Era odată un bărbat și o femeie, care nu aveau copii. Într-o zi, când bărbatul era plecat în pădure după lemne uscate pentru foc, ce-i trecu lui prin minte? Dacă Dumnezeu nu găsisse cu cale să-i dăruiască un copil, își va face el singur unul din lemn, pentru a avea cel puțin un chip de om în casă. Tăie, așadar, un tei potrivit și, puțin câte puțin, făcu un fel de trunchi, care semăna puțin cu un prunc. Seara, când bărbatul reveni acasă, aduse – în afara sarcinii de vreascuri uscate – și pruncul. Și chiar dacă copilul nu era decât o bucată de lemn lipsită de suflet, femeia fu foarte fericită. Ea făcu copilului o cămășuță dintr-o veche cămașă a bărbatului, apoi îl înfășă și îl culcă cu

⁶ „Șezătoarea”, Fălticeni, II, 1893, p. 200.

⁷ Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 574-575. Grigore Sima al lui Ioan, *Tei-Legănat*, în „Biblioteca Poporală a Tribunei”, Sibiu, nr. 7, 1885.

multă grijă în leagăn. La răsărit, luminară leagănul și ce văzură? Nu-și putură crede ochilor! Copilul era viu și viguros. Țipa atât de tare, încât îți lua auzul. Bătrâna îl alăptă și îl alină un pic. Legănă băiatul zi și noapte. Și cum el era din lemn de tei, îi rămase numele *Tei-Legănat* până în zilele noastre”⁸.

Cealaltă variantă transilvăneană conține motivul xilogenezei exprimat aproape întocmai, cu singura diferență că eroul basmului este numit aici *Voinic de Tei*⁹.

Dacă vom compara aceste două variante cu versiunea moldovenească, vom remarca pentru început că în primele bătrânul este cel care ia inițiativa de a aduce acasă lemnul de tei, în vreme ce în ultima, inițiativa îi aparține femeii. Pe de altă parte, în variantele din Transilvania există un fapt care prezintă un interes cu totul particular: lemnul de tei, înainte de a fi înfășat, a fost sculptat în formă de copil. În varianta *Voinic de Tei*, acest detaliu apare cu totul distinct: „Într-o zi, bărbatul începu să cioplească în tei... un copil întru totul asemănător unuia în carne și oase”¹⁰.

3. Varianta din Bucovina

În varianta bucovineană aflăm doar atât că pe voinicul cel viteaz îl cheamă *Tei-Legănat*, fără a ni se spune din ce împrejurări i se trage numele: „Au fost odată un voinic ce-i zicea *Tei-Legănat*. El era viteaz foarte mare”¹¹... Însă numele *Tei-Legănat* este suficient pentru a lăsa să se ghicească împrejurările în care i-a fost dat. Pe de altă parte, numele dovedește că trebuie să existe, probabil, și alte variante bucovinene, necunoscute, în care xilogeneza să fie mai amplu prezentată.

4. Varianta din Muntenia

Iată, în sfârșit, varianta din Muntenia care, la prima vedere, pare cu totul diferită de celelalte. Aici aflăm curiozitatea că, în loc de doi soți fără copii, apare un pustnic: „A fost odată un pustnic. El trăia într-un codru, pe unde trecea o apă mare. Șezând el acolo singur, i se urâse tot având a face numai cu fiarele sălbatice. Dorul lui era să aibă un copil ca alți oameni; și odată hotărî să se ducă la râu și ceea ce a găsi să fie copilul său.

⁸ Grigore Sima al lui Ioan, *loc. cit.*

⁹ Idem, *Voinic de Tei*, în „Familia”, Oradea Mare, XIX, 1883, p. 2 sq.

¹⁰ *Ibidem*, p. 2.

¹¹ Ion al lui G. Sbierea, *Povești populare românești*, Cernăuți, 1886, p. 80 sq. Acest basm a fost publicat și în „Familia”, XXII, 1886, p. 490 sq.

A doua zi, sculându-se cu noaptea în cap și mergând la râu, găsi un coș la margine, abătut de apă. Îl luă și într-însul află un copil de lemn, pe care l-a adus la coliba lui. Se bucură sihastrul de aceasta; dară bucuria nu era desăvârșită, fiindcă lemnul este tot lemn, nu mișcă. Se puse atunci pe post și rugăciune. Trei zile și trei nopți încheiate nu se ridică de la pământ, că doar va arăta Dumnezeu vreo minune cu dânsul.

În ziua a patra, pe la cântători, când se revarsă de zori, se pomenește că intră la dânsul doi moșnegi cu bărbile până la brâu și albe colilie. Pasămite erau Dumnezeu cu Sfântul Petre. Ei l-au întrebat pe bătrânul sihastru de ce se ruga atât de fierbinte, iar acesta le povesti cum a găsit copilul din lemn și sfârși zicând:

«– Acum mă rog și postesc, că doar văzând Dumnezeu râvna mea, se va îndura să facă vreo minune, însuflețind acest lemn, ca să-mi fie toiag bătrâneților». Rugăciunea s-a auzit la cer. «Râvna ta este cunoscută acum. Fii pe pace! Mâine de dimineață, la mănecate, Dumnezeu are să-ți trimită sprijinitor bătrânețelor tale pe *Dunăre Voinicul*». Cum isprăviră de vorbit, moșnegii pieriră ca o nălucă...

În zori, la mănecate, auzi în colibă un glas mângâietor de copil ce-i zice:

«– Tată, măi tată! Mi-e foame, dă-mi ceva să mănânc!» Se sperie bietul pustnic la început... apoi, întorcându-se în colibă și văzând un copilăș frumos, ca un bujor, îi pieri frica și îi răspunse și el:

«– Copil să-mi fii, să te numești Dunăre Voinicul și să nu te biruiască nimenea nici la luptă, nici la istețime». Dumnezeu, care ascultase și primise rugăciunile cele fierbinți ale sihastrului, trimisese duh de viață și însuflețise copilășul de lemn, pe care locuitorul codrului îl găsisese în coș venind pe gârlă. Se puse deci bătrânul de îngriji de copil și îl crescă până ce se făcu mare¹².

La începutul acestui basm, motivul xilogenezei apare împletit – într-o stranie și complexă contaminare – cu un alt motiv, cu care nu pare să aibă nimic comun la origine. Îl vom reconstitui, pentru a-l putea separa mai bine de motivul xilogenic, pe care urmează să-l prezentăm în toată claritatea sa. Elementul străin în versiunea valahă este motivul copilului dat pe apă într-un coș, pe care valurile îl aruncă înapoi la mal. Motivul este foarte răspândit în popor, la cele mai diferite națiuni, și

¹² Petre Ispirescu, *Basmele românilor*, vol. II, București, Editura Cartea Românească, p. 302 sq. Basmul a fost publicat, pentru prima dată, în rev. „Convorbiri Literare”, Iași, XIX, 1885, p. 391 sq.

circulă sub aspecte variate. Unul dintre cele mai vechi este oferit de legenda biblică asupra nașterii lui Moise¹³.

O altă formă a aceluiași motiv o găsim în legenda Perditei din drama lui Shakespeare *Poveste de iarnă*¹⁴. Printre aspectele actuale ale legendei, amintim o variantă populară poloneză, în care eroul principal – fruct al unei legături incestuoase între frate și soră – a fost așezat de aceștia, imediat după naștere, într-o lădiță și aruncat pe un râu. Un pescar îl ia cu sine și îl crește¹⁵.

În schimb, într-o legendă sârbo-croată, care constituie subiectul baladei populare din Nahod Simeun, găsim aspectul cel mai asemănător al motivului pe care l-am relevat în basmul românesc de mai sus: „Un pustnic bătrân, plecat să aducă apă din Dunăre, a găsit o lădiță de plumb aruncată de valuri. A luat-o și a adus-o cu el la mănăstire, unde a deschis-o și a găsit înăuntru un băiețel, pe care l-a botezat și l-a crescut până când s-a făcut mare”¹⁶. Din păcate, Ispirescu nu a indicat localitatea de unde a cules povestea, pe care o presupunem a fi din Muntenia¹⁷. Ar fi fost interesant să știm, deoarece aceasta ar fi putut arunca o oarecare lumină asupra direcției din care a venit motivul în cauză. Oricum, ipoteza cea mai acceptabilă este aceea a unui împrumut din folclorul sârbesc.

Într-adevăr, conform aspectului pe care legenda îl avea la origine, copilul găsit de pustnic pe malul apei, într-un coș sau într-o lădiță, ar fi

¹³ [Născut în timpul marilor persecuții antisemite din Egipt, „fiindcă nu putea să-l mai dosească, a luat mama lui un coș de papură și l-a uns cu catran și cu smoală și, punând copilul în el, l-a așezat în păpuriș, la marginea râului”. Fata faraonului, găsind coșul, l-a luat și l-a crescut pe micuț, căruia i-a dat numele de Moise (care însemna „scos din ape”): „Din apă l-am scos!” – *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 69].

¹⁴ Crudul și nedreptul rege Leontes, după ce, din gelozie, a pedepsit-o nemilos pe soția sa, vrea să o piardă și pe fiica abia născută, convins că nu el este tatăl ei. El poruncește să fie dusă pe mare, pe un vas, pentru a fi părăsită pe un mal pustiu. Acolo o găsește un păstor și o ia cu el (cf. Shakespeare, *The Winter's Tale*, act. II, sc. 3; act. III, sc. 3). În legenda shakespeareiană, folosirea vasului în locul coșului sau lădiței nu este altceva decât o simplă substituție, cerută de anumite exigențe logice ale piesei.

¹⁵ *Materjalý antropologiczno, archeologiczne i etnograficzne* (MAAE), Wyd. Akad. Um., w Krakowie, X, 1908 (cf. Al. Saloni, *Lud rzeszowski*, p. 234, nr. 6).

¹⁶ Vuk Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, vol. II, Belgrad, 1895, p. 58 sq., nr. 13. Vezi, de asemenea, și variantele puțin mai depărtate, în *Ibidem*, p. 64 sq., nr. 14; Dr. Ivan Broz i Dr. Stjepan Bosanak, *Junačke pjesme (Hrvatske narodne pjesme izd. Matica Hrvatske)*, tom. I, Zagreb, 1896, p. 168 sq., nr. 47.

¹⁷ Este greu de spus dacă ea provine din Muntenia sau din Oltenia.

trebuie să fie viu. Însă, după ce s-a intersectat cu tema xilogenezei, motivul legendei respective se adaptează la tipul cel mai comun. Cu alte cuvinte, tema indigenă o transformă pe cea străină, asimilând-o. Așadar, dacă versiunile basmului românesc vorbesc despre o bucată de lemn cioplită după chipul omenesc, copilul găsit trebuie să fie și el tot din lemn.

Noi credem că forma obișnuită sub care circulă acest basm în Muntenia nu conține motivul străin de care am vorbit. Faptul că în varianta Ispirescu motivul xilogenezei a intrat într-o asemenea contaminare, pare să fie o pură întâmplare. Dacă lăsăm la o parte acest motiv străin, basmul muntenesc se încadrează perfect în tipul general românesc. Făcând abstracție de faptul bizar, dar neesențial pentru xilogeneză, că în toate celelalte variante este vorba de doi bătrâni fără copii, în vreme ce aici de un pustnic, constatăm că varianta muntenească conține principalele elemente xilogenetice. Cât despre cealaltă notă discordantă, pe care o prezintă această versiune în raport cu celelalte – numele de *Dunăre-Voinicul* în loc de *Tei-Legănat* ori *Voinic de Tei*, ea se explică printr-un reflex al temei legendare străine menționate mai sus: copilul a fost numit astfel pentru că a fost găsit lângă apă.

Basmul muntenesc este mai apropiat de cele transilvănene, prin faptul că și aici este vorba de un lemn sculptat în formă de copil, deși nu ni se spune cine îl modelase și în ce scop. Conchidem deci că, dincolo de câteva deosebiri de detaliu, din punctul de vedere al xilogenezei, versiunile românești aparțin unui singur tip.

II. Tipurile ucrainene

Dintre popoarele vecine cu România, tema aceasta de basm se mai află, în forme analoage, la ucraineni. La acest popor însă, trebuie să distingem două tipuri diferite: 1. tipul huțul; 2. tipul general ucrainean.

1. Tipul huțul

Cu tipul huțul, întâlnim din nou aspectul basmului românesc mai sus prezentat. Iată cum sună începutul variantei huțule din Żabie, culeasă de Szuchiewicz: „Era odată un gospodar bogat fără copii. El îi spuse nevestii ce trebuie făcut ca să aibă copil. Acest om a tăiat un stejar, a retezat din el o bucată de buștean, l-a despicat și l-a cioplit așa în chip de copil: cu mâini, cu picioare, cu cap... mă rog, cu toate deplin! Apoi l-a înfășat ca pe un prunc și a mai făcut un leagăn și un scăunaș. Și unde mi se așează el pe scăunaș, și mi-l legăna șapte ani în șir, zi și nopțe. Iar în al șaptelea an, exact în aceeași zi și în același ceas, s-a auzit scâncind pruncul. El zise: «– Slavă Domnului, avem și noi copilașul nostru!»

L-au și dus la preot să-l boteze. Dânsul întrebă: «– Da de unde-l ai?» Omul i-a povestit tot, de-a fir a păr, iar preotul îi spuse: «– De vreme ce băiatul se trage dintr-un stejar, iar tu l-ai legănat așa de multă vreme, atunci hai să se numească *Stejar-Legănat (Kolysanyj-Dub)*»¹⁸.

Precum se vede, totul concordă cu ceea ce am cunoscut din basmul românesc, afară de neînsemnate detalii, între care faptul că lemnul din care e făurit copilul este aici de stejar, iar nu de tei. Noi credem că motivul pentru care în basmul huțul nu mai figurează teiul este de natură lingvistică. Fiind nevoie de un erou bărbat în basm, iar la huțuli numele teiului (*lypa*) este de genul feminin și nu masculin ca în limba română, n-a fost acceptată simpla traducere a numelui copacului din basmul românesc în ucrainește. Astfel, a trebuit să fie înlocuit teiul cu alt arbore, care în limba ucraineană să fie de genul masculin. De ce însă dintre toți copacii de genul masculin a fost ales la huțuli tocmai stejarul, vom încerca să lămurim mai jos.

Dintre toate citatele variante românești, basmul huțul pare a se apropia cel mai mult de versiunile ardelenesti, măcar că prin unele incidente ale restului acțiunii sale are adesea puncte de tangență mai sensibile cu celelalte texte românești. Dacă mai avem în vedere și tema principală a basmului – adică partea epică propriu-zisă – cu care acest motiv inițial se împletește mai departe, atât la români, cât și la huțuli, constatăm iarăși cea mai perfectă analogie¹⁹. În adevăr, schema generală este una și aceeași în toate basmele acestea. Micile diferențe locale, care

¹⁸ Włodzimierz Szuchiewicz, *Huculszczyzna*, vol. IV, Kraków, 1908, p. 131-132.

¹⁹ Și într-o parte și într-alta, copilul născut din lemn – ajungând un viteaz fără seamăn – pleacă în lume după isprăvi voinicești. El [*Tei-Legănat* ori *Stejar-Legănat*] se prinde frate de cruce cu doi giganți, *Sfarmă-Piatră* (în dialectul huțul *Try-Kamin*) și *Strâmbă-Lemne*, căruia la huțuli i se substituie *Rozlyj-woda*, adică cel care face să se reverse râurile. Tustrei au de luptat cu *Barbă-Cot* (la huțuli: *Lektyboridka*), care e mai tare ca tovarășii eroului nostru, însă acesta îl înfrânge. Apoi, și în basmul huțul, ca și în cele românești, este vorba de o expediție a eroului pe tărâmul celălalt, în urmărirea lui *Barbă-Cot* sau pentru eliberarea unor fete de împărat răpite de zmei. Biruindu-l pe *Barbă-Cot*, aduce pe cele trei fete frumoase (sau numai una), la gura hrubii prin care fusese coborât el în lumea neagră, și le așază într-un leagăn.

Tovarășii săi le ridică la lumea albă cu frânghia. Necedincioși însă față de erou, ei vor să-l piardă. Când îi vine rândul lui, dau drumul frânghiei (sau o taie) pe la jumătate de cale. Noroc că el prevăzuse trădarea și pusese în leagăn, în locul său, o piatră mare. În cele din urmă, voinicul din lemn reușește să iasă la lume, fiind dus pe aripi de un vultur uriaș, drept recunoștință pentru o binefacere. El se răzbună pe tovarășii trădători – singur sau prin ordalie – apoi se însoară cu cea mai mică și mai frumoasă dintre fete, ajungând ginerele împăratului.

nu constau decât în amănunte²⁰, se mențin doar la nivelul incidentelor, fără a altera fondul comun. Aceste amănunte așadar nu contează.

Așa stând lucrurile și mai ținând seamă și de faptul că, în alte dialecte ucrainene, basmul lui *Kotysanyj-Dub* nu este atestat, putem considera basmul huțul drept o simplă variantă a tipului românesc. Îl considerăm deci un împrumut de la români, ca atâtea altele, atât din zestrea folclorică huțulă, cât și din cea lingvistică. O ipoteză inversă asupra filiației genetice ni se pare exclusă, dată fiind marea răspândire a temei lui Tei-Legănat pe tot cuprinsul daco-român, față de sporadica lui apariție la ucraineni, anume doar la huțuli.

2. Tipul general ucrainean

Basmul-tip ar putea fi intitulat *Ivanko și vrăjitoarea*. Avem la îndemână cinci variante ucrainene ale acestui basm, în care aflăm motivul ce ne interesează²¹. Iată-le:

1. Varianta din gubernia Poltava, orașul Hadjač

Culegătorul a intitulat basmul *Telessyk*, după numele dat eroului principal. Începutul lui, care tocmai cuprinde motivul copilului de lemn, este următorul: „A fost odată un moș și-o babă care n-aveau copii. Și asta tare mai mâhnea pe unchiaș și pe babă.

«– Ce ne facem noi la bătrânețe dacă Dumnezeu nu ne dăruiește copii?» Numai iată că odată baba îi zice moșului:

«– Du-te uncheșule la pădure, du-te odată! Taie-mi un copăcel și fă un legănel. Am să pun copăcelul în legănel și am să-l legăn. *O să am și eu o jucărie!*» Unchiașul s-a dus. A tăiat copăcelul și a făcut leagănel. Baba a pus acel copăcel în legănaș și-l tot legăna ea și-i cânta: «Liuli-liuli, Telessyk,/ Că ți-a gătit mama ciorbă/ Din piciorușe și din mânușițe/ Și o să te hrănească bine!» Și tot legăna mereu și cânta, legăna și cânta. Iată că s-au culcat ei seara, iar când s-au sculat dimineța, nu le veni să-și creadă ochilor: pasămite, copăcelul se prefăcuse în fecior! Și unde s-au bucurat ei, Dumnezeule Doamne! L-au numit ei pe acest fecior Telessyk²². Și

²⁰ De exemplu, în varianta moldovenească, eroul născut din tei – spre deosebire de ceilalți doi tovarăși – se poartă bine cu Barbă-Cot, de a cărui recunoștință se bucură mai târziu. Sau: în basmul huțul și în varianta munteană, fetele aduse de pe tărâmul celălalt sunt ale lui Barbă-Cot, pe când în altele sunt fete de împărat răpite de zmei, iar în versiunea bucovineană sunt fiicele Sfintei Luni, Sfintei Vineri și Sfintei Duminici.

²¹ Variantele care nu posedă motivul respectiv sunt mai numeroase.

²² Evgheni Jelehovski și S. Niedzielski, *Ruthenisch-deutsches Wörterbuch*, vol. II, Leopold, 1886, p. 954: „Telessyk, dim. Telessyčok – erou în Rusia Mică. Povești”. Extras din K. Šejkowskij, *Byt Podoljan*, I-II.

crește feciorul, crește, și mi se face frumos cum nici cu gândul nu-ți poți închipui. Mă rog, așa de frumos cum numai în basme se povestește!”²³
Greu s-ar putea imagina o prezentare mai clară a temei xilogenezei decât cea din această versiune.

2. *Varianta din Drohyčyn, localitate din sud-estul fostei gubernii Grodnenskaja (Grodno)*

Basmul începe după cum urmează: „A fost odată un moș și o babă și n-aveau copii. Numai iată că uncheșul a cioplit un toiegel, iar baba a așezat acest toiegel în leagăn și apoi pun-te pe legănat. Pasămite, din toiegel mi-a crescut un fecior...”²⁴

3. *Varianta din gubernia Volyń, satul Jurkovščyna*

Începe așa: „Au fost odată un om și o femeie, care n-aveau copii. Au mers ei prin locuri sfinte, știe unul Dumnezeu câte n-au făcut, și tot n-au căpătat. O babă i-a povățuit să-și cioplească un copil din lemn și să-l legene pân-o învia. Ei au ascultat-o. Au făcut întocmai și l-au legănat până s-au trezit cu feciorul Ivanko...”²⁵

4. *Varianta din gubernia Cernihov, localitatea Pohar*

Are următorul început: „Au fost odată un unchiaș și o babă și n-aveau copii. Numai iată că baba îi zice moșului:

«– Ia du-te, uncheșule, la pădure și-mi taie un buștean și fă-mi și un leagăn. Eu am să legăn acest buștean, să vedem, n-a ieși ceva de aici?» Moșul a făcut așa cum i-a spus baba. Iată-mi-ți-o pe babă legănând bușteanul și cântându-i: «Liuli-liuli, buștenaș,/ C-am să-ți gătesc un terci gustos/ Și de orz și de ovăz/ Și de mei».

Se uită baba la buștean și ce să vadă? Avea picioare! S-a bucurat baba și porni din nou să cânte. Și mi-a cântat ea până din acest butucel s-a făcut un copil! Tare le-a mai părut bine babei și moșneagului, că le-a dat Dumnezeu bucurie la bătrânețe Nu mai știau ce să-i facă pruncului lor. Și le creștea feciorul văzând cu ochii...”²⁶

5. *Varianta ucraineană al cărei loc de origine nu este indicat*

Tot în colecția lui Afanasiev, există încă o narațiune – asemănătoare celei precedente – în care xilogeneza se află alăturată aceleiași teme epice. Numai că nici locul de origine și nici zona de unde a fost

²³ I. Rudčenko, *Narodnija južnorusskija skazki*, vol. II, Kiev, 1870, p. 38 sq., nr. 15.

²⁴ P. P. Ciubinski, *Trudî etnograficesko – statisticeskoi expediții v zapadno – russkii krai*, vol. II, S. Petersburg, 1872, p. 406 sq.

²⁵ Zofia Rokossowska, *Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny, pow. Zwiahelskiego*; cf. MAAE, vol. II (secția etnografie), Cracovia, 1897, p. 72-73, nr. 42.

²⁶ A. Afanasiev, *Russkija narodnyja skazki* (ed. Soldatenkov), vol. I, p. 198 sq., nr. 62, var. b.

culeasă nu sunt indicate. Totuși, dacă ne orientăm după aspectul sub care se prezintă această variantă (foarte asemănătoare cu cele patru versiuni ucrainene citate mai sus), precum și după numele eroului principal – *Terešička*²⁷ – ajungem la concluzia indubitabilă, că provine tot din Ucraina. Basmul începe așa: „Un uncheș și o babă trăiau foarte greu. Apucaseră să ajungă la bătrânețe, dar nu aveau copii. Într-una din zile, tăiară un buștean, îl înfășară în scutece, îl culcară într-un leagăn și începură să-l legene și să-i cânte. Și deodată, în locul buștenașului începu să se miște în scutece un băiețel. Terešička era frumos ca o fragă!”²⁸

Examinând de aproape toate aceste variante, vedem, în ciuda deosebirilor de detaliu, cea mai perfectă unitate. Faptul că în varianta din Poltava eroul e botezat Telessyk, în varianta din Voronej, Luteńko, iar în celelalte Ivanko sau Ivaško, e fără nici o importanță. Apoi, faptul că în unele provine dintr-un copăcel tăiat, în alta dintr-un toiag, în alta dintr-un buștean, iar în alta din lemn, fără altă precizare, iarăși nu interesează. Sunt simple schimbări locale. E clar că, pretutindeni, avem a face cu unul și același motiv: *eroul basmului se naște dintr-un lemn* – fie o bucată, fie un copăcel întreg, tăiat de la locul lui din pădure și adus acasă. Mai mult: identitatea variantelor se menține și dacă, depășind cadrul motivului nostru, avem în vedere basmul tot, cu întreaga sa acțiune. Pretutindeni găsim aceeași temă epică, cu care respectivul motiv se întrețese²⁹.

²⁷ Boris Hrinchenko, *Krestnyja imena ljudej* (cap. final din *Slovarj ukrajinškoji movy*, II, 1071); Teréško – dim. Teréšečko. Vezi și E. Jelehovski, S. Niedzielski, *Malorussko-nimetzkyj slovar*, II.

²⁸ A. Afanasiev, *op. cit.*, I, p. 206 sq., nr. 63.

²⁹ Copilul născut din lemn crește mare, în foarte scurt timp, și merge la pescuit (la râu, pe lac, pe mare – după variante). Mama, care-i aduce de mâncare zilnic sau la o săptămână, îl strigă cu niște versuri anumite – un fel de formulă de recunoaștere – la care el, de obicei, răspunde cu altele. O vrăjitoare, auzind cum se înțeleg ei, vrea să-l atragă la mal, spre a-l pierde, folosindu-se exact de aceleași versuri.

La început, eroul recunoaște, după vocea prea groasă, că nu-i maică-sa. În cele din urmă însă, reparându-și vocea la fierar, vrăjitoarea izbutește să-l amăgească. La chemarea ei, eroul vine la mal crezând că e mamă-sa. Ea-l răpește și-l dă fiicei sale să-l frigă. Apoi pleacă să invite musafiri la ospăț. Eroul însă, prin viclenie, aruncă în cuptor fata vrăjitoarei căpăune și s-ascunde în copacul din curte. Vrăjitoarea cu oaspeții ei, după ce se satură toți bine, ies afară și se laudă că l-a mâncat pe băiat. Acesta, ca să-i facă-n ciudă, îi răspunde din copac că a mâncat-o pe fiică-sa. Furioasă, vrăjitoarea vrea să roadă pomul, ca să-l prindă pe băiat și să-l mănânce. Eroul însă scapă fiind luat pe aripi de un stol de găște sălbatice, care tocmai treceau atunci pe acolo. Îl iau și-l duc la cei doi bătrâni. Basmul sfârșește, de obicei, cu bucuria mare a revederii.

Evident, și în tema epică găsim o serie de incidente care diferă de la variantă la variantă, dar și acestea sunt de minimă importanță³⁰.

III. Tipul rusesc

În colecția de basme a lui Afanasiev există două texte rusești ce cuprind, la rândul lor, motivul xilogenetic. Ele relevă, ce-i drept, o mare asemănare cu tipurile precedente; pe de altă parte însă au și o notă specifică. De aceea, le vom grupa separat, într-o categorie ce alcătuiește *tipul rusesc*.

1. Varianta din gubernia Saratov

Aceasta începe așa: „Într-un sat trăia un moș cu baba lui. Ei n-aveau copii. Odată, unchiașul plecă la pădure după lemne. Era iarnă. Și-a tăiat el lemne câte i-au trebuit, iar la urmă a mai tăiat și un teișor. Ajuns acasă, lăsă lemnele afară, dar puiul de tei l-a dus în casă și l-a pus sub vatră. A treia zi, s-auzi ceva foșnind sub vatră, iar mai pe urmă strigând: «– Tată! Mamă! Scoateți-mă de aici!» Moșul și baba s-au speriat. Da numai ce aud a doua oară același glas: «– Tată! Mamă! Scoateți-mă afară!» Unchiașul se uită sub vatră și văzu acolo un băiețel micuț. Îl scoase de-acolo, i-l arătă babei și îl numiră Lutońka (Teișor). Au început a-l hrăni și a-i da să beie...»³¹

Afanasiev nu spune altceva decât că basmul provine din Saratov. Nu precizează localitatea de unde a fost cules și nici alte indicii nu ne dă. Și chiar dacă varianta în discuție a fost culeasă din spațiul etnografic rusesc, ea are multe din trăsăturile specifice variantelor ucrainene. Tema epică centrală aproape că nu se deosebește de cea a textelor din Ucraina. Chiar și numele eroului din această variantă indică o influență ucraineană. *Lutońka*, bunăoară,

³⁰ De exemplu: în unele e vorba de o vrăjitoare mîncătoare de oameni, în alta de un balaur. În varianta voliniană, eroul – un adevărat Păcală – reușește, în repetate rânduri, să scape de primejdie prin viclenie. În afară de aruncarea fiicei vrăjitoarei în cuptor, comună tuturor variantelor, el înșeală pe vrăjitoare punând un pietroi în sac, în locul său, apoi o amăgește să deschidă gura, ucigând-o cu un băț. Apoi, existența unor mici episoade necomune – cum e câinele năzdrăvan (în varianta voliniană), care îi vestește babei venirea feciorului, pentru a fi ucis de ea, sau zborul cu aripi proprii, construite din pene de gâscă (în varianta din Grodno) – accentuează aceste deosebiri. În fine, în cele mai multe variante deznodământul basmului este fericit, pe când în versiunea Ciubinski eroul, după ce fuge la părinți, e urmărit și aici de vrăjitoare care, prin viclenie, o orbește pe babă cu smoală fierbinte și-l răpește pe erou, mîncându-l.

³¹ A. Afanasiev, *op. cit.*, p. 204 sq., nr. 62, var. d.

ascunde sub înfățișarea sa rusă forma *Lutońko*³². Acesta, la origine, nu-i decât un nume patronimic derivat în manieră ucraineană de la *lutók*³³. Spre deosebire de ucraineni, la ruși acest nume și-a pierdut sensul patronimic, păstrând doar sensul hipocoristic, pe lângă alte diminutive pur rusești, precum *lutoška*, *lutońuška*, ce se întâlnesc în varianta pe care o prezentăm³⁴.

În contextul tipului rusec, acest basm – cu reminiscențe ucrainene – poate fi socotit o versiune de tranziție de la spațiul etnic ucrainean la cel rus. Transferul elementelor ucrainene s-a putut realiza în zona meridională a guberniei Saratov, la vecinii provinciei cazace numite *Oblast' Vojska Donskogo*. Elementul specific rusec al xilogenezei constă în faptul că, în versiunea respectivă, copăcelul adus din pădure este aruncat sub vatră unde, după un timp, se transformă în copil. Înfașarea sau legănatul nu mai apar.

2. Varianta rusească al cărei loc de origine este necunoscut

Cu toate că nici localitatea nici gubernia de unde a fost culeasă nu ne sunt indicate, nu există nici o îndoială asupra provenienței sale rusești. Întreaga temă epică a acestei variante – unde este vorba de personaje caracteristice basmului rusec – și mai ales forma foarte distinctă a motivului xilogenetic o probează cât se poate de limpede. Iată acest motiv care, ca de obicei, se află chiar la începutul poveștii: „Era odată o bătrână care nu avea copii. Într-o zi, ea s-a dus să adune lemne (vreascuri) uscate și a găsit un buștean de brad. S-a întors acasă, aprinse focul și puse bușteanul în sobă, spunându-și: «Să se usuce aici și o să-mi servească de făclie». Bușteanul s-a aprins și fumul se răspândi în toată casa. Deodată, babei i se păru că bușteanul striga din sobă: «– Mamă, fumul mă înăbușă!» Ea spuse o rugăciune, apoi se apropié de foc și luă bușteanul. Dar când îl privi... minune! Bușteanul se prefăcuse într-un băiat. Bătrâna se bucură mult și zise: «– Dumnezeu mi-a dat un fiu!»»³⁵

Aici, motivul xilogenetic îmbracă aceeași formă ca și în versiunea precedentă, cu doar câteva mici deosebiri, precum: a. în loc de un copăcel tăiat, este vorba de un buștean de brad găsit; b. în loc ca bușteanul să fie așezat sub vatră, este pus în sobă. Mai mult, această

³² „Cel care este născut din tei”. „Fiul teiului”.

³³ „Teișor”. „Pui de tei”. Cf. B. Hrinchenko, *op. cit.*, vol. I.

³⁴ A. Afanasiev, *op. cit.*, p. 204-206.

³⁵ *Ibidem*, p. 380 sq., nr. 81, var. b.

variantă diferă de cea anterioară prin aceea că xilogeneza se atașează temei epice a basmului cu *cei trei frați de cruce*³⁶. Apare aici o stranie analogie cu tipul româno-huțul. Asemănarea se menține și în privința numelui pe care eroul îl primește de la arborele din care se naște: *Lutońka (Teișor)* în prima, iar în a doua variantă *Soska-bogatyř (Brad-voinicul)*.

IV. Tipuri bieloruse (Rusia Albă)

Xilogeneza este frecventă, de asemenea, și în basmele rușilor albi. Atâta doar că la ei, așa cum vom arăta, nu se mai găsește aspectul unitar pe care l-am remarcat la popoarele studiate până acum. Avem impresia clară că xilogeneza omului nu este indigenă la rușii albi. Din punctul de vedere al motivului xilogenetic, această țară pare a fi un spațiu de interferență a influențelor etnografice. Se cunosc patru variante bieloruse care conțin motivul în chestiune.

1. Varianta din gubernia Minsk, localitatea Snova³⁷

În colecția lui Șein, această poveste se intitulează *Cum s-a născut un copil dintr-un arbore*. Faptul dovedește că, din toată

³⁶ Aceștia sunt Soska-bogatyř (Bradul-erou), Gorynja-bog (Stăpânul-muntelui), Ussynja-bog (Mustăciosul-erou). Toți se află în căutare de fapte eroice. Ei trebuie să o înfrunte pe Baba-laga, tot așa cum în basmele românești se luptă cu Barbă-Cot, iar în cele huțule cu Lektyboridka. Soska-bogatyř o urmărește în lumea neagră, o învinge și se căsătorește cu preafrumoasa ei fiică. De regulă, peripețiile personajelor se aseamănă cu cele din tipul româno-huțul. În basmele rusești, Soska-bogatyř este înlocuit adesea de Dughina sau Dubyna, eroi ce dezrădăcinează stejari seculari. În alte versiuni, corespondentul lui Soska-bogatyř se mai numește: Vernidub (Răstoarnă-Stejari), Vertodub (Răsuțește-Stejari) sau Vyrvidub (Smulge-Stejari).

Partenerul lui (Goryńa) capătă, în acest caz, nume precum Vernigora, Vertogor sau Valigora (Răstoarnă-Munți). Cf. A. Afanasiev, *op. cit.*, vol. IV, p. 120. De altfel, aceste personaje sunt cunoscute în narațiunile fantastice ale celor mai multe dintre popoarele europene. A se vedea, la polonezi, Wydrzudab Waligora (sau Kruszyskala) – erou al aceluiași tip de basm. Cf. Stanislaw Ciszewski, *Krakowiaczy*, Cracovia, 1894, p. 153-156, nr. 110-111. MAAE, X, 1908, p. 267-269, nr. 39. Din Europa occidentală, amintim pe Tord-Chêne și Appuie-Montagne și chiar Liebois sau Tranchemontagne, eroi din basmele franceze. Cf. H. Pourrat, *Contes de la bûcheronne*, Tours, 1935, p. 27 sq.; *Baumdreher* și *Steinzerreiber* din basmele germane etc.

³⁷ P. V. Șein, *Materiały dl'a izučenija byta i jazyka russkago nasselenija sěvero-zapadnago kraja*, vol. II (cf. *Sbornik otd. russk. jaz. i slov.*, Imp. Ak. Nauk, LVII, p. 72-73, nr. 37), Sankt-Petersburg, 1893.

narațiunea, tocmai acest motiv a impresionat cel mai mult poporul, în ciuda faptului că, în comparație cu tema principală de care este legat, acesta nu-i – ca să spunem așa – decât un incident. Iată-l:

„Într-o împărăție trăia un om cu fimeia lui. Ei vecuiră împreună mulți ani, fără a avea însă copii. Câte lacrimi nu au vărsat din cauza asta! Într-o bună zi s-au hotărât să taie o bucată de lemn dintr-un arin. După ce au culcat-o de-a lungul într-un leagăn, au început s-o legene, cântându-i: «Liuli, liuli, drăguțele arinaș/ Cu mânuțe și piciorușe,/ Cu ochișori albi (sic!)/ Cu umerăși negri!»³⁸. Ei au legănat-o astfel timp de trei zile întregi; și iată că, deodată, bucății de lemn i-a crescut cap, apoi mâini și picioare, pentru ca, în cele din urmă, bucata de lemn să devină un prunc frumos, în adevăratul înțeles al cuvântului. Ce bucurie mare pentru tată și pentru mamă! Ei l-au învățat pe fiul lor meseria de pescar³⁹. Apoi basmul continuă pe o temă epică similară celei de la ucraineni: pescuitul în râu și conflictul eroului cu vrăjitoarea (*viedźma*). Narațiunea se termină cu triumful eroului⁴⁰.

2. Basm din gubernia Minsk, orașul Borisov

În colecție, povestea se numește Tsělpușok, adică butucel, după numele personajului principal, nume ce provine tocmai din nașterea sa miraculoasă:

„Au fost odată un moș și o babă care trăiau împreună și care n-aveau copii. Într-o bună zi, bătrânul s-a dus în pădure, a doborât un plop din care a tăiat un buștean și i l-a dus babei acasă, zicându-i:

«– Ține, acesta va fi de acum înainte copilășul nostru. Scaldă-l!» Bătrâna l-a luat, l-a îmbăiat, apoi l-a aruncat pe sobă ca să se usuce. A început apoi să pregătească ceva de mâncare. Soțul ei a plecat la ogor. Femeia pregătea bucatele și spunea:

«– Ah, Doamne! Ce păcat că nu-i nimeni să ducă mâncarea la câmp!» Butucel a sărit de pe sobă și a spus:

«– Măicuță, îi voi duce eu de mâncare tatălui!» Bătrâna s-a minunat că micuțul mergea singur:

«– Ține, băiețelul meu, du mâncarea tu»⁴¹. Din acest moment,

³⁸ Evident, în text este o greșeală, care trebuie corectată, inversând epitetetele: „Cu ochișori negri,/ Cu umerăși albi!”

³⁹ Vezi „Zalmoxis”, tom. I, 1938, p. 192-193, nota 4.

⁴⁰ P. V. Șein, *op. cit.*, p. 73, nr. 38.

⁴¹ *Ibidem*.

povestea continuă cu o temă ce diferă în întregime de cea precedentă. Ea se apropie mai mult de tipul *Degețel*⁴².

3. *Basm din gubernia Moghilev, localitatea Dubrovna*

„Era odată un țăran care trăia cu nevasta lui. Ei n-aveau copii. Din această cauză, bătrâna era supărată. Ca s-o mai liniștească, bărbatul său s-a dus și a modelat un băiețel dintr-o bucată de lemn. L-a adus acasă și i-a spus babei:

«– Culcă-l în leagăn și joacă-te cu el!» Ea l-a legănat neîncetat și din toată inima. Deodată, băiețelul prinse viață și a început să-i vorbească:

«– Mămucă, ești aici?» Când și-a auzit fiul vorbind, mama lui n-a mai putut de bucurie. S-a dus și i-a spus soțului...»⁴³

După această punere în temă, povestea continuă aproape identic cu cea precedentă. Prin tema sa epică, în care este înglobată xilogeneza, dar și prin alte motive, narațiunea este o variantă foarte asemănătoare a basmului anterior. Ea circulă în popor sub denumirea de *Malcik-s-Palcik*⁴⁴, după numele eroului, foarte cunoscut în narațiunile slavilor orientali, precum și în poveștile europene în general. Totuși, atât numele eroului, cât și numele popular al basmului respectiv provine din tema centrală, ceea ce demonstrează – mai limpede ca versiunea sa precedentă – cât de insignifiant și de secundar este rolul incidentului xilogenetic.

4. *Basm din gubernia Minsk, localitatea Lipnița*

„Era odată un moș și o babă; ei nu aveau copii și tare ar fi dorit să aibă. Numai iată că, într-o zi, baba îi zice moșului:

⁴² Ajuns la ogor, Butucel îi dă tatălui său merindele, apoi îi spune că ar vrea să are în locul său. Îl roagă deci să-l pună pe plug. Arând, el îi impresionează pe oameni prin agilitatea sa, care contrasta ciudat cu statura lui. Boierii care trecură pe acolo ar fi vrut să-l cumpere, oferind sume considerabile de bani. Moșul a refuzat categoric; băiețelul, în schimb, l-a sfătuit să accepte oferta ce i se făcea, asigurându-l că nu avea nimic de pierdut. Odată vândut, Butucel fugi de la boieri și se ascuse într-un trunchi de mesteacăn alb. Urmează o serie de peripeții, unele dintre ele fiind chiar comice. El întâlnește niște hoți de boi; intră în stomacul unui bou. Este înghițit apoi de un lup care, auzind voce omenească în burta lui se sperie. În cele din urmă, la îndemnul său, lupul îl duce înapoi la părinți. Acolo, tatăl băiețelului omoară lupul și îl scoate pe Butucel din pântecul acestuia (cf. *Ibidem*, p. 73-74).

⁴³ *Ibidem*, p. 70, nr. 35.

⁴⁴ Băiețel nu mai înalt decât un deget. Altfel spus, *Degețel*, *Petit-Poucet* al variantelor franceze. Acesta este, de altfel, și titlul pe care autorul colecției l-a dat poveștii bielorusă (cf. *Ibidem*, p. 70-71).

«– Du-te în pădure și taie un buștean». Bătrânul s-a dus într-o pădure deasă și a tăiat de-acolo un buștean. În acel moment, un alt unchiuș s-a îndreptat spre el și l-a întrebat:

«– Ce faci tu acolo?»

«– Ce să fac, uite, noi n-avem copii – spuse moșul – «și baba mi-a zis să mă duc în pădure și să tai un buștean, ca s-avem și noi cu ce ne mângâia»⁴⁵.

În continuarea poveștii, motivul xilogenezei se asociază, de bine de rău – mai mult artificial – cu un alt motiv antropogen cunoscut, și anume cu apariția omului din găoace.

Aflând motivul pentru care semenul său venise să taie un buștean, bătrânul din pădure îi spune cam ce ar trebui să facă pentru a avea copii:

„– Întoarce-te acasă și ia treizeci și trei de ouă și încă un oușor (ou mic) și clocește-le treizeci și trei de zile și încă o bucată de zi”. Moșneagul l-a ascultat, îndeplinind întocmai sfatul primit. Și, într-adevăr, din cele treizeci și trei de ouă și un oușor ieșiră treizeci și trei de fii și un fiuț (un băiețaș). Din acest moment, începe a se desfășura adevărata temă epică a poveștii⁴⁶, care nu seamănă cu nici una dintre narațiunile citate anterior unde, la diferite popoare, se regăsește xilogeneza.

După cum ușor se poate observa, motivul xilogenetic de la începutul poveștii a fost atras aici pe baza analogiei cu tema *oogenezei*, căreia – în cele din urmă i se subordonează. Contaminarea pare să se fi produs destul de târziu. De obicei, la bieloruși, povestea începe cu motivul *oogenezei*, xilogeneza neîntâlnindu-se⁴⁷. Dacă luăm în considerare acum numai motivul xilogenetic, făcând

⁴⁵ *Ibidem*, p. 74-75.

⁴⁶ Eroul principal al basmului este, într-adevăr, băiețașul născut din oul cel mic. El trece printr-o întreagă serie de peripeții, ieșind învingător din confruntări dure, datorită – în parte – calului său năzdrăvan.

⁴⁷ Ca variantă-tip pentru această narațiune bielorusă, se poate lua povestea intitulată *Ivan cel Prostovan și vrăjitoarea* (*Ivan Duraciok i viedźma*), în care cei doi bătrâni fără copii rezolvă sterilitatea căsătoriei lor clocind o sută de ouă, așezate într-un cuib din adâncul pădurii, din care ies nouăzeci și nouă de băieți mari, în timp ce dintr-un oușor iese un băiat mititel, un fel de *Degețel*, *Petit-Poucet* din basmul francez, cu care de altfel această versiune bielorusă prezintă anumite asemănări. (Între altele, amintim schimbarea bonetelor celor o sută de frați cu cele o sută de scufii ale celor o sută de fete ale vrăjitoarei care – înșelată de aparențe – își ucide propriile fiice). Cf. P. V. Șein, *op. cit.*, p. 276-279, nr. 133.

abstracție de complexul narativ, constatăm că la bieloruși apare în trei forme distincte:

a. Bușteanul – sculptat sau nu – este legănat ca un prunc. Este un aspect ce se încadrează perfect în tipul ucraineano-român.

b. Bușteanul este scâldat și pus pe sobă. Acesta-i un tip mixt – jumătate ucrainean, jumătate rus – fapt prin care marchează decadența.

c. Bușteanul este socotit o simplă jucărie pentru bătrânii fără copii. În plus, în aceeași poveste, motivul xilogenetic este contaminat cu o altă temă antropogenă: *oogeneza*. Prin urmare, și acesta este, prin excelență, un tip decadent.

Așadar, constatăm că la bieloruși nu numai că nu există un tip care să le fie specific, dar nu există nici măcar unicate între aspectele sub care circulă tema xilogenezei. Aceeași lipsă de unitate se observă, la bieloruși, și în privința temelor epice cu care motivul în discuție se asociază. Este frapantă diversitatea acestor teme, în comparație cu unitatea prezentată de tipul românesc sau de cel ucrainean. Astfel, în cele patru povești bieloruse citate mai sus, motivul de care vorbim se asociază cu trei teme diferite:

1. Cu tema lui *Degețel (Petit-Poucet)* – de două ori;
2. Cu tema lui *Ivașko și vrăjitoarea* – o dată;
3. Cu tema mezinului și calului năzdrăvan – o dată.

Din această analiză reiese clar că fenomenul xilogenezei nu poate fi considerat, cu certitudine, autohton la bieloruși. Motivul pare să fi venit în Rusia Albă de la ucraineni (în zonele de influență ucraineană) și de la ruși, în regiunile de influență rusă. Dar influența care predomină este cea ucraineană. Alteori, cele două influențe se întrepătrund, dând în tema xilogenetică – așa cum am arătat mai sus – amestecuri hibride specifice decadenței.

Motivul autohton bielorus corespunzător xilogenezei pare a fi *oogeneza*, aceasta prezentând formele cele mai pure și mai unitare. De altfel, acest motiv este atestat și la ceilalți slavi: ucraineni⁴⁸, polonezi⁴⁹, slovaci, cehi⁵⁰... Nu s-ar putea spune cu certitudine dacă, la bieloruși, *oogeneza* își trage originea din tipul mediteranean⁵¹ – ilustrat deja din Antichitatea greacă prin mitul zeiței Nemesis și al

⁴⁸ MAAE, II (1897), p. 33 sq., nr. 11.

⁴⁹ Stanisław Ciszewski, *op. cit.*, p. 58 sq., nr. 57.

⁵⁰ B. Němcová, *Národní báchorky a pověsti*, vol. II, Praga, p. 3, nr. 13.

⁵¹ Reprezentat mai ales prin variante grecești, egiptene, feniciene. Acest tip era răspândit, de altfel, și în Orientul asiatic, până în Persia și în India.

Ledei⁵² – sau dacă nu are, mai degrabă, o origine nordică. În adevăr, ea este o temă favorită a legendelor cosmogonice finice⁵³. În *Kalevala*, bunăoară, ea constituie subiectul primei rune⁵⁴. Această temă a putut trece deci de la finici la slavi, atât în chip nemijlocit, cât și prin intermediul popoarelor baltice.

Privire generală asupra basmelor antropogene ale slavilor orientali⁵⁵ și ale românilor

Acum, luând în considerare toate basmele examinate mai sus, dacă ținem seamă nu numai de motivul xilogenetic, dar mai ales de relațiile cu diferite teme epice, cu care el se contaminează la diferite popoare ori în diferite regiuni ale aceluiași spațiu etnic, vom stabili următoarele tipuri de povești antropogene:

1. Tipul româno-huțul, cu tema epică *cei trei frați de arme*;
2. Tipul rus, deosebit de cel anterior din perspectiva xilogenezei, dar asemănător din punctul de vedere al temei epice;
3. Tipul ucrainean, identic cu tipul româno-huțul din punctul de vedere al xilogenezei, dar diferit prin tema epică *Ivanko și vrăjitoarea*;
4. Tipul bielorus (decadent), asemănător în privința xilogenezei cu tipul româno-ucrainean, cât și cu cel rus, însă deosebit – din punctul de vedere al temei epice centrale – de toate celelalte tipuri. Evident, această clasificare nu-i decât una provizorie, o încercare⁵⁶. Am făcut-o

⁵² Frumoasa Elena ieșise dintr-un ou cu ajutorul uneia dintre cele două zeițe. Potrivit unor alte legende, și alți copii ai Ledei au ieșit la lumină pe aceeași cale. Cf. Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encycl.*, VII, 1912, p. 2826-2827; *Ibidem*, 1924, p. 1118-1119; Daremberg-Saglio-Potier, *Dict. antiquités gr. et. rom.*, vol. XXIII, 1897, p. 56; vol. XXXVI, 1904, p. 53; Röscher, *Ausführl. Lex. gr. röm. Myth.*, B. I, Abt. II, p. 1929-1930; *Ibidem*, B. II, Abt. II, p. 1923-1924; Preller, *Gr. Myth.*, II, p. 92-93; *Ibidem*, p. 110-111.

⁵³ În theogonia orfică, *oogeneza* are, de asemenea, un sens cosmogonic.

⁵⁴ Numai că acolo este o rață sălbatică ce clocește, și din ouăle ei iese întregul univers. Cf. L. Bělskij, *Kalevala*, Sankt-Petersburg, 1888, p. 20-21 (runa 1).

⁵⁵ La slavii occidentali, noi nu cunoaștem decât tipul polonez. La cehi – judecând după repertoriul complet de povești, publicat de V. Tille (*Soupis Českých pohádek*, vol. I-III, Praga, 1929-1937) – xilogeneza nu există. Cât privește tipul polonez, variantele sale au totuși aspecte diferite de cele pe care le-am citat, va fi prezentat ulterior într-un alt capitol al acestui studiu, acolo unde vom releva o etapă cu totul specială a evoluției temei xilogenetice.

⁵⁶ Se înțelege că, pentru a face o clasificare definitivă, trebuie să avem în vedere încă un mare număr de povești cu care xilogeneza poate fi asociată. Numai că, în împrejurările internaționale actuale, nu putem procura întregul material necesar.

din rațiuni practice, orientative, pentru a ne putea referi la ea ca la un punct de plecare.

Ridicându-ne acum deasupra mai multor detalii – variații regionale obișnuite, mai mult sau mai puțin insignifiante – și făcând, de asemenea, abstracție de diversitatea proceselor de contaminare a xilogenezei cu acțiunea epică, pentru a nu lua în considerare decât izolarea motivului xilogenezei în esența sa, trebuie să remarcăm că respectivul motiv rămâne întotdeauna aproape la fel (același) la popoarele Europei Orientale pe care le examinăm. Această unitate rămâne constantă, cu toate că la ruși – după cum s-a văzut mai sus – xilogeneza prezintă un aspect aparte, în sensul că lemnul antropogen trebuie pus pe sobă, pentru a se putea transforma într-un băiat. Esențial rămâne faptul că, peste tot, se vorbește de *un copil care provine dintr-un buștean*.

Ne întrebăm încă dacă analogia dintre tipul rusesc și cel româno-huțul – privită din punctul de vedere al acțiunii principale a basmelor antropogene – nu presupune variante intermediare ucrainene, care să fi avut, de asemenea, motivul atașat temei epice a celor trei frați de arme și care să se fi pierdut. Într-un asemenea caz, basmul huțul ar trebui considerat una dintre aceste variante și nu un împrumut de la români. Într-o astfel de situație, ne-ar fi mai ușor să explicăm calea de expansiune a xilogenezei dinspre ruși prin ucrainenii spre români. Altfel, analogia ruso-română apare ca un salt inexplicabil ori cel puțin ca o coincidență surprinzătoare. Dar ceea ce vine în contradicție cu o astfel de ipoteză sunt tocmai aspectele diferite ale temei xilogenetice la aceste două serii etnice.

În orice caz, raportul de filiație între variate aspecte ale temei pe care o discutăm, în contextul basmelor antropogene, este evident. Concluzia se impune în modul cel mai logic; atât pe baza unității motivului xilogenetic, în ceea ce are el esențial, cât și a situației geografice a națiunilor respective: vecine din timpurile cele mai îndepărtate, coabitând în anumite epoci și chiar azi în câteva țări, pe același teritorii.

În același timp, ar fi dificil și mai ales foarte riscant să stabilim dacă românii, în basmele lor, au împrumutat motivul în chestiune de la slavi sau invers. Împrumutul – mai sus relevat – al unui grup ucrainean (huțului) de la români nu poate fi un indiciu pentru soluționarea problemei generale a obârșiei motivului xilogenezei, deoarece acel împrumut este local și a fost realizat, desigur, destul de târziu. După părerea noastră, ipoteza cea mai sigură este că *tema xilogenezei ține de*

un vechi patrimoniu autohton în toate țările unde se află acum. Adică, ea este preromână în România și preslavă în regiunile slave. Nu este exclus ca teritoriul său de expansiune să fi fost mai larg altădată. Dar ceea ce este în afară de îndoială este faptul că fenomenul are profunde rădăcini în creația folclorică.

Motivul xilogenezei față de basm

Considerând motivul folcloric al xilogenezei în cadrul întregului basm unde îl aflăm – indiferent ce tip sau variantă am analiza – nu e greu de observat că el n-are nici o legătură intimă cu acțiunea care urmează sau cu niscaiva peripeții esențiale ale basmului. El nu apare nicidecum ca un element indispensabil în intriga basmului. Pe oricare din variantele mai sus examinate, ni le putem închipui foarte bine lipsite de acest motiv, fără ca epica basmului să aibă ceva de suferit. Și-n adevăr, atât la tipul româno-huțul, cât și la cel ucraineano-bielorus aflăm numeroase variante în care tema xilogenezei eroului lipsește cu desăvârșire.

Astfel, la tipul B stabilit de Șăineanu, aproape toate basmele grupate în clasa α sunt, în realitate, și ele tot variante ale basmului *Tei-Legănat*, cu singura deosebire că în ele nu există tema xilogenezei. Ba nici nu se pomenește despre nașterea eroului și nici măcar din numele său nu rezultă c-ar fi avut vreo naștere neobișnuită, ca aceea din lemn⁵⁷. La ucraineni, de asemenea, aflăm – de exemplu – în colecția lui Kolberg, sub titlul *Žmija ludožerca*⁵⁸, o variantă a tipului mai sus cercetat, care însă nu cuprinde deloc tema nașterii din lemn. E interesant de subliniat că această variantă provine din Vołyń, adică tocmai dintr-o provincie unde am văzut că motivul xilogenezei este cunoscut basmului respectiv⁵⁹.

În colecțiile mai vechi de basme ucrainene, aflăm iarăși variante ale tipului în chestiune, unde motivul xilogenezei este absent. De exemplu, în colecția lui Kuliš, care cuprinde basmul despre *Ivaș și*

⁵⁷ Cf. varianta *Agheran Viteazul*, care începea așa: „O văduvă avea un pruncuț, pe care Dumnezeu îl botezase Agheran Viteazul. Când se făcu mare, porni în lume...” (Șăineanu, *op. cit.*, p. 568). Varianta *Cei trei frați de cruce* începe și ea cam în același chip: „Un unchiaș avea un băiat, anume Vișan, care, făcându-se mare, plecă de-acasă să se hrănească singur. În cale întâlni pe Strâmbă-Lemne și pe Fărâmbă-Pietre...” (*Ibidem*, p. 570). Varianta *Omul de pe tărâmul celălalt*, la fel: „Un băiat orfan, ajungând la vârsta de 18 ani, se duse în lume. În drum se întâlni cu Strâmbă-Lemne...” (*Ibidem*, p. 571).

⁵⁸ *Dragonul antropofag*. Cf. Oskar Kolberg, *Wołyń*, Cracovia, 1907, p. 416-418.

⁵⁹ Cf. varianta voliniană mai sus citată, după MAAE, II, p. 72.

vrăjitoarea, observăm că acțiunea acestuia, începe deodată, fără nici o insistență asupra nașterii eroului: „A fost un om și o femeie și aveau un fecior, pe Ivaș. Iată că într-o zi, Ivaș acesta spuse: «– Taică, taică, fă-mi o luntre. Am să mă duc la pescuit și am să vă hrănesc...»⁶⁰

La fel, în colecția lui Mordovțev, varianta aceluiași tip – *Basmul despre Ivașečok și despre vrăjitoare* – nu prezintă deloc motivul xilogenezei. Și aici, narațiunea intră deodată în subiect: „Au fost un uncheș și o babă și o singură bucurie aveau pe lume: pe feciorașul Ivașečok...”⁶¹ O altă variantă a aceluiași basm în care de asemenea nu apare motivul xilogenezei, este aceea culeasă de Afanasiev din gubernia Voronej⁶², o zonă în care populația ucraineană este amestecată cu cea rusă.

Referindu-ne acum la bieluorși, descoperim în colecția lui Șein două variante ale narațiunii în cauză: *Despre fiul Pilipka*⁶³ și *Vanečko și vrăjitoarea*⁶⁴. În nici una dintre acestea nu aflăm vreo urmă a temei xilogenezei. Cea dintâi variantă nu insistă deloc asupra nașterii eroului: „O femeie avea un fecioraș, pe care-l chema Pilipka...”⁶⁵ În cea de a doua se vorbește, într-adevăr, de o naștere miraculoasă, dar este altceva decât xilogeneza. Cu toate acestea, trebuie să constatăm că alte versiuni ale aceluiași basm – după cum s-a văzut – prezintă (cel mai adesea la ucrainenii, dar și la bieluorși) tema xilogenetică.

La ruși, spre exemplu, tema basmului *Cei trei frați de arme*, cu care se asociază de regulă xilogeneza, nu cunoaște acest motiv. Analizând basmele din colecția lui Afanasiev, constatăm că, din multele variante pe care le cuprinde, motivul xilogenetic apare doar într-un singur text.

La capătul acestei examinări, putem conchide că narațiunile care nu conțin motivul xilogenetic sunt mult mai numeroase decât celelalte. În consecință, pe baza acestor probe putem afirma și mai sigur că motivul xilogenezei nu e un element organic al basmului, că adică nu se află în el chiar de la plăsmuirea acestuia. El este deci, la origine, strein basmului unde-l aflăm. Motivul în chestiune a venit de aiurea, din alte domenii ale folclorului, și s-a atașat anumitor basme, unde a găsit terenul cel mai potrivit: la începutul lor, în legătură cu

⁶⁰ P. Kuliš, *Zapysky o južnoj Rusi*, vol. II, Sankt-Petersburg, 1857, p. 17-20.

⁶¹ D. Mordovțev, *Malorusskij literaturnyj sbornik...*, Saratov, 1859, p. 366-370.

⁶² A. Afanasiev, *op. cit.*, p. 194-198.

⁶³ P. V. Șein, *op. cit.*, p. 47-48, nr. 21.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 274-276, nr. 132.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 47.

nașterea eroului principal. Totuși el – deși un incident secundar – nu rămâne aici ca un simplu motiv-ornament. El s-a alțoit așa de bine pe firul acțiunii, încât s-a contopit indisolubil cu ea acolo unde a putut pătrunde, lăsând impresia (la prima vedere) c-a făcut întotdeauna parte integrantă din respectivul basm.

Atragerea acestui motiv se explică prin imperioasa necesitate a basmului de a-și completa și întări atmosfera miraculoasă. Totodată, ca un fel de justificare a aptitudinilor extraordinare ale eroului, trebuia să i se atribuie și o naștere supranaturală. De aceea, cu atât mai mult a fost favorizată fixarea lui.

Alte motive antropogene și funcția lor folclorică în raport cu xilogeneza

Xilogeneza nu reprezintă singurul tip de naștere supranaturală ce se grefează la începutul basmelor. Sunt și altele, care se referă tot la eroul principal. Cele mai cunoscute ar fi:

1. Nașterea dintr-un animal (oaie, vacă, iapă⁶⁶, urs⁶⁷ ...);
2. Nașterea dintr-un deget⁶⁸;
3. Oogeneza deja menționată;
4. Nașterea dintr-o sfeclă⁶⁹, dintr-un dovleac⁷⁰;
5. Nașterea datorată unei concepții miraculoase:
 - a. femeia care a înghițit un bob de mazăre⁷¹, de piper⁷², de mei⁷³, de neghină⁷⁴, de aur...;
 - b. care a mâncat un pește fermecat⁷⁵;

⁶⁶ Cf. la români: *Făt-Frumos fiul iepii* (Ion Creangă).

⁶⁷ Câteodată, eroul este fiul unei femei și al unui urs. De la acesta din urmă el moștenește forța fizică extraordinară.

⁶⁸ Motivul este foarte răspândit la slavii orientali.

⁶⁹ A. Afanasiev, *op. cit.*, p. 371, nr. 81.

⁷⁰ Petre Ispirescu, *Basmalele românilor*, passim.

⁷¹ La polonezi: *Toczygroszek* (cf. Stanisław Ciszewski, *op. cit.*, p. 153, nr. 110). La letoni: *Ziarniejs* (cf. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, XVIII, p. 465).

⁷² Cf. românească. *Pipăruș-Petru* (cf. Șăineanu, *op. cit.*, p. 615 sq).

⁷³ Fr. *Grain-de-Millet*.

⁷⁴ Rom. *Neghiniță*.

⁷⁵ Acest motiv are o întindere extraordinară, atât în spațiul european, cât și pe alte continente. În lumea slavă, a se vedea bunăoară la cehi (K. J. Erben, *Živa voda...*, Praga, 1932, p. 20; V. Tille, *Povídky...*, Praga, 1902, nr. 12; J. Maly, *Národní pohádky*, Praga, 1876, p. 78; J. Kubin, *Lidové povídky*, vol. I, Praga, 1922, nr. 86; *Velký národní kalendář*, Pečirkův, 1865, p. 101).

- c. care a mâncat un anumit fruct: măr⁷⁶, pară⁷⁷;
- d. care a sorbit o lacrimă căzută din ochii Maicii Domnului⁷⁸;
- e. care a băut o licoare magică⁷⁹;
- f. care a băut din apa mării⁸⁰;
- g. care a simțit parfumul unei flori⁸¹.

În anumite împrejurări, unele dintre concepțiile miraculoase menționate mai sus se contaminatează ușor cu *partenogeneza*. La fel ca și în cazul xilogenezei, la baza acestor motive aflăm întotdeauna ca mobil central justificarea însușirilor supranaturale ale eroului. Câteva dintre nașterile supranaturale apar ca motive organice în basmele respective. Acest lucru se observă ușor în legătura strânsă pe care ele o au, pe parcursul basmului, cu eroul principal. Toate acțiunile sunt în acord cu nașterea eroului, iar acesta relevă anumite trăsături specifice care decurg din această naștere supranaturală. Astfel, pentru tipul nașterii dintr-un deget, bunăoară, observăm că, în basmul respectiv, eroul nu numai că poartă un nume care-i dezvăluie originea⁸², dar este chiar mic cât un deget. La fel, la români, eroul *Neghiniță* este mic cât un bob de neghină.

Cu toate acestea, multe dintre asemenea motive – așa după cum s-a putut constata și în cazul xilogenezei – nu aparțin la originea basmului în care se găsesc grefate. De aceea, pentru povestitor, ca și pentru unitatea și armonia basmului, contează mai puțin dacă se folosește un tip sau altul de naștere miraculoasă ca motiv inițial. Ar fi totuși foarte ușor dacă o temă antropogenă ar apărea în locul alteia, la voia întâmplării. Bunăoară, povestea începe astfel: doi soți, căsătoriți de multă vreme, nu aveau copii... Dacă naratorul avea în repertoriul său folcloric mai multe tipuri de nașteri supranaturale, el apela, fără a încerca să aleagă, la primul tip care îi venea în minte, chiar dacă – potrivit tradiției – altul ar fi fost tipul ce se potrivea mai bine basmului respectiv. Asistăm astfel la tot soiul de substituții între temele genetice și chiar la contaminări între temele mobile și cele fixe.

⁷⁶ Acest motiv este la fel de răspândit ca și cel precedent.

⁷⁷ Părul apare mult mai rar decât mărul.

⁷⁸ Rom. *Făt-Frumos din lacrimă* (Eminescu).

⁷⁹ Cf. la cehi: V. Tille, *op. cit.*, vol. II, p. 173, s.v. I.

⁸⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 337.

⁸¹ Cf. la români: Șăineanu, *op. cit.*, p. 612.

⁸² „Malčik-s-Palčik”, care – tradus literal – înseamnă „micuțul (născut) din deget” sau *Degețel*.

Privitor la motivul ce ne preocupă, am relevat deja una dintre contaminările sale cu oogeneză. Am observat, de asemenea, preferința xilogenezei de a se greșa, la bieloruși, pe tema *Malčik-s-Palčik*, ceea ce constituie și rezultatul unei vechi contaminări a motivelor primare referitoare la nașterea eroului. Ulterior, preferința poporului pentru xilogeneză a făcut ca motivul degetului să dispară din preambulul basmului, ajungând să fie înlocuit cu motivul xilogenetic, chiar dacă în contextul basmului eroul a continuat să se comporte ca și cum ar fi fost născut din deget, ceea ce îl face incompatibil cu nașterea sa din lemn.

Dacă scrutăm acum lista motivelor antropogene din perspectiva conținutului, este greu de spus care dintre ele se sprijină pe o credință și care sunt produsul fanteziei populare. Ne vom limita însă la tema xilogenetică, încercând să înțelegem de unde a putut fi atrasă ea în contextele menționate. Ar putea proveni oare dintr-o altă creație folclorică cu caracter estetic-fantastic ori direct din tezaurul de credințe și superstiții care subzistă încă în popor? E greu de precizat acum. Însă chiar dacă admitem că, anterior fixării sale în basm, motivul respectiv ar fi circulat, de exemplu, sub forma unei legende în care el ar fi fost nu un simplu incident, ci însuși centrul de greutate – ceea ce n-ar fi deloc exclus – ajungem, în ultimă analiză, tot la domeniul credinței ca sursă inițială. Înainte însă de a afirma acest lucru, ar trebui să vedem dacă ideea lemnului însuflețit este, într-adevăr, ceva familiar sufletului omenesc și dacă apar și alte dovezi de aceeași natură în folclor. Altminteri, motivul xilogenetic ar putea fi considerat o pură invenție artistică a poporului, care l-a creat și antrenat doar prin logica epică a basmului.

Alte vestigii folclorice ale însuflețirii lemnului

Ceea ce se poate constata încă de la început este că motivele folclorice care atribuie lemnului o viață umană sau animală sunt încă numeroase și variate. Între acestea, xilogeneza pare a fi una dintre temele antropogene cele mai tipice. Vom semnala câteva dintre aceste vestigii.

a. În basme

Printre multe altele, un exemplu interesant este acela în care apare forma inversă a motivului în discuție, în sensul că unei femei i se atribuie nașterea unui buștean. Într-un basm rusesc, se spune că o împărăteasă a adus pe lume o fată foarte frumoasă, numai că surorile sale geloase au furat-o și în locul ei au pus un buștean. „Văzând

împăratul că în locul unei fiice împărăteasa a născut *o bucată de lemn*, i-a adunat pe sfetnicii săi și a hotărât să-și pedepsească soția”⁸³. O versiune a acestei narațiuni, care conține exact același motiv, a fost consemnată și în Italia (Toscana)⁸⁴. Ceea ce se poate constata este faptul că, în ambele basme, împăratul se arată indignat de cele petrecute, însă nu se miră ca de un lucru extraordinar sau de necrezut. La fel reacționează și sfetnicii săi. Ceea ce interesează aici în cel mai înalt grad este *logica populară care acceptă ca plauzibile fapte asemănătoare: și anume faptul că un buștean ia naștere dintr-o femeie și că se pune această bucată de lemn pe același plan cu ființele vii*. Aflăm aici încă o dovadă, chiar dacă indirectă, a credinței în xilogeneză.

Într-un alt basm italian, citat de Șăineanu, găsim ciclul complet: o femeie ia naștere dintr-o ramură de dafin. Văzând-o, fiul împăratului se îndrăgostește de ea și ramura se preface într-o fată frumoasă⁸⁵. Nu putem ignora narațiunile în care buștenii se transformă în ființe vii și invers. Astfel, într-un basm românesc se spune că „bușteanul” pe care încalcă Făt-Frumos se preface într-un car tras de doisprezece cai de foc în momentul în care eroul se urcă pe el⁸⁶. Alteori, același buștean, lovit de trei ori, se transformă într-un cerb de aur, în care eroul se poate ascunde pentru a pătrunde în odaia prințesei⁸⁷. Într-un alt basm românesc, balaurul se preface într-un buștean, scăpând astfel de urmărirea câinilor eroului⁸⁸. Exemplele asupra cărora ne-am oprit prezintă, evident, o anume afinitate cu tema xilogenetică și relevă faptul că există un fond folcloric mai amplu, în care xilogeneza reprezintă doar un aspect mai evoluat și distinct. Cu toate acestea, nu avem nici un indiciu sigur că motivul însuflețirii lemnului ar putea să constituie, într-adevăr, ecoul unei credințe.

b. În legende

Dintre legendele în care apar lemnele, prezentând manifestări ale vieții cvasiumane, nu ne este cunoscută la români decât una din Oltenia, care povestește că „mai înainte vreme... lemnele umblau și ele ca

⁸³ A. Afanasiev, *op. cit.*, p. 46, nr. 150, var. b.

⁸⁴ Angelo de Gubernatis, *Mythologie des plantes*, vol. II, p. 225.

⁸⁵ Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 294.

⁸⁶ I. C. Fundescu, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 40-41.

⁸⁸ Petre Ispirescu, *op. cit.*, p. 184; D. Stăncescu, *Basme culese din gura poporului*, București, 1892, p. 203.

oamenii. Atunci, se ducea rumânul în pădure, tăia lemne, încălica pe ele și bielele lemne mergeau singure acasă la rumân”⁸⁹. Ea ar putea fi mărturie despre urma unui substrat din care putea lua naștere credința ce ne interesează, însă suntem încă foarte departe de xilogeneză. În pofida înșușirilor umane pe care legenda le atribuie lemnului, acesta nu încetează să rămână ceea ce este, iar ideea deplasării rămâne exprimată într-un mod mai degrabă abstract.

O variantă mai completă, în care elementul epic este ceva mai bogat și mai colorat, este atestată la țigani din Transilvania și din Ungaria de sud. Ceea ce trebuie precizat însă este faptul că în legenda lor se vorbește de arbori și nu de bușteni neînsuflețiți, ca la românii din Oltenia. Este singura deosebire mai importantă. Iată ce se povestește în legenda țigănească: „Pe vremea când copacii mergeau singuri, un țăran bogat și zgârcit văzu în pădure un stejar frumos la care jindui. Printr-o minciună, el îl convinse să-l însoțească la coliba lui. Pe drum, el l-a rugat mai întâi să-l lase să se urce pe una dintre crengile sale. Ceva mai târziu, văzând un bou mare și gândindu-se la friptura ce s-ar putea face din el, îi ceru stejarului să-l omoare și să-l ia cu el. Întâlni apoi un căruțaș cu un butoi cu vin și ceru să aibă și vinul. În cele din urmă, dori să ia și clopotul unei biserici. Dar tocmai când această ultimă dorință era pe punctul de a-i fi îndeplinită, Dumnezeu îi trăsni pe amândoi!” Legenda se încheie cu următoarea constatare: „De atunci nu le mai este îngăduit arborilor să se miște de la locul lor”⁹⁰.

Atât din legenda românească – ce pare a avea astăzi un sens mai curând ironic, umoristic – cât și din varianta sa țigănească, ce poartă și ea – în afara sensului etiologic – o amprentă etico-religioasă, reținem ca element esențial atât vivificarea lemnului mort, cât și însuflețirea arborilor. Prin urmare, acestea ar fi, la origine, credințele prin care legenda se raportează la o epocă foarte îndepărtată. Faptul constituie un indiciu că în aceste regiuni ale Europei orientale subzistă trăsături ale unui substrat de unde ar fi putut lua naștere credința care ne interesează. Dar și într-o atare situație, suntem încă departe de xilogeneză.

c. În datini

Referindu-ne acum la domeniul datinilor – care sunt foarte apropiate de credință – aflăm la ucraineni un obicei deosebit de

⁸⁹ Cf. *Legenda lemmelor*, culeasă din Bogdănești – Vâlcea, în rev. „Șezătoarea”, III, p. 192.

⁹⁰ Dr. H. von Wlislöck, *Volksdichtungen der siebenbürgischen und süd ungarischen Zigeuner*, Viena, 1890, p. 191-193, nr. 9.

important pentru înțelegerea problemei xilogenezei. La sfârșitul câșlegilor Crăciunului (*на масляницу*), în cursul unei săptămâni întregi femeile din satele Sivka (gubernia Ostrov⁹¹) și din Krasnoselka (gubernia Starokonstantinov⁹²) îndeplinesc obiceiul numit *Kolodka*, în care o bucată de lemn joacă rolul principal. Cuvântul *Kolodka* este un diminutiv de la *Koloda* și înseamnă buștean, bucată de lemn. De aici și numele datinii.

Iată în ce constă ea: „Luni dimineața, femeile se adună la crâșmă. Una dintre ele pune pe masă un buștean mic sau o bătă, numită *Kolodka*. Celelalte femei iau bușteanul de pe masă, îl înfașă în câteva bucăți de pânză și-l pun în capul mesei. Asta înseamnă că *Kolodka* s-a născut. Apoi ele cumpără vodcă și, așezându-se în jurul *Kolodkii*, se felicita reciproc pentru nașterea ei (copilului). După ce cinstesc, se despart, lăsând *Kolodka* la crâșmă până a doua zi. Și așa continuă cu sărbătorirea *Kolodkii* până sâmbătă. Căci, după cum spun țărani, luni se naște *Kolodka*, marți este botezată, miercuri se face ospățul nașilor, joi *Kolodka* moare, vineri o îngroapă, iar sâmbătă o bocesc”⁹³.

Foarte important pentru noi este aici faptul că punctul central al datinii e un buștean care trece prin hipostazele cardinale ale vieții omenești: se naște și moare. Femeile care săvârșesc ritualul se comportă cu el ca și cu un prunc. În special partea inițială privitoare la naștere – cu înfășatul bușteanului, botezul... – prezintă analogii cu ceea ce am cunoscut anterior din basmele antropogene al căror erou se naște dintr-o bucată de lemn, încât s-ar părea că această datină nu-i decât o transpunere în fapt a ceea ce povestesc ele sau, mai exact, că acestea nu-s decât un ecou poetic al realității din datina respectivă.

N-am putea spune cu siguranță care-i semnificația acestei datini și nici pe cine reprezintă personajul *Kolodka*. Ar putea fi oare o personificare a carnavalului pe care îl cunoaștem la alte popoare ale Europei și în special la ruși⁹⁴? Judecând însă după data calendaristică la care e prăznuită, credem foarte probabil ca ea să fie în strânsă relație cu o altă datină ucraineană, de la Lăsatul Secului de Postul Mare, când femeile leagă câte o mică bucată de lemn de piciorul fetelor și al flăcăilor rămași necăsătoriți în timpul câșlegilor

⁹¹ Vechea gubernie Lomža.

⁹² Vechea gubernie Volynie.

⁹³ P. P. Ciubinski, *op. cit.*, vol. III, p. 7-8.

⁹⁴ Cf. M. Zabylin, *Ruskii narod*, Moscova, 1880, p. 42 sq.

Crăciunului⁹⁵. Și acestui obicei i se spune tot *Kolodka*. Legatul bușteanului de picior ar putea fi interpretat drept o traducere în formă concretă a modului figurat în care ni-i imaginăm pe cei ce n-au putut merge-n pas cu semenii lor, parc-ar fi avut atârnați butuci de picioare. Sau ar putea fi considerat ca un simbol al pedepsei, pentru că nu s-au grăbit să se căsătorească la timp⁹⁶.

Obiceiul în discuție nu-i atestat doar în Ucraina, ci și în Bielorusia⁹⁷. Este cunoscut, de asemenea, și la sloveni⁹⁸, care par să-l fi preluat de la germani⁹⁹, unde cunoaște iarăși o largă popularitate. Ceea ce nu poate fi trecut cu vederea, este faptul că la ucraineni datina bucății de lemn legate de picior apare tot la Krasnoselka¹⁰⁰, adică tocmai acolo unde se celebrează și nașterea *Kolodkii*. Dar fără excluderea sensurilor menționate, bușteanul va fi ajuns cu vremea să simbolizeze ironic pe mire pentru fata nemăritată și pe mireasă pentru flăcăul neînsurat în cursul carnavalului. În cazul acesta, *Kolodka* din prima datină ar fi o personificare a aceluși buștean cu care se vor căsători cei rămași încă holtei în ultima zi a Cășlegilor¹⁰¹.

Dar o astfel de personificare nu pare a avea origine mistică. Ea nu putea avea loc decât în baza unei credințe – fie ea măcar cât de vagă – că această preschimbare a lemnului în om este posibilă. Ciudat s-ar părea, în această datină, faptul că – deși ni se înfățișează o întreagă viață de om în evoluția ei, cu naștere, botez, înmormântare – bușteanului nu i se dă nume omenesc, ci tot buștean (*Kolodka*) i se zice. Dar același lucru se întâmplă și în basm, unde eroul născut din lemn păstrează, de

⁹⁵ Fetele leagă și ele la piciorul flăcăilor bucățele de lemn împodobite cu panglici colorate. Feciorii le răsplătesc pe fetele respective și chiar pe femeile nemăritate cu bani, pe care îi folosesc pentru a cumpăra băutura din care-i cinstită toată lumea. (Ciubinski, *op. cit.*, p. 8).

⁹⁶ Se știe că o pedeapsă obișnuită în trecut la ucraineni, ca și la români de altfel, era punerea picioarelor în butuci. Ea consta în faptul că se lega de picioarele celui condamnat un butuc foarte greu, uneori și de mâini (cf. *Encikl. Slov. Brok.-Efr.*, vol. XV, p. 718).

⁹⁷ Cf. A. M. Umanskii, *Masljainica*, în *Encikl. Slov. Brok.-Efr.*, vol. XVIII, p. 755.

⁹⁸ Cf. Milovan Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, I, Zagreb, 1939, p. 19. (În Croația, datina nu este comună decât spre granița cu Slovenia).

⁹⁹ *Das Blockziehen*. Cf. *Ibidem*, p. 20.

¹⁰⁰ P. P. Ciubinski, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰¹ Faptul că nașterea *Kolodkii* precedă cu o săptămână obiceiul legării unei bucăți de lemn de picior s-ar explica prin aceea că prima datină are rolul unui soi de avertisment pentru fete și flăcăi, care se află în pragul căsătoriei, să săvârșească acest lucru cât mai e vreme, măcar în acea ultimă săptămână, ca să scape de rușinea legării bușteanului de picior.

obicei, în numele cu care e botezat amintirea originii sale¹⁰². Prin urmare, independent de sensul datinii *Kolodka*, care nu ne este destul de clar, ceea ce nu poate fi contestat este faptul că ea conține elemente foarte înrudite cu xilogeneza din tema basmului.

Din examinarea acestei datini, rezultă deci că motivul folcloric ce ne preocupă pare a avea rădăcini adânci în sufletul poporului ucrainean. Cu toate acestea, constatăm că între motivul nostru de basm și datina *Kolodka* nu există nici o relație genetică. Asta înseamnă că trebuie să ne îndreptăm într-o altă direcție spre a-i căuta originea.

Originea xilogenezei

Oricât, în motivul ce ne preocupă, esențial este faptul că eroul basmului este născut din lemn – fără vreo altă precizare –, nu trebuie uitat totuși că lemnul este tăiat dintr-un copac viu, nu o bucată de lemn găsită pe undeva. În mai multe variante, se face precizarea că unchiașul s-a dus la pădure să-l taie. Ba adesea se specifică chiar arborele de proveniență a lemnului. Uneori aflăm mențiunea lui nu numai în povestire, dar chiar și în numele său (*Tei-Legănat*, *Kołyস্যnj-Dub*). Alteori, fără a-l fi specificat, se povestește totuși că eroul se naște dintr-un copăcel tăiat (геpeбунка sau лумонька, de unde și numele eroului лумонько).

Dar aceasta ne conduce, în chipul cel mai logic, la credința în nașterea omului din arbori: *dendrogeneza*. De ce anume *teiul* la români și *stejarul* la huțuli au fost aleși pentru ca din lemnul lor să fie tăiată bucata din care se va naște copilul? În ce privește *stejarul*, primul răspuns care se oferă ar fi că acest copac e considerat drept simbolul voiniciei și într-un basm ca acela, unde eroul trebuie să fie excepțional de viteaz. O asemenea origine este de natură a accentua virtuțile sale războinice. Dar despre *tei* – măcar că *Tei-Legănat* are în basm același caracter ca și eroul huțul – nu se mai poate spune același lucru. Ba chiar, din punctul de vedere al vigoriei, *teiul* e mai curând contrariul *stejarului*.

O scrutare rațională ar găsi o explicație a alegerii sale, în basmul românesc, pentru motivul că lemnul de *tei* se pretează cel mai bine la sculptat¹⁰³ sau poate și pentru mobilul estetic al ritmului: *Tei-Legănat*, de exemplu, sună mai frumos decât *Paltin-Legănat*. Iar

¹⁰² *Tei-Legănat*, *Lutońko*, *Tsěpušok* (*Așchiuță*). Cf. mai sus.

¹⁰³ E vorba de sculptarea lemnului în chip de copil.

privitor la ambii copaci, e probabil ca alegerea lor în basme să fi fost determinată și de mobilul fitogeografic al frecvenței mai mari a teiului într-o parte și a stejarului într-alta¹⁰⁴. Totuși, asemenea explicații raționaliste ni se par superficiale și cu totul nesatisfăcătoare. Predilecția respectivelor popoare pentru acești arbori e de natură mistică și se sprijină pe substratul folcloric al unor vechi credințe.

Cercetând lucrările folcloriștilor și mitologilor germani¹⁰⁵ asupra dendrogenezei, aflăm pomeniți, foarte adesea, *teiul* și *stejarul* printre așa-numiții *Kinderbäumen* (Kindlibäumen), adică printre copacii în care sălășluiesc pruncii înainte de a se naște¹⁰⁶ și de unde sunt aduși la părinți atunci când ei se nasc¹⁰⁷. E adevărat însă că există o însemnată deosebire între dendrogeneză și xilogeneză: prima credință imaginează nașterea copiilor din copacul viu, a doua, din lemnul mort, dintr-un buștean. Interesant de reținut însă e că aflăm la

¹⁰⁴ E cunoscut, în adevăr, faptul că începând cu nordul Bucovinei și continuând cu o bună parte din Pocuția – adică pe teritoriul etnic huțul – pădurile de stejar abundă, deși nici în România ele nu lipsesc, evident.

¹⁰⁵ Desigur, la nici un popor n-au fost așa de bine studiate credințele și superstițiile cu privire la arbori – inclusiv dendrogeneza omului – și nicăieri nu aflăm adunate mai bogate materiale folclorice asupra lor, ca la germani, la care aflăm opere cu adevărat clasice în acest domeniu. Între studii, neîntrecută rămâne cartea lui Wilhelm Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, I-II, Berlin, 1904-1905 (ediția a doua). Ultimul studiu serios, care tratează exclusiv despre dendrogeneză este al lui Otto Lauffer, *Kinderherkunft aus Bäumen*. Cf. *Zeitschrift für Volkskunde* (hgg. Von Fr. Boehme), Bd. VI, Berlin-Leipzig, 1935, p. 93-107.

¹⁰⁶ Așa, de exemplu, în Nierstein (Hessendarmstadt) sunt aduși copiii dintr-un tei mare (cf. Dr. Ploss, *Das Kind...* in der *Ethnologie* ū. *Volkskunde*, I, p. 7). În Gummersbach, de asemenea, moașa îi ia dintr-un tei scorburos (cf. Lauffer, *op. cit.*, p. 96). În Gevelsberg, copiii se nasc dintr-un stejar (*ibidem*, p. 97), la fel în Altssen – dintr-un stejar scorburos (*Ibidem*). În Lingen, copiii cresc în vârful stejarilor, de unde îi aduce barza (*Ibidem*). De asemenea, cred în proveniența copiilor din stejar sașii din Transilvania (cf. *Siebenbürger Vierteljahrschrift*, 1932, Heft III, p. 191 sq.). Pentru ambii arbori, vezi și *Zeitschrift für rheim. – westf. Volkskunde* (O. Schell), I, p. 60, și *Handwörterb. des deutschen Abergl.* (Kummer), IV, p. 1348.

¹⁰⁷ Ei sunt aduși, după regiuni, de barză – credință aproape generală în Germania – (cf. Dr. Ploss, *op. cit.*, p. 3-6), care le dă drumul în casă pe hogeag, sau de coțofană, ca în Elveția pe alocuri (cf. Hoffmann-Krayer, *Feste ū. Bräuche des Schweizervolkes*, Zürich, 1913, p. 23). Cel mai adesea pare a-i aduce moașa (cf. Lauffer, *op. cit.*, p. 102). Uneori sunt aduși de un cioban din pădure (cf. *Handwörterb. des deutschen Abergl.* IV, p. 1358); iar alteori însuși Sf. Nicolae îndeplinește acest oficiu, ca în Elveția (cantoanele Appenzell și Vorarlberg – cf. Lauffer, *op. cit.*, p. 99). În fine, adesea sunt scuturați din pomi, așa cum ai scutura fructele (*Ibidem*, p. 97).

germani credința în dendrogeneza copiilor și sub o formă mai apropiată de tema xilogenezei, așa cum a fost prezentată de noi. Anume, în unele regiuni germane se crede că pruncii provin din bușteni scorburoși¹⁰⁸ („aux dem hohlen *Stocke*”)¹⁰⁹ aflați în apropierea unui izvor. La fel și în Elveția, în regiunea Lucernei copiii sunt aduși din pădure („aux einem hohlen *Stocke*”)¹¹⁰.

Este uimitor faptul că altă credință germană, străveche, atestată de o legendă scandinavă, cu privire la originea celor dintâi oameni, se apropie cel mai mult de tema xilogenezei. Foarte probabil, nu-i decât o simplă coincidență, dar nu putem să n-o relevăm. După această legendă antropogonică, prima pereche de oameni – *Askri*, bărbatul, și *Embla*, femeia – s-au născut din anumiți copaci, de la care își trag și numele: din *frasin* (germ. *Esche*) și din *ulm* (germ. *Ulme*) ori poate din *anin*? (germ. *Erle*). Dar ei nu au fost luați din acești arbori – așa cum sunt aduși copiii, după tipul obișnuit al credinței în dendrogeneza omului la germani – ci zeii Odin, Gonnir și Iodha au găsit, după crearea lumii, *două bucăți de lemne* din acești copaci la țărmul mării, aduse de valuri. Ei le-au fasonat, dându-le chipuri de oameni, și le-au insuflat spirit și viață¹¹¹.

Mannhardt crede că aici avem a face cu o variantă târzie a legendei eddice, care la origine va fi povestit nașterea primilor oameni din copacii vii. În sprijinul acestei hipoteze, el aduce exemple de legende antropogonice de la popoare exotice – la care cei dintâi oameni se nasc din copaci vii – și prin analogie cu acestea, el deduce că așa a trebuit să sune și mitul nord-germanic în forma sa veche¹¹². Argumentarea lui Mannhardt nu ne poate convinge din două motive:

¹⁰⁸ Într-un mare număr de variante ale credinței este vorba despre un copac (sau buștean) scorburos. K. Helm (cf. *Religionsgeschichte*, I, p. 160) a observat însă foarte just că acesta e un element raționalist, de târzie infiltrație, datorită analogiei cu nașterea umană. Deci n-are nici o importanță pentru originea credinței.

¹⁰⁹ Cf. Lauffer, *op. cit.*, p. 97.

¹¹⁰ S. Bugge – O. Brenner, *Studien über die Entstehung der nord. Götter – ũ. Heldensage*, p. 544.

¹¹¹ Cf. Dr. Ploss, *op. cit.*, p. 8; W. Mannhardt, *op. cit.*, vol. I, p. 7-8; J. Grimm, *Deutsche Mythologie...*, Hwb, D. A., I, p. 955.

¹¹² „Diesen Beispielen entsprechend wird auch der germanische Mythos die Urahen anfänglich nicht aus toden Hölzern, sondern aus lebendigen aus der Erde entspriessenden Bäumen (einem mit einem männlichen Namen zend einem mit weiblicher Benennung) haben hervorgehen lassen; später hat erdann zur Motivierung der frien Beweglichkeit des Menschen eine Umänderung dahin erfahren...” (cf. Mannhardt, *op. cit.*, p. 8).

1. Acceptând-o, ar însemna să părăsim domeniul sigur, documentar al legendei în forma în care, o posedăm, spre a ne imagina o variantă pe care n-o cunoaștem și care, poate, n-a existat niciodată. Analogia cu miturile altor popoare nu-i suficientă pentru a ne determina la aceasta;

2. Nu înțelegem deloc pentru ce nașterea omului din copacul viu ar fi totdeauna mai primitivă decât cea din lemnul mort și nu mai curând invers?

În concluzie, dacă aruncăm o privire de ansamblu asupra credințelor în dendrogeneză – abstracție făcând de aspectele specifice germane și menținându-ne numai la tipul general, proveniența omului din copaci – credem că ele vor fi avut oarecare răsunset asupra formării tipului de xilogeneză determinat de noi la români și ucraineni. Punctele ei de contact cu dendrogeneza, ca acelea relevate, ar sta mărturie pentru aceasta. Ceea ce înseamnă că trebuie să admitem implicit că, măcar în trecut, credința în dendrogeneza omului va fi existat la aceste națiuni, ca și la altele de altfel din Orientul Europei, sub vreo formă oarecare.

Dar după repartitia geografică a dendrogenezei copiilor pe teritoriul etnic german, așa cum a realizat-o Lauffer în documentatul său studiu¹¹³, credința respectivă există în Germania meridională, în Elveția și în tot vestul Germaniei. Ea însă lipsește din nordul, mijlocul și estul acestei țări. Prin urmare, tocmai teritoriile germanice învecinate cu zona slavo-română¹¹⁴ n-ar cunoaște deloc credința în dendrogeneză; de unde s-ar putea deduce că o astfel de credință n-a existat nici la slavi sau la români și deci nici n-a putut-o înrâuri pe cea designată de noi sub numele de xilogeneză. Dar concluziile lui Lauffer, deși studiul său este un adevărat model de conștiinciozitate¹¹⁵, sunt criticabile. Căci dacă acceptăm tot ceea ce se referă la provinciile unde datina este atestată, nu cu aceeași siguranță poate fi primită designarea teritoriilor unde dendrogeneza n-ar exista.

Lauffer, afirmând categoric inexistența credinței în anumite regiuni, *se bazează exclusiv pe datele scrise*. Dar dacă s-a întâmplat că – deși

¹¹³ Otto Lauffer, *op. cit.*, p. 93 sq.

¹¹⁴ În care, precum vom vedea, intră și polonii.

¹¹⁵ El trece în revistă – pornind de la determinările lui K. Helm (*Altgerm. Religionsgeschichte*, p. 160) – toate provinciile unde credința e atestată, arătând, după materiale folclorice publicate ori după note incidentale, de asemenea, forma precisă a credinței în fiecare regiune. Această repartitie, așa cum a realizat-o Lauffer, e o muncă foarte utilă. Ar putea fi pusă pe hartă cu ușurință și chiar e de mirare că el n-a făcut-o. În tot cazul, la un eventual Atlas folcloric al Germaniei, care ar avea în vedere respectiva credință, studiul său va trebui să fie luat drept bază.

credița există în unele regiuni puse de el sub semnul negațiunii – totuși ea n-a fost înregistrată? Doar cercetarea acestor credințe nu s-a făcut în mod uniform sau după vreun plan, ci de cele mai multe ori la voia întâmplării. La diferite date, în cursul vremii, a observat cine s-a întâmplat și a înregistrat câte ceva. Iar în ce privește perioada contemporană, când mișcarea mitologico-folclorică, deșteptându-se și progresând, a dirijat în mod voit adesea colecționarea unor astfel de superstiții și legende, ele au putut fi căzute deja în desuetudine ori chiar cu totul uitate în multe ținuturi. Deci, parte din afirmațiile lui Lauffer stau pe o temelie puțin sigură. E probabil să corespundă adevărului, dar e și mai probabil să nu corespundă¹¹⁶.

Noi primim cu toată rezerva precizările sale cu privire la regiunile care nu cunosc credința în dendrogeneză, în special la regiunile răsăritene. Faptul că la români și slavi nu s-ar afla mărturii scrise asupra unor astfel de credințe, poate fi explicabil pentru trecut prin absența preocupărilor de acest gen; iar pentru prezent, când ar putea fi observate cu interes, prin dispariția lor din conștiința poporului.

Dar dendrogeneza ar explica numai într-o mică parte formarea mitului xilogenetic și anume, nu admitem decât raporturi de înrâurire – datorită înrudirii lor – între aceste două creații folclorice. Căci, cu toate că au anumite puncte comune, ele nu trebuie totuși deloc confundate una cu alta. Deosebiri tranșante le separă. În nici unul din basmele antropogene – de care ne-am servit pentru relevarea xilogenezei – nu-i vorba despre aducerea copilului din copacul viu ca în cazul dendrogenezei. Apoi, după concepția populară, nașterea dintr-un arbore apare ca o naștere cu totul normală, ca orice fenomen natural: tot copilul nou-născut – acolo unde credința dendrogenetică există – este adus dintr-un anumit copac. La xilogeneză însă avem a face cu un fenomen supranatural: aici se naște copilul dintr-un lemn mort. E vorba deci de *metamorfoză* în toată puterea cuvântului.

Dar fenomenul miraculos al metamorfozei cu privire la arbori îl cunoaștem în popor – atât la antici, cât și la moderni – sub forma: *transformarea unui om în arbore* (nu în lemn mort). Pentru lumea veche, trimitem la scriitorii greci și romani, cu deosebire la

¹¹⁶ Dar aceasta e o critică ce se poate aduce oricărei repartiții geografice a motivelor folclorice pe spații întinse. Nici cu privire la prezent – chiar și în cazul când ne-am imagina că răspândirea unei credințe a fost cercetată uniform și sincron pe întregul teritoriu al unui grup etnic – nu se pot face afirmații categorice; cu atât mai puțin însă e îngăduit acest lucru pentru trecut.

Metamorfozele lui Ovidiu. Cât privește timpul nostru, constatăm că metamorfoza omului într-un copac – datorită intervenției divine ori unei vrăji sau, cel mai adesea, unui blestem – există în Orientul Europei, în special la slavi. Ea este de obicei utilizată azi în popor ca temă de baladă sau de basm. Se pare că nicăieri nu e așa de răspândită ca la ucrainenii, unde circulă sub cele mai variate aspecte¹¹⁷. Tema metamorfozei, deși pe spații mult mai restrânse, este cunoscută și polonezilor sub forma transformării unei fete în arțar, din pricina blestemului mamei sale¹¹⁸.

Variante ale aceleiași tip de metamorfoză, ca și cele poloneze, cunosc – sub formă de balade populare – și națiunile slave învecinate, unde ele sunt mai dezvoltate și chiar mai răspândite. Astfel, le aflăm la slovaci¹¹⁹, la cehi¹²⁰ și mai ales la moravi¹²¹. Tema metamorfozei e atestată, tot ca subiect de baladă, și la germanii din Silezia, într-o formă perfect analoagă cu variantele ceho-morave, slovace și polone¹²².

¹¹⁷ Astfel, o tânără nevestă, în urma blestemului soacrei, se transformă în carpen (cf. Sobotka, *Rostlinstvo*, p. 118-119, după Kostomarov). Într-o altă variantă, se preface în plop (cf. A. Metlinski, *Narodniia iujnorusskiiia piesni*, Kiev, 1854, p. 286). Alta, iarăși, ne povestește că flăcăul, blestemat de maică-sa într-o zi de sărbătoare, se preface în arțar (cf. Sobotka, *op. cit.*, p. 113; Kostomarov, p. 50). În altă variantă, soțul devine arțar în urma blestemului soției (cf. A. Metlinski, *op. cit.*, p. 290-291; P. P. Ciubinski, *op. cit.*, p. 834-835, nr. 406). În fine, altă baladă are ca eroină o fată care, părăsită de iubitul ei – un cazac – se preface, de dor și așteptare, într-un plop (cf. Sobotka, *op. cit.*, p. 126; Kostomarov, p. 52). Tema acestei variante este reluată de poetul Șevcenko, care de altfel a prelucrat numeroase motive populare, în frumoasa poemă *Topola*.

¹¹⁸ Cf. J. St. Bystron, *Piesni ludowe z polskiego Sląska*, Krakow, 1924, p. 87-89. Sunt date aici trei variante cu comentarii; Juliusz Roger, *Piesni ludu polskiego w gornym Sląska*, Wrocław, 1884, p. 70, nr. 126; Jan Karłowicz, „Przypisy”, la tom II din Tylor, p. 379; Z. Głoger, *Piesni ludu polskiego*, w Krakowie, 1892, p. 214. În poezia cultă poloneză, tema aceasta l-a inspirat pe marele poet Sdowacki, în *Balladyna* (cf. W. Bwjiel, *Tdo ludowe Balladyny*, în „Wisła”, VII, p. 354 sq.).

¹¹⁹ Cf. Lud. Štur, *O národních písniach a pověstech plemen slovanskyh*, Praga, 1853, p. 51; Jaromir Karel Erben, Sw. III, p. 222-225 (după *Slow. Zpěwanky*, II, p. 4).

¹²⁰ Cf. J. K. Erben, *op. cit.*, p. 220-222.

¹²¹ Cf. František Sušil, *Moravské narodni písňe*, p. 143-144, nr. 146. «Zakletá dcera», două variante.

¹²² Cf. Joseph G. Meinert, *Alte teutsche Volkslieder in der Mundart des Kuhländchen*, Brno, ediția I, 1817, ediția a doua, 1909, p. 89, sub titlul *Die Erle*. (După Meinert e reprodus de F. L. Mittler, *Deutsche Volkslieder*, Francfurt a. 11, 1865, p. 472; iar în limba germană literară e tradus de Erk-Böhme, *Deutsche Liederhorn*, I, p. 26, care mai dă încă o variantă germană a acestei balade din Silezia austriacă, aproape identică cu cea din Meinert, după A. Peter, *Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien*, Troppau, 1865, p. 209). Vezi „Slavia Occidentalis”, Poznan, I, p. 62.

Foarte interesantă este o variantă, dată în note de Sușil – la varianta a II-a a cântecului *Zakletá dcera*, de sub nr. 146 – pentru că prezintă, în aceeași baladă, două aspecte contrastante ale metamorfozei, dar care totuși ar alcătui ciclul complet al fenomenului și anume, nu numai prefacerea omului în arbore, ci și *prefacerea arborelui în om*.

Iată partea aceea din varianta în chestiune, care se deosebește de toate celelalte variante menționate anterior: Când cei trei lăutari tineri au aflat, prin vocea omenească din copac, că acesta-i o fată blestemată, au renunțat de a-l mai tăia pentru a-și face viori și, după rugămintea ei, l-au scos din rădăcini. Apoi, tot de dânsa povățuiți, l-au dus la casa fetei, unde au început a cânta mamei povestea cu blestemul cel funest. Dar mama, îndurerată, i-a rugat să nu-i mai răscolească jalea. Atunci lăutarii au întrebat-o ce le dă ca să-i aducă fata. Mama era gata să le dea o întreagă avere. Cântecul sfârșește cu transformarea arborelui la loc în fată. Lăutarii o încredințează mamei: „Tot’ maš máti dceru,/ Dcerušku Barboru!” (Na-ți-o, maică, pe fiica ta,/ Pe fiiculița ta Barbara¹²³).

Un astfel de deznodământ, fericit, al baladei nu mai cunoaștem în alte variante. Va fi fiind desigur foarte rar. El arată însă îndeajuns logica mentalității populare: din moment ce se imaginează ca posibilă transformarea unui om în arbore – indiferent prin ce mijloace – evident că și inversul a trebuit să fie considerat ca posibil.

Cu privire la tema de baladă a metamorfozei unei fete în arbore, profesorul Bystróń – care a urmărit căile de răspândire¹²⁴ – ajunge la concluzia că s-a propagat de la Est spre Vest. El consideră drept centru de expansiune Ucraina, de unde, prin brâul grupului rutean subcarpatic, a trecut la slovaci și moravi, iar de aici la poloni¹²⁵ și cehi. Germanii din Silezia o au și ei din sursă slavă, probabil moravă¹²⁶. Socotim ipoteza originii ucrainene – pentru această parte a Europei – cu totul verosimilă; mai ales, în afară de argumentele lui Bystróń, ne gândim că nicăieri poate nu e metamorfoza o mai favorită temă populară ca la ucraineni, unde apare sub cele mai diverse aspecte.

¹²³ František Sušil, *op. cit.*, p. 144, nota 5.

¹²⁴ J. St. Bystróń, *Wpływy słowiańskie w niemieckiej poezji ludowej*, în „Slavia Occidentalis”, p. 52-84. În acest studiu, vezi cap. *Pieśń o dziewczynie zakletej w drzewo*, p. 60-74.

¹²⁵ Uneori însă, ca de exemplu, varianta Głóger, a putut trece și direct de la ucraineni la poloni, prin populația ucraineană de la granița orientală a republicii (cf. Bystróń, *Wpływy słowiańskie...*, p. 74).

¹²⁶ Vezi și schema grafică a căilor probabile de răspândire a motivului dată de Bystróń, *Wpływy słowiańskie...*, p. 74, nota 124.

La români, nu există tipul acesta de metamorfoză. Ei cunosc însă o altă temă – frecventă în basme – care se apropie foarte mult de tipul antic al mitului nimfei Dafne, prefăcută în arbore de tatăl ei, ca s-o scape de urmărirea lui Apollo¹²⁷. Relațiunea cu tema clasică persistă până azi și-n numele legat de arborele sub care este în general cunoscută eroina basmului românesc: *Fata din dafin*. Tema românească diferă mult de cea slavă. Aici, fata nu se confundă complet cu arborele, ci trăiește închisă în el ca într-un fel de locuință¹²⁸ din care poate ieși și în care poate intra iar, numai la anumite ore și cu ajutorul anumitor formule¹²⁹. Așa că, în realitate, nici n-avem a face cu o adevărată transformare a fetei în arbore. Numai rar aflăm și elemente de metamorfoză propriu-zisă și tot așa de rar ne dă basmul explicații asupra cauzelor acestei transformări¹³⁰.

Tipul metamorfozei românești face legătura cu Antichitatea, nu numai prin analogia cu mitul Dafnei, dar și cu credința în divinitățile pădurii, în special în *driade*, căci *Fata din dafin* este o adevărată zeiță a codrului și a izvorului, având sălaș într-un arbore¹³¹. În basmele românești ea este designată, de obicei, drept *zână* sau măcar apare ca o fată de o frumusețe excepțională, ceea ce în fapt o apropie foarte mult de supranatural. Această eroină de basm este deci o veche reminiscență mitologică, ce mărturisește încă despre cultul arborilor. După relatările scriitorilor antici, copacii în care locuiesc nimfe erau considerați ca sacri. Orice atingere din partea muritorilor însemna o profanare. Ei erau în special foarte sensibili la violență: când sunt

¹²⁷ Ovidiu, *Met.*, I, p. 7; Vergiliu, *Buc.*, V; Theocrit, I, id. VII și Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1894.

¹²⁸ Arthur und Albert Schott, *Walachische Märchen*. Ca semn al decadentei mitului, atitudinea raționalistă a povestitorului – care nu înțelege desigur cum ar trăi fata în arbore – introduce inovații de tipul acesta: eroina șede pe un pat, în vârful dafinului!

¹²⁹ Cf. I. C. Fundescu, *op. cit.*, p. 11 sq.; N. D. Popescu, în *Calendarul basmelor*; G. Dem. Teodorescu, în *Ateneul român*, 1894; N. I. Dumitrașcu, *Povești oltene*, București, p. 67 sq.

¹³⁰ Ca, de exemplu, în varianta N. D. Popescu, *op. cit.*, p. 11 sq.

¹³¹ Personaje analoge aflăm și în basmele slave, ca de exemplu, frumoasa *doamnă albă*, care trăiește într-o salcie (cf. basmul ceh publicat de Božena Němcová, *Báchovky a poväti nar.*, 1855, p. 30 sq., apud Primus Sobotka, *op. cit.*, p. 131-132). Apoi basmele cehe și slovace povestesc și despre o femeie care are strânse relații cu un copac, sub o altă formă: ziua trăia în mijlocul familiei, iar noaptea sufletul îi părăsea corpul și mergea să locuiască într-o salcie de pe râu. Soțul ei, aflând de la o vrăjitoare, taie salcia, dar atunci – în aceeași clipă – moare și nevasta lui (cf. Primus Sobotka, *op. cit.*, p. 131, după Erben, *Kutice* și Bož. Němc., *Báchovky...*, p. 1-18).

loviți cu securea, gem, le curge sânge și vorbesc, adresând către chinuitorii lor rugăminți ori amenințări ce nu întârziu de a se îndeplini¹³². Astfel de concepție coincide perfect cu un motiv constant în baladele care conțin tipul metamorfozei relevate de noi, mai sus, la o parte din slavi: aici, când lăutarii lovesc întâi arborele cu securea, curge sânge și ei de spaimă cad jos. Când lovesc a doua oară, aud că le vorbește un glas implorator din arbore¹³³.

Uneori motivul metamorfozei, sau numai anumite elemente din el, se contaminatează cu cel al metempsihozei de tipul intrarea sufletului celui mort într-un copac, așa cum se întâmplă într-o variantă munteană a basmului *Fata din dafin*¹³⁴. Dar acest gen de metempsihoză e cunoscut și în forme pure, atât la români¹³⁵, cât și la slavi, în special la poloni¹³⁶ și la ucraineni¹³⁷. Asemenea contaminații erau frecvente și la antici¹³⁸. Astfel, în chipul cel mai logic, am înțelege cum, în urma imaginării copacilor drept sălașe de suflete, a putut lua naștere cu vremea credința în dendrogeneză, ca un fel de reîncarnare a acestor suflete.

Vechile concepții mitologice despre copacii-adăposturi de suflete sau copacii-sălașe de divinități s-au păstrat clare până azi în popor, chiar drept ceea ce erau în Antichitate – adică drept credințe – poate cu singura restricție că ființele supranaturale, pe care ruralii contemporani din

¹³² Cf., de exemplu, Ovidiu, *op. cit.*, VIII, p. 96 sq. – după Kallimachos, *Hymn*, III; Apollonius, *Argon.*, II, p. 476 sq.; Homer, *Hymn. către Afr.*, p. 257 sq.; Ausonius, *Ldyll. de hystor.*, p. 7; Dante, *Div. com.*, canto XIII.

¹³³ Cf. balada slovacă publicată de Erben, sv. III, p. 222-224 (după *Slow. Zpěwanky*, II, p. 4): „Prvý ráz zat' ali./ Krew z neho ronila./ Hned sa polakali./ Na zem popadali./ Druhý ráz zat' ali/ Slowo uslyšali./ – Rúbajte, rúbajte./ Lon srdce neraňte”.

¹³⁴ Cf. D. Stăncescu, *Cele două sălcii...*

¹³⁵ V. Alecsandri, *Poezii populare...* Apoi basmul *Înșiră-te mărgărite*.

¹³⁶ Oskar Kolberg, *Pieśni ludu polskiego*, 1857, p. 292-295 (3 variante); K. Wł. Wójcicki, *Piesni ludu białochrobatów, mazurów i rusi z nad Bugu*, Warszawa, 1836-1837, II, 15, 121; Polaczek, *Rudawa*, p. 249 sq. etc. E cunoscut, de asemenea, și la slavii sudici. Pentru sârbi, cf. Vuk. Stef. Karadžić, *Srpske narodne pjesne*, I, u Beču, 1841, p. 240, 244, 259; pentru bulgari, cf. P. Sobotka, *op. cit.*, p. 127; pentru sloveni, *Ibidem*, p. 218; pentru sârbii lužici, *Ibidem*, p. 225; pentru bieloruși, *Ibidem*, p. 18, 95 (după *Sbornikā vilinski*, I, p. 60).

¹³⁷ Cf. P. Kuliš, *op. cit.*, p. 20-23; I. Rudčenko, *op. cit.*, I, p. 156-161; Sobotka, *op. cit.*, p. 112. Povestirea pe scurt a temei metempsihozei la poloni și ucraineni apare în nota 8. În *Materyaly do ucr. etn.*, XI, p. 42 sq. Apare o variantă a basmului *Înșiră-te mărgărite*.

¹³⁸ Cf. legenda lui Polydor, care după moarte se preface în arbore, iar când Eneas îl smulge din pământ cu rădăcini cu tot, el sângerează și se tânguie cu glas de om (Vergiliu, *Eneida*, III, v. 19 sq.).

Europa și le imaginează că trăiesc în arbori, sunt de obicei răufăcătoare, identificându-se de multe ori cu dracul sau alte personaje infernale¹³⁹.

Alteori, aceste concepții, încetând de a mai fi credință, au trecut la legendă și basm, reflectându-se în anumite peripeții sau anumiți eroi și eroine. Asemenea legende au dispărut și ele, în mare parte, și mereu vor dispărea din câte-s păstrate pân-acum. Dar ceea ce dendrolatria a lăsat în locu-i pentru multă vreme încă, la toate națiunile europene (în lumea de la țară) este un fel de venerație instinctivă sau, mai just, un sentiment de respect amestecat cu teamă față de arbori – cel puțin față de anumiți arbori – sentiment denumit de către mitologi cu expresia δειδροσεβεια. Este forma atenuată la care, evolutiv, a trebuit să ajungă cultul arborilor în faza actuală a civilizației noastre.

Prin urmare, fără a identifica nicidecum xilogeneza cu vreuna din credințele trecute în revistă până aici – pentru compararea prin juxtapunere – noi susținem totuși că numai într-un mediu folcloric, unde asemenea credințe se încrucișau – fiind foarte familiare poporului de la țară – numai acolo a putut lua naștere mitul xilogenezei. Ele au alcătuit fundalul absolut necesar pe care să se proiecteze acest mit în formele cunoscute. Considerând riscantă orice încercare de a determina, cu precizie, ce anume i-a putut împrumuta sau sugera mitului nostru fiecare din respectivele credințe, considerăm, în afară de îndoială, că toate la un loc au colaborat la crearea lui.

Totuși, unele vagi indicii par a se impune de la sine. Așa, de exemplu, ecou al dendrolatriei de altădată – în special al credinței că divinități și ființe supranaturale au legături cu arborii – ar putea fi chiar faptul că eroii născuți din lemn, mai ales cei din tipul româno-huțul și cel rusesc al mitului xilogenetic, sunt un fel de semizeii cu puteri herculeene. Ei biruiesc personaje supranaturale ca Barbă-Cot, Strâmbă-Lemne, Sfarmă-Piatră, zmei, ba merg și în expediții pe lumea cealaltă¹⁴⁰. Tot un răsunset al credințelor dendrolatrice s-ar părea că trebuie să vedem și în designarea eroilor cu nume de arbori:

¹³⁹ De exemplu: românii cred că dracul locuiește în scorburile copacilor bătrâni; de aici și numirea sa, eufemistică, „Cel din scorburi” (cf. M. Lungeanu, *Comoara lui Prâslea*, București, 1937, p. 60, 170). Polonii cred că în sălciile bătrâne șed dracii și-i pândesc pe trecători (cf. Pr. Sobotka, *op. cit.*, p. 137 sq.).

¹⁴⁰ Nu-i vorba că și eroii tipului general ucrainean, ca și al celui bielorus, se disting prin unele însușiri puțin comune. Ei biruiesc prin agerimea minții, prin șiretenie.

Tei-Legănat, Kołysanyj-Dub, Lutońko. Un astfel de procedeu era curent la vechii greci, care numeau driadele cu numele arborilor unde locuiau: Φιλνρα (nimfa teiului), Δάφνη (nimfa laurului), Ῥοῖα (nimfele rodiilor), Ἥλικη (nimfa salciei)¹⁴¹.

Credința în metamorfoza omului în arbore și, mai ales, inversul ei pare a fi influențat în mod special mitul xilogenezei, adică al metamorfozei lemnului în om. El însă se deosebește foarte mult în formă de tipul metamorfozelor obișnuit cunoscute mitologiei anticilor și modernilor. Acest mit cuprinde o serie de elemente care toate concură a-i da aspectul unei nașteri de tipul uman: înfășatul, legănatul, cântatul, faptul însuși că omul se naște aici prunc mic (e hrănit, crește etc.) și nu apare, ca la metamorfoza propriu-zisă, om mare. Cu deosebire *legănatul* pare a avea o capitală importanță, precum reiese atât din narațiunea basmului, cât și din numele eroilor tipului româno-huțul sau din numele *Telessyk*¹⁴², care e dat eroului unei variante de tipul general ucrainean.

¹⁴¹ Cf. Wilhelm Mannhardt, *op. cit.*, II, p. 19; Preller, *op. cit.*; Pauly-Wissowa, *op. cit.*; Edm. Saglio et Ch. Daremberg, *op. cit.*, s.v.

¹⁴² Telessyk < telessuvaty = a legăna (cf. Boris Hrinchenko, *Ucrainskij-russkij slovari*, s.v.).

TRUNCHIUL DE ARBORE CA STÂLP (PICIOR) AL MESEI DIN ALTARUL BISERICII

Eugen BĂZGU*

Abstract

The paper deals with an ancient ritual of building wooden churches, related to the pre-Christian age. The rite consisted in fixing the chancel table on a tree trunk, cut on its upper side, while its root remains in the earth. This practice has been previously witnessed in the Romanian cultural area, but only now the author examines it. He studies the connections of the custom with folk Christianity, with the rites of building churches and the cult of trees. In the context of the rite's emergence and development, he enquires, as well, the legends and different information related to it. Considering the trunks found in old wooden churches, the author analyses the species of trees, the forms and the decoration of the foot of the chancel table. From the viewpoint of the symbolic thought, due to this chancel table, the newly erected building stood on the *pillar of the earth* and on the *column of the sky*. The author treats also the conditions that contributed to the preservation of this practice through the ages, as well as the causes of its later disappearance.

Keywords: chancel table, tree trunk, folk Christianity, rites of building, cult of trees, legends of foundation, pillar of the earth, column of the sky.

Cuvinte-cheie: masa altarului, trunchi de arbore, creștinism popular, rituri de construcție, cultul arborilor, legende de întemeiere, stâlpul pământului, coloana cerului.

Argument

Studiul nostru se înscrie în câmpul de cercetare circumscris creștinismului popular și își propune să analizeze o veche practică rituală privitoare la fixarea mesei altarului pe un trunchi de copac retezat, ca rit primar în timpul construcției unei biserici. Această practică rituală a fost destul de răspândită în spațiul românesc, fiind consemnată în sursele folclorice și în documente clericale de epocă, dar și în timpul cercetărilor de teren întreprinse în ultimele decenii. Așadar, putem afirma că factologia referitoare la acest rit a conturat un tablou complex ce se pretează explicațiilor de natură etnologică.

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

Trunchiul de arbore, utilizat ca picior al mesei altarului, a fost descoperit preponderent în bisericile de lemn și mult mai puțin, având o altă ipostază, în cele de zid. În acest context, este necesar să precizăm că bisericile de lemn sunt parte a peisajului spiritual rural românesc. Relația acestor biserici de sat sau mănăstirești cu mediul natural și cu mentalitatea colectivă a comunităților rurale este una definitorie. În vechile biserici de lemn (secolele XVII-XIX), piciorul (stâlpul) mesei era dintr-un singur trunchi de arbore, fapt pentru care, în spațiul dintre Prut și Nistru, acesta este numit și *stâlp – stâlpul mesei*.

Spre a contura mai precis spațiul cultural al funcționării mesei altarului, este util să precizăm că în ruralitatea Evului Mediu, când aceste biserici erau dominante, sătenii din Moldova foloseau câteva tipuri principale de mese: *primul tip*, cu trei picioare, era reprezentat de o masă scundă (măsuță), care servea în special uzului cotidian, iar *al doilea tip*, cu patru picioare, face referire la masa înaltă utilizată mai ales pentru sărbători și/sau ceremonii. Despre răspândirea mesei cu un singur picior, așadar, un *al treilea tip*, amintește în secolul al XVII-lea cronicarul ortodox Paul de Alep¹. Toate aceste tipuri de mese sunt corelate, prin cifrele 3 sau 4, structurii lumii pe verticală, în primul caz, și celei pe orizontală, în cel de-al doilea, iar prin cifra 1 se raportează la întreg, la unitatea lumii.

În spațiul basarabean s-a păstrat, ca reminiscență, până pe la mijlocul veacului trecut, practica de a așeza pe o masă înaltă și omul mort, primenit de înmormântare, înainte de a fi pus în sicriu și scos din casă pentru a fi dus pe ultimul său drum. Este un gest ritual de consacrare din care transpar funcțiile de tron și de loc de sacrificiu ale mesei.

În același spațiu, cu preponderență în satele de la centru, în cadrul slujbei de înmormântare a unui om se dau de pomană două mese: una înaltă, cu patru picioare, iar alta, cea mai veche, numită *masa de pe pământ*, consta numai din fața de masă, pregătită, la fel ca și prima masă, de sărbătoare, cu tacâmuri, bucate și colaci rituali. În acest ultim caz, ideea mesei ca loc de sacrificiu se pliază pe cea a pământului, înțeles ca loc din care omul iese la naștere și reintră la înmormântare. Am amintit de toate aceste tipuri de mese ca să putem încadra în contextul potrivit masa altarului susținută de trunchiul de arbore.

Altarul este spațiul destinat oficierei riturilor specifice de către clerici. Acesta concentrează sacralitatea în cea mai mare măsură posibilă,

¹ *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, partea 1. *Paul de Alep*. Îngrijit de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 6.

tocmai de aceea mai este numit și Sfânta Sfintelor. Aici se săvârșesc Sfânta Liturghie, Taina Hirotoniei, slujba sfințirii Sfântului și Marelui Mir, a materiei prin care se administrează Taina Mirungerii sau a Confirmării. În epicentrul acestui spațiu sacru stă Sfânta Masă sau Prestolul² pe care se săvârșește Sfânta Liturghie, intermediind preschimbarea darurilor de pâine și de vin în Trupul și Sângele Domnului Iisus Hristos³.

Deci, pentru a-i conferi calități sacramentale, pentru a-i păstra caracterul sacru, masa trebuie să fie construită, utilizată și, respectiv, scoasă din uz doar în mod ritual. Sincronizarea la rigorile sacrului începea de la alegerea locului pentru biserică și pentru altar. Acelorași reguli se supunea și alegerea arborelui al cărui trunchi urma să devină piciorul mesei altarului, apoi cioplirea lui, pentru a i se conferi forma adecvată modelului consacrat de tradiție. În logica sacrului erau antrenate și caracteristicile spațiului, timpului, numerelor. Vom analiza toate aceste elemente pentru a releva modalitățile prin care sacralitatea este fixată și fortificată.

Trebuie să precizăm de la început faptul că suprafața mesei, de obicei de formă rotundă, pătrată sau dreptunghiulară, se prindea cu patru cepuri în partea superioară a stâlpului (piciorului), formându-se astfel o unitate între cele două părți componente. Pentru comparație, vom preciza că și în bisericile contemporane de zid, masa altarului (prestolul) are formă pătrată, dreptunghiulară sau, mai rar, rotundă, este lucrată din piatră sau marmură, fiind așezată pe un picior cilindric, dreptunghiular, uneori pe variante ale acestora, în care se păstrează de la sfințire sau chiar de la zidire moaște sau relicve de sfinți.

Astfel, la prima vedere, diferențele dintre cele două prestoluri – de lemn și de piatră – nu par a fi mari. Dar acum 200-300 de ani toate

² *Prestol* – cuvânt din slavă veche, care la început desemna doar tăblia-masă din lemn ce se instala în altar. A pătruns în limbajul popular din Moldova prin intermediul Liturghiei slave în secolul al XVIII-lea, la început cu același sens. Obiceiul românilor basarabeni ca la desființarea unei biserici vechiul altar să fie protejat de jur-împrejur cu o mică capliță (o mică construcție în trepte, de obicei în formă piramidală, care trimite la ideea de biserică), a dus la extinderea, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a cuvântului *prestol*, ca termen general, și asupra tuturor acestor construcții de protejare a altarelor vechi scoase din circuitul activ ecleziastic.

³ Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, XLIII. Traducere din limba greacă de Pr. prof. dr. Ene Braniște, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 2-6; Ieromonah Petru Pruteanu, *Sfintele Taine și numărul lor în Biserica Ortodoxă*, pe www.teologie.net (văzut pe 15.V.2014); art. *Sfânta Masă din altarul bisericii*, pe www.crestinortodox.ro (văzut pe 18.VI.2015).

componentele, inclusiv materialul din care erau cioplite stâlpul și masa altarului erau puternic semantizate, fiind considerate ca fiind foarte importante. Din perspectiva sacralității, lemnul și piatra erau situate la poluri semantice opuse. În acest sens, un argument de căpătâi este faptul că, deși în Moldova piatra putea fi ușor dobândită de la suprafața pământului și, respectiv, folosită la construirea bisericilor, până la 1812 majoritatea covârșitoare a bisericilor din sate erau de lemn. La începutul veacului al XIX-lea, din cele 775 de biserici descrise de Ioan Halippa, nu mai puțin de 734 erau din lemn⁴.

Imperiul Rus a impus scoaterea cimitirelor din vatra satului, iar edificarea bisericilor de piatră trebuia făcută conform unui proiect model, strict controlat de către autoritățile ecleziastice. Deja la 1920, Arhimandritul Visarion Puiu identifica numai 165 biserici de lemn și 152 de zid care meritau statutul de monument⁵.

Este important să relevăm locul și semnificațiile practicii de fixare a mesei altarului pe un trunchi retezat de arbore în sistemul de reprezentări al societății tradiționale. Dat fiind cultul dendrolatric, respectat de mai multe popoare din Europa, și asimilarea simbolurilor lui esențiale de către creștinism, credem că practica era destul de răspândită în secolele anterioare.

Precizarea ariei acestei tradiții, stabilirea vechimii ei, analiza textelor referitoare la această temă, atribuirea, din perspectivă botanică, a trunchiurilor de arbore anumitor specii, analiza modalităților de adaptare a trunchiului din perspectivă arhitecturală, stabilirea reperelor de evoluție pe parcursul ultimelor veacuri – conturează, în linii mari, obiectivele studiului nostru. În acest sens, vom analiza informații publicate recent, precum și altele inedite, obținute pe parcursul cercetărilor noastre de teren, pentru a pune astfel în valoare contribuția lor la relevarea specificului acestei tradiții.

Deși unii autori au studiat teme foarte apropiate de acest ritual, credem că subiectul fixării mesei altarului pe un trunchi de copac retezat nu a fost cercetat îndeajuns de temeinic, așa cum se profilează acesta în

⁴ И. Халиппа, *Сведения об состоянии церкви Бессарабии в 1812-1813 гг. (Date despre situația bisericilor din Basarabia în anii 1812-1813)*, în „Труды Бессарабской Губернской Ученой Комиссии” („Scrierile Comisiei Științifice Guberniale din Basarabia”), vol. III, Chișinău, 1907, p. 295.

⁵ Eugen Bâzgu, *Un repertoriu al bisericilor de lemn și de zid din Basarabia alcătuit de Arhimandritul Visarion Puiu la 1920*, în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, serie nouă, Chișinău, vol. 21 (34), 2014, p. 83.

practica culturală. Spre exemplu, în descrierile privind arhitectura bisericilor de lemn, masa altarului, din motive pe deplin întemeiate, rareori este luată în considerare. Atât de rar, încât am găsit doar câteva surse referitoare la această componentă atât de importantă a altarului.

În vechile descrieri ale monumentelor studiate de către noi se precizează condiția bisericilor (de lemn sau de zid). În lucrările științifice și în cele de popularizare se pune accentul pe descrierea și ordonarea tipologică a particularităților acestor monumente, fără a se ajunge și la altar, lăsând să se înțeleagă că acesta ar fi esențial în afara oricăror precizări. Până și în cele mai detaliate descrieri, masa altarului, cu atât mai puțin piciorul acestei mese, nu sunt amintite.

Fie că autorii au elaborat lucrările după aceleași criterii, fie au considerat detaliul respectiv ca unul lipsit de specificitate, adică general cunoscut, ori, mai degrabă, îl percepeau ca fiind sub incidența marilor interdicții, dictate de caracterul lui sacru. În fapt, stâlpul sau piciorul mesei altarului ar fi trebuit examinat împreună cu toate celelalte elemente constitutive ale bisericii. Pentru că și după caracteristicile mesei altarului, ținând cont de reglementările edificării și utilizării acesteia, se poate urmări o anumită evoluție a bisericii, dar și a reprezentărilor pe care le circumscriu.

Considerații teoretice și istorice

Problema întemeierii unui spațiu cultural, inclusiv a unuia de maximă sacralitate precum este biserica, a fost elucidată de Mircea Eliade⁶. Astfel, savantul român afirmă că „ritualul e cea dintâi formulă a unei concepții coerente și generale asupra lumii”⁷. Edificarea unei biserici respectă întru-totul un ritual cu mai multe etape care începe de la fixarea locului prestolului.

Pentru comparație, Eliade arată că în India vedică orice teritoriu „era luat în posesie în chip legal prin ridicarea unui altar dedicat lui Agni”⁸. Susținem și noi ideea că în epicentrul fiecărui ritual se săvârșește un sacrificiu care consumă conflictul principal pentru care a fost necesar să se recurgă la respectivul ritual: „Construirea unui altar al

⁶ Mircea Eliade, *Drumul spre centru* (în cap. „Comentarii la legenda Meșterul Manole”). Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, București, Editura Univers, 1991.

⁷ *Ibidem*, p. 418.

⁸ *Ibidem*, p. 394.

lui Agni nu este altceva decât imitarea microcosmică a Creației. Iar orice sacrificiu este, la rândul lui, repetarea actului creației...”⁹

Mircea Eliade a analizat sistematic și tema sacrificiului uman care însoțea, în mai multe tradiții europene, ritualul edificării unei construcții. În acest context, este foarte important să precizăm că, deși s-a discutat mult despre jertfa zidirii, până în prezent nu s-a afirmat cu claritate că aceasta însoțește doar ridicarea construcțiilor din piatră, nu și a celor din lemn. Din documente rezultă limpede acest lucru și poate că nu era cazul să fie reamintit. Accentuăm acest fapt pentru a observa mai bine un raport clar între masa altarului fixată pe un trunchi de arbore în bisericile de lemn și masa altarului din piatră în bisericile de zid, care, repetăm, necesită o jertfă în timpul zidirii.

Potrivit imaginarului popular, lemnul, ca parte a copacilor, este viu, iar piatra este moartă. Arborele este un lucru împlinit, integru, rezultat al creșterii, viabilității, iar piatra izolează viața, este profană. Prin urmare, jertfa zidirii avea menirea de a însufleți atât piatra, ca material de construcție, cât și edificiul înălțat din ea¹⁰.

Totuși, ne putem întreba dacă, în cazul bisericilor de lemn, tăierea unui arbore în partea superioară, ca cea mai veche practică rituală pentru fixarea mesei altarului, ar putea însemna și sacrificiul acestui arbore. Am introdus această interogație în analiza noastră deoarece, într-un alt context, Mihai Pop afirma că, „ritual, tăierea copacului echivalează cu un act de sacrificiu în care omul se confundă cu natura”¹¹.

Ideea de sacrificiu este prezentă prin încastrarea în piciorul Sfintei Mese a unor părțicele din Sfintele Moaște ale unui Sfânt Mucenic. Urmărind logica gândirii simbolice, ca veșmânt esențial al ritualului, trebuie să recunoaștem că fixarea mesei pe un picior alcătuit dintr-un singur trunchi de arbore, obiect de mare concentrare simbolică, are mai multe semnificații, pe care le manifestă în funcție de solicitarea contextului sau în acord cu conținutul principal al acestui act.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Eugen Băzgu, *Semnificațiile mito-simbolice ale pietrei în gândirea populară românească*, în „Destin românesc”. Revistă de istorie și cultură, Chișinău-București, an. VIII, nr. 3 (31), 2001, p. 120. Studiul a fost îmbogățit și republicat, cu titlul *Semnificațiile mito-simbolice ale pietrei în gândirea populară*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. X, 2010, p. 141-164.

¹¹ Mihai Pop, Cuvânt înainte la Francisc Nistor, *Maramureș, țara lemnului*, București, Editura Sport-Turism, 1983, p. 7.

În opinia noastră, esențială în acest context este *sincronizarea epicentrului construcției pe axa verticalității lumii*, pentru a deveni, prin ritual, Sfânta Sfintelor, cel mai puternic simbol. Respectând prevederile scenariului ritual, oamenii fixează prin prestol *centrul lumii* sau *epicentrul universului* ca punct al sacralității maxime.

Sacralitatea arborilor, în viziunea populară românească, este profund marcată de mitologia botanică și a fost pusă în valoare în special de către Romulus Vulcănescu¹². Autorul analizează totemismul arboricol, cultul arborilor și dendrolatria. Iar pentru a contura dimensiunile simbolului *coloanei cerului*, etnologul citat relevă simboluri similare și conexe precum monumentele dendromorfe (*arborele cosmic*, *arborele ceresc*, *arborele vieții*), derivatele și substituitele acestora, monumentele stilimorfe (*stâlpul cerului*, *coloana cerului*), succedaneele și simulacrele acestora (stâlpii din ciclul calendaristic, stâlpii ciclului vieții, troițele ș.a.)¹³. În viziunea mitică asupra lumii, *stâlpul cerului* apare în două ipostaze: stâlp ascendent în cer („sprijină bolta cerească pe pământ”) și stâlp descendent („sprijină pământul în cerul de sub noi”)¹⁴.

Din perspectiva gândirii simbolice, fixarea mesei altarului pe trunchiul de arbore apare ca o situație a ei pe *stâlpul pământului*. În răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu au fost atestate mai multe credințe privind acest suport mitic: „Pământul are un singur stâlp pe care se ține și care stâlp e ciomahul lui Dumnezeu”¹⁵. În cele mai multe răspunsuri apare ideea că „pământul e așezat pe un stâlp”, „pe o furcă numită «furca pământului»” sau – la fel cum este așezată și locuința în anumite zone rurale românești – pe 2, 9, 6 furci¹⁶.

Practica ține de *cultul arborilor sacri*, fenomen cunoscut în cadrul multor culturi arhaice. Despre existența în Tracia a unor păduri sacre au amintit mai mulți autori antici. Astfel, scriitorul roman Suetoniu pomenește despre existența în niște „locuri neumblate ale Traciei” a unei păduri sacre a barbarilor închinată zeului Bacchus, pădure pe unde însuși împăratul Octavian Augustus (63 î.H.-14 d.H.),

¹² Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1972; Idem, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987.

¹³ Idem, *Coloana cerului*, p. 7-132.

¹⁴ *Ibidem*, p. 77.

¹⁵ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 73.

¹⁶ *Ibidem*, p. 71-72, 74.

conducându-și armata, a consultat „cu privire la fiul său oracolele barbare”¹⁷. Ovidiu, referindu-se la exilul său din Tomis, amintește faptul că în jurul arborilor sacri se construiau pereți din trunchiuri de stejar¹⁸.

Apologetii timpurii ai creștinismului au încercat să interzică cultul arborilor. În Imperiul Roman de Apus a fost promulgată cu acest prilej o lege specială, la 8 noiembrie 392. Două secole mai târziu, în aprilie 598, Papa Grigore cel Mare (590-604), într-o scrisoare către Episcopul Agnellus de Terracina, este nevoit să recunoască că oamenii din dioceza sa, creștini de câteva generații, practică, în marea lor majoritate, cultul arborilor: „Arbores colere et multa alia contra christianam fidem illicita perpetrare”¹⁹, astfel încât este nevoit să ceară ajutorul puterii laice pentru contracararea acestuia. Mai mult, înaltul prelat constată, în numeroasele sale epistole, practicarea de către creștini a cultului arborelui în diferite regiuni din Corsica și Sardinia până în îndepărtata Anglie²⁰.

În aceeași epocă, Episcopul Arelatensis de Cezareea avertiza în privința mixajului religiilor, afirmând că mulți dintre creștini aduc jertfe, vizitează locurile vechi de cult și participă la ospetele diavolești din dumbrăvi, lângă izvoare și arbori²¹. Decretul Sinodului Local din Cartagina, din anul 419, prescria măsuri drastice prin care se încerca suprimarea în totalitate a cultului arborelui sacru²².

¹⁷ Caius Suetonius Tranquillus, „Viețile cezarilor”, în *Izvoare privind istoria României*. Traducerea din autorii latini: Vladimir Iliescu; din autorii greci: Radu Hîncu și Virgil C. Popescu, vol. I. *De la Hesiod la Itinerarul lui Antoninus (Ab Hesiodo usque ad Itinerarium Antonini)*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 517.

¹⁸ Publius Ovidius Naso, *Metamorfoze*. Traducere, studiu introductiv și note de David Popescu, București, Editura Științifică, 1959, p. 220.

¹⁹ *La politique éditiltaire dans les provinces de l'Empire romain (II^{ème}-IV^{ème} siècles après J.C.)*. Actes du I^{er} Colloque roumano-suisse (Deva, 21-26 octobre 1991), Cluj-Napoca, 1993, passim, apud Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, Institutul Român de Tracologie („Bibliotheca Thracologica”, vol. XVIII), 1997, p. 47-48 și 81, nota 34.

²⁰ Sancti Gregorii Magni, „Epistolae”, 4, 23; 8, 1; 18, 30; 9, 11, în J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 77, Paris, Garnieri Fratres, 1849, col. 692, 904, 921, 932, 954 și 955; Saint Gregoire de Tours, *Historia Francorum*, Paris, A. Picard et fils, 1893, 2, 10, apud A. Я. Гуревич, *Проблемы средневековой народной культуры (Problemele culturii populare medievale)*, Moscova, 1981, p. 124.

²¹ Saint Gregoire de Tours, *op. cit.*, apud A. Я. Гуревич, *op. cit.*, p. 124.

²² И. Мандельштам, *Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов) созданных под влиянием мифа [Încercare de interpretare a obiceiurilor (popoarelor indo-europene) apărute datorită influenței mitului]*, partea I, Sankt Petersburg, 1882, p. 197.

În lucrarea hagiografică *Vita Barbati episcopi Beneventani*, din secolul al VII-lea, aflăm că în nordul Italiei, deși triburile germanice de longobarzi fuseseră convertite la creștinism, ducele Romuald cu supușii săi se dedau la practici incompatibile cu creștinismul, venerând un copac în care suspendau un animal: „Un longe a Beneventi menibus guasi sollempnem diem sacram colebant arborem”²³. Tot în Italia a fost introdusă în anul 747 o lege, cunoscută ca legea lui Liutprand, ce îi „avertiza pe țăranii care venerau un arbore numit *sanctivum* [sau care] adorau fântânile și cântau imnuri păgâne”²⁴.

Papalitatea, conștientă fiind că aplicând creștinarea cu forța a păgânilor prin distrugerea totală a tuturor însemnelor precreștine era o practică fără prea mari sorți de izbândă – noii convertiți nerenunțând la vechile obiceiuri –, a încercat și alte metode mai subtile, care constau, în esență, în preluarea atributelor arborelui sacru prin construirea din lemnul (lemnele) acestui arbore a unor capiști cu însemne creștine.

La începutul veacului al VII-lea, pentru a potoli spiritele, însuși Papa Bonifaciu al IV-lea (608-615), în prezența mai multor fețe preoțești, a tăiat un arbore socotit sacru și a construit din lemnul său o capiște, dând astfel un exemplu personal de rezolvare diplomatică a problemei²⁵. Remarcăm aici faptul că edificând capiștea-bisericuță doar din lemnul acestui copac sacru s-a urmărit ideea transferării sacralității arborelui în totalitate asupra Bisericii creștine. E un exemplu grăitor, dintre multe altele, de asimilare inteligentă a vechii practici.

Același papă deja amintit, Grigore cel Mare, subtil psiholog al comportamentului maselor, în dorința de a-i vedea pe englezi creștinați cât mai repede și definitiv, elaborează adevărate strategii de creștinare, scriind călugărilor misionari din acea parte a lumii următoarele: „Spuneți-i lui Augustin că, după multă chibzuire, iată la ce convingere am ajuns în ce privește încreștinarea englezilor. Anume, cu nici un chip să nu dărâmați bisericile păgânești ale lor; ci să dați jos numai idolii, să stropiți clădirea cu aghiazmă, să clădiți un altar și să puneți icoane. Căci dacă acele clădiri sunt trainice, noi trebuie să le prefacem din temple păgâne în adevărate case ale lui Dumnezeu, ca astfel poporul, *când va vedea că nu i se dărâmă templele, să aibă tragere de inimă spre creștinism*, să se întoarcă cu drag de la păgânism spre noi, să cunoască pe Dumnezeul nostru cel blând și îngăduitor, și cât vor ști să se adune la

²³ *La politique éditiltaire...*, apud Nelu Zugravu, *op. cit.*, p. 49.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 47.

*locul unde au fost obișnuiți să se adune și părinții lor. Oamenilor incuți și spiritelor înăsprite nu le poți tăia deodată felul de a trăi*²⁶ (sublinierea noastră, E.B.).

Analiza sumară a textului scrisorii ne arată că, de fapt, acest papă conta nu atât pe creștinarea formală a generațiilor mai vârstnice, care aveau convingeri despre lume și sacralitate deja formate, cât mai ales pe cele tinere, a căror conștiință putea fi formată, modelată în conformitate cu dogmele Bisericii Creștine.

O anume interferență între reprezentările păgâne și cele creștine se poate observa în scrierile bisericești din secolele IX-X despre toiagul Sfântului Abate Martin din care ar fi crescut un arbore cu ramuri tămăduitoare: „Localnicii, inclusiv cei bogați, venerau acest loc și, înainte de a intra în biserică, se apropiau de copac și se închinau lui Hristos”²⁷. În același context, în veacul al XI-lea, cehilor li se cerea, de către conducerea clericală, să nu mai aducă jertfe arborilor și să nu mai invoce ajutor de la ei.

O scenă referitoare la cultul arborelui apare în basorelieful din secolul al XIII-lea cioplit într-o stâncă masivă de lângă localitatea Bușa, pe malul râulețului cu același nume, aflat în stânga Nistrului, acum în Ucraina (fig. 1). Un bărbat cu mâinile ridicate în rugăciune, stă îngenuncheat în fața unui arbore, pe ale cărui ramuri se vede un cocoș. În prim plan a fost cioplită și imaginea unui cerb care sugerează ideea sacrificiului adus arborelui²⁸.

Mircea Eliade, abordând problema bogăției simbolismului arboricol, după ce determină șapte grupuri de fapte ale cultului arborilor, se referă și la ansamblul piatră-arbore-altar, care formează un microcosmos efectiv, oferind concepte-cheie și pentru cercetarea noastră: „Este sigur că, pentru experiența religioasă arhaică, arborele (sau mai degrabă anumiți arbori) reprezintă o *putere*. Trebuie să adăugăm că această *putere* se datorează atât *arborelui*, ca atare, cât și implicațiilor lui cosmogonice. Pentru mentalitatea arhaică natura și simbolul coexistă”²⁹.

²⁶ Cf. George Coșbuc, *Elementele literaturii populare* (în cap. „Anul Nou. Sărbătorile creștine, carnavalul”). Antologie, prefață și note de I. Filipciuc, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1986, p. 91-92.

²⁷ Saint Gregoire de Tours, *op. cit.*, apud A. Я. Гуревич, *op. cit.*, p. 125.

²⁸ Cercetare de teren, Eugen Băzgu, 1990.

²⁹ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ediția a II-a. Prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului. Traducere de Mariana Noica, București, Editura Humanitas, 1995, p. 216.

După ce analizează ansamblul *altar de piatră situat lângă arbore* în diverse tradiții orientale, dar și în cea greacă și semită, Eliade precizează despre piatră: „Stâlpul întărea, prin verticalitatea și substanța lui, sacralitatea arborelui”³⁰. Acest arbore este primordial, altarul din piatră fiind adus pentru a fi pus sub protecția copacului, încât acesta să-i confere sacralitate. Este o apropiere între doi exponenți ai sacralității, care nu-și dispută deocamdată întâietatea, marcând *locul sacru*, înțeles de celebrul savant român ca „un microcosm pentru că *repetă* peisajul cosmic; pentru că este o oglindire a întregului. Altarul și templul (sau monumentul funerar, sau palatul), care sunt transformări ulterioare ale «locului sacru» primitiv, sunt *centre ale lumii*, pentru că se află în inima însăși a Universului și alcătuiesc o *imago mundi*. Ideea de centru, de realitate absolută – ca receptacol al sacrului – este implicată chiar și în cele mai elementare concepții ale «locului sacru», concepte de unde – am văzut deja – arborele sacru nu lipsește niciodată”³¹.

Trunchiurile descoperite în altarele vechilor biserici, faptele culturale referitoare la această veche practică sunt așadar reminiscențe ale universului reprezentărilor, credințelor și simbolurilor care au însoțit afirmarea creștinismului în spațiul cultural românesc. Pe măsura acceptării și dezvoltării sintagmei *creștinism popular* de către reprezentanții școlilor românești de istorie, etnologie, mitologie și istorie a religiilor, s-a putut evalua, din tot atâtea perspective, dimensiunile acesteia în practica socială a epocilor istorice, inclusiv în sfera culturii tradiționale.

Cercetătorul ieșean Nelu Zugravu a relevat geneza creștinismului popular al românilor în vastul context istoric și spiritual care a stat la baza respectivului fenomen. Prin *creștinism popular*, autorul citat înțelege acel creștinism puternic impregnat de elemente păgâne, incluzând „în sfera noțiunii acele credințe și practici religioase cu fundament creștin (canonizări populare, procesiuni, abateri de la disciplina liturgică etc.), necuprinse însă în bazele doctrinei (Sfânta Scriptură, Tradiția = predica apostolică, canoanele conciliilor ecumenice), dar acceptate de Biserică”³².

Victor Kernbach a conturat și argumentat acest concept din perspectiva gândirii mitologice, arătând în ce mod s-a pliat creștinismul pe cultura populară: „Diferența de nivel între grupul intelectual-teologic și masa potențială de credincioși (oameni simpli, naivi în relațiile lor cu universul) determină regândirea fiecărei religii într-o religie populară. Izvorând din sursa teologică primară, dar folosind și recondiționând

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Nelu Zugravu, *op. cit.*, p. 21.

mitologia tradițională, o religie – fie scripturală, fie impusă oral prin memorizare – pătrunde în masele populației, renăscându-se acolo în alte forme, mai ample sincretice, în care preferențial devine mitologicul, nelipsit nici el de instrumentul auxiliar al superstiției”³³.

În consecință, susține Kernbach, această simbioză este puternică, pentru că a stat la baza formării poporului român: „Devenit religie folclorică, creștinismul s-a statornicit ca religie a unui popor a cărui etnogeneză s-a încheiat în esență odată cu absorbirea acestei religii”³⁴.

În *perspectiva creștinismului popular se circumscrie și cercetarea noastră*, care vizează o practică rituală destul de frecventă pe vremuri, dar încă învăluită în taină. Suntem în fața unor fapte culturale de prea mare vechime ca să le poată ține minte oamenii, fapte consacrate prin intermediul riturilor săvârșite de inițiați, al căror sens le scapă, de obicei, oamenilor simpli. Vom construi idei logice în jurul acestor reminiscențe, plecând de la premisa că *masa altarului fixată pe un trunchi de arbore făcea parte dintr-un sistem cosmogonic*.

Astfel vom încerca să ridicăm, puțin câte puțin, voalul de pe această străveche taină, știind că „universul mental al lumilor arhaice a ajuns până în zilele noastre păstrat nu în chip dialectic, în credințele explicite ale oamenilor, ci conservat în mituri, simboluri, obiceiuri care, oricâte degradări ar fi suferit, au încă sensurile originare transparente”³⁵.

Biserica, fiind o construcție de maximă sacralitate, este ridicată după prescripții și interdicții bine statornicite, pentru a i se asigura astfel statutul de locaș sfânt. Cercetările în domeniu au relevat că încadrarea edificiului în spațiul natural se face în conformitate cu prescripțiile riturilor de construcție: biserica este situată pe cel mai înalt loc din vatra localității, pe loc neumblat/curat, este amplasată în conformitate cu punctele cardinale și cu poziția soarelui în momentul fixării mesei altarului.

La aceste principii trebuie să mai adăugăm și un alt set ce ține de construirea propriu-zisă a bisericii. Construcția este ridicată într-un timp anume, de oameni inițiați și respectă un model consacrat, mereu verificat în timpul edificării, încât planul, compartimentarea, volumetria, proporțiile să corespundă modelelor. În tot acest proces, nu există loc de hazard sau improvizație. Studiile referitoare la edificarea lăcașelor sfinte în alte tradiții culturale converg spre aceleași concluzii. Totuși, aceste reglementări țin de tradiția comunitară mai mult decât de dogmă.

³³ Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, București, Editura Științifică, 1994, p. 267.

³⁴ *Ibidem*, p. 343.

³⁵ Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, p. 398.

Autorii care au abordat domeniul creștinismului popular au invocat mai mulți factori ce au condus la împletirea reprezentărilor precreștine și creștine în practicarea activităților sacre de către comunitățile religioase din Moldova.

Astfel, Lucian Blaga pune în prim-planul acestei asimilări creativitatea, căci „cultura biblică și [cea] bisericească sunt asimilate în mod creator. Surprindem în funcția creatoare, pe care cultura biblică și bisericească o dobândesc cu prisosință în sufletul poporului nostru, o particularitate, care aparține, precum bănuim, și celorlalte popoare balcanice, dar care ne deosebește de popoarele apusene, mai ales germanice, și nu mai puțin de poporul rusesc”³⁶.

Biserica a încercat să asimileze și să omogenizeze aceste practici rituale în diferite perioade, intensificând acest proces în ultimele secole. Dar în ceea ce privește Evul Mediu, aceste practici – ca formă de expresie a vechilor reprezentări – sunt prezente în viața religioasă a comunităților, impresionând călătorii, misionarii și clerul din alte țări prin bogăție, respectiv prin faptul că erau destul de multe și configurau identitatea religioasă a comunităților din Moldova.

Contribuția legendelor la conturarea problematicii

Legendele, în virtutea specificului lor de a opera cu texte verbale explicite, amintesc în ce cazuri altarul sau biserica erau ridicate pe un trunchi de copac și oferă mai multe informații despre esența acestora.

Cronicarul Ion Neculce include în *O samă de cuvinte* o legendă edificatoare în acest sens. Iată fragmentul în cauză: „Alecsandru-vodă Lăpușneanul, fiind domnu, au făcut mănăstirea Slatina. Și așe dzicu oamenii că, trăind un săhastru acolo și fiind un paltin, copaciu mare, unde este acmu prestolul în oltariu, vide acel săhastru spre duminici și spre alte dzile mari multe lumini întru acel paltin la vremea slujbii bisericii. Și i s-au arătat Maica Precistă în vis și i-au dzis să margă la Alecsandru-vodă să-i dzică să facă mănăstirea. Și mergând săhăstrul la Alecsandru-vodă, s-au îndemnat Alecsandru-vodă de săhastru de au făcut mănăstirea Slatina întru acel loc, unde au fost paltinul”³⁷.

³⁶ Lucian Blaga, *Trilogia culturii. Orizont și stil*. Cuvânt înainte de Dumitru Ghișe, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 187.

³⁷ Ion Neculce, „O samă de cuvinte”, în *Letopisețul Țării Moldovei. Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce*. Îngrijirea textelor, prefațarea letopisețelor, glosar și indici de Tatiana Celac. Prezentare grafică de Simeon Solonaru, Chișinău, Editura Hyperion, 1990, p. 271.

O variantă a legendei de întemeiere a Mănăstirii Putna, culeasă în anii '80 ai secolului al XX-lea, relatează că Ștefan cel Mare și Sfânt „s-a uitat pe după un dâmbuț înalt ș-a tras cu arcul și a nimerit cu săgeata în gărlă într-un paltin. A tăiat paltinul și a făcut întâi altarul. Apoi a făcut mănăstirea Putna”³⁸. Din altă variantă de întemeiere a Mănăstirii Putna aflăm că „acolo era un munte rotund, așa un deal. A tras cu arcul să se aleagă loc de Mănăstire și au tras trei arcași. Au tras cu săgețile, ș-apoi a tras el și a nimerit într-un paltin. Acolo au făcut altarul mănăstirei”³⁹. Arborele preferat este, în ambele cazuri, paltinul.

Similară cu această ultimă legendă este și cea a întemeierii Mănăstirii Tazlău, atribuită de tradiția populară tot lui Vodă Ștefan, care „a tras cu arcu în vale, către locul hotărât. Săgeata s-a împlântat într-un tei bătrân și deși nu s-a văzut unde a căzut săgeata, dar s-a hotărât că acolo s-a găsi să fie altarul [...] și când s-au coborât din munte, au găsit săgeata într-un tei și chiar pe rădăcina teiului aceuia s-a făcut prestolul”⁴⁰.

Interesantă din punct de vedere al mutațiilor suportate de motivul de întemeiere a unei biserițe pe un anumit loc este legenda legată de fratele mai mare al clasicului literaturii române Constantin Conachi, Gavriil, moșier din zona Bârladului, care, vânător pasionat fiind, dădu într-o zi, într-o pădure aflată nu departe de Prut, „de un măgar alb pascănd la piciorul unui stejar bătrân”⁴¹. Încercând, în zadar, cu ajutorul numeroșilor slujitori ce-l însoțeau, să-l prindă, boierul se dumeri că „minunata dihanie trebuie să fie coborât al măgarului care dusesse în Egipt pe Maica Precista și pe Domnul Nostru” și imediat luă hotărârea de a ctitori pe locul apariției o bisericuță „*potrivind ca trunchiul stejarului să slujească drept altar*”⁴².

³⁸ Inf. Zaharia Percic, 62 de ani, Crasnoilsc – Storojineț; culegători: E. Junghietu și S. Moraru (în Arhiva de Folclor a Academiei de Științe a Republicii Moldova – AFASRM, caiet 331, f. 111-112); *Folclor din Țara Fașilor*. Alcătuitori: Nicolae Băieșu, Grigore Bostan, Grigore Botezatu, Ion Buruiană, Vasile Chisăliță, Victor Cirimpei, Dumitru Covalciuc, Iulian Filip, Andrei Hîncu, Efim Junghietu, Sergiu Moraru, Chișinău, Editura Hyperion, 1993, p. 107.

³⁹ Inf. Istrate Motrescu, 74 ani, 5 clase, Crasnoilsc – Storojineț; culegători: Grigore Botezatu și Nicolae Băieșu, 1972 (în AFASRM, caiet 248, f. 32-34); *Folclor din Țara Fașilor*, p. 208.

⁴⁰ S. Teodorescu-Kirileanu, *Ștefan Vodă cel Mare și Sfânt. Istorisiri și cântece populare strânse la un loc de...*, ediția a 3-a, sporită, Tipografia Monastirei Neamțu, 1924, p. 128, apud *Legende populare geografice*. Ediție îngrijită, cuvânt înainte, note, glosar, bibliografie de Nicoleta Coatu, București, Editura Sport-Turism, 1986, p. 138-139.

⁴¹ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*. Ediția a II-a, revăzută și adăugită de Al. Piru, București, Editura Minerva, 1986, p. 85.

⁴² *Ibidem*.

O legendă despre întemeierea Mănăstirii Gorovei din ținutul Dorohoiului amintește că Părintele Avramie de la Mănăstirea Dragomirna a săpat un zămnic (pivniță) lângă un stejar cu o creangă uscată. Înoptând alături, în fiecare noapte auzea din stejarul bătrân cu creanga uscată o cântare bisericească, repetată de mai multe ori la rând. În a patra zi, când zămnicul era aproape gata, au descoperit în pământ o ladă cu icoana Sfântului Ioan Botezătorul furată cu ceva ani în urmă de o ceată de tâlhari dintr-o biserică din orașul Siret.

În același an, 1742, întru consemnarea evenimentului de redescoperire a miraculoasei icoane, se hotărăște ctitorirea unei bisericuțe de lemn, sfânta masă a altarului fiind pusă direct pe rădăcina trunchiului de stejar de unde noaptea se auziseră cântările religioase. Restul lemnului acestui copac a fost utilizat la ridicarea bisericii. Spațiul mic al bisericuței, de doar 20 de persoane, ne indică faptul că aici s-a construit o *biserică dintr-un singur lemn*⁴³.

Sirianul Paul de Alep a înregistrat o legendă similară, cu singura deosebire că pustnicul a găsit icoana Maicii Domnului pe ramurile copacului și aceasta i-a vorbit: „Dorința mea este ca tu să-mi clădești aici o biserică din acest copac». Așadar pustnicul s-a sculat și a tăiat copacul și a început să clădească din el o biserică frumoasă pe care a acoperit-o și a ridicat-o din lemnul acestui singur copac [...] și aici s-au întâmplat multe minuni”⁴⁴. Notăm, în acest context, faptul că și stejarul apare ca arbore preferat pentru loc de prestol și de biserică.

O bună parte dintre narațiunile populare nu precizează esența arborelui și acestea pot fi la fel de vechi ca și cele care îl specifică. La 1845, călătorul polonez Kovalevski a publicat o legendă despre întemeierea Mănăstirii Cozia care a fost ridicată din temelie de către marele Mircea, cel mult cu vreo doi-trei ani înainte de 1388. În relatarea călătorului se amintește că „tradițiunea populară de acolo povestește până astăzi cum nemuritorul erou, învins o dată de unguri, adormise obosit sub un arbore. Și iată apărându-i în vis icoana Sfintei Trinități și poruncindu-i a-i da inamicului o nouă năvală: se scoală, bate pe maghiari și acolo unde era binecuvântatul arbore înălță din recunoștință altarul mănăstirii”⁴⁵.

⁴³ Elena Guțic, Octav Guțic, *Din legendele Dorohoiului*, vol. II, Botoșani, Editura Gee, 1995, p. 227-228.

⁴⁴ Paul de Alep, „Mănăstirea dintr-un lemn”, în *Călători străini...*, vol. VI, partea 1. *Paul de Alep*, p. 188-189.

⁴⁵ Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*. Traducere de Dr. Nicolae Popovici și Uros Kovincici, vol. II, partea a 2-a, Arad, Tipografia Diecezană, 1931, p. 139-140; Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993, p. 394-395.

Folcloristul Simion Florea Marian a publicat o legendă despre întemeierea orașului și cetății Suceava pe locul unde un sihastru locuia în scorbura unui arbore. Locul, fiind prielnic traiului, a atras păstorii, iar mai târziu și un pâlc mic de oșteni coborâți din munte să se așeze cu traiul în preajma locuinței-arbore a sihastrului. Căpitanul care a venit cu oștenii săi a construit pe un alt deal din vecinătate o adevărată cetate de piatră. Mai târziu, același căpitan, după decesul sihastrului, „pe locul unde fusese arborele în care a locuit săhastrul, făcu o biserică de lemn și fiindcă săhastrul murise înainte de ridicarea bisericii acesteia [...] tăiară și așezară ei și arborele în care a locuit acesta într-însa”⁴⁶.

Analiza atentă a textului, publicat de Părintele Marian într-o perioadă când tradițiile istorice erau încă vii, demonstrează că, deși nu se precizează nici esența, nici sacralitatea arborelui la momentul deciziei sihastrului de a locui în scorbura, cum nu va fi precizată nici mai târziu, nici până la moartea, nici după moartea sihastrului, mențiunea expresă din text (privitoare la ridicarea bisericii de lemn „*pe locul unde fusese arborele în care a locuit*” și înglobarea lemnului rezultat din sacrificarea sa la edificarea bisericii), relevă cel puțin două etape de sacralizare a acestui arbore.

Prima idee converge către spațiile sacre unde s-a rugat sihastrul, acolo fiind construit locașul sfânt prin sacrificarea respectivului arbore. Indirect, prin această idee se subînțelege că acest arbore a fost ales ca adăpost datorită, evident, vechimii și mărimii sale, dar și a scorburii încăpătoare, acolo unde sihastrul se putea adăposti, sihastrul fiind primul locuitor de acolo, de fapt, întemeietorul localității, ceea ce este un element important al scenariului de întemeiere.

A doua idee sugerează faptul că doar după decesul sihastrului, care s-a rugat mereu și, prin rugăciune, a întreținut sacralitatea locului, acesta a fost considerat ca fiind prielnic traiului și pentru alți oameni, așa fiind construită prima biserică cu altarul pe trunchiul arborelui chiar din materialul lui lemnos. Această idee, strâns legată din punct de vedere semantic de prima, este axată pe cuprinderea întregului egal cu unitatea și sacralitatea. Construcția, emblematică pentru viitorul noii localități, nu numai că este făcută din lemnul arborelui sihastrului, dar și pe locul unde crescuse acest arbore.

Interesant este că aceasta e a doua legendă în care cele două elemente, fixarea altarului pe trunchiul arborelui și construirea bisericii

⁴⁶ Simion Florea Marian, *Legende istorice din Bucovina*. Ediție îngrijită de Paul Leu, Iași, Editura Junimea, 1981, p. 9.

din lemnul lui, conlucrează la concentrarea sacralității, egalarea creației umane cu cea a naturii și a cosmosului⁴⁷.

Regăsim esența acestei întemeieri într-un scenariu redus ca schemă, cuprins în canavaua unei legende despre întemeierea bisericii din Gruiu – Călărași: „Când o fostu de io pus temeiu⁴⁸ o venitu un călugăr și călugăru șela o luat un pociumb⁴⁹ și s-o dus ș-o-mplântatu dânsu acolo și le-o spusu că aicea să hiee fundu altarului”⁵⁰.

Despre Mănăstirea Hâncu din părțile Nisporenilor tradiția orală amintește că a avut la început altarul în jurul unui trunchi de brad⁵¹. Important este că în aceste locuri bradul în prezent nu crește în stare sălbatică, ceea ce demonstrează că oralitatea a recurs la un model ideal, general pentru un spațiu geografic mai cuprinzător sau a păstrat o relicvă de mare vechime.

Tradiția întemeierii unei biserici sau mănăstiri pe locul unui trunchi de copac s-a menținut în creștinismul popular din Basarabia sub formă de reminiscență până în secolul al XX-lea. Astfel, scriitorul Mihail Sadoveanu, vizitând Basarabia în anul 1919, o atestă, într-o variantă degradată, pe când călătorea prin satele din ținutul Sorociei. La marginea satului Cotiujenii Mari a întâlnit un călugăr schimnic care i-a povestit despre modul în care a curățat un măr în localitatea Alcedar din ținutul Șoldăneștilor: „Aproape de fântână, dintr-un trunchi bătrân de măr, dăduse o coroană frumoasă de odrasle, pe care atârnav mere rumene. «– Iaca și asta-i semn», grăi cu taină parcă omul din singurătate. Am scos mărilor bătrân putregaiurile, l-am curățit, și îndată a slobozit mlăzi voinice. Bătrânul acesta e temeiu locului. Acolo s-arată că trebuie așezată casa lui Dumnezeu...”⁵²

Sunt mai multe asemenea legende și nu ne-am propus în acest studiu examinarea lor exhaustivă. Cele menționate deja ne ajută să observăm ce *motive tipice* apar mai des în texte și care este relevanța lor.

⁴⁷ A se vedea mai multe informații despre *mănăstirea dintr-un lemn* la Eugen Bâzgu, *Arhetipul întreg-parte*, în AMEM, nr. III, 2003, p. 107-112.

⁴⁸ Temelia unei construcții (arhaism).

⁴⁹ Trunchi de copac rămas în pământ după tăiere sau par scurt (regionalism).

⁵⁰ *Graiul nostru. Texte din toate părțile locuite de români*, vol. I. România. Publicate de I. A. Candrea, Ov. Densușianu și Th. D. Speranția, București, Editura Socec & Co, 1906, p. 61.

⁵¹ Eugen Bâzgu, *Repertoriul monumentelor ecleziastice din județul Ungheni*, în „Pyretus”. Anuarul Muzeului de Istorie din Ungheni, nr. 1, 2001, p. 47.

⁵² Mihail Sadoveanu, *Drumuri basarabene* (titlul original: *Orhei și Soroca*, Chișinău, Glasul Țării, 1921). Ediție îngrijită și prefăcută de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 1992, p. 52.

Cu o consecvență demnă de reținut, locul sacru este fortificat continuu prin gesturi rituale semnificative. Observăm că la sporirea capacităților sacre conlucrează atât resursele naturale, cât și cele ale religiozității. Arborele sacru este identificat în mediul natural după diverse însemne: un copac secular foarte mare – paltin, stejar, tei, alt arbore (nespecificat), – unul bătrân, scorburos, în care sălășluiește un pustnic, deci este deja un loc consacrat prin rugăciune; unul cu o creangă uscată, ca să aibă un motiv în plus pentru a-l tăia. Asupra celui din urmă se operează cu alte forme și mijloace, mai evoluate ca practică religioasă, pentru a-i reactualiza și menține sacralitatea. Așa ajunge să fie transformat în masa altarului, în biserică sau mănăstire.

Nu se pune problema care dintre practici – cea de utilizare a unui trunchi de arbore, ales în mod ritual, pentru a servi ca stâlp al mesei altarului, sau cea a folosirii scorburilor copacilor bătrâni de către sihaștri, ca loc de sihăstrie, este mai veche. Ambele funcționează în câmpul aceluiași semnificații și comunică între ele pe diferite planuri simbolice, argumentând rolul primordial al arborelui în scenariul ritual al întemeierii unui altar sau al unei biserici.

Masa (prestolul) este *punctul central al sacralității altarului*, bisericii și, respectiv, al vetrei localității. În timp ce bisericile sunt deschise cultului, protecția lor este deplină, accesul în altar fiind reglementat de norme severe. Dar și după ce vechile biserici se dărâmau din cauza vânturilor, ploilor, cutremurelor, erau lovite de fulgere sau distruse de războaie, conflicte, năvăliri ale cuceritorilor, altarul era protejat printr-o construcție specială, pentru a îngădi accesul oamenilor și animalelor, spre a păstra puritatea acestui loc. Ceea ce reiterează ideea că, odată sfințit, construit, folosit în practica religioasă mai mult timp, altarul formează și conservă o sacralitate puternică, de unicitate, care nu se pierde în timp.

Această practică este respectată și în prezent. De regulă, construcția care înconjoară masa altarului este făcută din piatră, uneori din cotileț (piatră de calcar tăiată sub formă de paralelipiped) or din cărămidă și, indiferent de mărimea acestei construcții, reprezintă un spațiu închis, cu excepția unui gemuleț mic folosit pentru a putea strecura înăuntru vechi icoane, straie bisericesti și alte odoare ieșite din uz. În aceste condiții este imposibil să deslușești ce este în interiorul lor, în special ce fel de stâlp are masa. Fiind foarte vechi, putem accepta ideea că unele dintre ele au ca suport al mesei trunchiul de arbore.

Mihai Eminescu, în *Scrisoarea a III-a*, amintește de importanța deosebită a prestolului atunci când, pentru a arăta intențiile lui Baiazid

de a pângări inima creștinătății, utilizează următoarea exprimare: „Am jurat ca peste dânșii să trec falnic, fără păs./ Din pristolul de la Roma să dau calului ovăs”⁵³.

Prestoalele din localitățile noastre merită un studiu aparte, în care să fie analizate sistematic forma și amplasarea acestora față de punctele cardinale, față de bisericile actuale și de cimitir, forma crucilor care le însoțesc, relatările oamenilor care au participat la ridicarea acestor construcții sau ale acelor care păstrează memoria locurilor sfinte privind masa altarului și alte obiecte păstrate în interiorul prestolului. Odată cu punerea în valoare a edificiilor ecleziastice de lemn, ținem în mod deosebit să subliniem faptul că altarul bisericii și masa altarului merită toată atenția din partea cercetătorilor, inclusiv a arhitecților.

Demersul factologic al cercetărilor de teren

Așa după cum atrăgeam atenția la începutul acestui studiu, stâlpul mesei altarului format din trunchiul de copac a fost atestat cel mai adesea în bisericile de lemn din nordul Moldovei istorice. Sunt câteva argumente principale ale acestei supraviețuiri culturale. Unul dintre ele este că lăcașurile de lemn din nord au rezistat mai bine în timp, aceste locuri oferind o mai mare stabilitate a vieții comparativ cu cele din sud, care au fost de multe ori devastate de conflictele provocate de războaie, iar în secolul trecut distruse de regimul ateu.

Un alt argument al acestei frecvențe sporite ține de faptul că în nordul Basarabiei a existat, până prin secolele XVIII-XIX, lemn de construcție îndeajuns, în timp ce pădurile de la sud au fost mai puține decât la nord și la centru, fiind distruse masiv în perioada veacurilor XVII-XIX, servind ca materii prime pentru construirea corăbiilor, dar și datorită extinderii terenurilor agricole. În spațiul studiat, comunitățile rurale au preferat să-și facă, secole la rând, biserici de lemn, respectând anumite modele ancestrale de încadrare a construcțiilor în mediul natural.

Sursele scrise referitoare la această practică sunt documente ale vremii rezultate din practica curentă a clerului. Spre exemplu, din condicile de avere ale Schitului Răzeni, situat în apropierea Ialovenilor, întocmit de Arhimandritul Chiril, aflăm că biserica este construită „de bârne, lipită și unsă cu lut alb, acoperită cu șindrilă” – o biserică tipică satelor basarabene; „în sfântul altar” se afla „un sfânt prestol pe

⁵³ Mihai Eminescu. *Poezii*. Ediție critică de D. Murărașu, vol. III, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1972, p. 51.

tumuruc⁵⁴ întărit, nemișcat, acoperit cu pânză albă și peste aceia o îmbrăcăminte de cit⁵⁵.

La Schitul Suruceni (azi mănăstire, nu departe de Chișinău), „sfântul prestol” al bisericii de lemn stătea „pe stâlp întărit”⁵⁶, fără a se preciza materialul din care e confecționat acesta. Opinăm, dată fiind vechimea locașului de cult și situarea lui în aria răspândirii frecvente a acestei tradiții, că stâlpul era tot din lemn.

Deși uneori prezența altarului-trunchi de copac nu este menționată expres de către alcătuitoarii condicilor de avere, unele similitudini ne fac să credem că acesta exista, doar că responsabilii de inventariere nu i-au acordat atenția cuvenită. Spre exemplu, despre biserica de lemn cu hramul „Adormirea Maicii Domnului” din Mănăstirea Hârjauca, ținutul Orhei (actualmente în raionul Călărași), strămutată în satul Hirîșeni – Telenești în anul 1821, odată cu schimbarea vetrei mănăstirii, în condica de avere din anul 1817 găsim următoarele precizări: „În sfântu altariu [se afla doar] sfântul prestol de dulachi încheiat, întărit, nemișcat”, biserica având și „o catapeteasmă pe pânză zgrăvită veche de la leat 7198 (1690)”⁵⁷.

Cercetările de teren efectuate de noi în anul 1993, în vederea aducerii acestei biserici la Muzeul Satului din Chișinău, ne-au permis identificarea în interiorul „sfântului prestol de dulachi încheiat, întărit, nemișcat” a trunchiului-altar, neobservat de alcătuitoarul condicii din 1817, care nu s-a ostenit să verifice măcar sumar interiorului prestolului.

În descrierea patrimoniului bisericii din Horodiște – Dondușeni, realizată cu ocazia închiderii ei forțate la 26 decembrie 1954 (chiar a doua zi de Crăciun!), prestolul de lemn este înregistrat cu dimensiunile de 100 cm × 100 cm × 100 cm, în timp ce jertfelnicul de lemn are 100 cm × 60 cm⁵⁸.

⁵⁴ Numit și *tumurug*, este o bucată de lemn lungă, groasă, cilindrică, reprezentând o altă ipostază a unui trunchi de copac (cf. *Dicționarului explicativ al limbii române*, București, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, 1975, p. 980).

⁵⁵ Paul Mihail, *Mărturii de spiritualitate românească din Basarabia* (articolul „Schitul Răzeni, după recensământul din 1817 făcut de Chiril arhimandrit și blagocin”), Chișinău, Editura Știința, 1993, p. 90.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁷ Idem, *Mănăstirea Hârjauca, ținut Orhei (după recensământul din 1817 făcut de Chiril arhimandrit și blagocin)*, în „Buletinul Oficial al provinciei Basarabia”, Chișinău, nr. 8, 1943, p. 178-180 (republicat în Paul Mihail, *Mărturii de spiritualitate...*, p. 54-56).

⁵⁸ Document identificat la un localnic din sat.

În Recensământul averilor din cele două biserici de lemn ale Schitului Răciula (azi mănăstire de maici în raionul Călărași), demontate prin anii '30-'40 ai secolului al XIX-lea, după construcția pe loc nou a altor două biserici de zid, nu am găsit, așa după cum ne așteptam, mențiunile privind existența trunchiului de copac în altar. Dar aceste trunchiuri-mese ale altarului, aflate pe locul unde au fost bisericile de lemn, există și astăzi în forma lor originală, fiind protejate prin prestoluri.

Masa altarului cu stâlp de lemn apare în câteva ipostaze. În cea mai veche dintre ele, *trunchiul de arbore este retezat doar în partea superioară*, semn că a fost tăiat un copac ale cărui rădăcini au continuat să rămână în pământ, iar pe partea superioară a trunchiului lui a fost situată masa altarului. În ipostaze recente, *trunchiul este retezat la ambele capete*, fiind așezat direct pe pământ.

În primul caz, stâlpul mesei a fost mai puțin supus tehnicilor de prelucrare, încât își păstrează mult mai bine asemănarea cu trunchiul arborelui. Singurele operațiuni pe care le-a suportat sunt mai degrabă de adaptare la funcțiile de suport al mesei, fiind date la o parte doar scoarța și ciaturile.

În al doilea caz s-a lucrat mai mult asupra modelării tulpinii fie pentru a imita un trunchi de arbore perfect, fie pentru a i se șlefui vizibil cele patru, șase, opt sau mai multe laturi și a-i conferi astfel aspectul de coloană. Mobilitatea acestui din urmă trunchi a oferit mai multe posibilități pentru a-l configura după anumite criterii ale concentrării sacralității.

Pentru a stabili trunchiul mai bine pe pământ și a-i adapta partea superioară în așa fel încât să înlesnească fixarea mesei altarului, în timp stâlpii au luat forme ce se apropie de clepsidră, uneori cele două părți ale ei fiind egale, alteori fiind diferite ca proporții. Mai mulți stâlpi au la mijloc un brâu proeminent, adeseori sub forma funiei. Cioplirea acestui motiv pe stâlpul mesei, sub formă de cerc, adaugă noi semnificații obiectului.

În acest context să ne amintim că același motiv apare și ca brâu al vechilor biserici de lemn, înconjurând edificiul. Apoi, acest motiv, sub diversele lui forme de expresie, organizează structura catapetesmei. Îl regăsim ușor pe ancadramentul ușilor și ferestrelor vechilor biserici de zid. Funia, ca simbol al ascensiunii, leagă, unește și în același timp fixează. Este simbolul legăturii dintre spațiul și timpul celest cu spațiul și timpul terestru⁵⁹.

⁵⁹ A se vedea și Jean Chevalier, Alain Gheerbrant (coord.), *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*. Traducere de Micaela Slăvescu și Laurențiu Zoicaș (coord.), Iași, Editura Polirom, 2009, p. 258-259.

Privită grafic, funia este formată din spirale, rezultat al răsucirii mulțimii de fire din care este alcătuită. Această înlănțuire de spirale izolează spațiul sacru de cel profan. După același principiu al răsucirii/înlănțuirii spiralelor care fac un liant, leagă spații și împacă contradicții, este lucrat găitanul mărtișorului în spațiul balcanic și modelată pâinea de ritual a românilor⁶⁰.

A treia ipostază a acestei practici este *cioplirea în piatră a piciorului mesei* în forme ce imită lemnul, astfel încât atât stâlpul, cât și masa sunt din piatră. Un exemplu elocvent în acest sens este prestolul bisericii „Adormirea Maicii Domnului” din Căușeni (secolul al XVII-lea). Cu partea de sus pătrată, mai lată decât baza cilindrică, are pe fiecare din cele patru laturi semnul crucii, iar în partea de jos este cioplit expresiv motivul funiei. Acest prestol întrunește mai multe forme geometrice de mare capacitate semiotică: pătratul și cercul, rombul și triunghiul, alte forme complexe, semnul crucii și funia (fig. 2 și 3).

După restaurarea din anul 1972, stâlpul altarului stă singur în biserică. Dar, așa cum vedem într-o imagine realizată în același an, stâlpul este înconjurat de niște lespezi care par a fi rupte în partea superioară (fig. 2). Mai înainte, lespezile acopereau, ca protecție, piciorul mesei, deasupra având tăblia din piatră. În imagine ea este improvizată din lemn, ceea ce pare o soluție mai târzie față de vechimea stâlpului.

O masă asemănătoare au și bisericile din Hrușova – Criuleni (1802) și Hiliuți – Râșcani (1933), dar și biserica armenească din Cetatea Albă (astăzi Belgorod-Dnestrovsk, în Ucraina) (secolul al XII-lea). În toate aceste cazuri se creează impresia că altarele de piatră continuă tradiția celor de lemn.

După anexarea, în 1812, a nord-estului Moldovei de către Imperiul Rus și extinderea numelui de Basarabia asupra respectivului teritoriu, această practică a fost interzisă, iar mesele cu trunchi de arbore scoase treptat din uz. Astfel, în 1815 protopopul Teodor Stamati din Soroca întrebă stăpânirea cum se procedează când stâlpul de la masa din altar putrezește, cum era cazul în biserica din Verejeni – Telenești. Stăpânirea rusească poruncește să se facă alt prestol după forma celui sinodalnicesc, adică de un „arșin”⁶¹ 6 „ruchi”⁶² – înălțime, un „arșin” 4 „ruchi” – lățime și un „arșin”

⁶⁰ Varvara Buzilă, *Pâinea: aliment și simbol. Experiența sacralului*, Chișinău, ÎEP Știința, 1999, p. 237.

⁶¹ Veche unitate de măsură, egală cu 0,711 m.

⁶² *Palmă* – unitate de măsură de pe vremuri.

8 „ruchi” – lungime, iar vechea față de masă, ca și stâlpul ei de lemn, tăindu-le bucăți, să le îngroape sub prestol⁶³.

De remarcat este faptul că trunchiul-altar lipsește din bisericile de lemn aflate în aria tradiției, dar restaurate în anii '70-'80 ai secolului al XX-lea de către Combinatul de Restaurare de pe lângă Ministerul Culturii (Vorniceni – Strășeni, Horodiște – Călărași și Petrușeni – Râșcani). Susținem ideea că și în acestea au fost trunchiuri de copac, pentru că sunt biserici vechi de lemn din veacurile XVII-XVIII, de altfel ca și iconostasele lor, dar, probabil în timpul restaurării, trunchiurile de arbore și iconostasele au fost distruse, fiind considerate neimportante.

Vom constata, în aceeași ordine de idei, că nu am identificat trunchi de copac în altar nici în bisericile de lemn construite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când acest proces s-a desfășurat sub controlul autorităților ecleziastice centrale rusești, comunităților propunându-li-se să-și edifice noile biserici în baza unor proiecte-model elaborate de arhitecți. Din această constatare putem deduce că trunchiurile de copac – picior la masa altarului – erau considerate de aceste autorități ca neconforme cu canoanele și tradițiile Sinodului Bisericii Ruse, în a cărui subordine temporară se găsea pe atunci clerul basarabean.

În baza materialelor de teren concluzionăm că fixarea mesei altarului pe un trunchi de copac retezat a fost o practică curentă până la începutul secolului al XIX-lea. Reținem, totodată, în acest context, ideea că vechile biserici de lemn, fiind modele reprezentative pentru aceste comunități, păstrau un sistem de reprezentări dendrologice de mare relevanță atât pentru relația sătenilor cu mediul natural, cât și pentru cea cu Divinitatea. După ce Imperiul Țarist a început să impună comunităților proiecte de biserici de zid în stil neo-rusesc, această practică a fost treptat marginalizată.

În cercetările de teren întreprinse în perioada 1978-2010 am identificat mai multe biserici care au masa altarului sprijinită pe trunchiul unui arbore. Vom da exemple din nordul Moldovei istorice, apoi de la centru și din sudul ei, pentru a contura mai bine arealul acestei tradiții, observând sumar în ce mod se manifestă.

Astfel, au trunchi în altar următoarele biserici din localități situate la *nord*: Marcăuți – Dubăsari (cea mai veche, datând din secolul al XVI-lea); Sudarca – Dondușeni (secolul al XVIII-lea) (fig. 4);

⁶³ Arhiva Națională a Republicii Moldova, Fond 348, 1815, dosar 421, f. 30.

Fântânița – Drochia (fig. 5 și 6), Hădărăuți – Ocnița, Racovăț – Soroca (fig. 7) și Țureni – Herța, regiunea Cernăuți (toate patru ridicate în cursul secolului al XVII-lea); Pererâta – Briceni (1771) (fig. 8); Saharna – Rezina (secolele XII-XIX)⁶⁴ (fig. 9); orașelul Șoldănești și Târnova – Edineț (ambele construite cândva la confluența veacurilor XVIII-XIX) și, cea mai recentă, la Burghilea – Fălești (1838) (fig. 10).

Mai puține exemple avem din bisericile situate în *centrul* spațiului cercetat: Hirișeni – Telenеști (1642); Palanca – Călărași (secolul al XVII-lea); Teșcureni – Ungheni (secolul al XVIII-lea) (fig. 11); Mileștii Mici – Ialoveni (1783) (fig. 12); Pârjolteni – Călărași, Molovata – Dubăsari și Rădenii Vechi – Ungheni (ultimele trei toate din veacul al XIX-lea).

Sporadic, trunchiul a fost identificat și în câteva biserici din *sudul* Republicii Moldova, unde, așa după cum aminteam, s-au păstrat mult mai puține biserici vechi de lemn decât în restul teritoriului. Nu excludem faptul ca, în vechime, să fi fost mult mai multe astfel de lăcașuri, însă puține dintre acestea, având masa făcută din trunchi, au supraviețuit: Orac (secolul al XVII-lea) (fig. 13), Covurlui (veacul al XVIII-lea) (fig. 14) și Gaidar – Comrat (secolul al XVII-lea) (fig. 15), toate din raionul Leova; Etulia – Ceadâr-Lunga (secolul al XVII-lea); Sadaclia – Basarabeasca (probabil din secolul al XVIII-lea) (fig. 15) și Hănășeni Noi – Leova (secolul al XVIII-lea) (fig. 15).

Având în vedere faptul că fenomenul este unul de mare cuprindere, noi am încercat să punctăm doar reperele lui cele mai importante. Spre finalul studiului vom completa tabloul cu biserici atestate în Moldova din dreapta Prutului, precum și în alte zone ale spațiului românesc.

În acest context, amintim doar bisericile de lemn din localitățile Târpești, Petricani – Neamț⁶⁵, Pârteștii de Sus – Suceava⁶⁶ (fig. 16), Zlătari⁶⁷ și Ciolpani – Bacău⁶⁸ (fig. 17, respectiv 18), Margine, zona

⁶⁴ Феодосий Кирика, *Древнейшие типичные православные церкви Бессарабии (Vechi biserici tipice ortodoxe din Basarabia)*, în „Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества” („Lucrările Societății Bisericești-Istorice și Arheologice”), Кишинев, вып. 10, 1910, p. 16.

⁶⁵ Gheorghe Aldea, *Sculptura țărbănească în piatră*, București, Editura Meridiane, 1969, passim.

⁶⁶ Cercetare de teren, Eugen Băzgu, 1994.

⁶⁷ Dorinel Ichim, Florica Ichim, *Biserici de lemn din Moldova istorică*, Bacău, Editura Diagonal, 2005, passim.

⁶⁸ Cercetare de teren, Eugen Băzgu, 1994.

Barcău-Crasna, din județul Bihor⁶⁹ (fig. 19) și cea din Cehei – Sălaj⁷⁰ (fig. 20).

Biserica din Cetățuia, Puiști – Vaslui (1670) este făcută dintr-un trunchi de copac, având masa altarului fixată pe un trunchi, fiind situată și astăzi în mijlocul pădurii. Are pereți din bârne, e așezată pe tălpi formate din bârne masive de stejar și pe temelie uscată de piatră, închegată. În exteriorul pereților are un brâu cu denticule⁷¹.

Lângă Râmnicu Vâlcea se află o altă biserică numită chiar „Dintr-un lemn” (în comuna Frâncești). Conform tradiției orale, se crede că aici, pe trunchiul de copac al altarului, era (cioplită) o icoană a Sfintei Fecioare. Localnicii credincioși s-au închinat multă vreme în fața acestui original altar, după care l-au strămutat într-o biserică din apropiere. Însă, a doua zi l-au găsit la locul vechi și așa au hotărât să facă pe acest loc o biserică de lemn, păstrând altarul vechi⁷².

Biserica din Bucium, Șinca – Brașov, situată la poalele Munților Făgăraș, are altarul construit pe locul unui păgân, format dintr-un trunchi de copac⁷³. Alexandru Baboș prezintă mai mulți stâlpi ai mesei de altar din Maramureș, respectivele biserici datând din secolul al XVII-lea: Ieud Deal (1611-1621), Breb (1622), Sârbi Susani (1639), dar și din veacul următor: Crăciunești (1736), Cuhea (1754), Rona de Jos (1734) (toate reproduse la fig. 21) și Valea Stejarului (1773-1805)⁷⁴.

Luând în considerare diversele categorii de informații identificate, putem numi, în linii mari, esențele de arbori preferate de comunitățile tradiționale pentru fixarea mesei altarului. Astfel, constatăm că în nordul Moldovei istorice cele mai venerate esențe erau cele de *paltin* și *brad*, în timp ce în centru și sud erau mai prețuiți *stejarul* și *teiul*. Deseori, textele nu precizează esența lemnului, ci doar categoria – arbore, copac – adică reprezentatul naturii. Acest mod generic de operare în sfera sacralului denotă vechimea acestei practici. Uneori a fost imposibil să determinăm esența lemnului din cauza vechimii și a deteriorării mesei altarului.

⁶⁹ Ioan Godea, *Dicționar etnologic român*, București, Editura Etnologică, 2007, p. 453.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cercetare de teren, Eugen Bâzgu, 1998.

⁷² James William Ozanne, *Trei ani în România (1870-1873)*. Traducere și note de Iulia Vladimirov, București, Editura Humanitas, 2015, p. 114.

⁷³ Cercetare de teren, Eugen Bâzgu, 1998.

⁷⁴ Alexandru Baboș, *Tracing a sacred building tradition: wooden churches, carpenters and founders in Maramureș until the turn of the 18th century*, Lund University, 2004, p. 165.

Concluzii

Am adus în prim-planul discuției științifice altarul mesei făcut din lemn ca să relevăm amploarea și importanța ei. Conceptele și practicile analizate în acest studiu certifică vastitatea domeniului în care se circumscrie cercetarea trunchiului de arbore din altar.

Faptul că pentru stâlpul mesei altarului a fost folosit întotdeauna arborele, nu și pomul, denotă că această practică ritualică este foarte veche și că rostul ei era acela de a remedia o mare contradicție existentă între spațiul natural, neculturalizat și spațiul sacru ce urma să fie edificat. Iar spațiul sacru trebuie să capete, de la bun început, cea mai mare concentrare, adică putere de a opera la maxim în reglementarea tuturor celor existente. Nu întâmplător, prin acest spațiu ordinea divină devine parte a vieții religioase.

Captarea și menținerea continuă a sacralității, care nu trebuie să aibă sfârșit, se rezolvă cel mai explicit prin recurgere la simbolismul arborelui. Ca să susțină Sfânta Sfintelor, copacul este ales în mod ritual, după criteriile taxonomice riguroase, pentru a fi cel mai potențat din perspectivă semiotică. Calificativele care i se acordă, modul în care este adaptat, modelat, însemnele cu care este fortificat, îl situează în vârful ierarhiei, unde sunt concentrate valorile de maximă sacralitate.

Trunchiul de arbore stă în cel mai bine păzit loc din altar. Până și masa îl protejează. El există fără să fie însă vizualizat de către credincioși. Din perspectivă simbolică, trunchiul relaționează cu transcendentul, se contopește cu *axa lumii*, *stâlpul lumii*, *coloana lumii*. Stâlpul altarului este conexasat așadar la simbolistica verticalității, ascensiunii, fiind cel care unește cerul cu pământul și cu lumea subpământeană. Masa (tăblia), în schimb, trimite la orizontala lumii, unește părțile ei, concentrându-le în aceeași axă a unității universului.

Semnificațiile celor două obiecte de mare putere simbolică, masa altarului, ca loc al sacrificiului suprem, și stâlpul, ca un canal transcendent al comunicării totale, sunt multiple, fiind corelate pe mai multe planuri, astfel încât formează un întreg absolut, singurul capabil să le asigure rostul tainic al prezenței lor în Sfânta Sfintelor.

ILUSTRAȚII



Fig. 1. Basorelieful din Bușa (Ucraina)



Fig. 2. Căușeni (1972)

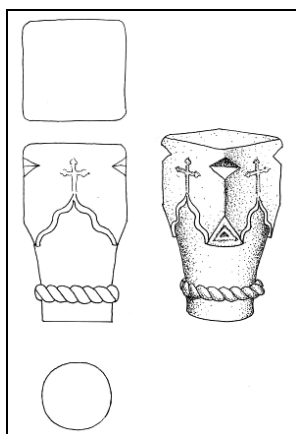


Fig. 3. Căușeni (după 1972)

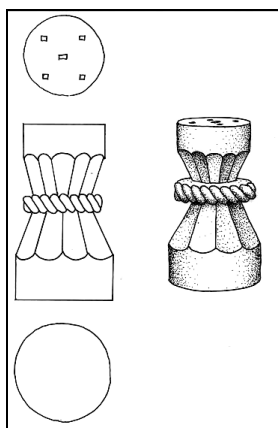


Fig. 4. Sudarca – Dondușeni



Fig. 5. Fântânița – Drochia

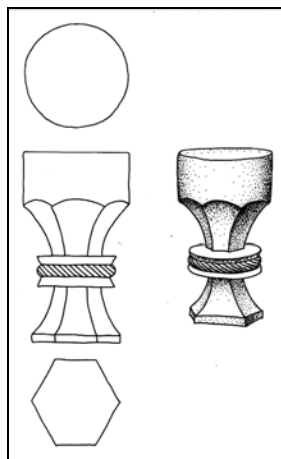


Fig. 6. Fântânița – Drochia



Fig. 7. Racovăț – Soroca

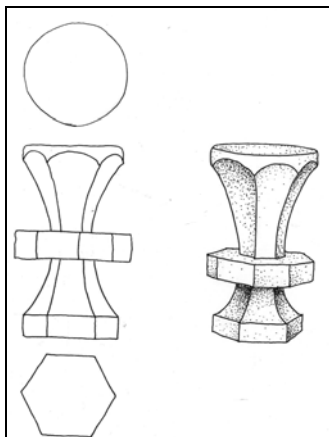


Fig. 8. Pererâta – Briceni

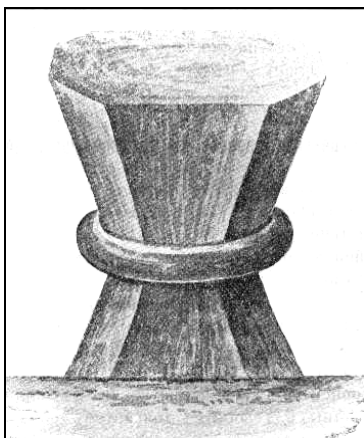


Fig. 9. Saharna – Rezina

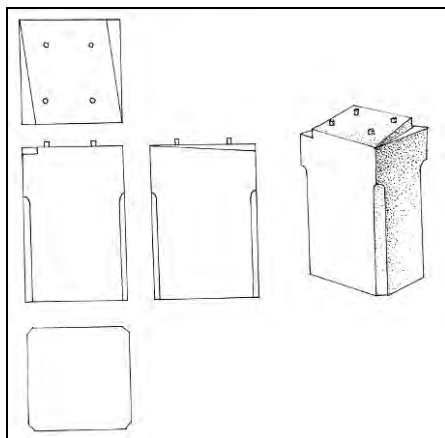


Fig. 10. Burghelia – Fălești



Fig. 11. Teșcureni – Ungheni



Fig. 12. Mileștii Mici – Ialoveni

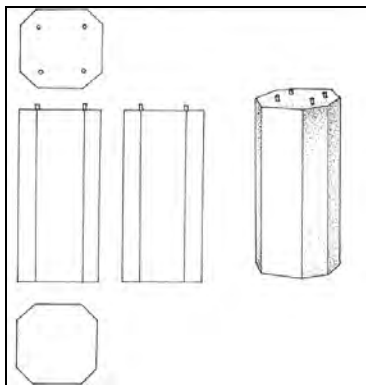


Fig. 13. Orac – Leova și Târnova – Dondușeni

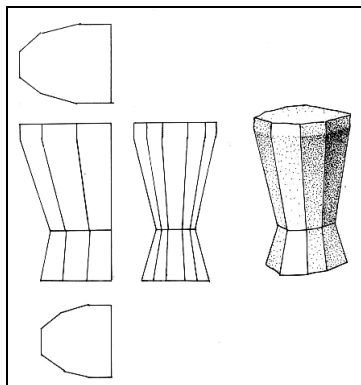


Fig. 14. Covurlui – Leova

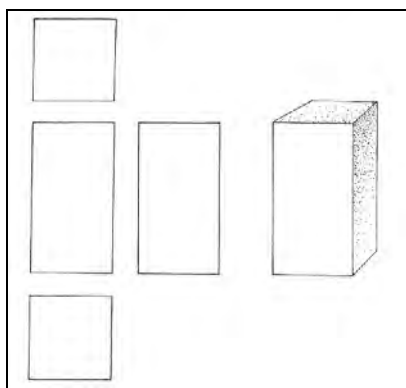


Fig. 15. Gaidar – Comrat și Hănășeni Noi – Leova; Sadaclia – Basarabeasca

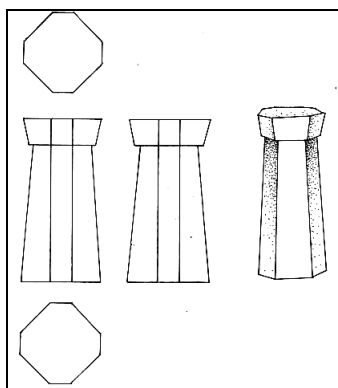


Fig. 16. Pârteștii de Sus – Suceava

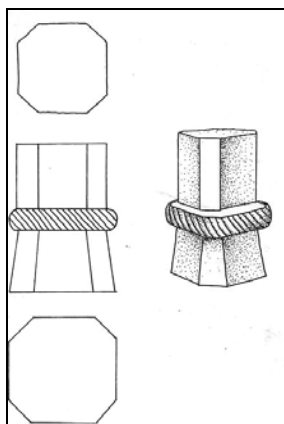


Fig. 17. Zlătari – Bacău

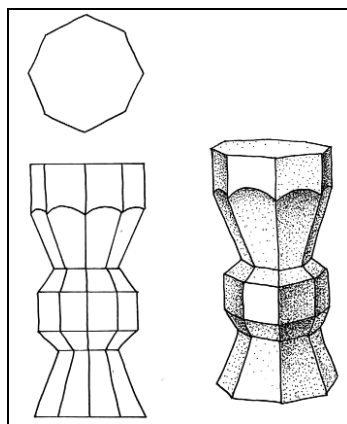


Fig. 18. Ciolpani – Bacău

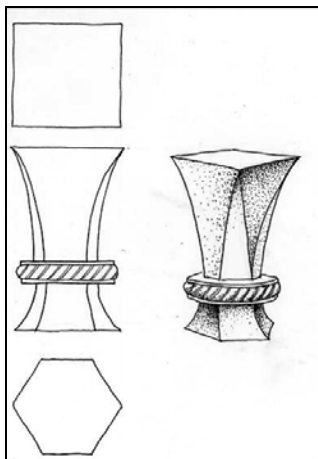


Fig. 19. Margine – Bihor

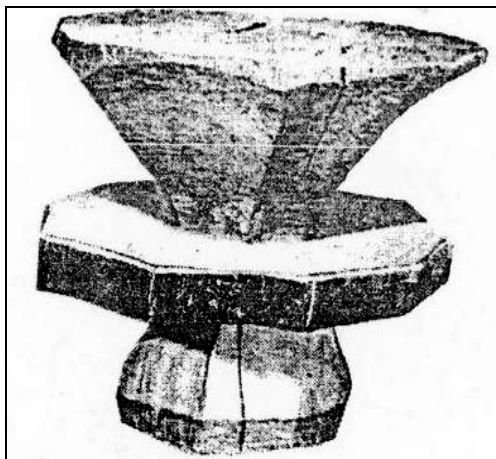


Fig. 20. Cehei – Sălaj

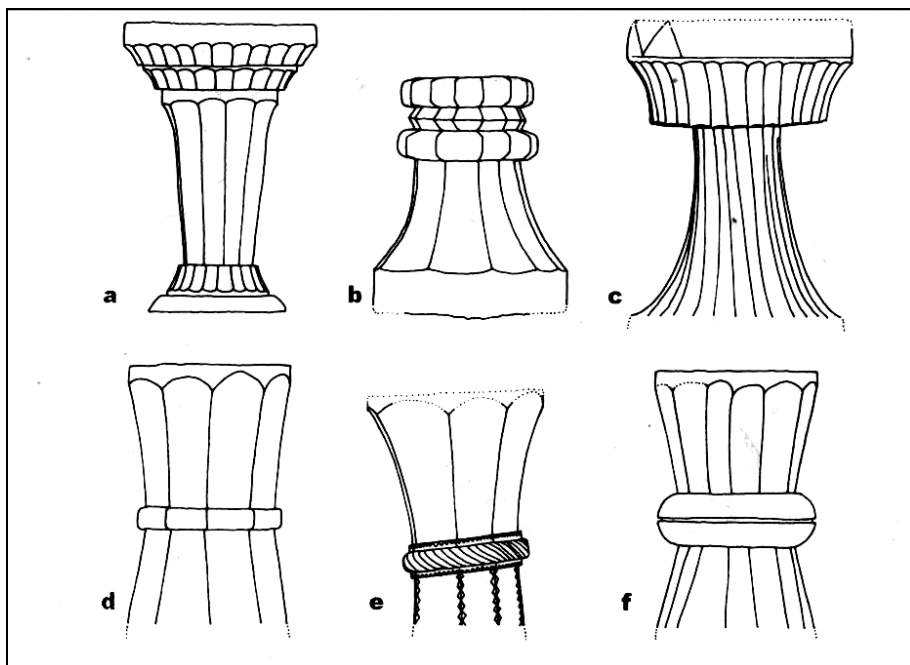


Fig. 21. a) Ieud Deal (1611-1621); b) Breb (1622); c) Sârbi Susani (1639);
d) Crăciunești (1736); e) Cuhea (1754); f) Rona de Jos (1734)

FÂNTÂNILE ȘI DREPTUL DE PATRONAT

Arcadie M. BODALE*

Abstract

During Middle Ages, building a place of prayer in the Romanian principalities was influenced by a legal mixture of the Byzantine builder right and the autochthonous custom known as “the patronage” in the Catholic world. This situation generated the right of the builder-proprietor to manage the assets of his monastery/church, to take back the properties he had given to it, to choose the hegumen or the parish priest, also to transmit or to sell it, by beneficence or sale. This assembly of legal norms grew into a control of not only the rights and obligations of those who built or renew a place of prayer, but also of all the deeds considered by people favourable to soul redemption: making and taking care of a fountain, making a bridge, building a large cross or even planting/grafting a tree away from home. Placing a fountain and a church under the same system of norms was possible due to the fact that these deeds had the same significance. In our traditional culture, churches and fountains were both considered *sacred places*, as building a place of prayer and making a fountain were both bringing the redemption of the builder’ soul. On their deathbeds, people used to ask their descendants to make what they had not managed to during their lives, especially a fountain and a bridge. The fact that the place to be chosen for such a remembrance fountain was the field and at crossroads is eloquent to the intention to be raised in places where people and animals needed the fountain the most. It was no coincidence that the fountains and some of the churches had the names of their builders. Another parallelism between the two types of buildings is that people building the fountain or the church had to be honest. For both churches and fountains, the building right was transferred to the descendants. Consequently, the descendants had the right to be indicated as *co-builders*, but also the obligation of taking care of them, otherwise they could lose them. This particular concern to the buildings made by ancestors originated also in the traditional belief that empty churches and abandoned fountains were places possessed by the devil. Nevertheless, the most important parallelism between building a church and raising a fountain consists in the fact that they could be sold by the builder or his descendants. Obviously, the quality of builder was lost, meaning the obligation to take care of them and, implicitly, the right to be indicated as builders. The builder obligations and rights – endless remembrance and the belief in soul redemption – were automatically assumed by the buyer, instead. This is the reason why we believe that, in most of the cases, builders sold only the property and not their ancestors’ builder right.

Keywords: fountain, church, act of building, patronage right, redemption, selling, custom.

Cuvinte cheie: fântână, biserică, act de ctitorire, drept de patronat, mântuire, vânzare, obiceiul pământului.

* Arhivele Naționale, Iași – România & Accademia di Romania in Roma.

Scurtă introducere

Potrivit unei norme juridice populare, în vechime, fiecare bărbat trebuia „să ridice o casă, să facă o fântână, să sădească un pom și să crească un copil”. Toate aceste îndatoriri, statornicite prin obiceiul pământului, aveau rolul de a determina capul familiei să asigure minimul confort pentru casa lui, cu scopul, evident, de a asigura trăinicia neamului său. Dintre aceste îndatoriri obștești, se pare că doar săpatul fântânilor (fântânițelor)¹ și săditul sau altoitul pomilor fructiferi erau considerate drept sfinte².

Chiar dacă sacralitatea fântânilor are rădăcini precreștine, Biserica a încercat să legitimeze sfințenia acestor creații umane prin intermediul propriei instituții, așa cum a „creștinat” și alte obiceiuri păgâne³. Astfel, Biserica a considerat izvoarele și fântânile doar locuri în care se produceau câteva minuni dumnezeiești, pe care le-a circumscris unor sărbători creștine. Prin acest demers, s-a ajuns ca puterile taumaturgice atribuite acestora în vremea păgânismului să fie explicate doar din perspectivă creștină.

¹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 459.

² Cezar Bolliac arăta că în păduri se găsesc pomi fructiferi, ca meri, cireși, peri, piersici, pruni etc. „și nu rareori întâlnești, în mijlocul pădurilor, livezi cultivate și pline de fructe excelente, de tot felul”, căci „aceste livezi se datoresc evlaviei locuitorilor care cred că-și spală păcatele altoind fructe din cele mai bune, în pădurile cele mai întunecate”. „În 1848 un brav popă valah din satul Rucăr îmi povestea că dintotdeauna avusese obiceiul, la spovedanie, să nu dea alt canon credincioșilor decât acela de a altoi pomi de soi în pădure; adăuga că pentru greșeli mai mici, aceste canoane nu coborau sub 10 altoiri, iar pentru păcate grele mergeau până la sută. Fiecare credincios spovedindu-se de patru ori pe an, judecați la ce număr de altoiri putea să ducă acest sistem” [Cezar Bolliac, *Mémoires pour servir à l'histoire de la Roumanie (Provinces danubiennes)*, Premier mémoire. Topographie de la Roumanie, Paris, Just Bouvier, 1856, apud Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I. *Confederații de ocol, structuri teritoriale și tehnici agricole*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1958, p. 244]. De asemenea, în societatea românească tradițională se interzicea tăierea pomilor fructiferi pentru a se construi o casă pe acel loc. Semnificativ este și faptul că și astăzi se considera că dacă tai un pom fructifer, pentru a fi iertat trebuie să plantezi trei pomi în locul celui doborât, mai ales în cazul în care este vorba de tăierea unui nuc – informație oferită de la Paul Zup, arhivar la Arhivele Naționale din Iași (AN-Iași).

³ Spre exemplu, dacă în lumea păgână căminul familial era socotit sacru, Biserica l-a catalogat drept întinat, fiindcă aici se făceau păcatele trupești, aveau loc certuri, bătăi și, uneori, chiar omoruri. În acest context, clerul a reușit să convingă oamenii că acest spațiu putea fi purificat doar chemând preotul pentru a săvârși o sfeștanie de sfințire a casei.

De-a lungul istoriei. Practici și credințe

Cel dintâi exemplu în acest sens îl constituie izvorul Vitezda din Ierusalim, aflat lângă Poarta Oilor, în care se vindecau bolnavii după ce un înger tulbura apa în vremea Domnului Iisus Hristos⁴. Apoi, există o serie de legende ce au ca temă vindecările miraculoase de la Izvorul Tămăduirii de lângă Constantinopol⁵.

În prima jumătate a secolul al XV-lea, Iohann Schiltberger povestește că în orașul Thesalonic se găsește „locul îngropării Sfântului Dimitrie”, din mormântul căruia ar curge neconținut untdelemn, iar înlăuntrul bisericii care adăpostește acest mormânt „se vede o fântână, din care țâșnește apă în tot anul la ziua sfântului”⁶.

Amintim faptul că și în spațiul românesc există mărturii privitoare la izvoare făcătoare de minuni. Astfel, în 1632, franciscanul Paolo Bonici mărturisea că bătrânii din Siret i-ar fi povestit că în acest târg ar fi fost în vechime o Episcopie Catolică, a cărei biserică „avea o fântână făcătoare de minuni, în care cel ce se spăla într-o anumită zi a anului se însănătoșea de orice beteșug ar fi avut”⁷.

În aceeași vreme, Niccolò Barsi arată că în incinta mănăstirii dominicane din Siret „era o fântână în care oricine se spăla în noaptea Sfântului Ioan Botezătorul <adică în noaptea de Sânziene, 23 spre 24 iunie – n.n.> se vindeca de orice boală”, însă Ștefăniță Rareș „a dărâmat acea mănăstire și a gonit pe toți călugării împreună cu episcopul <lor> și de atunci încoace fântâna și-a pierdut acea putere minunată”; totuși, unii locuitori ai orașului i-au mărturisit „că dacă se spală acum în această fântână în acea noapte a Sfântului Ioan, măcar că nu-și recapătă vechea sănătate, ei simt totuși o mare ușurare”⁸.

În 1643, minoritul Bartolomeo Basseti povestea despre ruinele bisericii dominicane din Siret, lângă care se vede „o fântână unde

⁴ *Sfânta Evanghelie după Ioan*, 5, 1-7, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Cu aprobarea Sfântului Sinod, <București>, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1988, p. 1210.

⁵ Cf. www.crestinortodox.ro/liturgica/sarbatorile (accesat la 12 noiembrie 2016).

⁶ Bogdan Petriceicu-Hajdeu, *Literatura Storiei. Johann Schiltberger și călătoriile sale în Răsărit*, în „Foaia de storiă română”, Iași, partea întâie, an I, 1859, nr. 4, p. 60.

⁷ *Călători străini despre Țările Române (Călători străini)*, vol. V. Îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică, 1973, p. 19.

⁸ *Ibidem*, p. 81.

s-au descoperit pe o bucată de pânză trei picături de sânge” și chiar dacă în acest târg nu mai sunt catolici, „acest loc este ținut în mare cinste chiar de către schismatici”⁹. Această legendă mai era crezută și la sfârșitul veacului al XIX-lea, căci Victor Prelicz arăta că „nu departe de mănăstirea dominicană, pe versantul de est al dealului, se găsește un izvor, la care veneau în fiecare an, în timpul octavei sărbătorii Trupului Domnului, numeroși pelerini, căutând să se vindece de boli de ochi”¹⁰. În Transilvania, un izvor ce fusese binecuvântat de Visarion Serai a fost căutat de oameni multă vreme după dispariția călugărului, căci îl socoteau „*tămăduitor de boli*”¹¹.

Pe lângă toate aceste mărturii, la români mai exista credința că toate fântânile aveau puteri miraculoase într-un anumit moment al anului. Astfel, „în ziua de Anul Nou, dis de noapte, femeile și fetele scot apă din fântână cu lumânare aprinsă la toarta cofei, turnându-și pe cap, pe piept, altele se spală cu totul la fântână: «Nu scot apă, dar scot jocul și norocul, cinstea și voia bună etc.» Și să spală tot farmecul ce li-a fost dat peste an”¹².

Poporul era convins că, prin puterea lui Dumnezeu, de Bobotează toate apele devin agheasmă timp de două săptămâni. Când eram copil, în zona Vicovelor se mai păstra încă obiceiul ca în Vinerea Seacă (Mare) toată familia să se spele, înainte de răsăritul soarelui, cu apă neînceptută la fântână, pentru ca trupul celui spălat să fie ferit de bube sau boli de piele tot timpul anului.

De asemenea, „când vin flăcării și fetele mari, la Paști, de la biserică, să se uite în fântână, ca să fie ca apa de frumoși tot anul”¹³. În plus, se consideră că prima apă scoasă din fântână este leucitoare, având aceeași putere ca și agheasma, motiv pentru care se împarte mai întâi la

⁹ *Ibidem*, p. 183.

¹⁰ Victor Prelicz, *Geschichte der Stadt Sereth und ihre Alterthümer (Istoria orașului Siret și antichitățile sale)*. Ediție bilingvă îngrijită de Bogdan Petru Nicolici. Traducere de Ioana Rostoș, Iași, Editura Tipo Moldova, 2011, p. 127.

¹¹ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plaiianu, *Catholicism și Ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj-Napoca, Casa de Editură Viața Creștină, 1994, p. 61.

¹² Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*. Ediție îngrijită de Victor Durnea. Introducere de Lucia Berdan, vol. I, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 108.

¹³ Aurel I. Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Ediție îngrijită și introducere de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 79.

cei bolnavi, apoi la cei sănătoși, ordinea fiind mai întâi copiii, apoi femeile și bărbații¹⁴. Apoi, prima apă din izvorul proaspăt descoperit în acea zi era strânsă de fântânari și dată babelor fermecătoare, care o foloseau în descântece și la lecuirea bolilor de ochi, deoarece despre această apă neîncepută se socotea că „prima oară vedea lumina zilei”¹⁵. Ba chiar, „uneori, și lutul scos de pe fundul fântânii era folosit în diferite practici terapeutice”¹⁶.

În sfârșit, pentru vindecarea de deochi, se stingeau cărbuni folosindu-se apă neîncepută de la un izvor, de la o fântână sau de la o apă curgătoare din apropiere, în timp ce alții credeau că mai de folos pentru aceasta erau stropii de apă adunați de la roata morii¹⁷. În același timp, fântâna cu apă neîncepută avea un rol important și în facerea vrăjilor¹⁸. Cum românii de altădată erau convinși că duhurile necurate pătrund în oameni prin intermediul băuturii, poporul sufla mai întâi apa pentru a o bea¹⁹.

Însă, alături de acest mod arhaic de alungare vrăjilor și a duhurilor rele, Biserica a încurajat ca lângă o fântână să se ridice și o cruce de piatră. Acesta era, în fapt, încă un mod de a creștina sacralitatea păgână a izvorului. Ca atare, treptat, crucile de piatră au ajuns să însoțească aproape orice izvor sau fântână curată, așa cum crucile de lemn și troițele marcau, de regulă, locul în care muriseră unii oameni²⁰.

¹⁴ Varvara Buzilă, *Fântânile în sistemul de valori al culturii populare*, în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științe ale Naturii și Muzeologie, serie nouă, Chișinău, nr. 5 (18), 2006, p. 37-38.

¹⁵ Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *Cultul fântânii și al izvoarelor în Basarabia*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, nr. VII, 2007, p. 59.

¹⁶ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 38.

¹⁷ Aurel I. Candrea, *op. cit.*, p. 216 și 217.

¹⁸ Un descântec pentru o vrajă de dragoste cules din Iacobeni – Botoșani spune: „M-am mânecatu, m-am mânecatu,/ Duminică dimineață m-am sculatu./ Când toaca-ntâiu a tocatu./ Eu cofa-n mână am luat./ La fântână-am alergatu./ Apă limpede și curată am luat./ Față albă și frumoasă mi-am spălatu” (Elena Didia Odorica Sevastos, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, Tipografia Carol Göbl, 1889, p. 12).

¹⁹ Aurel I. Candrea, *op. cit.*, p. 157.

²⁰ Spre exemplu, Isidor Onciu povestește că a apucat în copilărie să vadă crucile care marcau locul în care își găsiseră sfârșitul sătenii din Frătăuți pe terenul mlăștinos dintre satul lor și Rădăuți [Isidor de Onciu, *Fondul religionariu gr. or. al Bucovinei. Substratul, formarea, dezvoltarea, administrarea și starea lui de față*, în „Candela”. Foaie bisericească-literară, Cernăuți, an X, nr. 1 (1 ianuarie), 1891, p. 12].

În același timp, obiceiul punerii unei cruci de piatră alături de o fântână făcută pe marginea drumului²¹ sau în curtea unei biserici²² a avut și un alt rol: acela de a scoate în evidență în fața celorlalți creștini că prin construirea aceluia puț sau amenajarea unui izvor s-a realizat un mic act ctitoricesc. Semnificativ este faptul că *doar facerea unei fântâni sau cișmele în curtea unui lăcaș de rugăciune* a rămas consemnată în izvoarele documentare ca un act de ctitorie, căci numai astfel de lucrări erau puse sub patronajul Bisericii. Astfel, această latură inedită a actului ctitoricesc este ilustrată de mai multe inscripții din zone ale județelor Argeș și Vâlcea²³. În schimb, semnificația săpatului și curățitului tuturilor

²¹ Constantin Bălan, *Inscripții medievale și din epoca modernă a României. Județul istoric Argeș (sec. XIV-1848)* (Constantin Bălan, *Inscripții medievale. Argeș*). Introducere, indicații bibliografice, repertoriu cronologic, note explicative, anexe și indici de ~, București, Editura Academiei Române, 1994, p. 359, nr. 486; Constantin Bălan (coord.), Haralambie Chircă, Olimpia Diaconescu, *Inscripții medievale și din epoca modernă a României. Județul istoric Vâlcea (sec. XIV-1848)* (Constantin Bălan ș.a., *Inscripții medievale. Vâlcea*), București, Editura Academiei Române, 2005, p. 606, nr. III 916; Toader Hrib, *Cronica de la Arbore*. Ediția a II-a, completată. Îngrijitor de ediție: Florența Albu, Iași, Editura Junimea, 1972, p. 194-195.

²² În 1751, Sandu Bucșănescu mare clucer de arie, fiind ispravnic la zidirea Mănăstirii Sfântul Pantelimon „cu toată împrejmuirea ei”, a ridicat o cruce lângă fântâna acestui lăcaș „și au făcut și foșorul de deasupra crucii, pentru adăpostirea și odihna călătorilor și întru pomenirea dumisale” [*Inscripțiile medievale ale României*, vol. I. *Orașul București (1395-1800)*. Întocmit de Alexandru Elian (redactor responsabil), Constantin Bălan, Haralambie Chircă, Olimpia Diaconescu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965, p. 385, doc. nr. 394; N. Iorga, *Inscripții din bisericile României* (N. Iorga, *Inscripții*). Adunate, adnotate și publicate de ~, vol. I, fasc. 1 (n-rele 1-764), București, Institutul de Arte Grafice și Editura Minerva, 1905, p. 72-73, doc. nr. 154]. Ca atare, pe fântâna Mănăstirii Sfântul Pantelimon a fost scris în românește și grecește: „S-au făcut și fuișor, cu toate cele ce trebuie, dupe cum se vede, pentru odihna celor însetoșați și osteniți și vecinica pomenire a Mării Sale, fiind ispravnic dumnealui Sandul Bucșănescu. 1751” (N. Iorga, *Inscripții*, vol. I, fasc. I, p. 72, doc. nr. 153). Precizăm faptul că Mănăstirea Sfântul Pantelimon a fost ridicată în anul 1750 de către domnul Grigorie Ghica al II-lea, „în al dooa domnie a măriei sale, unde și spital pentru bolnavi au așăzdat a fi, [...] ispravnic fiind Sandul Bucșănescu mare clucer de arie” (*Ibidem*, p. 70, doc. nr. 149).

²³ În acest sens, pisania aflată la „Cișmeaua cu Trei Șipote”, identificată ca fiind fântâna meșterului Manole de la Mănăstirea Curtea de Argeș, cuprinde versurile: „Cursul apei din fântână./ Când iaste rece și bună,/ La ea mult norod să adună/ Ca setea să-și potolească./ Inima să-și răcorească./ Vederea să-și veselească./ Și cine bea mulțamește/ Și pre ctitori proslăvește./ Cu toții îi fericește;/ Și până când apa curge./ Pomenirea nu să stinge <s.n.>./ Ci și mai mult să adaoge./ Că curge cu-ndestulare./ Aceasta sfârșit nu are;/ Să ia să bea fieșcare./ Acest izvor era tăinuit./ Din vechime negândit./ Până acum când s-au înnoit./ Făcându-să întâiu cercare./ Pentru gustul care-l

celorlalte fântâni, deși erau socotite de contemporani ca făcând parte din același registru, s-a pierdut treptat odată cu o bună parte din tradiția noastră populară de factură orală.

Deoarece se trăia într-o vreme dominată de foamete și superstiții, lumea era convinsă că toți cei care care-i ajutau să trăiască și să se apere de rele săvârșeau fapte plăcute lui Dumnezeu, așa încât îi tratau cu cinste și recunoștință. Dat fiind faptul că săpatul unei fântâni era o muncă extrem de periculoasă și, implicit, de scumpă, oamenii le purtau recunoștință veșnică celor care aveau puterea și bunătatea să le ofere apa de care orice ființă vie are atâta nevoie, aproape în același mod în care îi cinsteau și pe cei care le făcuseră biserica.

La fel erau văzuți și oamenii care ridicau un pod peste o apă, cei care înălțau o cruce sau o troiță pe marginea drumului sau sădeau ori altoiau un pom undeva pe un câmp, într-o pădure sau la o margine de cale. Toate aceste fapte erau percepute ca fiind plăcute în fața lui Dumnezeu și, pentru că se credea că ajută la mântuirea sufletului celui

are;/ Așa au și găsit cu cale,/ Că-ndată cum o au aflat,/ Într-acest loc o au mutat./ Bun lucru, cu adăvărat./ Prea sfinția sa stăpânul Iosif I-iul episcopu/ Cu Meletie iconomu,/ Căci și aici s-au ostenit/ Și nu puțin au cheltuit,/ La cișmelele <cișmelele – n.n.> ce-au făcut./ Cum și alte lucruri multe,/ Cu mari cheltuieli făcute,/ Pre afară și în curte” (Constantin Bălan, *Inscripții medievale. Argeș*, p. 289, nr. IX 318). Apoi, pisania de la cișmeaua lui Filaret din Râmnicu Vâlcea arată: „+ *Cursul apei de fântână/ Cându va fi rece și bună/ Și setea o potolește/ Și vederea veselește/ Și până cându apa curge./ Pomenirea nu să stinge./ Ci tuturoru le vestește/ Și ctitorul proslăvește* <s.n.>. + S-au făcutu această fântână de priasfințitul episcop al Râmnicului, chiriu, chir Filaretu. 1784 septemvriă 1” (Constantin Bălan ș.a., *Inscripții medievale. Vâlcea*, p. 846, nr. XVI 1404). Într-o altă inscripție, din august 1694, de la Mănăstirea Armășești, situată în Cernișoara – Vâlcea, se spune că „această fântână fiind făcută de bunul domn strămoșul domnii mele, Io Matei Basarab voievod, ce au fost oblăduitor Țării Românești și în câtăva samă de ani, încoace, stând stricată și închisă, dintru bun gândul inimiei domnii mele, Io Constandin Basarab voievod am voit de o am făcut de iznoavă, din temelie, ca să fie mult ajutoriu lăcuitorilor, în sfânta mănăstire și domnii mele pomeană în veci <s.n.>, fiind egumen chir Varlaam ieromonah” (*Ibidem*, p. 145, nr. I 31). În sfârșit, pe o altă inscripție de la heleșteul Episcopiei Râmnicului este scris: „+ Această bună și lină fântână, ce [...]. Izvoarele adâncului spre mângâierea norodului, precum prorocul David strigă: «Cei însetați mergeți la apă și beți și vă spălați păcatele, iar nu numai obrazul» <s.n.>, au fost mai-nainte făcută de părintele Climentu, episcopul Râmnicului și dumnealor cămărași, leat 1748. Și murind titorii, s-au prăpădit de tot fiind învechită de ani 20. Acum, în zilele domnii sale, Io Mihai Șutu voievod, fiind episcop Râmnicului chir Filaret s-au învrednicitu acestu boier, chir Ene Băura căpitan sin Lațcarie Dumitrache, Dumitru <s.n.>; aprilie 26, 7300 <1792>” (*Ibidem*, p. 854-855, nr. XX 1418).

care le săvârșea, poporul le-a socotit drept acte ctitoricești, chiar dacă, până acum, istoriografia noastră a considerat că actul de ctitorire este valabil numai pentru lăcașele de cult²⁴.

Semnificativ este faptul că dacă pentru ridicarea unei mănăstiri sau a unei biserici era nevoie de multă avere, pentru amenajarea izvoarelor, fântânilor și podurilor era necesară o cheltuială mult mai mică, însă și aceasta era destul de însemnată pentru un om de rând. În plus, în cazul acestor construcții, adeseori, ctitorul contribuia nu numai cu bani, dar și cu munca sa și a membrilor familiei sale. În schimb, înălțarea crucilor de piatră presupunea un efort financiar și mai mic, iar pomii fructiferi puteau fi puși de către oricine doar cu prețul unui efort fizic neînsemnat. Chiar dacă, aparent, toate aceste osteneți sunt disproporționate, strămoșii noștri erau convingși că în ochii Domnului ele aveau aceeași importanță, cele din urmă fiind asemuite cu banul văduvei dăruit visteriei Templului din Ierusalim.

În același timp, în spațiul românesc, în primele veacuri ale erei creștine, s-a născut un ansamblu de norme juridice care reglementau drepturile și obligațiile celor care ridicau sau înnoiau un lăcaș de rugăciune, săpau și îngrijeau o fântână, făceau un pod, înălțau o cruce ori sădeau un pom. Toate aceste norme sunt mult mai vechi decât canoanele Bisericii referitoare la actul de ctitorire și corespund, în fapt, obiceiului pământului, la a cărui origine stă dreptul roman și care este cunoscut în lumea catolică sub numele de patronat.

²⁴ Dimitrie Dan, *Patronatul în biserica ortodoxă din Bucovina*, în „Candela”, an XXII, 1903, p. 635-643, 710-718 și 787-796; Gheorghe Cronț, *Dreptul de ctitorire în Țara Românească. Constituirea și natura juridică a fundațiilor din Evul Mediu*, în „Studii și materiale de istorie medie”, tom IV, 1960, p. 77-116; Maria Magdalena Székely, *Femei-ctitor în Moldova medievală*, în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»” (AIIAI), Iași, vol. XXXII, 1995, p. 441-457; Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din Țara Hațegului până la 1700*, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 1997, passim; Maria Crăciun, „Semnificațiile ctitoririi în Moldova medievală. O istorie socială a religiei”, în vol. *Național și universal în istoria românilor*. Studii oferite Prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani. Redactor: Gheorghe Lazăr, București, Editura Enciclopedică, 1998, p. 137-174; Voica Maria Pușcașu, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Vreamea, 2001, passim; Arcadie M. Bodale, „Actul de ctitorire din Moldova medievală între legislația bizantină, dreptul de patronat și obiceiul pământului”, în vol. *Patrimoniul național și modernizare în societatea românească: instituții, actori, strategii*. Editori: Dumitru Ivănescu, Cătălina Mihalache, Iași, Editura Junimea, 2009, p. 9-44.

Am observat această nuanță doar în momentul în care am început să aprofundăm *semnificațiile și evoluția actul ctitoricesc în spațiul românesc*. Astfel, pe măsură ce adânceam cercetarea acestui subiect, am constatat că, în Evul Mediu, ridicarea unei biserici sau a unei mănăstiri ortodoxe în Țările Române nu a fost reglementată – așa cum s-a crezut până acum – doar prin dreptul de ctitorie bizantin, ci a stat sub semnul unui amestec juridic, în care obiceiul pământului a fost extrem de puternic. Prin urmare, dreptul de ctitorie românesc se deosebește în mod semnificativ de cel bizantin, căci în tot Evul Mediu românii s-au folosit din plin de normele dreptului de patronat în reglementarea raporturilor dintre ctitori-patroni și familiile lor, pe de o parte, și ctitoria pe care aceștia o făceau.

Acest drept de patronat, deși cunoscut doar în lumea catolică, în cadrul căreia maghiarii au căutat chiar să și-l însușească prin folosirea noțiunii de „drept de patronat maghiar”, el *nu este altceva decât dreptul cutumiar de sorginte romană*, pe care Biserica l-a creștinat la început, iar mai apoi a urmărit să limiteze cât mai mult drepturile pe care laicii le aveau potrivit acestui sistem juridic. În contextul în care, din vechime, Biserica Ortodoxă a căutat să-și protejeze privilegiile, separându-le și extinzându-le pe seama laicilor, în veacul al XVIII-lea – profitând de instaurarea regimului fanariot – și-a intensificat politica de copiere și extindere a legislației canonice bizantine în spațiul românesc, cu scopul de a elimina treptat celelalte elemente juridice care îi îngrădeau înlesnirile la care aspira.

Fântâni și lăcașe de cult – multiple asemănări

Prin urmare, deși în domeniul actului ctitoricesc *românii au creat o sinteză cu totul originală între obiceiul pământului („dreptul de patronat”) și canoanele bizantine*, am remarcat cu surprindere faptul că aceasta a fost exclusă sistematic de la consemnarea sa în izvoarele scrise. A fost posibil acest lucru fiindcă Biserica deținea monopolul consemnării normelor juridice în această problemă, ceea ce a făcut ca această sinteză uluitoare să rămână, din păcate, necunoscută chiar și celor mai exigenți specialiști. Din fericire, pe măsură ce am început să reconstituim acest sistem juridic arhaic, am observat numeroase similitudini între facerea unui lăcaș de rugăciune, a unei fântâni, a unui pod sau a unei cruci/troițe și chiar cu sădirea/altoirea unui pom departe de casă.

În ceea ce privește fântânile, aceste asemănări au început să se lege și de câteva amintiri încă extrem de vii din copilărie. Astfel, ne-au rămas adânc întipărite în suflet povețele bunicii paterne referitoare la modul în care nepoții ei trebuiau să se raporteze la locurile socotite

sacre în mentalitatea populară românească²⁵, poveștile sale referitoare la facerea fântâni noastre, blestemul pe care l-a aruncat asupra celui care ar fi îndrăznit să astupe fântâna pe care o făcuse în livada familiei cu mari sacrificii (sacrificii pe care doar o văduvă le putea înțelege!), dar și faptul că ultima dorință a unei vecine, atunci când și-a dat sufletul, a fost aceea de a bea apă din fântâna noastră. Peste toate aceste amintiri personale, am suprapus o serie de informații documentare și memorialistice dispartate referitoare la facerea fântânilor, care ne-au determinat să adâncim cazuistica acestor mici, dar însemnate, ctitorii.

Ca atare, am ajuns destul de repede să constatăm că între facerea unei fântâni și construirea unui lăcaș dumnezeiesc există *foarte multe asemănări*, ceea ce explică de ce ambele acte ctitoricești *au stat dintru început sub protecția acelorași norme juridice*.

Astfel, pe lângă faptul că erau socotite *sfinte*²⁶, ambele construcții presupuneau *multă osteneală și cheltuială* din partea celor care le făceau, aceasta fiind *cea de-a doua mare asemănare* între cele două tipuri de ctitorii. Este drept, chiar dacă săpatul și ziditul unei fântâni erau mai puțin costisitoare decât facerea și înzestrarea unei biserici, aceste munci presupuneau niște cheltuieli însemnate, care nu erau la îndemâna oricui. Acest fapt nu trebuie să ne mire, căci uneltele erau rudimentare, lucrul pentru facerea ei presupunând adesea multe primejdii. Mai mult, munca la săparea unei fântâni era migăloasă și grea, costurile fiind destul de mari, așa încât doar oamenii cu o anumită stare își puteau permite asemenea cheltuieli.

Drept consecință, în vechime, doar domnul țării²⁷, arhieriei²⁸,

²⁵ Bunica mea paternă, Paraschiva Gr. Bodale, născută Cic (1902-1986), lângă care am crescut, adeseori ne povățuia, printre altele, să nu facem „tonoașă” <= pozne, prostioare – n.n.>, avertizându-ne asupra eventualelor consecințe: „Dacă scuipi în foc sau în fântână, faci bube la gura”; „să nu urinezi în foc sau lângă fântână că o să faci noaptea în pat”; „să nu calci mâncarea în picioare că ți-o ia Dumnezeu»” ș.a.

²⁶ Pentru sfințenia apei din fântâni, v. Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *op. cit.*, p. 41.

²⁷ Amintim fântâna din mijlocul țării de la Volovăț – Suceava, „unde este crucea și stâlpul lui Ștefan vodă” (Dimitrie Dan, *Mănăstirea Sucevița*. Cu anexe de documente ale Suceviței și Schitului celui Mare aprobat de Academia Română cu mai multe ilustrațiuni, București, Tipografia „Bucovina”, 1923, p. 224), iar la 4 km de Liteni – Suceava, Ștefan cel Mare ar fi ctitorit, conform tradiției, un pod de piatră și o fântână [V. Ciurea, *Călăuza județului Folticeni* (cu 35 de ilustrațiuni), Folticeni, Editura Institutului de Arte Grafice „M. Saidman”, 1924, p. 56]. Același mare domn a făcut mai multe fântâni la Muntele Athos [Vlad Mishevca, Florin Marinescu, „Ștefan cel Mare și Muntele Athos. Contribuții”, în Petronel Zahariuc, Silviu Văcaru (eds.), *Ștefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, Iași, Editura Alfa, 2003, p. 324]. Apoi, Petru Cercel „a pus să se facă cu

boierii²⁹ și, probabil, negustorii erau cei care aveau suficiente mijloace materiale pentru a face o fântână. În aceste condiții, ne putem închipui că fântânarii erau înstăriți față de oamenii de rând, mai ales că cei care lucrau pentru domnie se bucurau de scutiri de dări³⁰. Prin urmare, pentru a fi feriți de multele primejdii ce-i pândeau în timp ce săpau, făceau adesea milostenii bisericilor sau legau cărți religioase³¹.

mare osteneală și cheltuială, pe esplanadă, o fântână, aducând apa de la un izvor depărtat de oraș cu nu mai puțin de patru mile, trecând-o pe sub pământ prin niște gghiaburi groase din lemn de brad” [*Călători străini*, vol. III. Îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Ion Totoiu, București, Editura Științifică, 1971, p. 12]. De asemenea, Grigore Ghica al II-lea „făcut-au și turnul mare pe poartă, în curtea domnească, și ceasornic mare, *așjiderea și 2 cișmele, fântâni aduse pe oale, cu multă cheltuială* <s.n.>, una dinaintea porții curții domnești și una dinaintea feredeului. Așjidere, și feredeul l-au mai tocmit” (Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte*. Ediție îngrijită, cu glosar, indice, și o introducere de Iorgu Iordan, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, p. 341). De fapt, Andreas Wolf remarca că unui domni ai Moldovei de după 1564 „și-au câștigat un renume deosebit din faptul că au pus să se aducă apă în oraș <Iași – n.n.> cu ajutorul unor uluci de lemn și au făcut în diferite piețe ale orașului cișmele și havuzuri, desigur, nu pe banii lor, ci tot din punga bieților birnici care, sub o rubrică specială, trebuiau să dea câteva parale mai mult ca de obicei de fiecare gulden, până ieșea un prisos de optzeci-nouăzeci de pungi, din care zece sau șaisprăzece se întrebuițau la aducerea apei, iar restul era înghițit după obicei” [*Călători străini*, vol. X, partea a II-a. Îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu (redactor responsabil), București, Editura Academiei Române, 2001, p. 1276].

²⁸ Arhimandritul Vartolomei Mazereanu, *Istorie pentru sfântă mănăstire Putna (1761)*, publicată de V. A. Urechia, *Inscripțiuni după manuscrise. Comunicări și note*, în „Analele Academiei Române”. Memoriile Secțiunii Istorice, secțiunea a II-a, tom IX, 1886-1887, p. 63; Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1988, p. 89 și 140-141; Constantin Bălan, *Inscripții medievale. Argeș*, p. 289, nr. X 319.

²⁹ O inscripție de la sfârșitul secolului al XVI-lea, provenită de la fântâna curții banului Dobromir de la Runcu – Olt, glăsuiește astfel: „Jupan Dobromir mare ban și jupanița [...] luna iulie 15, în anul 7000” (Constantin Bălan ș.a., *Inscripții medievale. Vâlcea*, p. 852-853, nr. XX 1416).

³⁰ La 28 aprilie 1658, Grigorie Ghica scria dregătorilor, șoltuzilor și pârgarilor din târgul Huși „să lase în pace de podvoade, cai de olac și jold pe meșterii fântânarii de la fântâna domnească de acolo, care-și vor plăti dabila lor, nici vierii să nu-i supere, și nici dobitocul lor să nu fie luat pentru alți oameni” [*Catalogul documentelor moldovenești din Arhiva Istorică Centrală a Statului*, vol. III (1653-1675). Întocmit de Mihai Regleanu, Doina Duca, Constanța Negulescu, Veronica Vasilescu și Cornelia Crivăț, București, Direcția Generală a Arhivelor Statului, 1968, p. 91, doc. nr. 331].

³¹ În acest sens, dăm un singur exemplu de pe o *Psaltire* (fără copertă) de la biserica Sfinții Voievozi Rufeni din Iași, unde, pe o filă adăugată la început, aflăm următoarea însemnare: „Această carti s-au legat al doile la anul 1835 și s-au dat pol sorocovăț.

Cu timpul însă, pe măsură ce meșteșugurile s-au dezvoltat, costurile facerii unei fântâni sau a unei cișmele au mai scăzut. Ca atare, orașenii bogați, diferiți lucrători specializați (morari, cârciumari, berari, fierari etc.)³² ce au putut aduna avere din meseria lor și sătenii foarte înstăriți au dobândit suficiente mijloace materiale pentru a-și face o fântână în curtea proprie³³. La aceștia se adăugau și bisericile parohiale, căci fântânile din curtea lor erau construite prin efortul întregii obști a satului.

Din păcate, foarte târziu au ajuns și familiile de oameni simpli și cei nevoiași să poată face o fântână, însă reușeau acest lucru numai dacă își uneau mai mulți munca și banii. Acesta este motivul pentru care astăzi se mai pot vedea, prin unele sate, fântâni făcute pe toloaca aflată între câteva case, pe care o folosesc și o îngrijesc câteva familii împreună.

Cea *de-a treia asemănare* o constituie faptul că, peste tot în spațiul românesc, oamenii considerau că *înălțarea unei biserici și săpatul unei fântâni aduceau mântuirea sufletului* („apa vieții”³⁴ celei veșnice³⁵). Din acest motiv, oamenii care ajutau fântânarii nu primeau plată, căci exista credința că nu numai ctitorul fântânii, ci și „cine

Petrachi cișmelianul” [I. Caproșu și E. Chiaburu, *Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei*. Un corpus editat de ~, vol. IV (1829-1859), Iași, Casa Editorială Demiurg, 2009, p. 111].

³² În orașul Suceava este amintită o fântână a berarului (Rudolf Gassauer, *Contribuțiuni la istoria Sucevei și a împrejurimei*, în „Anuarul Liceului Ortodox «Ștefan cel Mare»”, Suceava, 1925-1926, apud Eftimie Luca, *Dispozițiuni voievodale cu privire la folosirea fântânei de la vechea Mitropolie din Suceava, după «Index Zolkiewiensis»*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, Iași, anul XLV, 1969, nr. 1-2, p. 96).

³³ În 1584, Martin Gruneweg observa că satele aflate între Târgul de Floci și orașul Buzău erau pline de fântâni, iar într-unul dintre ele „fiecare casă are propria fântână cu găleată” [*Călători străini*, Supliment I. Îngrijit de Ștefan Andreescu (coord.), Marian Coman, Alexandru Ciocâltan, Ileana Căzan, Nagy Pienaru, Ovidiu Cristea, Tatiana Cojocaru, București, Editura Academiei Române, 2011, p. 100].

³⁴ În stânga porții de intrare în Spitalul Sfântul Spiridon din Iași se află inscripția: „Io Gr. A. Ghica vv./ Fântâna lui Siloam, scaldătoarea lui Solomon./ Păreile <păraiele – n.n.> făcătorului de minuni Spiridon/ Izvorăscu sănătate într-a bolnavilor lăcașu./ Desfătare, viață tuturor în Iașu./ A<l> triile Grigorie Alecsandru Ghica dăruiește/ Și către toți de obște darul înmulțește./ Însetaților, vedeți să dobândiți viața apelor <sic! n.n.>./ Întru al doilea an al domniei sale; letu 1765 iulie 20” [N. Iorga, *Inscripții*, vol. II (cuprinzând 1079 n-re), București, Atelierele Grafice Socce & Comp., 1908, p. 155-156, doc. nr. XXIX].

³⁵ „Lumea e pentru mulți oameni o pustie a sufletului, dar există o fântână la care fiecare suflet își poate potoli setea. Mântuitorul zice: «Cel ce însetează, să vie la mine și să bea!» Aceasta e fântâna, și cei ce aduc sufletele ca să bea din apa ei vie, le fac cel mai mare bine. Fântâna aceasta nu seacă nicicând” (<f.a.>, *Sapă o fântână!*, în „Revista Teologică”. Organ pentru știință și viață bisericească, Sibiu, an VII, 1913, nr. 5, p. 167).

lucrează la ea va avea apă din ea pe lumea cealaltă”³⁶. Ca atare, s-au făcut fântâni și cișmele în toate regiunile locuite de români³⁷, chiar dacă apa din râurile și pâraiele Țărilor Române „este, de obicei, bună de băut, <iar> aceea a Dunării este puțin mai aspră, dar acceptabilă pentru sănătate”³⁸.

Drept urmare, așa cum, în cazul lăcașelor de rugăciune, sufletul ctitorului era pomenit de către slujitorii bisericii pe care acesta o ridicase, la fel era pomenit și cel care făcea o fântână de către toți cei care-și potoleau setea din apa ei³⁹, căci „din izvor adâncu este scoasă pre fața

³⁶ Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *op. cit.*, p. 60.

³⁷ Astfel, în Țara Românească Friedrich Wilhelm von Bauer (Bawr) „observa că locuitorii pun o grijă deosebită la înfrumusețarea cișmelelor cu ape curgătoare; le înconjură cu ziduri, le dau nume vestite în toată țara și le înfrumusețează în toate chipurile. Dai de ele pe lângă orașe și sate, pe drumurile mari, precum și în alte locuri mai puțin umblate. Aceasta este o particularitate pe care n-o întâlnești decât în Turcia și în țările orientale” [*Călători străini*, vol. X, partea a I-a. Îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu (redactor responsabil), București, Editura Academiei Române, 2000, p. 145]. Chiar dacă „și în câmpie <Țării Românești – n.n.> se găsească izvoare și fântâni cu apa foarte bună, dar îndeobște apa de fântâna e lăncedă, caldă și neplăcută la gust” (*Ibidem*, p. 492). Apoi, Francesco Grisellini arăta că românii din Banat, „spre folosul călătorilor, pentru ca aceștia și vitele lor să găsească pretutindeni apă, ei își fac o adevărată bucurie în a săpa fântâni de-a lungul șoselelor; ei ridică cruci care arată drumul călătorului, aleargă cu însuflețire când sunt chemați în ajutor și însoțesc pe călător distanțe lungi până ce acesta se află în siguranță” (*Ibidem*, p. 391). De asemenea, Lazzaro Spallanzani constata că în orașul Brașov se găseau fântâni „din belșug” (*Ibidem*, p. 770).

³⁸ *Ibidem*, p. 145. Doar Stephan Ignaz Raicevich remarcă că „în Moldova, apele bune de băut sunt mai rare și cea mai bună este a Prutului, atât pentru oameni, cât și pentru vite și se crede că e foarte sănătoasă; dar pentru a putea fi plăcută la folosire, trebuie lăsată să stea să se limpezească de firicelele de pământ, care o fac foarte tulbure” (*Ibidem*, p. 492).

³⁹ O pisanie de la Fântâna Gavat, aflată lângă matca Cotmenei, spune că „făcut-s-au această fântână de robii lui Dumnezeu Drăgușin, Călina, Nicolae, Ioan, Floarea, Costandin, Radu; Filaret egumenul sfintei mănăstiri Cotmeana; Macarie iconom sfintei mănăstiri Cotmeana. *Cursul apii din fântână./ Când va fi rece și bună/ Și setea o potolește/ Și pre ctitori pomenește./ Până ce apa va curge./ Pomenirea nu să stînge <s.n.>./* Leat 1832 septembrie 30” (Constantin Bălan, *Inscripții medievale. Argeș*, p. 114-115, nr. 29), iar o inscripție găsită la „Cișmeaua cu Trei Șipote” de la Mănăstirea Curtea de Argeș glăsuia în chip asemănător: „Această apă împede și lină./ Din firea ei răce și bună./ Vederii mult veselitoare./ Și setii potolitoare./ Din izvoarele adâncului/ S-au scos în fața pământului./ De Iosif smeritu episcopul/ Cu Meletie, bunu iconomul./ Ca cine va bea să mulțamească/ Și pre ei să-i pomenească./ Că pentru aceasta s-au îndemnat/ Și la-cestu loc bun o au mutat./ Unul, adecă dându cheltuiala./ Iar celalaltu puindu osteneala./ An[n]ul 1800” (*Ibidem*, p. 289, nr. X 319). O altă pisanie pusă la două cișmele din apropierea pârâului Valea Iașului, de lângă Mănăstirea Curtea de Argeș, arăta convingerea ctitorului lor: „Cine

*pământului*⁴⁰. De altfel, ctitorul unei fântâni rămânea veșnic în memoria colectivă prin însuși faptul – ilustrat atât în documente⁴¹, cât și prin numeroase exemple pe care le poate întâlni fiecare dintre noi și astăzi în

bea din această apă să pomenească, să vadă că din izvor adâncu este scoasă pre fața pământului” (*Ibidem*, p. 290, nr. X 319, nota *). De asemenea, o inscripție de la mijlocul secolului al XVIII-lea de pe piatra fântâinii din incinta Casei Bogorodea din Râmești glăsuiește: „Pome(a)ni, Pătru” (Constantin Bălan ș.a., *Inscripții medievale. Vâlcea*, p. 523, nr. IV 768). Apoi, pe o cruce de piatră așezată lângă o fântână, pe partea stângă a drumului ce duce de la Igoiu la Alunu, a fost scris: „Cu ajutorul sfintei Troițe s-au ridicat această sfântă Cruce prin hramul Marelui Mucenic Dimitrie. Pomeniște Doamne: Dumitru, Stana, Costandin, Dumitru, Mariia, Barbu, Preda, Pătru, Păuna, Constandinu, Ion, Gheorghe iereu, Marica ereița, Gheorghe [...], Ștefan, Zanfira, Ion <s.n.>. 7325 <1816-1817 – n.n.>” (*Ibidem*, p. 606, nr. III 916). O altă inscripție, în armeană, de la Mănăstirea Hagigadar (în Bulai, Moara – Suceava), are următoarea traducere germană: „Dieser Brunnen ist als Andenken seitens des vom Keiser ausgezeichneten Freiherrn Baron Georg von Kapri und dessen Ehegattin Baronin Maria von Maracei 1793 (hergestellt worden)” (Dr. Eugen A. Kozak, *Die Inschriften aus der Bukowina. Epigraphische Beiträge zur Quellenkunde der Landes – und Kirchengeschichte*, herausgegeben von..., I Teil: *Steinschriften mit 27 Textillustrationen*, Wien, In Selbstverlage, 1903, p. 160).

Această credință este consemnată și de Toader Hrib, care, la 16 mai 1969, nota: „Astăzi am văzut multe lucruri bune și frumoase, dar am văzut și lucruri rele, cele frumoase îți înveselesc sufletul, iar cele rele te amărăsc. Când am ieșit din sat <Arbore – n.n.> spre Clit, am văzut fântâna lui Cosma lui Ionică pustie, acoperită cu niște vreascuri ca să nu cadă cineva în ea. Unii țărani, ca și Cosma lui Ionică, poate cu o sută de ani în urmă, au făcut în capătul ogorului lor de lângă drum, câte o fântână; lângă ea au plantat un tei frumos, au mai adus lângă fântână o cruce de piatră, au mai înzestrat fântâna cu o trocuță de băut apă și cu un cârlig de scos apa cu cănița. *Veneau oamenii de la câmp, când lucrau, de la mari depărtări, și scoteau apă; multe cofițe de apă au dus de aice la ogorul unde lucrau toți; trecătorii, în timpul verii, se opreau aice, la fântână, de beau apă rece și curată și adăpau vitele. Pe întreg cuprinsul satului erau sute de asemenea fântâni, de unde muncitorul de pe ogor își potolea setea în timpul verii* <s.n.>. 80 % din aceste fântâni sunt astăzi pustiite, neîngrijite, iar muncitorului îi crapă buzele de arșița soarelui. De câte ori beam apă din asemenea fântâni, ne învăța tata să zicem *bogdaproste de sufletul cui au făcut-o* <s.n.>” (Toader Hrib, *op. cit.*, p. 194-195).

⁴⁰ Constantin Bălan, *Inscripții medievale. Argeș*, p. 290, nr. X 319, nota *.

⁴¹ Astfel, la 10 aprilie <1430-1431> sunt pomenite „fântâna Epurelui”, „fântâna lui Iliș” și „fântâna lui Gherman” [*Documenta Romaniae Historica, A. Moldova – DRH.A*, vol. I (1384-1448). Întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976, p. 145, nr. 98]. Apoi, la 9 decembrie 1473 este amintită „fântâna lui Peperig” [Idem, vol. II (1449-1486). Întocmit de Leon Șimanschi, în colaborare cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976, p. 295, doc. nr. 196]. De asemenea, la 14 iulie 1803 este menționată fântâna lui Giurgiu Moian (AN-Iași, Colecția Documente, pachet MLXXVIII, doc. sub data 1803 iulie 14; cota veche: doc. nr. 408).

cercetările de teren⁴² – că aceasta era „botezată” după numele celui care a făcut-o. Dar nu numai fântânile luau numele ctitorului, ci și podurile făcute peste ape⁴³ și chiar pomii sădiți⁴⁴ pentru mântuirea sufletului.

În ceea ce privește semnificațiile acestor fapte bune, se credea că săpatul unei fântâni urma să-i răcorească sufletul ctitorului ei în Marea Trecere, datorită mai ales acelor „bogdaproști” spuse de fiecare om atunci când bea apă⁴⁵. Astfel, o informație de la începutul secolului al XIX-lea din Basarabia arăta că „românii sapă fântâni pentru ca pe cealaltă lume să aibă din ce bea, căci acolo n-au voie să bea din fântână străină, altfel fântâna se transformă imediat într-un monstru”⁴⁶, iar o alta din fostul județ Ialomița ne spune că acela care „face puț pe lumea asta are apă pe lumea cealaltă”⁴⁷. De altfel, una dintre credințele ancestrale ale românilor este aceea că „ceea ce dăruiești, dai de pomană pe lumea aceasta, vei beneficia pe lumea cealaltă”, concretizată în formula ritualică: „*Pe lumea asta ție. Pe lumea cealaltă sufletului (cutare)*”⁴⁸.

⁴² În satul meu natal (Bivolărie, orașul Vicovu de Sus – Suceava), un izvor ce este amenajat în locul numit Gropci, unde mulți vicoveni își făceau fânul, se numește Fântânița lui Beci. Ctitorul ei a trecut demult în uitare. Nici măcar numele de botez nu i se mai știe, dar a lăsat în urmă o fântâniță cu o apă cum alta nu-i și mai mulți urmași care îi duc mai departe porecla. *Dumnezeu să-l pomenească întru Împărăția Sa!* Alte fântâni care poartă numele ctitorului lor se găsesc din belșug în Basarabia (inf. Prof. univ. dr. Valentin Tomuleț, Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău, 2015).

⁴³ Este cazul Podului Leloaiei (Iloaiei) de peste Bahlui, de lângă Iași sau al Podului Doamnei din județul Giurgiu, în jurul cărora s-au format, cu timpul, satele omonime.

⁴⁴ La 14 iulie 1803 era consemnată mărturia lui Andrieș Căzac, Lupu sânn Neculai, Ianoș Sarca, Andriaș Ghețe, Petre Giurgiu, Mihai Gălățanu, Martin Ținpu, Jimon Toma, Dumitrașco Mătei, Sandu Haidău, Ion Haidău, Andrieș condicar și Petre Giurgiuman, toți săteni din Călugăra și Satul Nou, ținutul Bacău, în care se arată că „*țințirumul unguresc din deal de priporul <= coastă abruptă, povârniș – n.n.> moșiei Moinești și de la vale de fântâna lui Giurgiu Moian și de un păr, este al strămoșului lor, Giurgiu Moian*” <s.n.>; egumenul Zaharia de la Mănăstirea Bistrița, „fără nici o dreptate, să acolisește de acel loc și-l face săliște lui Vâna Porc(u)” (AN-Iași, Colecția Documente, pachet MLXXVIII, doc. sub data 1803 iulie 14; cota veche: doc. nr. 408). În acest caz, este cert că Giurgiu Moian făcuse o fântână și sădise un păr lângă ea, ca omul care se oprea să bea apă să poată sta la umbră și să se odihnească sub păr chiar și atunci când acesta nu avea fructe.

⁴⁵ Constantin Bobulescu, *Dealul lui Păun*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Gheorghe G. Mironescu. Cuvânt înainte de Prof. univ. dr. Ion I. Solcanu. Indice general de Dr. Alexandrina Ioniță, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2012, p. 49.

⁴⁶ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁷ Romulus Bogdan Antonescu, *Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești*, București, Institutul Național al Patrimoniului, 2009 (ediție digitală în 2016), p. 238, s.v. *fântână*.

⁴⁸ Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *op. cit.*, p. 43.

Mai mult chiar, peste tot în Moldova exista credința că cel care face sau repară o fântână își ispășește păcatele, că pentru a avea apă pe Cealaltă Lume trebuie să faci o fântână pe pământ și că „cine n-a făcut fântână pe lumea asta, va căra mereu apă pe lumea ceea(laltă)”⁴⁹. Chiar și flăcăii din aproape toate satele Basarabiei obișnuiau ca, pentru ispășirea păcatelor, din banii adunați de Crăciun și Anul Nou, să cumpere câteva odoare bisericesti sau să contribuie la facerea unei fântâni⁵⁰.

Pentru ca sufletul să aibă cât mai mult folos, ilustrativ este și faptul că fântânile pentru pomenire se construiau acolo unde oamenii și animalele aveau mai mare nevoie de ele: în țarini și, mai ales, la marginea drumurilor⁵¹. Astfel, nu numai că numărul celor care își potoleau setea creștea în mod semnificativ, dar fântâna era la îndemâna tuturor celor care lucrau și a trecătorilor care nu aveau unde să bea apă în altă parte. Din acest motiv, adeseori găsim fântâni în hotar⁵², semn că erau făcute în marginea țărinilor, fânețelor și pășunilor dintre moșii, unde erau de un real folos locuitorilor din mai multor sate ce mergeau la lucru.

Prin urmare, osteneala ctitorilor nu numai că era foarte prețuită, căci acoperea o mare nevoie, dar și pomenirile celor care făcuseră fântâna erau mai dese. În plus, fiindcă drumeții își făceau popasurile lângă fântânile de la marginea drumurilor⁵³, ctitorii puneau nu numai o

⁴⁹ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor* (N. Iorga, *Studii și documente*), vol. VII. *Cărți domnești, zapise și răvașe*, partea a III-a. *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, București, 1904, p. 221, doc. nr. 58.

⁵² DRH.A, vol. I-II, *passim*; vol. III. Întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu, N. Ciocan, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980, p. 251, doc. nr. 128; p. 282, doc. nr. 151; p. 402-403, doc. nr. 226; p. 441, doc. nr. 246; Dumitru Agache, *O localitate regăsită: „Overc[hel]ăuș”*, în AIIAI, an XXV, partea 1, 1988, p. 505, doc. nr. 2; Petronel Zahariuc, Florin Marinescu, „Două documente de la Ștefan cel Mare și câteva informații despre boierii vremii sale”, în Petronel Zahariuc, Silviu Văcaru (eds.), *Ștefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa*, p. 181.

⁵³ *Călători străini*, vol. I. Îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Ion Totoiu, București, Editura Științifică, 1968, p. 385; vol. II. Îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Ion Totoiu, București, Editura Științifică, 1970, p. 345; vol. V, p. 606; vol. VII. Îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 369; vol. VIII. Îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 317, 335; vol. IX. Îngrijit de Maria Holban (redactor responsabil), M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Academiei Române, 1997, p. 472; Supliment I, p. 90-113.

cruce lângă fântână, dar sădeau și un pom care să țină umbră⁵⁴ și să-i hrănească pe drumeți⁵⁵, iar, câteodată, făceau chiar și un foisor pentru adăpostirea și odihna călătorilor⁵⁶. Așadar, opinia potrivit căreia fântânile se făceau „lângă drum, la marile răscruci, aproape de biserici, în locurile unde vin mai mulți oameni, ca să fie un bun al tuturor”⁵⁷ trebuie ușor nuanțată, căci apa este a tuturor ființelor, oameni, animale și plante deopotrivă.

În *al patrulea rând*, așa cum bisericile erau ridicate și pentru pomenirea morților, la fel și *fântânile erau făcute pentru sufletele celor răposați*. Spre exemplu, pe o cruce de piatră așezată în satul Mușătești, pe partea stângă a șoselei ce traversează satul, s-a săpat inscripția: „Ridicatu-s-a această sfântă cruce întru cinstea și slava Domnului nostru Iisus Hristos și întru pohfala Sfântului Nicolae Ciudotvoreț de la Mira Lichiei, în zilele măriei sale, Io Costandin Basarab voievod, de robul lui Dumnezeu [...] Ion sin Alecsandru Șuță ot Vâlsănești. Și am făcut și această fântână de piatră, că i s-au tăiat și pădurea, de s-au deschis drumul, ca să-i fie de pomeană dumnealui, în văci și părinților dumnealui <s.n.>; mai 1 dni, leat 7222 <1714>”⁵⁸.

Apoi, la începutul secolului al XX-lea, etnograful Polihronie Sârcu consemna că mulțimea fântânilor din Basarabia se datora și faptului că cei vii le construiau în amintirea celor morți⁵⁹. De asemenea, într-o scrisoare din 22 noiembrie 1818, poetul rus Ivan Aksakov, arăta că „pretutindeni îți sar în ochi fântâni [...]. Apele nu prea abundă în Basarabia, iar fântâna are în zonă o mare importanță. Adesea, în plină pustietate, poți să dai de o fântână *pe care moldoveanul a săpat-o în amintirea părinților sau a altor apropiați, pentru folosul trecătorilor* <s.n.>”⁶⁰.

Totuși, acest ansamblu de credințe străvechi privitoare la fântâni ctitorite întru pomenirea celor răposați trebuie înțeles, mai ales, în contextul ideii că unii oameni lăsau cu limbă de moarte ca urmașii lor să facă în numele lor ceea ce ei n-au reușit să împlinească în timpul vieții pentru a se mântui, în special o fântână cu apă de băut și un pod peste o apă.

⁵⁴ Toader Hrib, *op. cit.*, p. 194-195.

⁵⁵ Vezi supra, nota 44.

⁵⁶ Vezi supra, nota 22.

⁵⁷ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁸ Constantin Bălan, *Inscripții medievale. Argeș*, p. 359, nr. 486.

⁵⁹ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁰ Ivan Aksakov, *Scrisori din Basarabia*. Ediție îngrijită, prefațată, tradusă și adnotată de Leonte Ivanov, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 62.

Astfel, la 25 septembrie 1760, Neculaiu, feciorul lui Anton unгурul, făcea un zăpis prin care dăruia fratelui său, Gheorghie, via pe care i-o lăsase mama sa. În schimb, Gheorghie trebuia să dea surorii lor, Catrina, o vacă cu vițel și să facă o fântână pe acea vie, fiindcă așa a lăsat cu limbă de moarte mama lor⁶¹. Ulterior, la 16 mai 1762, este făcut un nou zăpis de mărturie, prin care Nicolai blănar – fiul lui Anton unгур și al Anei –, soția sa Safta (fata vătafului Iosif de la Cotnari) și copiii lor, Catrina și Grigorie, arătau că au vândut a treia parte⁶² din cele două pogoane de vie de la Miroslava, ținutul Iași, pe moșia răposatului Costandin Rusăt vel vornic, fratelui mai mare al lui Nicolai blănar, Gheorghii abăgeriul și soției sale Irodia, drept 17 lei bani gata, vânzătorii fiind iertați și de 9 lei și un zlot, bani pe care trebuia să-i dea fratelui său pentru o vacă cu vițel și *pentru facerea unei fântâni* <s.n.>⁶³.

În același context, amintim și diata, întocmită la 11 septembrie 1833, a Ecaterinei Bontăș, „fiica lui Ștefan Roman și a soției sale Elena, fiica șătrărarului Filip Stavăr, ce am avut soț pe căpitanul Gavril Bontăș, cu care am trăit pâr la sfârșitul vieții sale și pâr la această vrastă a me, tot aici, în Ungurenii lui Roman, ținutul Hârlău”⁶⁴. Prin aceasta, Ecaterina îl împuternicea pe fiul ei Costache, „epitrop și clironom”, să vegheze ca nici unul din ceilalți copii ai săi să nu ia o parte mai mare decât aceea care i se cuvine din averea pe care le-o lasă moștenire, prilej cu care cerea epitropului diatei sale să-i „*facă o fântână și un pod. Și toate grijile să poarte sufletelor noastre, a tot neamul* <s.n.>”⁶⁵.

Probabil sub influența populației băștinașe, o credință similară aveau și turcii din Bugeac. Astfel, Niccolò Barsi arată că turcii de la Cetatea Albă „au făcut <pe marginea drumului ce ducea în oraș – n.n.> multe fântâni cu acoperișuri sprijinite de stâlpi, de unde scot zilnic în timpul verii apă proaspătă, pentru ca să poată călătorii să se răcorească

⁶¹ AN-Iași, Colecția Documente, pachet MLXXVIII, doc. sub data 1760 septembrie 25 (cota veche: doc. nr. 207).

⁶² După cum se poate observa, la moartea Anei, mama lor, acea vie a fost împărțită în mod egal între cei trei frați: Nicolai blănar, Gheorghii abăgeriu și Catrina.

⁶³ AN-Iași, Colecția Documente, pachet MLXXVIII, doc. sub data 1762 mai 16 (cota veche: doc. nr. 217).

⁶⁴ Astăzi este în județul Botoșani.

⁶⁵ AN-Iași, Fond Judecătoria ținutului Botoșani, tr. 126, op. 143, nr. 124. Documentul se află transcris la AN-Iași, Fond personal „Eugen D. Neculau”, dos. nr. 266, p. 236-245. Aducem, încă odată, mulțumirile noastre etnografului Marcel Lutic pentru semnarea acestui document.

și să se roage Dumnezeuului lor pe care-l mărturisesc ei (ca fiind unul și nu ca o Treime) pentru morții lor, ca să le dea pace și odihnă. Și deoarece apa este sărată, ei obișnuiesc de asemenea să ducă, de trei ori pe săptămână, apă în toate părțile orașului și o împart tuturor în numele lui Dumnezeu”⁶⁶.

În același timp, nu putem exclude nici posibilitatea ca acest obicei să-și aibă originea chiar în tradiția musulmană, căci „se spune că un ucenic de al lui Mohamed I-a întrebat odată pe acesta: «Prorocule, a murit mama mea, spune-mi ce bine să fac pentru sufletul ei?» Profetul i-a răspuns: «Sapă o fântână pentru sufletul ei și dă apă celor însetați». Ucenicul a săpat fântâna și a scris pe ea: «Fântâna aceasta este pentru sufletul mamei mele»”⁶⁷.

De asemenea, deoarece se credea că doar fântâna și biserica îi puteau oferi omului viață în lumea aceasta și în cea de dincolo, aceste construcții erau făcute în așa fel încât să dureze multă vreme⁶⁸, aceasta fiind a cincea asemănare pe care o semnalăm. Astfel, așa cum în cazul unei biserici sau mănăstiri pomenirea ctitorului trebuia să se facă atât „cât va sta sfânta mănăstire”⁶⁹, și în cazul unei fântâni se credea că „până cându apa curge./ Pomenirea nu să stinge”⁷⁰. Spre deosebire de

⁶⁶ *Călători străini*, vol. V, p. 86.

⁶⁷ <f.a.>, *Sapă o fântână!*, p. 167.

⁶⁸ „Casa o faci și o strici, da’ fântâna rămâne sute de ani, pentru neam de neam” (Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 36).

⁶⁹ Spre exemplu, la 6 aprilie 1615, Ștefan Tomșa al II-lea dăruia Mănăstirii Bisericiani satul Troița pe Cracău, cerându-le călugărilor „să aibă a face domniei mele mare pomenire din an în an [...] cât va sta sfânta mănăstire păzită de Dumnezeu <s.n.>” [Documente privind istoria României, A. Moldova, veacul XVII, vol. III (1611-1615), București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1954, p. 211-212, nr. 311]. Apoi, la 11 august 1643, Vasile Lupu dăruia Mănăstirii Milisevo din Serbia 13.000 de aspri și cerea „să ne scrie în sfântul mare pomelnic și în dumnezeiescul jertfelnic și să ne facă sfinte bdenii și paraclise și mare pomenire, din an în an, până când va dăinui acest hram <s.n.>” [DRH.A., vol. XXVII (1643-1644). Întocmit de Petronel Zahariuc, Cătălina Chelcu, Marius Chelcu, Silviu Văcaru, Nistor Ciocan, Dumitru Ciurea, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 140-141, nr. 144]. V. și Petronel Zahariuc, *De la Iași la Muntele Athos. Studii și documente de istorie a Bisericii* (în capitolul „Date noi despre legăturile Țărilor Române cu Epirul”), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, p. 174-175, nr. 1.

⁷⁰ „Și cine bea mulțamește/ Și pre ctitori proslăvește,/ Cu toții îi fericește;/ Și până cându apa curge,/ Pomenirea nu să stinge <s.n.>” (Constantin Bălan, *Inscripții medievale. Argeș*, p. 289, nr. IX 318) sau „Și până cându apa curge./ Pomenirea nu să stinge./ Ci tuturor le vestește/ Și ctitorul proslăvește <s.n.>” (Idem ș.a., *Inscripții medievale. Vâlcea*, p. 846, nr. XVI 1404).

acestea, orice casă era asemănată cu soarta omului⁷¹, ceea ce, în condițiile în care străbunii noștri au avut de înfruntat neconținute primejdii (calamități, foamete, jafuri, războaie, robie etc.), explică de ce aceștia s-au preocupat mult mai puțin de propriul confort și mai mult de îndatoririle de care erau convinși că le puteau aduce pomenirea și mântuirea sufletului după moarte: ridicarea unei biserici, săparea unei fântâni, construirea unui pod peste o apă, înălțarea unei cruci ori troițe sau sădirea/altoirea unui pom.

Așadar, o fântână era făcută din aceleași motive ca și înălțarea unui lăcaș de rugăciune: pentru mântuirea și pomenirea ctitorului ei, a părinților și urmașilor săi, în vreme ce construirea unui pod trebuia să-i înlesnească celui care l-a făcut trecerea vâmlor spre lumea cealaltă⁷². Cum puțini oameni aveau putere să facă un pod, pentru ca sufletul celui răposat să poată trece vâmile peste *Apa Sâmbetei*, la înmormântare se dădeau și, pe alocuri, încă se mai dau 9, 12 sau 24 de poduri (punți) sau vămi, fiecare dintre acestea fiind alcătuit dintr-un ștergar, un colac, o cană (pahar) și o lumânare⁷³. Prin așternerea ștergarului pe jos, în calea cortegiului funerar, pentru ca sicriul să treacă peste el după fiecare popas funebru⁷⁴, rudele mortului făceau un pod simbolic în locul celui răposat. Apoi, cei care înălțau o cruce sau o troiță pe marginea drumului o făceau pentru alungarea răului, mai ales că trecătorii se opreau din mers și se însemnau cu semnul crucii, uneori făcând și o scurtă închinăciune în dreptul ei.

În sfârșit, pomii sădiți sau altoiți departe de casă – undeva pe un câmp, într-o pădure sau la o margine de drum – oamenii erau convinși că aceștia îi vor ospăta pe calea cea lungă⁷⁵, căci din munca lor s-au hrănit făpturile lui Dumnezeu, indiferent dacă erau trecători flămânzi, păsările cerului sau jivinele pământului. Firește, cu timpul, multe dintre semnificațiile sacre ale tuturor acestor fapte bune s-au

⁷¹ „Casa-i ca omu’ [...] căci pământ este și în pământ se întoarce” (Paul Goma, *Din Calidor. O copilărie basarabeană*, București, Editura Albatros, 1990, p. 21). V. și Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 36.

⁷² Constantin Bobulescu, *op. cit.*, p. 49.

⁷³ Pentru acest ritual, v. Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *op. cit.*, p. 42-43.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁷⁵ Bunica mea paternă, Paraschiva Bodale, a lăsat cu limbă de moarte ca la picioarele mormântului ei să fie pus un pom, din care să ia fructe toți cei care vor trece pe lângă locul în care-și află odihna veșnică.

pierdut, acestea ajungând să fie privite astăzi aproape exclusiv prin prisma lor utilitară⁷⁶.

Cea *de-a șasea asemănare* între cele două tipuri de ctitorii o constituie faptul că, așa cum bisericile, icoanele și cărțile religioase nu puteau fi făcute *decât de cei aleși de Dumnezeu*, și fântânarul trebuia „să fie un om ideal atât în comunitatea sătească din care face parte, cât și în cele din împrejurimi, unde a construit fântâni [...]. Pretutindeni el era «un om cu frica lui Dumnezeu», «un om ales de Dumnezeu», curat în toate cele, gospodar și familist exemplar»⁷⁷. Prin urmare, toți acești ziditori, zugravi, copiiști și fântânari nu puteau fi decât oameni ce puteau fi luați oricând drept modele de urmat de către semenii lor. În același timp, și cei care suportau cheltuiala facerii unei biserici sau a unei fântâni trebuiau să fie oameni buni⁷⁸.

Apoi, o altă *asemănare*, a *șaptea*, atât în cazul bisericilor și mănăstirilor, cât și în cel al fântânilor, *dreptul de ctitorie asupra lor se transmitea urmașilor*⁷⁹ și celor care moșteneau moșia⁸⁰. Ca atare,

⁷⁶ S-a remarcat că „unele obiceiuri <ale moldovenilor – n.n.> *aduc folos obștii* <s.n.>. Spre exemplu, vrând să pomenească prin binefacere amintirea celui mort, dar neavând suficiente mijloace, folosesc în acest scop munca proprie. Construiesc poduri, sapă fântâni lângă drum etc.” (Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 31). În același context, „a face o fântână sau a o curăța *înseamnă o faptă bună*, un act cu valențe ceremoniale și consacratore, pentru că se și spune: «*Ca să ai pe lumea asta apă de băut* <s.n.>, iar pe cealaltă să-ți fie de pomană»” (Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. II. *Viețuitoarele văzduhului*, București, Editura Minerva, 1988, p. 83, apud Romulus Antonescu, *op. cit.*, p. 238, s.v. *fântână*).

⁷⁷ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 33; Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁸ Se crede că atunci când comanditarul unei fântâni nu este om de omenie, fântânarul lucrează greu: „Fântâna se dă <face> greu dacă oamenii sunt zgârçiți” (Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 34).

⁷⁹ În august 1694, Constantin Brâncoveanu a refăcut fântâna ce era „*stricată și închisă* <s.n.>” pe care o făcuse „*bnul domn strămoșul domniei mele, Io Matei Basarab voievod* <s.n.>” la Mănăstirea Armășești din județul Vâlcea (Constantin Bălan ș.a., *Inscripții medievale. Vâlcea*, p. 145, nr. I 31). În 1849, mergând la Constantinopol pentru investitură, Grigorie al X-lea Ghica, dăruia mitropolitului grec 10.000 de lei pentru repararea cișmelei construite de Vasile Lupu la Varna [Leonid Boicu, *Adevărul despre un destin politic. Domnitorul Gr. Al. Ghica (1849-1856)*, Iași, Editura Junimea, 1973, p. 26].

⁸⁰ Spre exemplu, la 14 octombrie 1744, Grigorie Greceanul vel ban cumpără de la Vintilă o moșie situată la cca. 2 km de Târgoviște, pe care, aflând o „fântână bună, veache și mâncată în multă vreme pe moșie megieșească, a stătut nedreasă până acum [...], dumnealui s-au îndemnat de au dres și o au înnoit de precum să veade” (N. Iorga, *Inscripții*, vol. I, fasc. 1, p. 123, doc. nr. 257; Radu Gioglovan, Mihai Oproiu, *Inscripții și însemnări din județul Dâmbovița*, vol. I. *Municipiul Târgoviște*, Muzeul Județean Dâmbovița, 1975, p. 219-220, nr. 557).

aceștia nu numai că aveau dreptul să fie pomeniți în calitate de *co-ctitori* ai acestor construcții, dar trebuiau să se îngrijească de ele⁸¹, pentru a nu se distruge și, în consecință, a se pierde dreptul lor și al strămoșilor lor la pomenire de către cei care se răcoreau cu apa aceluia izvor și se rugau lui Dumnezeu pentru mântuirea lor. Firește, la înnoirea unei fântâni un rol important îl avea, pe lângă acest drept de ctitorire, calitățile intrinseci ale apei dintr-înșea, căci cu cât apa era mai bună cu atât oamenii o căutau mai mult, așa încât ctitorii erau mai des pomeniți⁸².

Totuși, românii se îngrijeau de curățarea fântânilor nu numai fiindcă înnoitorul lor obținea aceleași drepturi de pomenire ca și ctitorul, ci și pentru că, asemenea bisericilor pustii, și fântânile părăsite erau percepute ca un loc stăpânit de diavol (avem aici ce-a de-a *opta asemănare*), motiv pentru care erau folosite de vrăjitoare pentru magia neagră⁸³. Este drept, fântânile se curățau⁸⁴ și se reparau⁸⁵, benevol sau în urma ispășirii unei pedepse⁸⁶, dar numai atunci când era vorba de degradarea lor naturală (colmatare, ruinare

⁸¹ Toader Hrib, *op. cit.*, p. 194-195. Astfel, fântâna trebuia să aibă mereu știubeiul și ciutura în bună stare, iar apa ei să fie mereu curată și bună la gust. Pentru aceasta, în Bucovina, se puneau în fântână unul-doi păstrăvi, deoarece se credea că acesta este cel mai curat pește și singurul care poate curăța fântâna de eventualele vietăți spurcate (moluște, viermișori, muște ș.a.) fără să lase miros în apă.

⁸² Astfel, la 14 octombrie 1744, Grigorie Greceanul vel ban recunoaște că a înnoit vechea fântână de pe moșia ce o cumpăraseră de la Vintilă „mai multu pentru că, fiind apă foarte bună și bând călătorii, să dea mulțumită lui Dumnezeu și să zică: «Dumnezeu să iarte sufletele ale celora ce au cheltuit de o au înnoit și ale lor ce den temelie o au făcut» <s.n.>; și o au zidit al doilea oară den temelie această fântână” (N. Iorga, *Inscripții*, vol. I, fasc. 1, p. 123, doc. nr. 257; Radu Gioglovan, Mihai Oproiu, *op. cit.*, p. 219-220, nr. 557).

⁸³ Aurel I. Candrea, *op. cit.*, p. 196.

⁸⁴ I. Caproșu și E. Chiaburu, *op. cit.*, vol. III (1796-1828), Iași, Casa Editorială Demiurg, 2009, p. 589.

⁸⁵ În *Index Zolkiewiensis* sunt trei documente referitoare la repararea fântânii Mitropoliei din Suceava: „Ioan vodă Vasilie pune la reparatu fontâna Mitropoliei din Suceava, văleto Iași, 7142 aprilie 30” (George Popovici, *Index Zolkiewiensis*, în „Candela”, an III, nr. 9, 1884, p. 541).

⁸⁶ Pe o *Psaltire*, o însemnare din 5 aprilie 1826 consemnează: „Să să știe de când au curățatu fântâna, la 1826 mart(ie) 20, al doile, pentru o bătaie ce am primit înainte Sfântului Teodor pentru obraznicii <s.n.>, care am îndrăznit de am suduit pe părinteli Necolai ot Sf(î)nt Teodor. 1826 aprilii 5, în ființa sfinții sale părintelui Vasile, cumnatului meu” (I. Caproșu, E. Chiaburu, *op. cit.*, vol. III, p. 589).

etc.) sau când cădeau ori erau aruncate într-înșa animale⁸⁷ sau diferite mizerii⁸⁸.

Dacă, însă, o fântână era spurcată prin aruncarea cadavrului unui om în puț, aceasta nu mai puteau fi curățată și trebuia astupată. Ca atare, o astfel de nelegiuire era socotită, alături de crimă, cea mai înfiorătoare fărădelege pe care o putea face cineva. De altfel, această faptă diabolică era o dovadă absolută a răutății umane, așa încât ea rămânea de neșters din memoria colectivă⁸⁹. Cu siguranță, poporul era convins că un om care putea face o asemenea mârșavie nu avea nici o șansă să se mântuiască, deoarece el însuși era întruchiparea răului⁹⁰.

Or, așa după cum am mai subliniat, în cultura noastră populară, asemenea bisericii, fântâna era socotită un loc sfânt, astfel că ea trebuia cinstită mereu⁹¹. Pentru aceasta, au fost elaborate anumite norme orale privind conduita socială referitoare la fântâni⁹². Firește, cel mai frecvent

⁸⁷ „Nu departe de Severin se spune că este o fântână țâșnitoare pe care locuitorii o numesc a Sfintei Cruci, a cărei apă – după cum am auzit de la mulți – biruie metehnele trupului; ea nu păstrează nimic spurcat în unda sa, iar hoiturile de animale moarte, care au fost aruncate înlăuntru pentru a o spurca, au fost puțin după aceea aruncate afară; iar noaptea se văd acolo nu știu ce făclii care ard. De aceea, chiar și turcii țin această fântână în mare cinste” (*Călători străini*, vol. I, p. 498).

⁸⁸ Am făcut o poză când aveam vreo 12 ani, răsturnând găleata cu carne (care se ținea la rece) în fântână. Pentru a o curăța, tata a scos toată apa din fântână și a „pescuit” fiecare bucătică din carnea de gâscă ce ajunsese pe fundul fântâniei, muncind cam o săptămână pentru această trăsnăie a mea.

⁸⁹ Spre exemplu, tătarii au jefuit în vara anului 1574 Mănăstirea Neamț, unde „i-au tăiat pre toți câți i-au aflat în mănăstire și i-au aruncat într-o fântână aproape de biserica Sfântului Marelui Mucenic Gheorghie, unde și până acum se cunoaște locul fântânei” (Biblioteca Academiei Române, Andronic, *Istorie a mănăstirii Neamț*, manuscris românesc nr. 3529, f. 91-92v, apud T. Pamfile, V. G. Nicolau, *Însemnări cu privire la satul, moșia și biserica de la Strâmba, din comuna Puiești, județul Tutova*, extras din „Miron Costin”, Bârlad, an II, 1914, nr. 12, p. 8). Pentru astfel de fapte, v. și *Călători străini*, vol. X, partea a I-a, p. 468.

⁹⁰ Marele paharnic Ioniță Cândescu (1773-1774), în timpul războiului <1768-1774 – n.n.> „a pus cu de la sine putere să fie spânzurat de un copac un negustor, fără nici un motiv, și să fie înecat într-o fântână un alt om, din pură răutate <s.n.>” (*Călători străini*, vol. X, partea a I-a, p. 468).

⁹¹ Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 35.

⁹² Spre exemplu, „să nu scuipe nimeni în fântână că face albeață” (Aurel I. Candrea, *op. cit.*, p. 252). Amintim și o practică din Oltenia, acolo unde „copiii au obiceiul de scuipe în foc ori se joacă chiar cu focul. Mama, văzând că acest joc e periculos pentru micuții săi, îi admonestează cu asprime: «În lături copii! Fugiți și vă feriți de foc, că cine se joacă cu focul se udă noaptea în pat!» Și copilașul, ca să nu fie rușinat și să

mod de spurcare a unei fântâni era aruncarea unor farmece asupra ei⁹³, motiv pentru care oamenii suflau mai întâi peste apa scoasă înainte de a o bea, pentru ca duhurile necurate să nu pătrundă în trupul lor⁹⁴. Se pare că poporul accepta otrăvirea intenționată a fântânilor doar în cazul invaziilor, căci năvălitorii erau socotiți oameni răi, care ucideau, robeau și jefuiau ființe nevinovate, așa încât meritau – ca oricare alt ucigaș – să fie pedepsiți prin moarte.

Totuși, *cel mai important element comun între actul de ctitorire al fântânilor și cel al bisericilor* îl reprezintă faptul că ambele *puteau fi vândute de ctitorul lor sau de urmașii săi* (aceasta fiind a *noua asemănare*). Importanța acestei norme este esențială pentru a înțelege că, în spațiul românesc, aceste două feluri de construcții au stat de la început sub auspiciile obiceiului pământului, ce este cunoscut sub numele de „drept de patronat”.

Dacă, în cazul lăcașelor de cult de la noi existența acestor reglementări poate fi dovedită și de alte elemente (precum: dreptul ctitorului-patron de a administra averea mănăstirii/bisericii sale, de a-i înstrăina moșiile, de a-și alege egumenul sau preotul paroh pentru fundația sa ori de dreptul său de a lăsa moștenire sau de a-și înstrăina, prin vânzare sau danie, lăcașul pe care l-a ridicat), posibilitatea ca o fântână să poată fi vândută constituie singura mărturie că drepturile și

umblă cu cămașa udă și puturoasă, ascultă și se ferește de foc” (George Catană, *Din credințele poporului nostru*, în „Arhivele Olteniei”, Craiova, an IV, 1925, nr. 21-22, p. 447). Tot prin Oltenia „copiii au obiceiul de privesc în fântâni, ori aruncă cu pietre ori scuișă în ea. De frică să nu cadă copiii în fântână, mama îi sperie zicându-le: «Fugiți copii de acolo, că vă trage moșul cu cârligul în fântână!» Și copiii, de frica moșului cu barbă lungă, cu genele mari și cârligul de fier, cum îl descrie mama lor, părăsesc fântâna și de multe ori credința aceasta îi scapă de mari pericole” (*Ibidem*).

⁹³ Astfel, se credea că atunci când se aruncă vraja aducătoare de boală într-o fântână, cel care bea apă se îmbolnăvește atât de tare încât nu poate fi vindecat și moare în chinuri grozave (Simion Florea Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1903, p. 272 și urm., apud Aurel I. Candrea, *op. cit.*, p. 201). Iată câteva exemple de „*borboase*: frigare, cuțit, mătură, hârb, cap de cuc, sare, făină, cenușă, «lucruri spurcate» (urină, balegă, periburuiene (năvalnic), petece înnodate, găteje încrucișate, oameni de ceară etc.”, asupra cărora babele, vrăjitoarele sau dușmanii au făcut, „cu ajutorul unor «meșteșuguri drăcești», făcături, farmece sau vrăji”. Aceste *borboase* „se pun în mâncarea sau băutura celui urmărit, în fântâni <s.n.> sau sunt aruncate în drumul lui”, așa încât „omul se umple de bube, devine schilod sau neom, înnebunește sau moare” (Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 472).

⁹⁴ Aurel I. Candrea, *op. cit.*, p. 157.

obligățiile ctitorului acestor construcții au fost reglementate de același obicei al pământului.

Istoricii noștri care s-au ocupat de actul de ctitorie au rămas cantonați în convingerea lui Gheorghe Cronț, care făcea o distincție între fundațiile medievale din spațiul extracarpatic și cel din Transilvania, susținând că în această provincie reglementarea fundațiilor „s-a sprijinit nu numai pe dreptul de ctitorie proprii Bisericii Ortodoxe, ci și pe unele principii, adoptate sub înrâurire apuseană, proprii așa-numitului drept de patronat”⁹⁵. Drept urmare, până acum nimeni n-a reușit să observe că *actul de ctitorire din întreg spațiul românesc era, de fapt, o sinteză între dreptul de patronat și canoanele bizantine*.

Chiar și apreciatul jurist a căzut în capcana propriei sale ipoteze, căci, neputându-și explica stăpânirea mirenilor asupra lăcașelor de cult, a considerat că „expresia «mănăstirile noastre» ce figurează în textul actelor trebuie înțeleasă în sensul că fundația respectivă era ctitoria fondatorului sau înzestrătorului, iar nu proprietatea sa”⁹⁶. Totuși, chiar dacă a încercat inițial să se opună ideii că în Evul Mediu mănăstirile puteau fi stăpânite de mireni, în cele din urmă Cronț s-a văzut nevoit să recunoască această realitate pentru mănăstirile boierești, căci documentele care amintesc de această practică sunt destul de clare, însă a minimalizat importanța fenomenului: „Se cunosc și cazuri când mănăstirile aflate pe moșiile boierești erau considerate proprietate boierească, dar sunt excepții în Țările Române”⁹⁷.

Pe de altă parte, Henri H. Stahl a observat că „ceea ce constituie un specific al vremii feudale” este faptul că orice „mănăstire sătească se afla în *patrimoniul boierului*”⁹⁸, așa încât aceste mănăstiri nu numai că erau vândute și cumpărate, dar puteau fi deținute uneori în cote părți „atunci când ceata de boieri stăpâni ai satului își împărțeau drepturile”⁹⁹. Din păcate, nici ilustrul sociolog nu a fost interesat să afle obârșia acestui drept, astfel că misterul a rămas intact până în 2009, când am început descifrarea lui¹⁰⁰.

⁹⁵ Gheorghe Cronț, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 108.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Henri H. Stahl, *op. cit.*, vol. III. *Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 292.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 292, nota 2.

¹⁰⁰ Arcadie M. Bodale, *op. cit.*, p. 9-44. Aprofundarea continuă a subiectului a făcut ca studiul nostru să fie astăzi deja depășit, motiv pentru care pregătim o nouă versiune a acestuia.

Vânzarea dreptului de ctitorire – un mare păcat

În această privință se constată că bisericile de mir erau construite pe moșia stăpânului, așa încât puteau fi vândute de acesta ca bunuri patrimoniale proprii, individual¹⁰¹ sau odată cu celelalte acareturi de pe ocina sa (mori, case, pive, prisăci, livezi etc.)¹⁰². Mai mult chiar, sunt numeroase documente care atestă faptul că bisericile parohiale erau tratate drept bunuri patrimoniale, calitate în care ele puteau fi dăruite¹⁰³,

¹⁰¹ La 2 noiembrie 1803, „biserica de la Herța fusese vândută de Mihai Suțu, ctitorul ei, la niște armeni, ce vreau s-o vândă și ei la sultan-mezat. Biserica din Curu-Ceșmă <aflată lângă Constantinopol – n.n.> o răscumpără, dând 30.000 de lei” (N. Iorga, *Studii și documente*, vol. V. *Cărți domnești, zapise și răvașe*, partea I, București, Stabilimentul Grafic „I. V. Socec”, 1903, p. 65, doc. nr. 296).

¹⁰² La 26 decembrie 1625, Necoară, Simion, Costin, Oprea, Antoniica, Anghilina și Măriica, feciorii Băseanului, vindeau lui Pană vistiernic „giumătate de sat de *Boțești*, partea de sus, cu vad de moară și cu beserică și cu clopotniți și cu curți și cu tot venitul <s.n.>, dereptu o sută și treidzeci ughi” [DRH.A, vol. XVIII (1623-1625). Întocmit de I. Caproșu și V. Constantinov, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 474, nr. 408]. V. și N. Iorga, *Studii și documente*, vol. V, partea I, p. 65, doc. nr. 296.

¹⁰³ DRH.A, vol. XXVIII (1645-1646). Întocmit de Petronel Zahariuc, Marius Chelcu, Silviu Văcaru, Cătălina Chelcu, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 273, nr. 326. Semnificativ este un act din 5 aprilie 1663, prin care Toader din Turbătești, nepot de soră lui Marco, și Nastasia și Maria, fetele lui Gligorie și ale lui Gheorghie Duraleu, nepoatele de frate ale lui Marco, și cu a lor seminție, Gligorie și Dumitrașco și Vasilie, feciorii lui Iachim, strănepoții lui Marco, „au fost dat și dăruit cu toții o biserică <s.n.> lui Pascal Corlat, ce au fost cămăraș de lumini, care biserică a fost a unchiu-său, a lui Marco, în sat în Turbătești, și cu partea de ocină dintr-acei sat, partea unchiului său, lui Marco, din vatra satului și din țarină și din fânațu și din apă și din locu de heleşteu și cu prisacă în rediu și cu tot venitul. Și au făcut și zapisul lor la mâna lui Pascal Corlat cămărașul. După aceia, ei văzând cum toate rudele lor și toate semințiile lor au dat și au dăruit cu toată voia lor și toate părțile lor de ocină câte au avut ei moșie și cumpărături la sfânta mănăstire din Dealul Mare, ce iaste în Codrul Iașilor. Pentru aceia, cu toții s-au sculat și s-au întrebat la domnia mea. Domnia mea am socotitu denpreună cu tot sfatul nostru și am dat rămas pre Pascal și s-au luat biserică și cu acea moșie și cu tot venitul, precum scrie mai sus. Și s-au luat și zapisele de s-au rupt. Iar biserică cu altă ocină și moșie s-au dat pre mâna a cui au fost dăruit lui Corlat cămărașul. Iar răzășii ceia carii sântu scriși mai sus, iar cu toții s-au învoit și cu toată voia lor au dat și au dăruit toată partea lor, cu biserică cu tot și cu locu cu tot, precum scriem mai sus, aceea o au dăruit ei sfintei mănăstiri de la Dealul Mare să fie dreaptă ocină și danie cu tot venitul, neclintită, în veci” [AN-Iași – fost la Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale București (DANIC-București), Colecția Manuscrise, <Condica Mitropoliei Moldovei de>, *Documentele moșiei Turbăteștii și Vocoteștii din ținutul Ieșii, proprietate a Sfintei Mitropolii, prescrișă în condica de față spre îndeplinirea art. 8 din Așezământul statornicit în anul 1844*, Ms. nr. 541, f. 24v-25v, doc. nr. 25 și f. 28v-29r, doc. nr. 26].

lăsate moștenire¹⁰⁴, vândute¹⁰⁵ sau, poate, chiar zălogite. Dat fiind faptul că atât biserica, cât și averea acesteia erau considerate bunuri patrimoniale, ele puteau fi vândute împreună¹⁰⁶ sau separat¹⁰⁷. O situație similară aveau și mănăstirile, care puteau fi dăruite¹⁰⁸ sau

¹⁰⁴ DRH.A, vol. II, p. 110, nr. 76.

¹⁰⁵ Vezi supra, nota 101; AN-Iași (fost la DANIC-București), Colecția Manuscrise, <Condica Asachi I>, Ms. nr. 628, f. 246r-v, doc. fără nr.

¹⁰⁶ Vezi supra, nota 102. La 25 mai 1726, Dănilă Giurgiuvanu și soția sa, Maria, fiica lui Gligorie Moțoc, vindeau lui Toader Pălade vel vistier satul Dăvideni, pe Moldova, în ținutul Neamțului, „tot hotarul, cu seliște cu tot, cu biserică de piatră, cu pivnițe de piatră, cu vaduri de moară, și cu locuri de prisăci, cu livezi și cu poieni de fânațe și cu tot locul și venitul, cu tot hotarul acestui sat” drept 500 lei, iar în actul de vânzare sunt iscăliți marturi „Gheorghe mitropolitul, și Constantin Costache hatman, și Iordache Cantacuzino vel ban, și Gavril Costache vel paharnic, și Sturze vel spătar, și Iordache Rosăt vel clucer, și Neculai biv vel sulger, și Toader Cantacuzino biv vel medelnicer și alți câțiva” [AN-Iași (fost la DANIC-București), Colecția Manuscrise, <Condica Asachi I>, Ms. nr. 628, f. 246r-v, doc. fără nr.]. De asemenea, la 2 noiembrie 1803, biserica de la Herța, ctitorită de domnul Mihai Suțu este vândută, după cum am mai menționat, de ctitorul ei unor armeni, care, la rândul lor, o vând la sultan-mezat bisericii din Curù-Ceșmè, pentru suma de 30.000 de lei (N. Iorga, *Studii și documente*, vol. V, partea I, doc. nr. 296). Multe biserici erau vândute odată cu satul și în Transilvania [DRH.C, *Transilvania*, vol. X (1351-1355). Întocmit de Mihai Berza, Constantin Cihodaru, Damaschin Mioc, Francisc Pall, Ștefan Pascu, Ștefan Ștefănescu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1977, p. 40, doc. nr. 45; p. 42, doc. nr. 46 și urm.; vol. XIV (1371-1375). Întocmit de Aurel Răduțiu, Viorica Pervain, Susana Andea, Lidia Gross, București, Editura Academiei Române, 2012, p. 478, doc. nr. 339].

¹⁰⁷ La 20 martie 1736, Dănilă, ginerele lui Gheorghe Moțoc călugărul, și soția sa, Maria, dau mărturie că în anii trecuți au vândut lui Toader Pălade vel vistier satul Dăvideni, pe Moldova, în ținutul Neamțului, „însă atunce când i-au vândut satul, fără vecini i-au vândut, iar acmu, mai pe urmă, i-au vândut și vecinii toți câți să vor adeveri drepti vecini de pe acea moșie a Dăvidenilor, afară de doi vecini ce i-au iertat, anume Ion și Ursul. [...] Deci, oriunde i-ar afla, să aibă a-i stăpâni ca pe niște vecini”, dar prețul vecinilor nu este precizat în zăpis [AN-Iași (fost la DANIC-București), Colecția Manuscrise, <Condica Asachi I>, Ms. nr. 628, f. 246, doc. fără nr.]. Peste un an, la 3 iulie 1737, Dănilă, ginerele lui Moțoc, dădea alt zăpis la mâna lui „Toader Pălade vel vistier precum i-au dat și clopotul bisericii lor din Davideni <s.n.>” (Ibidem, f. 246v, doc. fără nr.).

¹⁰⁸ La 21 iunie 1466, Comuz a vândut jumătate din satul Roșiori, la Cârligătură, lui Ivan Geamănul și fiului său, Simii, drept 150 de zloți, prilej cu care „moara ce-i în sat și mănăstirea încă au dat-o Geaminul, de a lui bunăvoie <s.n.>, fiului său, Simii” (DRH.A, vol. II, p. 195, doc. nr. 137).

vândute, singure¹⁰⁹ ori împreună cu moșia pe care fuseseră ridicate¹¹⁰. Cert este că unele mănăstiri au fost vândute de cei care moșteniseră calitatea de ctitor la aceste lăcașe și intraseră în stăpânirea lor odată cu moșia unde erau înălțate¹¹¹. Prin urmare, atunci când un asemenea moștenitor nu stăpânea toată ocina, el vindea doar atât cât îi era partea din acea moșie și din mănăstirea aflată pe ea¹¹².

¹⁰⁹ La 11 iunie 1466, Șteful din Tămaș „au vândut dintru al său drept uric o mănăstire din sus de Tămaș, undi au fost Marta călugărița, de ceia parte de Siret, mănăstirii noastre, ce este din sus de Piatră, unde este hramul Adormirii Preasfintei Născătoarii de Dumnezeu, unde este egumen popa Teodor, și o baltă, anume Martina, din obârșie până în gură, pe di amândouă părțile. Deci, acea baltă, anume Martina <o fi fost balta Martei călugărița? – n.n.>, și cu tot venitul ce să vinia aceii mănăstiri, s-au prețuit drept 60 ughi, tot bani gata”, așa încât popa Teodor egumenul a plătit toți acești bani (*Ibidem*, p. 194, nr. 136).

¹¹⁰ Idem, vol. I, p. 376, nr. 265. La 27 noiembrie 1460, Ștefan cel Mare și Sfânt întărea lui Ivul Voinescu „satul Voinești și cu mănăstirea, pe care l-a cumpărat de la Ion și de la Petrică pentru 50 de zloți” (Idem, vol. II, p. 137, doc. nr. 96). Într-un alt caz, la 16 ianuarie 1491, Mara, fiica Neagăi, nepoata lui Ioan Țutcă, vindea satul Urghiceniei, pe care unchiul ei, Ion Țutcă, îl avea de la Alexandru cel Bun, lui Miclăuș și fratelui său, Iancu, fiii lui Dancovici, pentru 52 de zloți tătărești, prilej cu care i se fixau și hotarele, care mergeau „pe din sus de mănăstire, prin făget” (Idem, vol. III, p. 176, doc. nr. 88), iar la 3 ianuarie 1497, Miclăuș și fratele lui, Iancu, vând satul Urjiceanii, pe care ei îl cumpăraseră de la Mara, fiica Neagăi, nepoata lui Ion Țutco, popii Ivan Arame pentru 250 de zloți tătărești, prilej cu care i se arătau iar hotarele, care mergeau tot „pe din sus de mănăstire, prin făget” (*Ibidem*, p. 361-362, doc. nr. 201).

¹¹¹ La 16 martie 1490, același mare domn cumpăra de la Stanciul și frații săi, Ivanco și Isaico, feciorii Fedchii Stărostescul, nepoții Mihului Stărostescul și ai lui Jurja <Giurgiu> starostele <de la Frătăuți> satul Macicătauți, pe Suceava, „și cu morile ce sântu pe Suceava, și mănăstirea satului aceuia” pentru 400 de zloți tătărești, pe care moșie și mănăstire domnul o dăruia ctitoriei sale de la Putna (*Ibidem*, p. 148, doc. nr. 76). La 15 octombrie 1491, Duma, fiul lui Manea de la Obârșia Ialanului, cu nepoții săi de soră, Dragotă Cremene și Țintea, vindeau satul Măneștii, la obârșia Ialanului, „unde au fost casa tatălui lor, Manea, și mănăstirea, unde lovește pârăul din deal în pădurea lor; și au vândut acel sat și acea mănăstire slugii noastre, Pătru Selișteanu, pentru 75 de zloți tătărești” (*Ibidem*, p. 197-198, doc. nr. 99). De asemenea, la 5 martie 1493, „Lazor, fiul lui Petrică Negrilescu, și vara lui, Nastea, fiica lui Ion Negrilescu” vindeau „din uricul bunicului lor, Negrilă, un sat pe Tutova, anume Oideștii, unde a fost jude Voina, și cu mănăstire în același hotar” lui Albu Voinescu și surorilor lui, Ana și Vasilca, pentru 60 de zloți tătărești (*Ibidem*, p. 239, doc. nr. 122).

¹¹² La 2 octombrie 1468, Ștefan cel Mare și Sfânt cumpăra de la Marena, panița lui Ivanco al lui Brae, fiica lui Iațco Branici, și de la feciorii ei, Ivașco și Iliăș Brae, „jumătate din satul Maneuți, pe Suceava, partea lor, jumătate din moară, jumătate din mănăstire și jumătate din tot hotarul” pentru 130 de zloți tătărești (Idem, vol. II, p. 228-229, doc. nr. 155).

Mai mult, chiar semnificația acestor vânzări este consemnată doar în cazul fântânilor¹¹³, ea fiind aceeași și în cazul înstrăinării lăcașelor de rugăciune. Astfel, printr-o asemenea achiziție, cumpărătorul obținea, practic, calitatea de ctitor, asigurându-și – prin urmare – pomenirea veșnică și mântuirea¹¹⁴, iar răsplata dumnezeiască de care trebuia să se bucure sufletul celui care le-a făcut se pierdea pentru că urmașul lor a îndrăznit să le vândă ctitoria cu bani, animale sau odoare.

Din acest motiv avem destule argumente să credem că, de cele mai multe ori, *moștenitorii ctitorilor nu vindeau decât moșia, nu și dreptul de ctitorire al străbunilor*. Acest lucru pare să fie dovedit de

¹¹³ Înainte de 1913, pe când era preot în Iași, Constantin Bobulescu a fost rugat de un țăran bătrân (de cca. 60 de ani), să-i vândă „fântâna duniavoastră dintre Tăcuta și Mircești”, ambele fiind localități din Tăcuta – Vaslui. După această cerere neobișnuită, are loc următorul dialog: „– Moșule, eu nu mă știu să am vreo fântână prin părțile acelea și nici în altele. Până acum Dumnezeu nu m-a învrednicit a face așa ceva! – Ira! Da cum să poate să spuneți că nu aveți?! Fântâna bunicilor sfinției tale. – Bine, dacă dumneata zici că avem, Ț-o dăruiesc și s-o ai în a dumitale pază și stăpânire. – Păi, că-n așa fel nu primesc! Ni-i vinde-o, Ț-oi da bani cât ni-i cere, dar ni-i răspunde o cvitanție, precum că-i a mea cumpăratură. – Moșule, chiar dacă o fi așa precum spui dumneata, că eu am o fântână, o pot dărui, dar de vândut nu! Că ne-o osândi cei ce au făcut-o. Că de aceea or fi plătit la săpatul ei, sau poate singuri cu a lor mâini vor fi făcut acest lucru ca apa să nu se vândă, ci să se ia de pomană, și fiecare bând din ea să zică bodaprosti, pentru ușurarea sufletelor ce le-a dat în gând să săvârșască un lucru ca aista”. Părintele Bobulescu continuă relatarea astfel: „La auzul acestor vorbe, moșul se întristă și-i spuse: – Apoi, că de asta am venit și eu la sfinția ta, ca să mi-o vinzi și să mă știu stăpânul ei, și oamenii să bea apă ca dintr-al meu și din osteneala mea. Eu însă, muștrându-mă încă demult pentru nestatornicia că am înstrăinat răzășia bunicilor, vânzându-li-o, mai auzind și de propunerea moșului, care-mi dogorea obrazul și-mi șfichinuia inima cu mii de harapnice, pentru a le rămâne pomenirea în veac; iar eu să am măcar atâta legătură cu locurile acelea, îi spun: – Moșule, uite ce: de ce să nu fii mulțumit cu asta? Îți dau hârtie la mână, precum că, îngrijind de fântână, ești socotit și dumneata ca un ctitor al ei, dar nu o pot vinde pe bani așa cum dorești. Acest bun nu mai este al meu, ci al bunicilor. – Ba nu, fântâna este a sfinției tale, însă spuni-mi-o că nu vrei să mi-o vinzi, aiasta e altă socoteală. Eu, totuși, îți spun să mi-o vinzi, că de aiasta am venit și cu parale gata la mine. – Moșule, eu nu vând nimic. Și de dorești ca și dumneata să te socioți între binefăcătorii ei, îngrijește de ea, și cu asta basta!” Morala povestirii este extrem de relevantă pentru întreg studiul nostru: „Și mult s-a întristat moșul că nu i-am vândut fântâna, precum dorea. Și a plecat pe jos înapoi la Tăcuta Tăcuta”. Pe Părintele Bobulescu l-a impresionat profund stăruința pe care o punea moșul *de a-i vinde fântâna, de a și-o însuși ca pe o proprietate a lui, ca să o aibă ca a sufletului său, arzând de credință că omul, cât e în viață, trebuie să facă măcar o fântână și un pod* <s.n.>. Acesta <podul peste ape – n.n.> să-i înlesnească trecerea vâmlor, iar *fântâna să-i răcorească sufletul în lungă cale, cu bogdaprostile spuse de fiecare la băutul apei* <s.n.>” (Constantin Bobulescu, *op. cit.*, p. 47-49).

¹¹⁴ *Ibidem*.

cercetările de teren din Basarabia, care consemnează obiceiul potrivit căruia „izvorul nu se vinde, nu se cumpără, indiferent cine face fântâna”¹¹⁵. Astfel, pe lângă faptul că pierdeau ei înșiși dreptul de a fi pomeniți, teama de osândă veșnică pentru o astfel de înstrăinare îi făcea pe urmași să nu îndrăznească să strice pomenirea părinților, moșilor și strămoșilor lor, cu atât mai mult cu cât la Judecata de Apoi aceștia le-ar fi fost martori potrivnici pentru o astfel de cutezanță¹¹⁶.

Acest lucru explică de ce, din miile de acte de vânzare, doar în câteva documente medievale și premoderne se menționează în mod explicit că s-a cumpărat nu numai moșia, ci și biserica ori mănăstirea¹¹⁷ sau fântâna¹¹⁸ care erau acolo. Tare strămtorați trebuie să fi fost acei vânzători dacă au îndrăznit să-și lase străbunii fără pomenire vânzându-le nu numai ocinile, ci și ctitoriile de pe acestea!

Totuși, se pare că, uneori, moștenitorii acceptau să-și vândă o moșia cu fântână numai dacă acela care le cumpăra accepta să păstreze dreptul de pomenire al vechilor ctitori, chiar dacă el repara acel puț¹¹⁹.

¹¹⁵ Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *op. cit.*, p. 60.

¹¹⁶ Părintele Bobulescu a refuzat categoric propunerea vânzării fântânii, căci bunicii săi „nici că le-ar fi trecut prin gând că s-ar putea găsi cândva un strănepot să le vândă bunul sufletesc ca pe un nimic. Când răspunsul la judecata viitoare îi frământa nesălcinc și fără nădejde” (Constantin Bobulescu, *op. cit.*, p. 49).

¹¹⁷ DRHA, vol. I-III, *passim*.

¹¹⁸ La 15 ianuarie 1495, Oancea, nepotul lui Bodea ploscariul, a vândut lui Nistor și fratelui său Crăciun „o seliște în vârful pârauului Grușeva, la Fântâna Suciavea, *amândouă fântânile* <s.n.>” pentru 50 de zloți tătarăști (Idem, vol. III, p. 302, doc. nr. 164). La 15 aprilie 1623, Ignat, feciorul lui Babeș, mărturisea că „am mai vândut 12 pământuri cu levada de meri, *cu izvor în levadă* <s.n.> parte de gios dispre răsărit drept 20 lei ca să să știe. Și mi-au dat plata diplen și pi parte din sus 4 boi și 2 vaci cu vițai” (Idem, vol. XVIII, p. 94, nr. 59). Amintim și de o vechilimea din 15 noiembrie 1826, prin care Tuchidide Dormuz era împuternicit de către tatăl său spre a vinde prin mezat sau riza-pazar locul unor case din Iași, cu pivniță de piatră și *fântână* <s.n.>, situat în spatele Mănăstirii Golia (AN-Iași, Colecția Documente, pachet 1028, doc. nr. 59).

¹¹⁹ Pe o fântână, astăzi dispărută, situată la cca. 2 km de Târgoviște era următoarea inscripție: „Cu ajutorul lui Dumnezeu fiind această fântână bună, veache și mâncată în multă vreme pe moșie megieșească, a stătut nedreasă până acum. Cumpărând moșia de la Vintilă cu voia a tuturor moșneanilor, dumnealui Grigorie Greceanul vel ban s-au îndemnat de au dres și o au înnoit de precum să veade, mai multu pentru că, fiind apă foarte bună și bând călătorii, să dea mulțumită lui Dumnezeu și să zică: «Dumnezeu să iarte sufletele ale celorla ce au cheltuit de o au înnoit și ale lor ce den temelie o au făcut» <s.n.>; și o au zidit al doilea oară den temelie această fântână, de acestu mai sus numitu boieriu, în zilele preafînălțatului și prealuminatului nostru domnu Io Constandin Neculaie voievod Mavrocordatu, în anul de la Adam 7253, iar de la Hristos 1744 octombrie 14” (N. Iorga, *Inscripții*, vol. I, fasc. 1, p. 123, doc. nr. 257; Radu Gioglovan, Mihai Oproiu, *op. cit.*, p. 219-220, nr. 557).

Acest lucru este cu atât mai firesc cu cât, adeseori, cumpărătorul era urmașul aceluiași ctitor¹²⁰.

Concluzii

Așadar, în Evul Mediu, ridicarea unui lăcaș de rugăciune ortodox în Țările Române a stat sub semnul unui amestec juridic între dreptul de ctitorie bizantin și obiceiul pământului, care-și are obârșia în dreptul roman, fiind cunoscut în lumea catolică sub numele de „patronat”. În același timp, acest ansamblu mixt de norme juridice a ajuns ca, în spațiul românesc, să reglementeze nu numai drepturile și obligațiile celor care ridicau sau înnoiau un lăcaș de rugăciune, ci toate faptele prin care poporul credea că se poate câștiga mântuirea sufletului, fapte amintite deja, și care presupuneau multă trudă și jertfirea unei bune părți din avere pentru câștigarea vieții celei veșnice.

În ceea ce privește punerea construcției unei fântâni sau a unei biserici sub același sistem de norme, acest lucru a fost posibil ca urmare a semnificațiilor comune ale acestor fapte. Astfel, în cultura noastră populară, bisericile și fântânile erau socotite drept locuri sfinte, cu atât mai mult cu cât oamenii considerau că înălțarea unui lăcaș de rugăciune și săpatul unui puț aduceau mântuirea sufletului celor care le făceau, căci, asigurând semenilor un loc de închinare și apă de băut, ei înșiși dobândeau apa vieții celei veșnice.

Așadar, nu numai că o fântână era făcută din aceleași motive ca și înălțarea unui lăcaș de rugăciune, dar așa cum, în biserică, sufletul ctitorului era pomenit de către slujitorii pe care acesta o fundase, la fel era pomenit și cel care făcea o fântână de către toți cei care-și potoleau setea din apa ei. În plus, ctitorii de biserici și de fântâni rămâneau în memoria colectivă pentru fapta lor cea bună, căci ambele construcții presupuneau multă osteneală și cheltuială din partea celor care le făceau. Semnificativ în acest sens este faptul că fântânile (dar și câteva biserici care au rezistat timpului) au fost „botezate” după numele celui care le-a făcut.

O altă asemănare între cele două tipuri de ctitorii o constituie faptul că fântânarul trebuia să fie un om curat, asemenea celui care

¹²⁰ La 5 martie 1446, Ștefan al II-lea dăruiește lui pan Dragomir Oțel „dreapta lui ocină și cumpărătură, satul Bozianii, la obârșia Albânei, și cu mănăstirea și cu amândouă pârlăiașele, pe care sat și mănăstire le-au vândut verii săi <s.n.>, Stanciul Cormohuz și sora lui, Negrita, copiii popii Iliăș, pentru 130 de zloți tătărești” (DRH.A, vol. I, p. 376, nr. 265).

făcea o biserică sau un odor bisericesc, fiind hărăzit de Dumnezeu, potrivit credinței populare, cu această menire încă înainte de a se naște. De asemenea, atât în cazul bisericilor și mănăstirilor, cât și în cel al fântânilor, dreptul de ctitorie asupra lor se transmitea urmașilor care moșteneau moșia pe care acestea erau făcute.

Prin urmare, aceștia nu numai că aveau dreptul să fie pomeniți în calitate de co-ctitori ai acestor construcții, dar trebuiau să se și îngrijească de ele, pentru a nu se distruge și, în consecință, a li se pierde această pomenire. Grija pentru ctitoriile străbunilor mai venea și din credința că bisericile pustii și fântânile părăsite erau socotite ca un loc stăpânit de diavol, așa încât erau folosite de vrăjitoare pentru magia neagră. În plus, fiind loc de popas, lângă fântâni ctitorii mai înălțau o cruce și sădeau un pom, iar câteodată mai făceau și un foișor pentru adăpostirea și odihna călătorilor.

Totuși, cea mai însemnată asemănare între ctitorirea fântânilor și cea a bisericilor o constituie faptul că ele puteau fi vândute de ctitorul lor sau de urmașii săi. În urma unei asemenea tranzacții, făcătorii unei biserici, mănăstiri sau fântâni și urmașii lor își pierdeau calitatea de ctitori, adică obligația de a se mai îngriji de ele și, implicit, dreptul de a mai fi pomeniți și speranța că fapta lor le va mai putea aduce iertarea păcatelor. În schimb, obligațiile și drepturile lor ctitoricești – cu pomenirea veșnică și credința în mântuirea sufletului – erau preluate, în mod automat, de cumpărătorul acestor construcții. Din acest motiv avem toate motivele să credem că, de cele mai multe ori, moștenitorii ctitorilor nu vindeau decât moșia, nu și dreptul de ctitorire al străbunilor.

Chiar dacă documentele care atestă astfel de vânzări nu ne dezvăluie ce însemna acest lucru sub aspect spiritual, acest lucru nu trebuie să ne mire, deoarece contemporanii actului de vânzare știau foarte bine ce însemna o astfel de faptă și nu aveau de ce să o consemneze în actul de cumpărătură. Din fericire, această semnificație încă se mai cunoștea la începutul veacului trecut, așa încât, grație memoriilor Părintelui Constantin Bobulescu, ea a fost salvată de la uitare.

VIȚA-DE-VIE. SIMBOLURI, CREDINȚE ȘI PRACTICI POPULARE*

Marcela BRATILOVEANU-POPILIAN**

This article refers to the exceptional cultural career of the grapevine, which has spread from the dawn of the Greek Antiquity until the modern era. Associated to the cult of Dionysus, the god of wine but also of pleasure and promoter of agriculture, the grapevine presents powerful forms of manifestation also in the Thracian-Dacian space, North Pontic Greek colonies as well as in the Roman Dacia, as the antique literary sources, epigraphic texts, coin issuing or various graphic representations attest.

Vetero- and neotestamentary texts, which have a crucial role in our spiritual configuration, reveal the divine hypostasis of the grapevine, highlighted by folk beliefs and narrations presenting biblical themes. Relying on older documentary sources, but also on field research, the author refers to the climaxes of the viniculture calendar and brings under discussion the sequence of beliefs, rites and ritual ensembles that animate our ethnographic and folkloric landscape. Each stage included in the process of transforming vine into wine is accompanied and supported by a set of magic acts meant to insure prosperity.

The article points out the positive potential of the grapevine, a plant that integrates an ample set of values; it also highlights the existence of a permanent dialogue between the religious and the traditional thinking, the exchange of values or the re-semantization.

Keywords: grapevine, wine, religious calendar, traditional calendar, symbol, rit, belief, magic, sacred, housel.

Cuvinte-cheie: vița-de-vie, vin, calendar religios, calendar popular, simbol, rit, credință, magie, sacru, euharistie.

Vița-de-vie, plantă cu virtuți mesianice de necontestat, polarizează o suită de rituri, ritualuri și credințe convergente, concentrate în structuri ferm consolidate, menite să pună în evidență o simbolică eminentemente pozitivă și conexată strâns ciclurilor calendaristice și ale vieții. Considerată de origine divină, la fel ca și

* Scurte fragmente din studiul de față (cu titlul *Vița-de-vie și vinul. Ipostaze magico-religioase*) au apărut în „Drobeta”, seria Etnografie, Drobeta Turnu Severin, XXI, 2011, p. 5-13.

** Antropolog, Craiova – România.

vinul, produsul său – arhetip al băuturii sacre¹, această plantă simbol are o carieră culturală cu totul aparte, cu manifestări vivace într-un cadru spațial și temporal de excepție, ce urcă din orizonturile de cultură ale lumii vechi până în oralitatea modernă.

Vița-de-vie, vinul și Dionyssos. Puțină istorie și sărbători

Deși sporadic, cultura viței-de-vie este prezentă deja în Creta minoică². În Grecia continentală importul acesteia este însă mai târziu, după cum exprimă și mitul „inventării vinului”, atestat în Atica și Grecia de nord, ca și tema sosirii lui Dionyssos într-o barcă³. Tot aici, băutura miraculoasă, nemuritoare se raportează într-o fază mai veche la un amestec din lapte cu miere sau la hidromel – cu toate că pentru indo-europeni această licoare este vinul – lucru firesc într-o lume în care cultura viței-de-vie trebuie să fi fost mai tardivă. În sprijinul aceleiași idei poate fi invocată și imaginea râurilor de lapte și miere din care ies Dionyssos și fideliul lui⁴.

Lumea mediteraneană cultiva intens grâul, dar și arbuștii – măslinul, migdalul, vița-de-vie. Rodirea lor era pusă în sarcina anumitor divinități, a căror bunăvoință era atrasă prin diferite formule de devoțiune. Antichitatea greacă cunoaște cultul lui Dionyssos, zeu al vinului, apoi și al plăcerii, considerat promotor al agriculturii, care străbate lumea învățând-o să cultive vița-de-vie. Numele său este menționat alături de alte divinități încă din anii 1200 î.Hr. pe tăblițe miceniene la Cnossos și Pilos⁵, iar în Grecia de nord, Boeția, Teba apare în 1000 î.Hr.⁶ Inscriptiile miceniene atestă existența panteonurilor locale destinate lui Poseidon, Zeus, Artemis, dar și lui Dionyssos, zeități cunoscute apoi și

¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*. Traducere de Laurențiu Zoicaș și Micaela Slăvescu (coord.). Prefață de Micaela Slăvescu și Doina Uricariu, vol. 3 (P-Z), București, Editura Artemis, 1995, p. 463.

² Fr. Matz, *Creta, Micene, Troia*. Traducere de Radu Alexandrescu. Introducere și note de Petre Alexandrescu, București, Editura Științifică, 1969, p. 114.

³ Louis Gernet, André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, La Renaissance du Livre, 1932, p. 70.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Fr. Matz, *op. cit.*, p. 185; A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, f.a., p. 2220.

⁶ *Encyclopédie de la mythologie. Dieux et héros des mythologies grecque, romaine et germanique*. Rédaction: Albert van Aken, Luce Botté, Margo Leeman. Préface de Pierre Grimal, Paris-Bruxelles, Sequoia, 1962, p. 61.

în Grecia⁷. Cele mai vechi sărbători consacrate acestuia din urmă sunt anterioare colonizării ioniene în Asia Mică⁸.

Dionysos era reprezentat mai întâi purtând coroane de flori⁹, ca apoi, în jurul anului 500 î.Hr., să apară încoronat cu viță de vie¹⁰, atribut nelipsit de acum înainte. Se admite că într-o fază a preistoriei sale, zeul vinului a fost mai întâi patron al curpenilor ori al viței sălbatice¹¹, ca și al iederei, frunzișului, arborilor, totodată și al fecundității animale și umane, date fiind ansamblurile rituale atașate cultului său¹².

Fiu al lui Zeus și al muritoarei Semele, prințesă tebană, neacceptat dintru început printre olimpieni și atât de diferit de aceștia, Dionysos este considerat un zeu „străin”, îndatorat mai ales credințelor populare, dat fiind formele de cult pe care le promovează¹³. Prezintă evidente afinități cu Marea Mamă asianică și frigiana Cybele¹⁴, la fel și cu traco-frigianul Sabazios¹⁵, zeu implantat de timpuriu în Asia Mică, ajuns până în Africa, unde devine zeu celest, prin identificare cu semiticul Baal¹⁶.

Deși sărbătorile închinat lui Dionysos preexistau colonizării ionice în Asia Mică, Herodot îl consideră pe acesta printre divinitățile „recente”, fapt explicabil dacă se ține seama că abia în secolele IX-VIII î.Hr. cultul său – promovat mai ales de grupările feminine, prin care se și propagă spre Grecia –, câștigă teren pe fondul unor vechi elemente autohtone și preelenece. În secolul al VI-lea î.Hr., după marea „invazie, revigorare” dionysiacă, își face însă simțită prezența în întreg spațiul elenic¹⁷.

Acceptarea de către greci și a „lumii sonore a traco-frigienilor – o lume care rămâne în urmă, dar care a fost mai creatoare, mai inventivă în

⁷ Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*. Cu colaborarea lui H. S. Wiesner. Traducere de Cezar Baltag, București, Editura Humanitas, 1993, p. 160.

⁸ A. Bailly, *op. cit.*, p. 2220.

⁹ H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1970, p. 12.

¹⁰ *Encyclopédie de la mythologie...*, p. 61.

¹¹ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 22.

¹² A. Bailly, *op. cit.*, p. 2220.

¹³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*. Traducere de Cezar Baltag, vol. I, București, Editura Științifică, 1992, p. 353-366; *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României* (în continuare EAIVR). Coordonator științific: Constantin Preda, vol. II (D-L), București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 62.

¹⁴ A. Bailly, *op. cit.*, p. 2220.

¹⁵ Louis Gernet, André Boulanger, *op. cit.*, p. 115.

¹⁶ Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 266.

¹⁷ A. Bailly, *op. cit.*, p. 2220.

ce privește sonoritățile”, exprimă și în acest registru transferul cultural dintre orizonturile spirituale amintite, precum și capacitatea de absorbție a lumii noi¹⁸.

Caracterul rustic al *Dionysiilor câmpenești* – una dintre cele patru sărbători în cinstea acestui zeu –, care la Atena aveau loc în luna decembrie, este de altfel evident¹⁹. *Marile și Micile Dionysiace*, desfășurate pe o perioadă mare de timp în onoarea acestei divinități – între care se inserau Leneele și Antesteriile –, aduceau în scenă manifestări ce vizau stimularea fertilității câmpurilor ori fecunditatea căminelor: falonerii, cortegii cu măști, banchete, concursuri de băutură, extaz bahic, libații etc.; momentul era propice și unor practici orgiastice, cu implicarea comunității feminine.

În contradicție cu normele sociale, excesele de orice natură apar ca semne exterioare ale „nebiei divine”, ale „beției adusă de vin”, în context amintind hoardele menadelor – femei posedate care străbat munții în stare de hipnoză și sfâșie animalele sălbatice, ca apoi să mănânce carnea crudă, excesele sexuale etc.²⁰ Nu lipsesc nici ofrandele, ce constau din preparate din făină sub formă de terci sau plăcintă. Era vizată totodată și cinstirea morților, dispuși acum să revină pe pământ, spirite a căror bunăvoință putea fi captată prin diferite acte rituale²¹.

Experiența dionisiacă este în esență colectivă, gregară, cu funcție socială catartică, dispusă să ofere, printr-o supapă rituală, libertatea, bucuriile fiind accesibile tuturor, chiar și sclavilor și libertilor: „Uită deosebirile și-ți vei găsi identitatea; alătură-te procesiunii și vei fi fericit astăzi”; este, potrivit lui Hesiod, un zeu „nespus de vesel”, al „bucuriei pentru muritori”, în timp ce Homer îl consideră „un zeu al poporului”²², ceea ce explică marea sa popularitate. Totodată, „îi face pe oameni să se poarte nebunește”, potrivit observației lui Herodot referitoare la sciți²³.

¹⁸ Saviana Diamandi, Ionuț Semuc, *Despre relația dintre capacitățile muzicale și creatoare ale traco-frigienilor și lumea muzicală a vechilor greci. Pretext pentru incursiuni în substratul folclorului românesc (Sur les relations entre les capacités musicales et créatrices des traces-frigiens et le monde musical des anciens grecs. Prétexte pour des incursions dans le substrat du folklore roumain)*, în „Thraco-Dacica”, București, tom XXI, 2000, nr. 1-2, p. 265-270.

¹⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 355.

²⁰ Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *op. cit.*, p. 164.

²¹ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 39-58.

²² E. R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, ediția a II-a. Traducere de Catrinel Pleșu. Prefață de Petru Creția, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 74.

²³ *Ibidem*, p. 75.

În lumea lui Odiseu se considera că vinul conține ceva „daimonic și supranatural”, de vreme ce un consum excesiv provoca *ate* – o stare de spirit aparte, o confuzie vremelnică sau parțială –, ceea ce nu însemna dezastru ca în tragedii²⁴. Manifestările legate de vița-de-vie – plantă atât de implicată în cultul dionysiac – au un caracter rustic, după cum rezultă și dintr-o relatare a lui Pausanias, care descrie o practică din Argolida ce viza protejarea acestei culturi împotriva secetei: se tăia în două un cocoș alb, iar doi bărbați, fiecare în sens invers, dădeau ocol viei, revenind din punctul de unde au plecat, după care îngropau bucata de pasăre²⁵.

Ceremoniile consacrate lui Dionysos – care îl relevă ca zeu al fertilității, dar și al morții –, pun în evidență atașamentul acestuia față de vin, la fel și „miracolele” care însoțesc epifaniile sale: trei străchini goale lăsate peste noapte într-o cameră sigilată erau găsite a doua zi pline cu vin; un izvor se transformă în vin; vița-de-vie înflorea și se făcea struguri în doar câteva ore etc.²⁶.

Se înregistrează și o sărbătoare hibernală în care se petrecea miracolul transformării apei în vin²⁷; la Antesterii, celebrate în februarie, se desfăceau chiupurilor cu vin și se degusta vinul cel nou, din toamnă. Tot acum se organizau concursuri pentru băutori, iar învingătorii primeau burdufuri cu vin²⁸. Erau acceptați ca participanți inclusiv sclavii și băieții mai mari de 3 ani. Aceștia din urmă erau dăruiți, printre altele, cu un mic pocal, destinat participării la întreceri, act dispus să consacre integrarea lor în lumea adultă, mai exact în cea a colectivității masculine, din moment ce femeile erau excluse de la astfel de ceremonii.

Sacralitatea de necontestat a vinului, disponibilitățile integratoare ale acestei licori se regăsesc și în practica funerară a depunerii pocalului în mormântul copiilor morți înainte de a fi apți pentru acest ritual, deci fără să fi împlinit vârsta de trei ani, dar care, prin rit, să se așeze la locul convenit, în lumea de dincolo²⁹. Și textele

²⁴ *Ibidem*, p. 10.

²⁵ Louis Gernet, André Boulanger, *op. cit.*, p. 3.

²⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 357-358.

²⁷ Louis Gernet, André Boulanger, *op. cit.*, p. 43.

²⁸ Robert Flacelière, *Viața de fiecare zi în Grecia secolului lui Pericle*. Traducere de Liliana Lupaș, București, Editura Eminescu, 1976, p. 251; Giuseppe Cambiano, cap. „Pentru a deveni om”, p. 95, în vol. *Omul grec*. Coordonator: Jean-Pierre Vernant. Traducere de Doina Jela, Iași, Editura Polirom, 2001.

²⁹ Giuseppe Cambiano, *loc. cit.*, p. 96.

homerice exprimă simbolică predominant pozitivă a vinului: Ulise le recomandă aheilor ca înainte de a începe lupta să „se înfrupte mai întâi din pâine, să-și astâmpere setea cu vinul cel plăcut spre a-și spori puterile”³⁰; la funeraliile lui Patrocle, Ahile face libații cu vin invocând sufletul celui decedat, pentru a-i asigura astfel nemurirea³¹.

Romanii aveau și ei o sărbătoare a vinului, *Vinalia de vară*. În timpul acesteia, Jupiter, zeul suprem, căruia îi sunt atribuite toate sărbătorile legate de vin, este degustător obligatoriu³², ipostază ce pune de asemenea în evidență longevitatea carierei sacre a vinului și viței-de-vie. Obiect al unei atenții deosebite, vinul este, alături de pâine și sare, nelipsit din riturile consacrate lărilor, genii tutelare ale casei și câmpurilor, ce vegheau asupra oricărui loc frecventat de oameni și al căror atribut este un corn al abundenței ținut în mână³³.

Zeul vinului și al viței-de-vie este însă în acest orizont de cultură Bacchus, care, deși divinitate secundară preluată de la greci, polarizează de asemenea o suită de practici rituale, după cum exprimă și versurile lui Vergilius: „385: Bacchus, pe tine te cheamă în cântece vesele, ție/ Ei figurine într-un înalt îți atâră pin, de ceară. [...] 390: Astfel toată din belșug crește vița rodire;/ Umplu-se văile-afunde cum și pădurile adânce/ Și peste tot unde zeul capul purtatu-și-a mândru./ Deci după datină, – a sa lui Bacchus cânta-vom slăvire/ În strămoșești versuri, și tăvi și plăcinte-i vom duce; [...] 395: Și dus de cornu-i va sta consacratul țap la altare./ Grasele în țepuși de alun vom prăji măruntaie./ Este încă lucrare – îngrijirilor viței și alta,/ Care nicicând împlinită destul este”³⁴.

Asupra originii lui Dionyssos planează încă incertitudinea: după unele păreri ar fi fost importat din Tracia³⁵, luându-se în considerație intensitatea cultului în aceste ținuturi și în Macedonia³⁶ ori din Asia

³⁰ Félix Buffiere, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*. Traducere și prefață de Gheorghe Ceaușescu, București, Editura Univers, 1987, p. 261.

³¹ *Ibidem*, p. 386.

³² Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, suivi de *Dix questions romaines*, Paris, Gallimard, 1975, p. 87-107.

³³ EAIVR, vol. II, p. 298; Catherine Pont-Humbert, *Dicționar universal de rituri, credințe și simboluri*. Traducere de Nicolae Constantinescu, București, Editura Lucman, 1998, p. 230.

³⁴ Vergilius, *Bucolica. Georgica*. Traducere de Nicolae Ionel, Iași, Institutul European, 1997, p. 145.

³⁵ *Encyclopédie de la mythologie...*, p. 60.

³⁶ EAIVR, vol. II, p. 62.

Superioară sau Egipt³⁷. Se mai consideră că zeul venerat de eleni sub numele de Dionyssos, iar de romani Bacchus, a aparținut probabil unui cerc de divinități care în Asia Mică a conservat forme arhaice, înglobate apoi pe arii mai largi care au debordat întreaga peninsulă³⁸. În ultima vreme câștigă teren ipoteza originii micro-asiatice, cu ascendență nu doar până în epoca bronzului minoico-miceni, ci chiar în neoliticul micro-asiatic și egeean³⁹.

Componente ale manifestărilor dionysiace se regăsesc în ceremonii frigiene, cum sunt cortegiile purtătorilor de sălcii⁴⁰, ceea ce poate sugera că acest cult, puternic implantat în regiunile trace, a fost introdus și aclimatizat, sub o formă arhaică, direct de la frigieni, fie sub o formă elenizată⁴¹. Nu este exclus ca două curente să fi alimentat această „contagiune”, unul provenind din Tracia și altul, insular, legat de Phrigia și Lydia⁴².

Neamurile trace și cultul viței-de-vie

Atașat viței-de-vie și vinului, importat sau nu de la traci, cultul lui Dionyssos cunoaște forme de manifestare în acest areal, după cum menționează izvoarele literare. Herodot amintește de un oracol al lui Dionyssos la satrii, o populație tracă din valea râului Nestos, care la acea dată își păstra libertatea; după același autor, singurii zei pe care îi slăvesc sunt Ares, Dionyssos și Artemis⁴³.

Mnaseas din Patrai, care a trăit în prima jumătate a secolului al II-lea î.Hr., preluând unele însemnări mai vechi, considera că Sabazios și Dionyssos sunt unul și același; la fel crede și Amphitheas, scriitor din veacul al III-lea sau al II-lea: „Sabeii sunt numiți cei inițiați în cultul lui Sabazios, adică al lui Dionyssos”⁴⁴. Sabazios, zeitate de origine tracă, al cărui cult s-a extins în Frigia și, începând din secolul al V-lea î.Hr., în

³⁷ P. Commelin, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1960, p. 80.

³⁸ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 22.

³⁹ EAIVR, vol. II, p. 63.

⁴⁰ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 22.

⁴¹ *Ibidem*, p. 53.

⁴² A. Bailly, *op. cit.*, p. 2220.

⁴³ *Izvoare privind istoria României*. Traducerea din autorii latini: Vladimir Iliescu; din autorii greci: Radu Hîncu și Virgil C. Popescu, vol. I. *De la Hesiod la Itinerarul lui Antoninus (Ab Hesiodo usque ad Itinerarium Antonini)*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 67-71.

⁴⁴ *Idem*, p. 157.

Grecia, ca zeu al vegetației, mai era considerat și fiu al lui Dionyssos, potrivit aceluiași Mnaseas din Patrai⁴⁵.

Despre cultul lui Dionyssos la populațiile tracice vorbește și Dio Cassius. Referindu-se la campania de supunere a tracilor din anul 29 î.Hr. a lui Marcus Crassus în Macedonia, el precizează că acesta i-a cruțat totuși pe odrisi „pentru că erau adoratori ai lui Dionyssos și că l-au întâmpinat pașnic”; le-a dăruit ținutul în care cinsteau pe zeu, după ce fusese luat de la besi, stăpânitorii lui de până atunci; pomenește totodată și de tracul Vologaises, din neamul besilor, considerat preot al lui Dionyssos⁴⁶.

Relatările antice conțin și descrieri ale unor practici care pun în evidență sacralitatea vinului – pentru greci „băutura regală, divinul «dar al lui Dionyssos»”⁴⁷ –, element atașat prin urmare cultului dionysiac. Dintr-o însemnare a lui Herodot reiese că sciții – care sunt adesea confundați cu tracii – practicau băutul ritual al vinului: „O dată pe an, fiecare conducător din ținut – în ținutul său – amestecă într-un crater vin cu apă, din care beau acei care au ucis vrăjmași. Cei care n-au făptuit o asemenea ispravă nu gustă din vin, ci stau jos, deoparte, disprețuiți. Și este pentru ei cea mai mare ocară! Iar dintre sciți, cel care a ucis un mare număr de dușmani are două cupe pe care le golește dintr-o înghițitură pe amândouă”⁴⁸. Prizonierii destinați sacrificiului erau mai întâi stropiți cu vin, element de consacrare valorificat și în ritualul de fraternizare practicat de sciți⁴⁹.

Vinul potențează de asemenea urările ori darurile, după cum rezultă dintr-o relatare a lui Xenofon (n. 464 î.Hr.), care descrie vizita unor comandanți la curtea regelui trac Seuthes, aflată la nord-vest de Bizanț⁵⁰. Frecvent asociat cu sângele, dar și cu armele, vinul poate fi pus în legătură și cu aspirația nemuririi, în ipostaza invincibilității, ipostază firească într-o lume de războinici, în care și înfrățirea apare subordonată aceluiași ideal, după cum rezultă și dintr-un text datorat lui Herodot: „Sciții se leagă astfel prin jurământ, față de cei către care îl fac: varsă vin într-o cupă mare de lut, îl amestecă cu sângele celor ce fac

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem, p. 675 și 679.

⁴⁷ *Enciclopedia civilizației grecești*. Traducere de Ioana și Sorin Stati. Prefață și control științific de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1970, p. 568.

⁴⁸ *Izvoare privind istoria României*, vol. I, p. 37.

⁴⁹ Idem, p. 35 și 39-41.

⁵⁰ Idem, p. 97.

jurământul. [...] Apoi moaie în vas o sabie, săgeți, o secure și o suliță. Îndeplinind toate acestea, rostesc o rugăciune lungă și, la urmă, beau din cupă, atât cei care s-au legat prin jurământ, cât și cei mai de vază dintre oamenii care îi însoțesc⁵¹. Ansambluri ceremoniale de dată recentă, vizând înfrățirea, consacră de asemenea virtuțile vinului și ale sângelui.

Valențele apotropaice ale vinului se regăsesc și în relatarea lui Platon (427-347 î.Hr.): „Sciții și tracii beau vin neamestecat deloc <cu apă>; atât femeile, cât și bărbații, și îl împrăștie pe hainele lor, socotind că este o deprindere frumoasă și aducătoare de fericire”⁵². Însemnarea mai târzie a lui Pausanias (secolul al II-lea d.Hr.) pune de asemenea în evidență ipostaza vinului ca expresie a nemuririi și a invincibilității: „După ce s-au ghiftuit cu vin, <femeile trace> au săvârșit o faptă: «au avut îndrăzneala să-l ucidă pe cântărețul Orfeu» și de atunci s-a statornicit obiceiul ca bărbații să se îmbete înainte de a intra în luptă”⁵³.

Referirea lui Strabon⁵⁴ privitoare la măsura lui Burebista de a stârpi vița-de-vie la îndemnul lui Deceneu poate exprima nu doar aspirația spre cumpătare, ci mai degrabă o confruntare în planul vieții cultural-religioase, vizată fiind probabil o reformă a acesteia. Autorul antic îl consideră pe Deceneu „un șarlatan”, epitet care, de asemenea, poate revela unele perioade tensionate din istoria geto-dacilor.

Ioan Coman se întreabă dacă nu cumva „extirparea viței-de-vie reflecta un conflict grav cu tradițiile orgiastice dionysiene din zonele sudice ale Traciei și ale litoralului Pontului Euxin? Putea fi vorba de un conflict latent între Zalmoxis și Dionysos care amândoi erau traci?”⁵⁵ Episodul violent al „tăierii viței-de-vie” pare să indice o luptă, cu tensiuni, dispute, competiții, pentru impunerea unui nou cult, chemat să înlocuiască vechi zeități întrupate în această plantă, după cum înclină să creadă și Mihai Coman⁵⁶.

La rândul său, Romulus Vulcănescu observă, pe bună dreptate, că afirmația lui Strabon nu se poate susține în totalitate, pornind de la

⁵¹ Idem, p. 39-41.

⁵² Idem, p. 103.

⁵³ Idem, p. 621.

⁵⁴ Idem, p. 237.

⁵⁵ Ioan G. Coman, *Deceneu – geniu religios și spiritual al geto-dacilor*, în „Mitropolia Olteniei”, Craiova, an XXXII, 1980, nr. 10-12, p. 749.

⁵⁶ Mihai Coman, *Sora Soarelui. Schițe pentru o frescă mitologică*, București, Editura Albatros, 1983, p. 159-160.

faptul că dacii, la fel ca și celelalte popoare indo-europene, considerau vinul un dar al zeilor, care, consumat cu chibzuință, întărește⁵⁷. Și Traian Herseni vede în măsura lui Burebista tot o confruntare în planul vieții spirituale, vița-de-vie fiind responsabilă de răspândirea unei noi religii⁵⁸.

Andrei Oișteanu, în aceeași notă, consideră acest fapt ca având o motivație religioasă, după cum intuia cu mult timp în urmă și Grigore Tocilescu. În sprijinul ideii sale, autorul contemporan invocă reacțiile de respingere a orgiilor dionisiaco-bahice în Grecia și la Roma, după cum reflectă comediiile lui Aristofan ori exprimă anumite legi și decrete⁵⁹.

Referindu-se la ipotetica măsură a lui Burebista de a tăia toate viile din regatul său, Ioan Petru Culianu se întreabă, la rândul său, dacă aceasta nu este „decât o supoziție greșită a lui Strabon, care se așteaptă în mod eronat ca vinul să fie condamnat de trăsăturile spiritualiste, pitagoreice ale religiei getice?”⁶⁰ Zoe Petre, cunoscut exeget al literaturii antice, consideră că discuțiile purtate în jurul afirmației lui Strabon pot fi purtate tot în cheie religioasă⁶¹.

Important de reținut este faptul că în coloniile grecești vest-pontice cultul lui Dionyssos este atestat încă de la întemeierea lor prin emisiuni monetare cu efigii dionysiace, statui, asociații de închinători ai zeului viței și de *dionysii* – spectacole anuale de teatru –, de asemenea de existența unor sacerdoți și a unui sanctuar de cult etc.; în epoca romană prestigiul lui Dionyssos crește, răspândindu-se și în Dacia în ipostaza sa romană⁶². Texte epigrafice confirmă existența în Dobrogea romană în secolul al II-lea d.Hr. a unor asociații de închinători ai zeului viței, colegii de preoți ai lui „Dionyssos dătătorul de roadă”, sintagmă ce atrage atenția asupra fațetei sub care este adorat zeul, ca divinitate a vegetației etern reînnoite.

⁵⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1986, p. 560.

⁵⁸ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 265.

⁵⁹ Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*. Ediția a II-a, revăzută, adăugată și ilustrată, București, Editura Nemira, 1998, p. 54-56.

⁶⁰ Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor*. Traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu. Nota asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu. Postfață de Eduard Iricinschi, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 117.

⁶¹ Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 104.

⁶² D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice. Texte și interpretări*, București, Editura Științifică, 1969, p. 94-121; EAIVR, vol. II, p. 63-64.

Analizând prezența acestui cult printre locuitorii Pontului Stâng, D. M. Pippidi ia în calcul ipoteza potrivit căreia „la origine Dionyssos a fost un zeu trac, intrat în panteonul elenic prin împrumut direct de la vecinii nordici ai grecilor, fie, cum se admite astăzi de cei mai mulți, pe calea ocolită a legăturilor cu frigienii stabiliți în Asia Mică în a doua jumătate a mileniului al II-lea”⁶³.

În provincia Dacia, Dionyssos apare ca o divinitate larg răspândită. Peste 50 de inscripții sunt dedicate ipostazei romane a acestuia, există, de asemenea, zeci de imagini ale cortegiului bahic, peste 170, ca și frecvente reprezentări pe pietrele funerare a ramurilor și ciorchinilor de struguri. Prezența inscripțiilor și a divinităților protectoare ale viței-de-vie, ca și a unor instrumente specifice viticole, pledează în favoarea importanței îndeletnicirilor viticole și în epoca romană; de mare interes este testamentul epitaf al unui anonim de la Sucidava, care lasă urmașilor drept uzufruct o casă și o vie, pentru săvârșirea unor sacrificii și practici funerare anuale⁶⁴.

Credințe și practici rituale în lumea veche

Dincolo de toate supozițiile privind originea acestei zeități, se poate lesne observa importanța viței-de-vie și a vinului în spiritualitatea lumii vechi. Și în orizontul cultural al vechiului Israel, în regiunile din jurul acestuia, vița-de-vie trece drept un arbore sacru, iar vinul băutura zeilor: cu ocazia sărbătorii culesului profetul Isaia a compus un cântec în cinstea viei, pe care Domnul o îngrijește neîncetat și îi așteaptă rodul; Mesia este „ca o vie”, iar Noe, deschizătorul unui nou ciclu, este primul care sădește vie⁶⁵.

Moise trimite iscoade în Canaan, care la întoarcere purtau vițe încărcate cu struguri; potrivit legii divine a vechilor iudei, produsul său este socotit unul din elementele reprezentative ale jertfelor nesângeroase și prinoaselor, de vreme ce cultul zilnic prevede libații cu vin etc.⁶⁶ În

⁶³ D. M. Pippidi, *op. cit.*, p. 238-239 și 243-244.

⁶⁴ Mihai Bărbulescu, *Interferențe spirituale în Dacia romană*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Cluj-Napoca, Editura Tribuna, 2003, p. 178; *Istoria românilor*. Coordonatori: Dumitru Protase și Alexandru Suceveanu, vol. II. *Daco-romani, românici, alogeni*. Autori: Radu Ardevan, Alexandru Barnea, Mihai Bărbulescu, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 172.

⁶⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 3 (P-Z), p. 463-464.

⁶⁶ Pr. Prof. dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. dr. Emilian Cornișescu, *Arheologie biblică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 63-64, 260, 283, 288 și 304.

semn de recunoștință față de Dumnezeu, care i-a îndrumat pe pământul său, fiecare mesean varsă câte patru pahare de vin, număr care corespunde celor patru eliberări⁶⁷. Rodnicia viei este un dat dumnezeiesc și de aceea cel care omoară pentru a o lua „este culmea nemerniciei”, iar pedeapsa trebuie să fie nu doar aspră, ci și infamantă⁶⁸, planta fiind simbol al Bisericii⁶⁹.

Textele evanghelice pun, de asemenea, în evidență sacralitatea viței-de-vie și a vinului. Mântuitorul spune: „Eu sunt vița cea adevărată și Tatăl Meu este lucrătorul”⁷⁰. Element de cult folosit la Cina cea de Taină, când Iisus Hristos a instituit Euharistia, vinul este comparat cu sângele Domnului, după cum via apare ca simbol al Împărăției cerului. Deși Islamul interzice consumul băuturilor alcoolice, deci și al vinului, acesta este valorizat tot ca element cu valențe sacre, de vreme ce în Paradis curge un râu cu vin, iar cei *aleși* de Divinitate să-și ducă aici post-existența se înfruptă cu deliciale acestei băuturi „care trezește toate dorințele”⁷¹.

Valorile și credințele legate de aceste elemente simbol, caracterizate printr-un câmp semantic deosebit de vast, departe de a-și trăda vitalitatea, rezistă trecerii timpului. Acestea pot fi surprinse în setul de manifestări folclorice al universului creștin, în care se circumscrie spiritualitatea românească, ce a evoluat pe fundalul civilizațiilor antice, cu remodelări într-un cadru nou, ce se raportează la registrul creștin de sorginte răsăriteană.

Revalorizări ale vinului în universul creștin, care îi conferă ipostaza de sacrament, își aduc aportul în ce privește valorificarea rituală a viței-de-vie și a vinului în practica populară. Este evident că în raport cu alte elemente atât vița-de-vie, cât și vinul fac o figură cu totul aparte, după cum rezultă și din practica etno-folclorică din spațiul cultural românesc, care pune în valoare potențialul cu totul benefic al acestora și le înscrie în dimensiunea de necontestat a sacrului.

Patrimoniul credințelor valorifică disponibilitățile potențialului pozitiv al viței-de-vie. Intervențiile, acțiunile nefaste ale Irodiadei,

⁶⁷ Catherine Pont-Humbert, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁸ Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*. Traducere de Micaela Slăvescu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 140 (vezi III Regi 21, 17-19, 23-24).

⁶⁹ Pr. Prof. dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁰ Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 143 (vezi Ioan 15, 1-2).

⁷¹ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*. Traducere de Dana Petrache, vol. II, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 486.

personaj neo-testamentar eminent negativ, sunt contracarate de Maica Domnului cu sprijinul viței-de-vie căreia, în schimb, îi mensește: „Blagoslovită să fii/ Viță-de-vie!/ Să fii mâncare copiilor/ Și cuminicătura morților”⁷². În disputa dintre floarea vinului, a pâinii și a mirului, toate „flori sfinte”, cea dintâi își revendică întâietatea pretinzându-se cea aleasă: „Că fără de mine/ Nici popa nu ține/ Nici o liturghie”⁷³; „Ba eu îs mai mare,/ Loza vinului,/ Că fără de mine,/ Nu-și cunună nime”⁷⁴.

În sistemul de credințe și practici rituale se pot descifra nu doar reminiscențe ale unor străvechi straturi de cultură, ci mai ales penetrarea unor elemente biblice, convertite în structuri de tip etno-folcloric. Episodul veterotestamentar al plantării viței-de-vie de către Noe își găsește ecou în oralitatea românească. Astfel, Noe, observând că un țap se înapoia seara „tot sărind și jucând de credea că-i nebun”, îl urmărește, până ce dă de niște struguri mari – fruct necunoscut lui până atunci –, pe care la întoarcere îi mănâncă pentru a-și potoli setea, după care, deși simte capul mai greu și picioarele amorțite, „capătă o voie bună, ba îi mai vine să și cânte cât era de bătrân”. A doua zi, după ce povestește fiilor săi cele întâmplare, poruncește să fie aduși și plantați acasă butuci de vie, la rădăcină cărora să se scurgă sângele țapului sacrificat, „spre amintire cum că țapul a aflat vița-de-vie”⁷⁵.

Povestirea, culeasă de la Casian Cojoc, ieromonah la Mănăstirea Neamț, încorporează tema sacrificării țapului, animal ambiguu, desemnat în ebraică printr-un cuvânt ce îl recomandă ca fiind, totodată, demon și satir și care nu este niciodată bine văzut în *Biblie*⁷⁶; aici el apare însă într-un context ce amintește de practici ori ceremonii precreștine, familiare civilizațiilor antice, greco-romane ori tracice, care valorifică disponibilitățile fertilizatoare ale caprinelor, ipostază datorată mai degrabă transpunerii unor vechi teme în haină folclorică de către persoane familiarizate cu texte literare, în special clerici, care, după cum

⁷² Tudor Pamfile, *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele poporului român adunate din comuna Țepu, Tecuci*, București, Librăriile Socec, 1911, p. 28.

⁷³ Nicolae Cartojan, *Mântuitorul și vița de vie*, în „Artă și tehnică grafică”. Buletinul Imprimeriilor Statului, caietul 1, 1937 (text de colind din Munții Apuseni).

⁷⁴ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 1997, p. 315.

⁷⁵ Teofil Bizom, *Cine a aflat vița de vie*, în „Ion Creangă”, Bârlad, an VII, 1914, nr. 1, p. 9-10.

⁷⁶ Maurice Cocagnac, *op. cit.*, p. 177-178.

afirma Nicolae Cartojan, „timp de două veacuri au procurat neamului hrana intelectuală”⁷⁷.

Ipostaza de „tufă dătătoare de putere” se regăsește și într-o povestire datorată lui Artur Gorovei și Mihai Lupescu: un împărat, văzând că „atâtea pricini și nevoi dintre oamenii lui nu se pot curma decât cu stârpirea viței-de-vie care dă vinul cel tulburător de minți”, poruncește să se scoată din pământ „copăcelul acela blestemat”, după care „norodul acela de oameni” mereu tânjește; în schimb, un pustnic, „bătrân cât tata Noe”, poate face un urs „să tremure ca un pui de iepure”⁷⁸.

Motivul viței dătătoare de viață apare și în povestirea culeasă de Tudor Pamfile din Țepu – Galați. Din aceasta aflăm că pentru a curma stările conflictuale dintre supuși, un împărat poruncește să fie stârpită vița-de-vie, după care poporul devine tot mai lipsit de putere; urmărind un urs, împăratul ajunge la chilia unui pustnic care, deși se hrănea doar cu produsele viței-de-vie, are atâta putere, încât poate stăpâni cu ușurință animalul. Văzând împăratul acest lucru, dă ordin să se replanteze vița-de-vie⁷⁹.

Sabina Ispas recunoaște aici „o variantă cu circulație orală” a istorisirii antice privind campania lui Deceneu împotriva acestei plante⁸⁰; textul face, de asemenea, trimiteri la ipostaza sacramentală a vinului și implicit a viței-de-vie, regăsită în religiile Antichității, dar mai ales în universul cultural al lumii creștine, tributar nu doar scrierilor sacre ori apocrife, ci și celor antice, valorificate și în orizontul nostru de spiritualitate. În epica populară versificată, discuția din jurul vechimii și a continuității motivului „soțul întors de la oaste pentru a împiedica nunta soției” aduce în scenă și vița-de-vie, trimițând deopotrivă la texte antice – mai precis la cânturi din *Odiseea*, precum și la texte canonice creștine⁸¹.

⁷⁷ Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*. Postfață și bibliografii finale de Dan Simionescu. Prefață de Dan Zamfirescu, București, Editura Minerva, 1980, p. 222.

⁷⁸ A. Gorovei, M. Lupescu, *Botanica poporului român*, în „Șezătoarea”, Fălticeni, an. XV, 1915, p. 7-166, apud Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 250.

⁷⁹ Tudor Pamfile, *Tufă dătătoare de putere*, în „Ion Creangă”, anul VI, 1913, nr. 3, p. 70-71; Sabina Ispas, *Simbolica viței de vie în textul epic versificat*, în „Datini”, nr. 2 (27), 1998, p. 7.

⁸⁰ Sabina Ispas, *op. cit.*, p. 7.

⁸¹ *Ibidem*, p. 7-11; Idem, *Rosturi și moravuri de odinioară*, București, Editura Etnologică, 2012, p. 102-114; Idem, *Tradiții. Vița de vie – simbol al vieții*, în „Credința noastră”. Revistă lunară de gândire și viață bisericească, seria nouă, Pitești, an III, 1999, nr. 5, p. 17.

Încă de la începutul mileniului al II-lea se fac referiri la biblicul Noe și la raportările acestuia la vița-de-vie, cum sunt cele datorate lui Hildegard von Bingen (1098-1179); în scrierile Occidentului medieval întâlnim și tema valorificării sângelui de animale – respectiv de leu, miel, porc și maimuță, turnat la rădăcina butucilor de viță de vie –, bunăoară în *Gesta Romanorum* (datată în jurul anului 1300)⁸².

În spiritualitatea românească efectele nedorite ale excesului de băutură sunt puse pe seama Diavolului, după cum exprimă o serie de narațiuni centrate pe vița-de-vie și pe figura biblicului Noe. Acesta se învoiește cu Dumnezeu să-l ia pe corabie și pe Diavol care, „inimă neagră”, îl învață însă să „dobândească din tescovină rachiul cel plămăditor de pricini și de moarte”.

Responsabil de efectele băuturii în exces este tot Satana, după cum reiese dintr-o povestire din Ilfov. Astfel, pe când Noe sădea via trece Satana, care îi cere jumătate din rod. În schimb, îl învață să stropască butașii cu sânge de miel, apoi de porc și de maimuță, animale ale căror trăsături, potrivit mentalului colectiv, sunt puse în legătură cu starea prin care trece omul în funcție de cantitatea de vin băută. Și Dumnezeu menește ca oricine bea din acest must să se îmbete, drept pedeapsă pentru nesăbuița aceluiași biblic Noe care, după ce și-a astâmpărat setea cu struguri, a uitat să-i mulțumească celui de sus pentru datul divin⁸³.

Nicolae Cartoian aduce în discuție o altă legendă, plăsmuită în vechiul Bizanț, din surse apocrife, răspândită apoi și în literatura Occidentului medieval, în care este invocată Procla, soția lui Pilat. Aflată la locul răstignirii, aceasta este stropită cu sângele Mântuitorului. De teamă, îngroapă hainele în vie, unde pe loc cresc „struguri minunați”⁸⁴. Tema rodirii viței-de-vie din sângele Mântuitorului se regăsește în formule versificate de genul: „În coastă l-au înțepat,/ Din coastă i-au scurs/ Sânge și apă,/ Viță-de-vie,/ Poamă,/ Din poamă/ Vin./ Sângele Domnului pentru creștini” (culeasă din „Moldova de Jos”⁸⁵).

⁸² Hans Biedermann, *op. cit.*, p. 485.

⁸³ Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult după credințele poporului român. Pământul după credințele poporului român. Sfârșitul lumii după credințele poporului român*. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Antoaneta Olteanu, București, Editura Paideia, 2002, p. 189-192.

⁸⁴ Nicolae Cartoian, *Mântuitorul și vița de vie*, p. 16.

⁸⁵ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români...*, p. 153.

Dialogul dintre vița-de-vie și Divinitate apare și în produse folclorice care, evoluând pe tiparul tradițional, introduc și elemente intrate mai de curând în uz. Într-o povestire, *zânele bune*, întruchipate de două fete frumoase ce ies în calea unui bătrân care mergea cu boii la iarmaroc, îl roagă să le cumpere două batiste. Acesta răspunde rugăminții, mai mult chiar le așteaptă până pe înserat, gest răsplătit de cele două reprezentări mitice cu bani, rugându-l apoi pe bătrân să spună oamenilor „că fac mare păcat când văruiesc grâul și stropesc via, că tare o ustură ochii pe Maica Domnului”⁸⁶.

Vița-de-vie și grâul, marcate intens de sacru, se cer ferite de *impur*, de contactul cu elemente care nu fac parte din sfera religios-magică. Intrate de curând în uzul cultivatorilor, mineralele folosite la stropitul viei și la tratarea grâului de sămânță nu fac parte din arsenalul tradițional de elemente ce dispun de atribute magice. Recomandarea celor două *zâne*, de a nu fi folosite astfel de elemente, aduce în prim plan opoziția mediilor țărănești față de elemente mai noi, dar mai ales reacția față de pătrunderea în perimetrul viței-de-vie a unor elemente ce nu țin de exercițiul magico-religios al acesteia și deci nu pot intra în codul consacrat. Stropitul viei este o tehnică viticolă impusă mai ales odată cu înlocuirea soiurilor autohtone cu altele mai noi după distrugerile provocate de filoxeră, boală a viței-de-vie care a produs mari pagube plantațiilor indigene în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Ca și în cazul viței-de-vie, grâul se circumscribează sacralui, fapt ce obligă ruralii la ferirea sa de *impur*.

Exercițiul folcloric aduce în prim plan dominantă pozitivă a viței-de-vie și a vinului; acesta din urmă, purtător al unor valori euharistice, este prezent în toate momentele cheie ale ciclului vieții, cu viu atașament și față de ciclul calendaristic. Ipostaza de sacrament conferită vinului de scenariul liturgic vine să lărgescă și sfera semantică a viței-de-vie. Credințele completează, totodată, dialogul permanent al viței de-vie cu Divinitatea: cel ce pune pe foc viță-de-vie verde este blestemat, apa fiartă provocând arsuri fără leac; cel ce dă foc unei crame vede în flăcări chipul lui Dumnezeu, la fel ca și în cazul incendierii unui stog⁸⁷, credință ce evidențiază componenta sacrală a

⁸⁶ Idem, *Mitologie românească*. Ediție îngrijită, cu studiu introductiv și notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, București, Editura All, 1997, p. 60.

⁸⁷ Gheorghe F. Ciușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 206 și 261-262.

celor două elemente euharistice, vinul și pâinea. În schimb, dacă lucrezi via timp de șapte ani în deplină curățenie sufletească – fără să blestemi, chiar dacă te tai ori lovești –, poți aspira la un loc în ceruri, fiindu-ți iertate păcatele⁸⁸.

Tema biblică a transformării apei în vin se regăsește și în viziune folclorică. Potrivit mentalului de tip oral, la Anul Nou toate apele se prefac în vin; demult, „prin toate pâraiele și prin toate fântânile era vin, nu apă”, dar Dumnezeu, mâniat pe răutatea oamenilor, îi pedepsește, lăsând vin și grâu doar pentru cultul liturgic⁸⁹.

Este lesne de constatat bogăția calendarului viticol, via având cele mai multe zile consacrate, marcate de rituri pozitive, interdicții etc. Potrivit aceluiași religios popular, în zilele de vineri este strict interzisă orice activitate în vie, altminteri familia și întreg habitatul vor fi expuse maleficului; sub patronajul Bisericii, în anumite momente ale calendarului religios au loc binecuvântări cu aspersiuni la plaiurile de vii, urmate adesea de ospete ori de acte rituale ce gravitează în jurul butucilor.

Ciclul de rodire și de fructificare al viței de vie, deosebit de lung, ca și de solicitant pentru gospodari, necesită numeroase practici de întreținere. Conform mentalului colectiv, acestea trebuie *susținute*, neapărat, de o suită de tehnici magice, dispuse să ofere protecție împotriva fenomenelor atmosferice nedorite, să stimuleze rodirea, fructificarea, să vegheze asupra procesului de vinificație, demersuri polarizate în jurul unor momente de vârf ale calendarului biblic ori ale sărbătorilor patronale; inserarea acestora în calendarul religios vizează etape distincte ale ciclului viticol.

Credințe și sărbători în sud-vestul spațiului etnic românesc

Obiceiul cunoscut mai ales sub numele de „țăiatul ritual” se bucură de mare atenție în mediile noastre folclorice marcând, de la caz la caz, sărbătorile Crăciunului, Anului Nou sau Bobotezei, ziua Sfântului Trifon, 1 ori 9 martie – la ultima dată fiind comemorați Sfinții Mucenici, zi cunoscută și sub numele de *Simți* –, pe alocuri și sărbători patronale. Se face apel în principal la proprietățile vinului și pâinii – aceasta sub forma colacilor rituali –, la apă sfințită, precum și la preparate tradiționale ce, în

⁸⁸ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică de...*, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler, 1903, p. 901.

⁸⁹ *Ibidem*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 223.

contextul dat, capătă valori magice. Pe alocuri, ansamblul ceremonial are în vedere *Târcolitul*, adică ocolitul ritual al viei.

Frecvent, gospodarii consacră dimineața Crăciunului, prin alte părți sărbătoarea Sfântului Vasile sau Boboteaza, dar și zilele de 1 sau 9 martie, „amenințării” sau „tăierii rituale”, scenarii încă extrem de vivace în unele zone ale Olteniei. La început se ocolește via, pentru ca mai apoi, sub amenințarea „faci struguri ori te tai”, gospodarul să simuleze tăiatul butucilor, la rădăcina cărora toarnă vin și îngropă colaci.

Timpul sacru al Crăciunului este favorabil „magiei productive”, personajul Crăciun fiind considerat, în ipostaza sa mitică, și „patronul viilor”. Acum gospodarii apelează și la preparatul din măruntaie de porc, cunoscut în zone ale Olteniei sub numele de *bundărete*, menit în contextul respectiv să promoveze belșugul pe baza „magiei prin analogie”.

După ocolul viei, la rădăcina butucilor se îngroapă resturi din acest preparat, adesea și untură, ale cărei proprietăți sunt adesea valorificate în practica populară; la final se stropește cu vin și apă sfințită⁹⁰. Coarda de viță, tăiată acum și replantată în grădina casei, indica „norocul viei”, sporul acesteia⁹¹. Scenariul mai prevede și un ospăț în vie, marcat tot de abundență. Și celelalte zile din sărbătorescul Crăciunului sunt recomandate tehnicilor viticole.

Dimineața Sfântului Vasile apare pe alocuri animată de excese bahice, moment în care se deschide cerul și toate pâraiele se prefac în vin⁹². La Cujmir – Mehedinți, localitate cu tradiție viticolă, ziua de Anul Nou este animată de strigătele și îndemnurile la băutura rostite de bărbații care străbat satul și oferă vin trecătorilor⁹³.

⁹⁰ Adrian Fochi, *Datini și eresuri de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 265-266; Constantin Bărbulescu, *Târcolitul viei – un rit al viței de vie*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom XL, 1995, nr. 5-6, p. 551-563; Marcela Bratiloveanu-Popilian, *Zona etnografică Plaiul Cloșanilor*, București, Editura Sport-Turism, 1990, p. 32; Idem, *Aspecte ale obiceiurilor de Crăciun din zona Mehedinților*, în „Arhivele Olteniei”, Craiova, serie nouă, nr. 7, 1992, p. 147; *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*. Coordonator general: Ion Ghinoiu, vol. I. *Oltenia*. Autori: Georgeta Moraru, Ofelia Văduva, Maria Bâtcă, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 253.

⁹¹ Inf. Mira Radulovici, 76 ani, Nova Vrbița – Serbia (2004). Precizăm faptul că toate informațiile de teren sunt culese de către autoare; anul culegerii este indicat în paranteze la sfârșitul notelor privitoare la informatori.

⁹² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, București, 1998, p. 223.

⁹³ Inf. Ștefan Drinceanu, 72 ani, Cujmir – Mehedinți (1996); Ana Mândreci, 64 ani, Cujmir – Mehedinți (1996).

Una dintre cele mai importante zile consacrate viilor este cea a Sfântului Mucenic Trifon (1 februarie), sfânt care, în imaginarul colectiv, apare „mai mare peste câmp”, „semănături”, „câmpuri, livezi, vii și fânețe”, „peste lăcuste, gândaci și păsări sălbatice”, cu puteri asupra „gadinilor”, impus în conștiința colectivă și ca „patron al lupilor” ori „apărător al turmelor”⁹⁴, „izbăvitor de tot felul de jigăanii”, stăpân peste lăcuste și viermii care strică cerealele⁹⁵.

Socotită ziua în care „se întâmpină iarna cu vara”⁹⁶, este favorabilă demersurilor de protejare a semănăturilor împotriva dăunătorilor⁹⁷, ceea ce conferă acestui timp ipostaza de început de an agrar. Pentru contracararea daunelor provocate de „viermi și lăcuste”, componenta magică include interdicția activităților agrar-gospodărești; în schimb, este propice actelor pozitive, precum „slujbe de sfințire a grădinilor și țarinilor”, oferirea de prinoase, cum ar fi „să dai din mână câte o strachină de mălai ca să nu-ți mănânce lăcustele porumbul”⁹⁸.

În mentalul de tip oral ziua este patronată de Sfântul Trifon, cunoscut și sub numele de „Trif Nebunul”. Este considerat „nebun, rău și furios”⁹⁹, ipostaze regăsite în unele narațiuni. Motivul principal este conflictul cu Maica Domnului, din ajunul Întâmpinării Domnului, și pedepsirea necuviinciosului Trif cu „nebulia”¹⁰⁰ ori cu automutilarea prin „retezarea nasului”¹⁰¹.

Tema automutilării se regăsește și în folclorul bulgar, unde *Trifon vierul* apare ca frate al Maicii Domnului. Pe când Maica Domnului se îndrepta spre templu pentru purificare după cele 40 de zile de la nașterea Pruncului, se întâlnește cu Trifon – în textul invocat fratele său – care tocmai lucra la vie. Cu gânduri incestuoase, proferează injurii la adresa Sfintei Fecioare, care îl pedepsește să-și taie singur nasul, de unde și porecla de *Trifon Zarezan*.

⁹⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 334-335.

⁹⁵ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 351.

⁹⁶ Elena Sevastos, *Sărbătorile poporului*, în „Gazeta sateanului”, Râmnicu Sărat, an VI, 1891, p. 147.

⁹⁷ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 334-335; Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 351.

⁹⁸ C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele (culegere din părțile Muscelului)*, București, Tipografia „Cooperativa”, 1909, p. 23.

⁹⁹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 351.

¹⁰⁰ Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, vol. I. *Cărnilegile*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 176-179.

¹⁰¹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 351; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 335.

Potrivit aceleiași surse, din sângele scurs se naște primul vin¹⁰². Ion Chelcea deslușește aici o confruntare între principiul masculin, reprezentat de Sfântul Trifon, aflat în opoziție cu cel feminin, pus în valoare de *Întâmpinarea Domnului*, sărbătoarea de a doua zi, denumită popular și *Stretenia*¹⁰³.

Momentul are competențe sezonier-meteorologice la români, bulgari, sârbi și ruși, aducând în prim plan elemente susceptibile de a fi „vestitori ai primăverii”¹⁰⁴. La noi se crede că în ziua Sfântului Trifon „se întâmpină iarna cu vara”¹⁰⁵; „dimensiunea sezonieră” a zilei respective se regăsește și în spațiul cultural apusean unde, în ajunul *Întâmpinării Domnului*, „iarna sfârșește sau se întărește”, potrivit uneia din numeroasele variante ale tradiției franceze¹⁰⁶.

Documentele etno-folclorice atribuie Sfântului Trifon competențe asupra semănăturilor, pomilor și viilor, deși biografia martirului creștin nu îl situează deloc într-o asemenea postură. Născut în Frigia, din părinți creștini, trăiește pe vremea împăraților Gordian și Decius, sfârșind în anul 250 d.Hr. nestrămutat în credința sa, după mai multe suplicii. Dispune de capacitatea de a stăpâni duhurile necurate, de a alunga diavolul în iad, izbăvind-o astfel pe fiica împăratului Gordian¹⁰⁷. Venerarea acestui sfânt este impusă în răsăritul Europei la 526, penultimul an al domniei lui Iustin I; prima mențiune despre sărbătoarea creștină este însă mai veche, datând din anii 382-384¹⁰⁸.

Mare „sărbătoare a viilor”¹⁰⁹, ziua Sfântului Trifon este marcată la români de manifestări ale cultului creștin – slujbe de binecuvântare cu

¹⁰² Marianne Mesnil și Assia Popova, *Eseuri de mitologie balcanică*. Traducere de Ioana Bot și Ana Mihăilescu. Cuvânt înainte de Paul H. Stahl, București, Editura Paideia, 1997, p. 259-260.

¹⁰³ Ion Chelcea, *Reflexe mitologice cu substrat social și preistoric în cultura populară românească*, în „Revista de filosofie”, nr. 3, 1987, p. 293-294.

¹⁰⁴ Marianne Mesnil și Assia Popova, *op. cit.*, p. 258-259.

¹⁰⁵ Sim Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I. *Cărnilegile*, p. 180.

¹⁰⁶ Marianne Mesnil și Assia Popova, *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁷ *Viețile Sfinților*. Prelucrare de Al. Lascarov Moldovanu, vol. II, București, Editura Artemis, 1994, p. 44-48; *Proloagele. Viețile sfinților și cuvinte de învățătură pe luna februarie*. Tipărite prin străduința și cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, f.a., p. 4-5.

¹⁰⁸ Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească*, ediția a II-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 165-166.

¹⁰⁹ Biblioteca Academiei Române, Fond Manuscrise românești, *Răspunsuri la Chestionarele Densușianu*, dos. 4555, f. 335.

aspersiuni în hotar, dar mai ales la vii –, ca și de rituri concentrate în jurul butucilor de vie, urmate de ospețe abundente și ofrande alimentare menite mai ales nevoiașilor. Ansamblul, marcat de jovialitate, include petreceri cu joc și cântec etc.¹¹⁰

Dominanta carnavalescă l-a determinat pe I. Aurel-Candrea să considere aceste manifestări drept „o continuare a Lupercaliilor”¹¹¹ desființate de Papa Gelasius în anul 494. Tache Papahagi consideră în schimb că suita de practici pusă în scenă de *Lupercalii* (celebrate la 15 februarie) s-a dispersat ori s-a contopit cu sărbători de la alte date¹¹².

Scenarii marcate de carnavalesc, centrate pe vița-de-vie, implicit și pe vin, se regăsesc sub diverse formule rituale în întreg spațiul cultural european, nu doar în est, ci și în vest, chiar dacă în acesta din urmă datele de referință sunt altele. În Franța, spre exemplu, deși autoritățile au impus o serie de reglementări, ansamblul ritual atașat viței-de-vie nu este lipsit de „folclorizări” după cum remarca Arnold Van Gennep¹¹³. Aici pedepsele pentru cei care furau curpeni sau butuci erau foarte aspre, potrivit unor însemnări din secolul al XVI-lea: hoții erau biciuiți la sânge în toate intersecțiile, obligați să meargă o zi întregă cu capul și picioarele goale, cu doi bușteni la gât, proscriși pe 10 ani sub pedeapsa cu spânzurătoarea¹¹⁴. Sancțiunile, de o gravitate extremă, recomandă și înscriu vița-de-vie într-un perimetru aparte, cu valori ale sacrului, ce impun necesitatea de a fi protejată.

În arealul nostru de cultură populară, ipostaza de „cap de primăvară” a zilei Sfântului Trifon reclamă o bogată actanțialitate, având ca principală finalitate mai ales asigurarea protecției viței-de-vie și a rodului. Deși credințele îi acordă acestei zile competențe și asupra semănăturilor ori pometurilor, discursul folcloric cel mai amplu este polarizat în jurul butucilor și vizează un ciclu optim de rodire și fructificare. Un segment ritual de vârf este, după cum am mai precizat,

¹¹⁰ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 265-266.

¹¹¹ I. Aurel Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor*, București, Cultura Națională, 1928, p. 115.

¹¹² Tache Papahagi, *Mic dicționar folcloric. Spicuri folclorice și etnografice comparate*. Ediție îngrijită, note și prefață de Valeriu Rusu, București, Editura Minerva, 1979, p. 308-309.

¹¹³ Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain. Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières*, chapitre *La protection des vignobles*, Tome Premier, vol. V-VI, Paris, Éditions A. et J. Picard et Cie, 1951, p. 2548-2581.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 2552.

cel consacrat sub numele de *Ocolitul* sau *Târcolitul* viei, procedeu magic cu reale virtuți apotropaice.

În cadrul acestuia, gospodarul ocolește via de trei ori având asupra sa pâine și vin – elemente încărcate de sacralitate, validate de codul religios, ca și de cel magic –, precum și resturi din *bundărete*, păstrat anume peste iarnă și creditat, în împrejurarea dată, cu semnificații magice, benefice. În virtutea magiei prin analogie, compoziția – din tocătură de măruntaie de porc – invocă sporul și trimite la multiplicarea rodului.

Ansamblul ritual, centrat pe „tăiatul și amenințarea rituală”, apelează de asemenea la vin și pâine, aceasta din urmă sub forma binecunoscută a colacilor rituali, a căror semantică pozitivă este dincolo de orice discuție. Se toarnă vin și se îngroapă resturile alimentare la buștean, cu apel și la magia numerelor trei, șapte ori nouă; pe alocuri se pune și untură, ale cărei proprietăți/caracteristici sunt valorificate adesea în practica populară.

Invocarea Divinității se traduce și prin implicarea apei sfințite și a colacilor rituali – sub formă de agheasmă și prescură¹¹⁵ –, elemente consacrate de discursul liturgic. În aceeași strategie ce vizează bogăția roadelor se înscrie și amenințarea „Faci struguri ori te tai?”, urmată de formula dispusă să explicitizeze și să eficientizeze ritul: „Ți-am dat vin,/ Să-mi dai vin,/ Eu o picătură,/ Tu o umplutură”¹¹⁶.

Alte date ale calendarului religios-popular propice magiei viticole sunt zilele de 1 și 9 martie –, când se recurge la același arsenal magico-religios care include *tăierea* și *amenințarea* rituală, ospățul comun, atmosfera jovială, în deplin acord cu ipostaza de „început de primăvară” și de sărbătoresc a intervalului amintit. La Leu – Dolj, „la 1 martie, deși munca la vie nu începea atunci, chiar dacă era înghețat, se sapă la vie la 7-10 butuci, ca să fie rodul bogat”¹¹⁷, rit dispus să confere zilei statutul de „început” de an agrar.

Ansamblul pus în practică pe 9 martie, de *Mucenici*, sărbătoare cunoscută și sub denumirea de *Sâmți* sau *Simți*, beneficiază de o actanțialitate și recuzită asemănătoare celei de la Trifon și include *amenințarea* și *tăierea* butucilor, *ocolitul* sau *târcolitul* viei, cu apel la virtuțile apei sfințite și vinului, acum și la

¹¹⁵ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 265-266.

¹¹⁶ Al. Doru Șerban, Valentina Șerban, *Calendarul credinței, datinilor, obiceiurilor și tradițiilor din Gorj*, Târgu Jiu, Editura Ager, 2000, p. 35.

¹¹⁷ *Sărbători și obiceiuri...*, vol. I. Oltenia, p. 279.

valorile *bradoșilor*, copturi rituale specifice numai acestei zile, ca și la competențele magico-religioase ale cifrei 40. Totodată, se practică băutul ritual, gospodarii cinstindu-se cu vin: „Bărbații norocesc, făcând o plimbare prin vie, cu o sticlă de vin și un bundărete...”¹¹⁸

La Godinești – Gorj, de *Mucenici* „se taie neapărat câțiva butuci la vie; dacă nu poate, gospodarul trimite un vecin”¹¹⁹, iar la Mischii – Dolj se înalță rugăciuni pentru vii, se toarnă apă sfințită și vin la butuci¹²⁰. Adesea se face apel și la virtuțile focului, ca bunăoară la Runcu – Gorj, unde colectivitatea sătească petrece seara de *Mucenici* la vii, în jurul focului, cu mâncare și băutură¹²¹.

Sărbătoarea este considerată favorabilă magiei viticole și la Gumătarți, sat din sudul Dunării, locuit de *vlahi*, populație românofonă, unde gospodarii sapă la trei butuci, toarnă vin și îngroapă câte un *bradoș* – coptură din aluat caracteristică acestei zile –, rostind, în același timp, o formulă de amenințare binecunoscută ce vizează sporul¹²²; pe alocuri, ca bunăoară la Rabrovo sau în zonele Mehedinți ori Gorj, același scenariu se înregistrează și la Bobotează¹²³. În plus, acum se ocolește via cu fum, segment ritual cu evidente funcții de purificare. Interesant este faptul că la Rabrovo ziua cea mai importantă consacrată viilor era cea de *Mucenici*: „*Trifon Zarezan* s-a făcut numai când a fost colhozul; nici înainte și nici după nu a mai fost”¹²⁴.

O relatare mai amplă, de această dată din Gânzovo, vine să completeze peisajul folcloric al zilei de 9 martie: „În ziua de Sămți, în toată casa se fac 40 de *bradoși* la 40 de *mucenici*. Se împarte și se îngroapă trei *bradoși* la vie, ca să fie anu’ rodnic, să facă struguri mulți.

¹¹⁸ Isidor Chicet, *Mucenicii/Sîmții (9.03)*, în „Răstimp”, Drobeta-Turnu Severin, nr. 2, 1998, p. 30.

¹¹⁹ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 213.

¹²⁰ Biblioteca Academiei Române, Fond Manuscrise românești, *Răspunsuri la Chestionarele...*, f. 93.

¹²¹ Inf. Elisaveta Temelie, 67 ani, Runcu – Gorj (2003).

¹²² Inf. Elefter Avramov, 72 ani, Gumătarți, zona Vidin – Bulgaria (2003); *Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria*, vol. II. *Valea Dunării*. Coordonator: Emil Țircomnicu. Autori: Emil Țircomnicu, Lucian David, Ionut Semuc, București, Editura Etnologică, 2011, p. 211-214.

¹²³ Inf. Elisaveta Temelie; Milca Gheorgievna, 73 ani, Rabrovo – Bulgaria (2003); Maria Stănesci, 66 ani, Izvoarele – Mehedinți (1989); Atena Geamănu, 56 ani, Cremenea – Mehedinți (2002); Aurica Hortopan, 75 ani, Stănești – Gorj (2004).

¹²⁴ Inf. Milca Gheorgievna.

Se duce cu vin, împarte vin acolo, șede, mănâncă *bradoșii*, pune în pământ *bradoșii* și toarnă vin pe chitucul de vie, să fie rodnic anul”¹²⁵.

Un scenariu asemănătoare s-a înregistrat și la Topolovăț: „La *Sâmți* se fac 40 de *bradoși*. Ne ducem la vii. Întâi taie via, pune vin, acolo, pe buștean. Înainte s-au dus cu horă acolo, au jucat, cu lăutarii”¹²⁶. Un ritual aproape identic a fost înregistrat în sudul Dunării, la românii din zona Kladovo¹²⁷. De menționat că arealul din sudul Dunării, locuit de populație românească, și la nivel de practică populară prezintă evidente asemănări cu aria limitrofă nord-dunăreană, care, timp îndelungat, a fost furnizoarea unui flux important de populație.

De real interes este și ansamblul pus în scenă de *Bunavestire* în unele zone ale Olteniei, când plaiurile de vii sunt luate din nou în stăpânire de gospodarii care se adună la *pivnițe* – anexe viticole din hotar –, unde se cinstesc cu vin și pește, aliment supus în această zi consumului ritual și care, de asemenea, însumează valori magico-religioase. Norma cutumiară prevedea ca *pivnițele* să rămână deschise în permanență, fără temerea de eventuale stricăciuni sau abuzuri, astfel încât trecătorii însetați ori flămânzi să se poată îndestula, alt fapt folcloric dispus să circumscrie vița-de-vie și rodul său într-un perimetru aflat sub protecție divină, ceea ce induce și un comportament înclinat spre cumpătare.

Scenarii concentrate în jurul viței-de-vie, însă cu alte date de referință, se regăsesc și în arealul de cultură apuseană, bunăoară în zone din Franța, unde de ziua Sfântului Vincențiu (22 ianuarie) ori a Sfintei Agatha (5 februarie), se înregistra o practică asemănătoare *tăiatului ritual*. Tot acum au loc benedictiuni, banchete, iluminatii, procesiuni, daruri la capelă, ofrande din vechile roade, struguri uscați¹²⁸.

Deși autoritățile au intervenit în timp cu o serie de reglementări vizând mai ales cumpătarea, nu lipsesc „folclorizările”¹²⁹. Chiar și aceste măsuri, dispuse să opereze la nivel socio-economic, vin să completeze registrul folcloric de excepție al viței-de-vie. Și aici se are în vedere începutul ciclului vegetațional, pregătit din timp și dorit a se desfășura sub bune auspicii.

¹²⁵ *Sărbători și obiceiuri. Românii din Bulgaria*, vol. I. Timoc. Coordonator: Emil Țircomicu. Autori: Emil Țircomicu, Adelina Dogaru, Ionuț Semuc, Lucian David, Cristina Mihală. Cuvânt înainte: Ion Ghinoiu, București, Editura Etnologică, 2010, p. 139.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Inf. Ghina Iancovici, 79 ani, Kladovo (născută în Korbovo) – Serbia (2000).

¹²⁸ Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 2561-2562.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 2548-2641.

Magia viticolă apelează și la virtuțile oului roșu, obiect cu un semantism vast, regăsit în diverse formule rituale, cu apel la temporalul pascal, moment cu totul excepțional. La Menții din Față – Mehedinți, în prima zi de Paști se îngroapă ouă roșii în vie în cele patru puncte cardinale, sintagmă gestuală dispusă să protejeze cultura de fenomene atmosferice ce ar periclita rodul, mai ales de grindină – informatoarea fiind convinsă că distrugerile dintr-un an s-ar fi datorat nerespectării normei de către agentul magic, acesta fiind chiar fratele ei¹³⁰; la Mogoșani – Gorj, primul ou înroșit se pune deoparte pentru ca în dimineața Paștelui să se îngroape la buștean¹³¹.

La același scenariu se recurge și la Stănești – Gorj, unde disponibilitățile oului roșu sunt valorificate și la *Înălțare*, în cadrul unui ansamblu ce aduce în prim plan autoritatea bisericească: preotul este cel care îngroapă ouăle, stropește viile și pometurile¹³². La aromâni se îngroapă ouă roșii de *Sfântul Trifon*, fiind vizate țarinile, ferite astfel de insecte, în același scop stropindu-se și „bucatele”¹³³, practică înscrisă și ea în perimetrul de valori al oului pascal.

Apelul la protecția divină este avut în vedere de-a lungul perioadei de fructificare, la cules, precum și în etapa de vinificație. Parte foarte importantă a activității viticole, aceasta însumează, de asemenea, mărci culturale. Deși data începerii culesului este diferită de la o zonă la alta, potrivit condițiilor climaterice, în plan cultural momentul de referință gravitează în jurul a două importante sărbători religioase: *Schimbarea la Față* (6 august) și *Ziua Sfintei Cruci* (14 septembrie), cea din urmă cunoscută în mediile folclorice sub denumirea de *Cârstovul Viilor*.

Abstenența alimentară severă, marcă a Zilei Crucii, este asociată cu acte pozitive, ansamblul ritual având în vedere „dezlegatul pentru cules”¹³⁴. Sub patronajul Bisericii se fac slujbe de binecuvântare cu aspersiuni, vizate fiind nu doar viile, ci și construcțiile anexe, precum și vasele de depozitare a vinului; atenție

¹³⁰ Inf. Florica Cornea, 78 ani, Craiova – Dolj (născută în Menții din Față – Mehedinți) (2002).

¹³¹ Inf. Elena Cochină, 77 ani, Mogoșani, Scoarța – Gorj (2012).

¹³² Inf. Aurica Hortopan.

¹³³ Dumitru Cosmulei, *Datini, credințe și superstiții aromânești*, București, Biblioteca de Popularizare «Lumina». Publicația Corpului Didactic și Bisericesc Român din Turcia, 1909, p. 41.

¹³⁴ C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *op. cit.*, p. 85.

sporită se acordă primițiilor, despre care se crede că ar contribui la captarea bunăvoinței forțelor vegetaționale, perimetru în care se înscrie și ospățul, care va genera, de asemenea, sporul. Pentru bunele oficii, ultimul buștean este menit Divinității, asemenea ultimului snop de grâu; pe alocuri, primii struguri erau lăsați pe loc¹³⁵. În unele zone, fiecărui culegător i se dăruiește rodul unui butuc, menit celor *de dincolo*¹³⁶. Accente ale sărbătoreșcului marchează toată perioada culesului, frecvent încheiată cu joc și cântec.

De bunul mers al ciclului viticol se face responsabilă întreaga colectivitate, prin respectarea strictă a normei, care prevede interzicerea activităților la vie în zilele de vineri ale săptămânii de sărbătoare, ca și în alte momente de vârf ale calendarului religios ori popular. Astfel, la Runcu – Gorj nu se lucrează în vie în primele săptămâni după Paște și după Rusalii, de asemenea marți după Înălțare – zi considerată „sărbătoare a viilor” –, la fel în ziua care precede sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel (29 iunie), cunoscută sub numele de *Ziua Petrii*, precum și de *Vartolomeu* (11 iunie). Încălcarea codului magico-religios de către un membru al comunității îl face responsabil de eventuale fenomene atmosferice nedorite, precum ploi torențiale, vijelii, grindină, trăsnete care s-ar abate asupra satului¹³⁷.

Consumul strugurilor este de asemenea supuse normei: nu se gustă înainte de a *se împărți*, a se da de pomană, la Sfânta Marie Mare dintre prinoase nu lipsesc ciorchinii, drept mulțumire Divinității pentru bunele oficii, tot acum rodul fiind binecuvântat în regim liturgic, moment perceput, în mediile folclorice, ca segment distinct al ciclului viticol.

O relatare de la sfârșitul secolului al XIX-lea vine să completeze acest tablou: „Îndată ce au ajuns la 15 august, la Sânta Mărie mare, vedem femeile aducând pomană de struguri la vie, o pun în farfurii sau în străchini și o duc «la biserică colivă», ca să o sfințească popa”; pe alocuri, de același regim se bucură și mustul¹³⁸.

Procesul de vinificație este, de asemenea, susținut prin rit, în special etapele de început și de sfârșit, altminteri produsul finit nu va

¹³⁵ *Sărbători și obiceiuri...*, vol. I. *Oltenia*, p. 279.

¹³⁶ Inf. Domnica Ilie, 70 ani, Crănguiești – Mehedinți (1995); Gheorghe Ruptureanu, 88 ani, Ruptura – Mehedinți (1989); Maria Petolea, 82 ani, Cireșu – Mehedinți (2013); Elena Cochină.

¹³⁷ Inf. Elisaveta Temelie.

¹³⁸ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 464.

avea calitățile dorite. Se au în vedere tehnici de purificare, abținerea, dar și comensualitatea, aceasta din urmă cu accentuări în etapele de vârf ale ciclului viticol, ca și în alte momente ale sărbătoreșului. Comuniunea este una dintre cele mai importante coordonate ale colectivității sătești, care, în anumite momente, acționează ca un întreg, asumându-și adesea responsabilitatea în ceea ce privește bunul mers al grupului social respectiv.

Ca orice simbol cu rădăcini străvechi și de largă cuprindere semantică, vița-de-vie se supune legilor oralității, dovedind o dinamică vie, cu integrarea de noi valențe, însă cu atașament la tiparul preexistent, ceea ce asigură coerență faptului folcloric. Societatea de tip totalitar, preocupată obsesiv de găsirea unor căi de comunicare cu toate grupurile sociale, s-a insinuat și pe teren folcloric prin punerea în scenă a unor ansambluri ceremoniale dorit profane, în a căror textură sunt însă lesne decodabile dimensiuni ale mentalului de tip magico-religios.

Astfel de exprimări forțate la adresa viței-de-vie s-au înregistrat și în așezări din Timocul bulgăresc unde, în anii de dinainte de 1989, autoritatea locală s-a implicat în organizarea unor petreceri la vii, numite *Trifon Zarezan*¹³⁹, însă cu altă dată de performare decât cea folclorică, voit eludată. Se voiau aduse în prim plan componente mai noi, discursuri ale oficialilor locului, cu preamărirea *realizărilor epocii*, la care se atașau elemente de tip tradițional, carnavalesc, cum ar fi ospețele îmbelșugate, manifestările de jovialitate, traduse în cântec, joc, chiuituri etc.

În schimb, în așezări mai puțin expuse intervenției oficialităților momentului și cu un parcurs folcloric mai lipsit de distorsiuni, cu plantații viticole ce răspund doar consumului propriu, discursul magico-religios se supune încă firescului oralității. O privire aparte se cuvine aruncată asupra unui ansamblu ceremonial consacrat viilor din nordul Gorjului, unde data de referință diferă de la sat la sat, rămânând însă cantonată în același temporal de primăvară/vară și cu trimiteri la calendarul religios: la Runcu de *Bunavestire*, la Sănătești și Dobrița de *Mironosițe* (a treia duminică după Paști), la Câmpofeni de *Sfântul Gheorghe*, pe alocuri de *Gherman* (12 mai)¹⁴⁰ etc.

¹³⁹ Inf. Elefter Avramov.

¹⁴⁰ Inf. Nicolae Temelie, 67 ani, Runcu – Gorj (2003).

Este posibil ca un cuvânt hotărâtor în fixarea acestui „calendar viticol local” să-l fi avut Biserica, sub a cărei autoritate evoluează, în contextul dat, discursul. Preotul binecuvântează întreg „plaiul de vii”, de asemenea toate prinoasele și ofrandele. Ospățul, de data aceasta mai lipsit de excese, se desfășoară sub auspiciile comuniunii, la „capul viei”, loc marcat de gospodari cu troițe și cruci, reperi de prim rang ale religiosului creștin. Întreg ansamblul înscrie pledoaria favorabile întrepătrunderii și transferului de valori între religiosul creștin și magicul popular, caracteristică a oralității.

Scurte concluzii

Purtătoare a unor valențe cu rădăcini străvechi și simbolică de largă cuprindere, vița-de-vie conservă vechi mărci identitare, fiind deschisă unui dialog permanent cu noul. Dimensiunea atașată sacralului, dominantă a viței-de-vie, cu aspirații și apel la favorurile divine, își găsește exprimarea în rituri, ritualuri, deopotrivă în credințe ce populează spiritualitatea populară răsăriteană, puternic îndatorată textelor biblice, dar și hagiografiilor, literatură de largă circulație în trecute secole de adâncă pietate creștină, cu rol de necontestat în configurarea spiritualității noastre.

TRĂGĂTORII CU COARNE AURITE ÎNTRE COTIDIAN ȘI MITOLOGIE

Silvia CIUBOTARU*

Abstract

The present study recomposes the historical and mythological roots of the Romanian folk motif *the miraculous pair of plough pulling oxen*. Since the second wave of Indo-European populations that introduced *the yoke* and *the plough* pulled by oxen, until the Middle Ages, the cult of ideal *plough pulling animals* has developed specific customs. The ancient Greece's *Bouphonia* is still to be recalled in the cortege of the *Embellished Ox* performed at Rusalii or in the New Year's Eve animal masks.

The ideal pair of the geminate oxen cutting the abundance furrow is multiplied in the agrarian folk poetry *Plugușorul*. In spells it has apotropaic properties, while in fairytales it possesses supernatural powers, having the day celestial body located between horns.

In the historical region of Moldavia, *the aurochs* and especially *the ox* become emblems of the founding of the national state. Their effigies are met on coat of arms, princely seals, boundary pillars and flags.

Keywords: “arator” (Latin; meaning both the ploughman and the plough pulling ox), ox, wooden vat, divine ox, “buhai” (music instrument used in caroling, producing a sound similar to the roar of a bull), “strămurare” (wooden pole with an iron end used in driving the yoked animals), herd, bovine husbandry.

Cuvinte-cheie: arator, bour, bărbântă, boul sfânt, buhai, strămurare, tamazlâc, vâcărit.

Abia când plugul a fost tras de boi, s-a putut vorbi cu adevărat de o agricultură performantă în spațiul septentrional. Marija Gimbutas consideră ca fiind de mare importanță, pentru zona europeană în care se află ținuturile carpato-dunărene-pontice, coexistența păstorilor *kurgan* cu agricultorii cucutenieni. Datorită mărimii și caracterului compact al comunităților (uneori de peste 1000 locuințe pe o suprafață de 300-400 acri), cucutenienii au supraviețuit primului val indo-european. La această stabilitate a contribuit și buna protecție naturală a zonei¹.

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

¹ Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*. Traducere de Sorin Paliga. Prefață și note de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1989, p. 205.

S-ar părea că valul al doilea al populației *kurgan* a introdus în Europa centrală *jugul și plugul tras de boi*. Dacă agricultura bazată pe utilizarea plugului nu era străină vechilor europeni, așa cum ne-o demonstrează prezența coarnelor de cerb utilizate ca brăzdare în culturile Cucuteni, Karanovo² ș.a., nu există nici o dovadă că s-ar fi folosit boi înjuugați înaintea celui de-al doilea val de indo-europeni.

Cuvintele de origine indo-europeană pentru *arat* (lat. *arō*, gr. ἀρῶ, lit. *ariu*, v. sl. *orjo*, got. *arja*, irlan. *airim*, armean. *arawr*) și pentru jug (lat. *jugum*, lit. *jungas* etc. din **yeug*)³ sunt un argument în sprijinul acestei teorii. Acestuia i se adaugă, spre întărire, faptul că îngroparea unui atelaj de boi alături de proprietarul lor este specifică „grupurilor culturale legate prin tradiție valului al doilea (grupurilor Baden și al amforelor globulare)”⁴.

Boi cu carne mari, trăgând plugul, apar pe peretele unui mormânt-cistă de la Züschen (Germania).

În mitologia baltică apar boii lui Dievas puși la jug, simbolizând atribuțiile acestui zeu de ocrotitor al fertilității și agriculturii⁵. Boii apar în iconografia veche europeană, în statuete, în marele sanctuar de la Parța, precum și la Crușova. Și cultura Cernavodă I ne indică prezența vitelor mari.

Boii au fost folosiți la muncile agricole în Asia Mică încă din al patrulea mileniu î.e.n., iar în Egipt din cel de-al doilea mileniu î.e.n. Din epoca bronzului datează reprezentarea unui *aratru* tras de aceste animale înjugate, descoperit la Val Foltanalba, în Alpii Meridionali.

Primele imagini ale unui plug tras de o singură pereche de boi, descoperite pe teritoriul României, sunt cele de pe monumentul funerar al lui Iunius Quadratus (Ulmetum – Pantelimon, Constanța) și din registrul mijlociu al peretelui unei *aedicula romana* aflată la Muzeul Brukenthal⁶. Mai târziu, aceste animale apar în mod constant în frescele medievale (ca, de exemplu, la Sucevița și Voroneț), ca și pe icoanele reprezentând secvențe din hagiografia Sfântului Ilie. Cel mai adesea este vorba de o singură pereche de boi albi.

În Egiptul antic, Apis și Mnevis, taurii sacri au fost dedicați lui Osiris și adorați ca zei „deoarece aceste animale i-au ajutat mai mult

² *Ibidem*, p. 212.

³ *Ibidem*, p. 211-212.

⁴ *Ibidem*, p. 212.

⁵ *Ibidem*, p. 213, nota 66.

⁶ Vasile Neamțu, *La technique de la production céréalière en Valachie et en Moldavie jusqu'au XVIIIe siècle*, București, Editura Academiei R. S. România, 1975, p. 149.

decât toate celelalte, pe cei ce au descoperit grâul, să semene sămânța și să dăruiască oamenilor binefacerile agriculturii”⁷.

Boul este un aliat al omului în toate mitologiile agrare. În credințele antice grecești se spunea că Dionysos a fost primul care a înjugat boii la plug. Ca zeitate a agriculturii și grâului, el se înfățișa credincioșilor în chip de taur sau măcar purtând coarne de bovideu.

În Atena antică, la sărbătoarea numită *Bouphonia*, care avea loc la sfârșitul treieratului, pe altarul lui Zeus Polieus de pe Acropole se puneau orz amestecat cu grâu sau niște turte preparate din aceste cereale. „Se mânau boii în jurul altarului, iar boul care se apropia de altar și mânca ofranda era sacrificat”⁸. Cei ce doborau boul erau judecați cu asprime, pentru că victima reprezenta o divinitate a grâului. Semnificativ este faptul că, potrivit celor atestate de Varro în *De re rustica*, în Attica, în restul anului, omorârea unui bou era considerată crimă capitală. Pielea boului sacrificat era umplută cu paie și se cosea la loc: „În cele din urmă, animalul era pus în picioare și înjugat la plug ca pentru arat”⁹.

La antipozii, în China antică întâlnim o ceremonie asemănătoare. La deschiderea sezonului agrar (ofranda de primăvară *kiao*) i se sacrifică lui Heou Tsi, Prințul Meiului, un taur sau un bou¹⁰, deși în restul anului era interzisă uciderea animalelor de plug, „consumul cărnii acestui animal care ajută la arat era considerat imoral”¹¹. Shen Nong, zeu primitiv, era cunoscut ca „țăranul divin cu cap de bivoli”¹².

Tot în China, în aceeași perioadă a anului, se făcea un simulacru al sacrificării bovideului. Un manechin din hârtie în formă de bou era umplut cu cinci feluri de grăunțe și pus la poarta de răsărit, înconjurat de tot felul de unelte agricole. Mandarinii, pășind încet în jurul său, îl loveau cu bice multicolore până când se răspândeau semințele în toate părțile.

Uneori, simulacrul boului se făcea din argilă și, după ce era bătut de guvernatorul ținutului, mulțimea arunca în el cu pietre până se sfărma în bucăți, „acțiune de la care se aștepta un an îmbelșugat”¹³.

⁷ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. III. Traducere de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, p. 151-152.

⁸ *Ibidem*, vol. IV, p. 8-9.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ Octavian Simu, *Mitologie chineză. Un dicționar*, București, Editura Herald, 2013, p. 139.

¹¹ Hans Biedermann, *Dicționar de simboluri*, vol. I. Traducere din limba germană de Dana Petrache, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 55.

¹² Octavian Simu, *op. cit.*, p. 263.

¹³ James George Frazer, *op. cit.*, vol. IV, p. 13.

În Africa, la Great Bassam (Guinea) se sacrificau în fiecare an doi boi pentru a se asigura o recoltă bună¹⁴.

Taurul sacrificat de Mithra are coada împodobită cu trei spice de grâu, iar din rană i se revarsă în loc de sânge alte spice de grâu. Desigur, asemenea reprezentări – atrăgea atenția J. G. Frazer – sugerează că taurul din ritualul mithraic „era imaginat, cel puțin sub un anumit aspect, ca o încarnare a spiritului grâului”¹⁵.

Reprezentarea romană, caracteristică pentru a indica mormântul plugarului, este *agricola bonus*. Atașamentul dintre agricultorul latin și boii care-i purtau plugul era deosebit. Termenul *arator* (αροτηρ) însemna atât „plugar”, cât și *bou* care trage plugul¹⁶, iar cel de *bubulcus* (βουκολος), în sensul comun denumea pe țăranul care conduce la arat un plug tras de boi¹⁷.

Spiritul grâului imaginat ca bou sau ca taur, se întâlnește frecvent în credințele țăranilor europeni. În Prusia Orientală, când grâul dintr-o parte a lanului este mai des și mai înalt se spune că „Taurul stă culcat în grâu”, iar în Silezia ultimului snop i se dădea uneori „înfățișarea unui bou cu coarne cu tot, făcut din câlți și învelit în spice de grâu”¹⁸.

Adesea animalul care întrupa spiritul grâului era sacrificat. „La Pouilly, lângă Dijon, când urmează să se taie ultimele spice de grâu, se mână în jurul ogorului un bou împodobit cu panglici, flori și spice de grâu [...]. Apoi un om, deghizat în diavol, taie ultimele spice de grâu și ucide de îndată boul [...]. Carnea animalului se mănâncă la cina secerișului, iar o altă parte se sărează și se păstrează până în prima zi a însămânțatului de primăvară”¹⁹. La Pont à Mousson, animalul ales pentru această jertfă era primul vițel născut în primăvara aceluia an în respectiva gospodărie²⁰.

Omul care da ultima lovitură de îmblăciu în zona Aradului era „înfășurat în paie” și i se lega pe deasupra „o piele de vacă cu coarne cu tot”²¹. În Franța, la Chambéry, ultimul snop, botezat *snopul Boului*

¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶ Anthony Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et C^{ie}, 1873, p. 46, s.v. Și termenul *căpăstru* < „capistrum”, care inițial denumea o modalitate de a lega boii, indicată pe Columna lui Traian, p. 105, s.v., relevă același fenomen.

¹⁷ *Ibidem*, p. 86, s.v.

¹⁸ James George Frazer, *op. cit.*, vol. III, p. 335.

¹⁹ *Ibidem*, p. 336-337.

²⁰ *Ibidem*, p. 337.

²¹ *Ibidem*, p. 338.

cel tânăr, era „ucis” de ultimul secerător care „omoară pe loc un bou adevărat”²².

Boul procesional de la Mèze (Hérault) – o carcasă din lemn, cu cap de bou, condusă și mânuită de mai mulți tineri în ziua Sfântului Hilaire – ca și alaiul *Boului Gras* (*Jeudi Gras*) din alte zone ale Franței, își au rădăcinile în Antichitate²³. Venerat, Boul înstruțat de la Rusalii, obicei performat în mai multe așezări din Transilvania, și boii din alaiurile moldovenești cu măști de la Anul Nou sunt succedanee ale încarnării spiritului grâului. Dacă nu se mai produce sacrificarea animalului în carne și oase, se păstrează toate celelalte secvențe ale vechiului ritual: împodobirea capului boului, alaiul tinerilor mascați și înfășurați în straie vegetale, stropitul cu apă ș.a. De asemenea, obiceiul conservă în subsidiar asigurarea fertilității ogorului și perpetuarea recoltelor cerealiere bogate²⁴.

Plugul cel Mare de la Anul Nou era tras de cei mai frumoși boi din sat. Alaiul se mai chema și *Buhaiul Mare*. Cei patru sau șase boi de la plugul urătorilor sunt împodobiți cu panglici multicolore, flori și batiste brodate. Uneori, li se pune în coarne o zgardă cu clopoței (Cudalbi – Galați)²⁵. Cincisprezece flăcăi mână trei perechi de boi „cu crenguțe de brad la jug, cu prosoape cu arnici în coarne și cu *cioaie* de alamă la gât” (Cașin – Bacău). După ce arau o brazdă în jurul gospodăriei, iar însoțitorii lor terminau de urat, gazda punea colaci în coarnele lor (Berezeni – Vaslui).

Obiceiul de a trage brazde în jurul casei gospodarului a avut loc, inițial, primăvara, înainte de schimbarea calendarului. În unele zone folclorice, datina se mai păstrează și acum, înainte de aratul de primăvară. Astfel, la Horodnicul de Jos – Suceava, plugarii înconjoară întâi de trei ori gospodăria și abia după aceea pleacă la ogor. Alții brăzdează mai întâi în grădină, apoi dejugă boii și le dau de mâncare și abia apoi se duc în țarină²⁶.

²² *Ibidem*, p. 339.

²³ 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. 41.

²⁴ Vezi Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. I. *Viețuitoarele pământului și ale apei*, București, Editura Minerva, 1986, p. 6.

²⁵ Trimiterile se fac la documentele etnologice din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei.

²⁶ Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II. *Păresimile*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1899, p. 177.

La Zlătărei – Vâlcea vin de Sfântul Vasile *plugarii*, „să-și are moșia cu un plug mare, încoleilat [...], tras de cei mai frumoși boi din sat, înzorzonați cu panglici și ciucuri; iar sus pe plug au un vas cu grâu verde, crescut de 20-30 cm”²⁷. În satul Sălciile – Prahova, boilor de la *Plugul cel Mare* li se „vopsesc frumos coarneau cu vopsea roșie și pe frunte și pe șolduri le fac fel de fel de flori frumoase, tot cu vopsea roșie”²⁸.

La cetele de urători neînsoțite de boi, absența animalelor de plugărie este substituită prin așa-zisul *buhai*, confecționat dintr-o *bărbântă*, ori dintr-un *cofăiel* cu o piele de oaie, bine întinsă la un capăt, prin care trece o șuviță din păr de cal, legată de căluș. Sunetul produs de *buhai* imită atât de bine mugetul boilor, încât, uneori, gazdele se roagă de urători: „Da, urați, dar fără *buhai*, că se sperie vitele din grajd!” (Putna – Suceava). Importanța prezenței – fie și prin substitute – a boilor trăgători la plug este deosebită, după cum putem deduce din hăiturile flăcăilor, din utilizarea *corbaciului* ori *harapnicelor* și, nu în ultimul rând, după denumirea orației agrare de *Hăitură* sau *Cu Buhaiul*.

Cunoaștem ce renume au avut în lumea antică greco-romană vitele mari din ținuturile nord-dunărene. În Moldova a existat o tradiție a creșterii bovideelor de calitate de-a lungul întregului Ev Mediu. În anul 1566, când se introduce monopolul turcesc asupra comerțului cu vite, din Moldova erau rechiziționați 12000 de boi pe an, adică 1000 de boi lunar²⁹. Pe lângă această apăsătoare datorie, crescătorii de vite și plugarii trebuiau să mai suporte și diferite impozite abuzive din partea domnilor. Grigore Ureche semnaleză o impunere de acest fel în timpul lui Aron-vodă cel Cumplit (1591-1595) care, pentru a-și achita datoriile față de Poartă, „izvodî ca să ia de tot omul câte un bou. Și așa trimisă în toată țara cu turci, de strângea și la carile nu să afla bou lua ai cui era în satu, de la alții îi lua toți, câți avea, pentru cei ce nu avea boi, că mulți de răotăți și de *dabile* multe, boi nici de hrană n-avea”³⁰.

²⁷ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Ritualurile agrare românești*, I. *Plugușorul în spațiul românesc extracarpatic*. Studiu introductiv și corpus de texte, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007, p. 372.

²⁸ *Ibidem*, p. 355.

²⁹ Alexandru I. Gonța, *Legăturile economice dintre Moldova și Transilvania în secolele XIII-XVII*. Ediție, prefață, bibliografie și indice de I. Caproșu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 157.

³⁰ Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*. Îngrijirea textelor, glosar și indici de Tatiana Celac, Chișinău, Editura Hyperion, 1990, p. 116.

Apariția *văcăritului* în timpul domniei lui Constantin Duca, cu sprijinul sfințicului său Dumitrașco Ceaurul vel-logofăt, este blamată de Ion Neculce. Acest „obiceiu spurcatu”, cu puține intermitențe, va fi păstrat încă mult timp „că, spune cronicarul, orice domnu vine în drag acel obiceiu și nu-l mai lasă”³¹. În a treia sa domnie, Mihai Racoviță, pe lângă *văcărit*, „Scos-au [...] pre țară *desetină țărănească*”³², iar Grigore-vodă Ghica, la 1726, toate birurile „le grămădisă la un locu. Și cote *văcărit*, hârtii grele, *vădrărit*, *desetină*, *civerturi* mare [...]. Dentre care nu puțin blăstăm i-au rămas”³³.

Dificultățile au continuat. La 1740, când o brumă căzută în luna august a stricat „pânele, mălaiele, păpușoi”³⁴, o pereche de boi ajunsese să coste 100 de lei.

Totuși, potrivit mărturiilor lui A. M. Graziani și Erasmus de Weismantel, în Moldova acelor vremi puteai să vezi pluguri trase de 12 boi. Prezența acestor atelaje în orația agrară a *Plugușorului* indică faptul că aratul se făcea în câmp *durat* (nearat, *prilog* sau *țelină*). Așa cum observa Henri H. Stahl, „Ruperea țelinii nu se putea face decât cu pluguri grele, cu multe perechi de boi, mai multe decât putea de obicei să aibă un singur om. Dar în *Plugușor*, agricultorul ideal este socotit a avea în grajd numărul de boi necesari, adică de obicei 12, uneori aceștia ridicându-se la 24; sau încă mai exagerat, 12 pluguri, fiecare cu boii și plugarii lui”³⁵.

Dimitrie Cantemir relatează că pe vremea lui „Boii cei mai grași și mai falnici se găsesc lângă râșorul Sărata în ținutul Fălciului și pe lângă apa Bașeului în ținutul Cernăuților”³⁶. Principele moldav specifică și tipurile de boi existenți, mai mici la munte și mari și frumoși la șes. De asemenea, pomenește și despre exportul acestor animale până în Danzig³⁷.

³¹ *Ibidem*, p. 329.

³² *Ibidem*, p. 424.

³³ *Ibidem*, p. 435.

³⁴ Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, *op. cit.*, p. 467-468. Pe lângă *văcărit*, impozitul pe vite mari cornute, existau și așa-numitele *cunițe* sau *coniți*, impozite pe vite exportate sau aduse din alte țări la pășunat în Moldova. Apud V. Mihordea și colaboratorii, *Documente privind relațiile agrare în secolul al XVIII-lea*, vol. II, București, Editura Academiei R. S. România, 1966, p. 408.

³⁵ Henri H. Stahl, *Comentarii etnografice pe tema Plugușorului*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 10, 1965, nr. 2, p. 156.

³⁶ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Traducere după originalul latin de Gh. Guțu. Introducere de Maria Holban. Comentariu istoric de N. Stoicescu. Studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu. Indice de Ioana Constantinescu. Cu o notă asupra ediției de D. M. Pippidi, București, Editura Academiei R. S. România, 1973, p. 115.

³⁷ *Ibidem*.

S-ar părea că, într-adevăr, așa cum remarca la 1564 Graziani, „Din Moldova se scoate acea mulțime de boi din a căror carne se hrănesc nu numai popoarele vecine ale Ungariei și Rusiei, ci și ale Poloniei, Germaniei, ba și ale Italiei”³⁸. Contemporan cu Cantemir, abatele R. G. Boscovich admiră și el „la straordinaria grandezza delle bestie a corno, che si trova in tutta la Moldavia”³⁹.

Într-o *Urare a colacului* din Grădiștea – Ialomița se spune despre jupânul gazdă că „Boi n-avea,/ Se duse ici în vale/ La Moldova/ Și-aduse doi boi mari, moldovenești,/ Ciuți de coade,/ Berci de coarne”⁴⁰. Dincolo de tenta comică a textului, se desprinde realitatea importului de boi moldovenești în acea parte a Munteniei.

La 1865, Ion Ionescu de la Brad mai găsea în nordul Moldovei numeroase *tamazlăcuri*. El este încântat de performanța boierului V. Pilat, pe a cărui moșie se îngărașau până la o mie de boi anual. Cea mai mare parte din aceștia erau vânduți în Austria, iar ceilalți se foloseau pentru muncile agrare⁴¹.

Boii au fost din cele mai vechi timpuri o avere pentru plugari. Ne-o dovedește *Codul hittit*, înrudit cu legile babiloniene ale lui Eșnunna și cu *Codul lui Hammurabi*: „Dacă cineva fura un bou de plug, altădată se dădea 15 (capete de vite). Acum trebuie să se dea 10 (capete) de vite (3 de trei ani, 3 de un an și 4 viței)”⁴²; „Dacă un bou moare pe ogorul cuiva, proprietarul ogorului va da 2 boi și va zălogi averea ca garanție”⁴³; „Dacă cineva închiriază un bou, îl biciuiește și-l ciomăgește și proprietarul lui află, el trebuie să-i dea proprietarului o măsură *parișu* de grăunțe”⁴⁴.

Pentru sumerieni, cel mai prețuit era boul (*gud*) de plug, pe care-l ocroteau în mod special legile din *Codul lui Hammurabi*⁴⁵.

³⁸ *Călători străini despre Țările Române*, vol. I. Ediție îngrijită de Maria Holban, București, Editura Științifică, 1968, p. 381.

³⁹ R. G. Boscovich, *Giornale di un viaggio da Constantinopoli in Polonia*, Bassano, 1784, p. 113.

⁴⁰ Petru Caraman, *Literatură populară*. Antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, Iași, „Caietele Arhivei de Folclor”, III, 1982, p. 108.

⁴¹ Ion Ionescu, *Agricultura română din județul Dorohoiu*, București, Imprimeria Statului, 1866, p. 368.

⁴² *Gândirea hittită în texte*. Studiu introductiv: Constantin Daniel. Traducere, notițe introductive și note: Athanase Negoiaș, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 250.

⁴³ *Ibidem*, p. 251.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Constantin Daniel, *Civilizația sumeriană*, București, Editura Sport-Turism, 1983, p. 131-135.

În *Vechiul Testament*, Moise decretează o pedeapsă grea pentru cei care furau boi, „pentru că animalele acestea fiind neapărat de trebuință la lucrarea pământului, lipsa lor era proprietarului foarte simțită”⁴⁶. În *Exodul (Eșirea)* se spune: „Dacă un om fură un bou [...] și-l taie sau îl vinde, să dea cinci boi pentru boul furat” (22,1)⁴⁷; „Dacă întâlnești boul vrăjmașului tău [...] rățacit, să i-l aduci acasă” (23,4)⁴⁸.

La români putem observa din proverbe respectul acordat acestor animale de plugărit: „Lasă boul în voia lui, dacă vrei să mergi departe”; „Nu lega gura boului la vreme de pășune”; „Să nu încarci pe bou, ca pe măgar, cu samarul”⁴⁹; „Dă-i pace, că-i boul lui Dumnezeu”; „Să nu dai tot în boul de trage”⁵⁰. Cel care năpăstuiește un semen de-al său este ca și cum i-ar lua „boii de dinainte”; „Omul fără boi e ca robul legat de mâini”⁵¹.

Alegerea boilor pentru plugărit nu era diferită pe timpul poetului din Ascra, bogată în grâu, de cea pe care ar fi făcut-o orice țăran de la noi, multe secole mai târziu: „boi ca de nouă/ Ani să îți iei (căci ei pot să înfrunte a muncilor trudă)/ Boi în putere./ Atuncea ei sunt și mai buni de lucru:/ Nici nu se ceartă pe brazdă și nici plugul nu îl sfărâmă”⁵².

Boii cu care pornește la arat plugarul, dintr-o *Hăitură* din Bulgarka (dincolo de Bug), sunt impresionanți: „Groși ca butucii,/ Da nanți ca lei/ Da de voinci ca smei”⁵³. Iar boii mânați de plugarul dintr-o orație după colind, din Someșul Cald – Cluj, sunt „La trup ca urșii,/ La păr ca porumbd’ii”⁵⁴.

În poezia sa *Boii de altădat*, Marin Sorescu surprinde în întregia lor măreție pe trăgătorii ideali. Galben și cu Boian erau „boi mari ca

⁴⁶ Isidor Onciul, *Manual de arheologie biblică*, Cernăuți, Editura autorului, 1884, p. 287.

⁴⁷ *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Cu trimiteri, Bungay, Suffolk, 1990, p. 83.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁹ Ion Cuceu, *Dicționarul proverbelor românești: 7777 texte din Dicționarul tezaur al paremiologiei românești*, București – Chișinău, Editura Litera Internațional, 2006, p. 67.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁵¹ *Ibidem*, p. 67.

⁵² Hesiod, *Munci și zile*. Traducere de Șt. Bezdechi și Ion Banu, București, Editura Științifică, 1957, p. 62, v. 429-432.

⁵³ Anton Golopenția, *Românii de la est de Bug*, II. Volum editat, cu introducere, note și comentarii de Prof. dr. Sanda Golopenția, București, Editura Enciclopedică, 2006, p. 44.

⁵⁴ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, II. *Orații după colind în spațiul românesc intracarpatic*. Studiu introductiv și corpus de texte, 2008, p. 124.

zimbrii”, „veneau singuri la jug”, „prinseseră putere de mici” pentru că stăpânul i-a hrănit bine⁵⁵. „Ai lui Pătru”, protagonistii din poezia *Oameni la plug*, făptuiesc miracolul unei agriculturi ideale cu ajutorul boilor lor „grași, buni, ca tancurile de mari [...]. Boii abia se mișcau, ca malurile, ei s-ar mai fi întins la mers/ Că erau pașnici, aveau pasul mare, plugul era o jucărie pentru ei./ Dar îi stricau brazda lui Marin, care se uita din când în când/ Mândru în urmă”⁵⁶.

Este bine cunoscut proverbul românesc *Boii bătrâni trag brazda dreaptă*. Îl regăsim în toată lumea romanică: la italieni, *Bue vecio, solco drito*; la francezi, *Les vieux boeufs font les sillons droits*; la spanioli, *Buey viejo, sulco derecho*; la portughezi, *Boi velho, rego direito*. Îl cunosc și nemții, *Alte Ochsen machen geralde Furchen*⁵⁷.

Puterea și voința boilor trăgători i-a impresionat pe poeții antici. Memorabil rămâne dublul portret al războinicilor ahei Ajas Oilidul și Ajas Telamonianul realizat de Homer în *Iliada*: „Cum în pământ țelinos, la fel opintindu-se, plugul/ Trainic îl trag doi murgani, de le curge-ntră coarne pe frunte/ Râu de sudori și nimic nu-i desparte pe ei fără numai/ Jugul cel bine cioplit, când umblă pereche pe brazdă./ Țarina-ntr-una cu fierul tăind-o, tot astfel voinicii/ Stau îndârjiți amândoi și-alătura luptă de-a pururi”⁵⁸.

Deducem din acest citat toate calitățile bovideelor de la plug: forța și sincronizarea, tenacitatea și un anumit stoicism. În paremiologia română se motivează preferința pentru acest atelaj la plugărit față de cel cu cai prin zicala: „Boul are răbdare și calul iuțea”, ori tocmai puterea de a îndura se cere la brăzdat pământul.

Vasile Neamțu atrage atenția că „nous ne devons pas non perdre de vue que le boeuf est un animal beaucoup moins prétentieux que le cheval, en dépit de sa vigueur supérieure. Il est plus calme et son allure est plus régulière et en parfaite concordance avec celle du laboureur”⁵⁹.

⁵⁵ Marin Sorescu, *La Lilieci*. Ediție stabilită și îngrijită de Sorina Sorescu. Prefață de Ion Pop. Tabel cronologic de Mihaela Constantinescu-Podocea, vol. 2 (IV-VI), București, Jurnalul Național – Editura Art, 2010, p. 32-35.

⁵⁶ *Ibidem*, vol. 1 (I-III), p. 145.

⁵⁷ Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric. Spicuri folklorice și etnografice comparate*. Ediție îngrijită, note și prefață de Valeriu Rusu, București, Editura Minerva, 1979, p. 99.

⁵⁸ Homer, *Iliada*. Traducere în metrul original de George Murnu. Studiu introductiv și note de D. M. Pippidi, București, Editura pentru Literatură Universală, 1967, cântul XIII, p. 258, v. 683-687.

⁵⁹ Vasile Neamțu, *op. cit.*, p. 149-150.

În folclorul nostru se consideră că boii sunt defavorizați în comparație cu caii. Se spune că: „Boii ară și caii mănâncă”; „Boul suie în pod, iar calul coboară”; „Orzul îl ară boii și caii îl mănâncă”.

Perechea fermecată a boilor care trag plugul apare în basmele românești ca fiind alcătuită fără opțiunea plugarului. În basmul *Finul lui Dumnezeu și boul năzdrăvan*, din colecția bucovineanului I. G. Sbiera, eroul peștește pe fata Împăratului Verde, care avea o luncă foarte mare, „și au fost vestit prin lume, că după acela și-a mărita fata, care a fi în stare să-i are lunca aceea într-o zi”⁶⁰. Boul pe care-l primise de la nașul său îl povățuiește să meargă la covaci și să facă un plug de fier cu jug de fier și cu toate de fier și să nu se tocmească la plată. Apoi îi spune: „– Du-te la târg și acolo îi afla un om cu un bou de vândut, pe acel bou să-l cumperi, și cât a cere omul, atâta să-i dai, că acel bou se potrivește cu mine!”⁶¹ Perechea de boi năzdrăvani îl va ajuta pe finul lui Dumnezeu să reușească în toate încercările.

Într-o variantă a poveștii din satul Bajura – Botoșani, comunicată de Elena Niculiță-Voronca, boul murg face pereche cu fratele său geamăn, boul hulub. Numai împreună reușesc să-l ajute pe erou să împlinească porunca împăratului de a ara și semăna o arie de aramă și de a-i aduce până la asfințitul soarelui colaci calzi pe masă⁶².

Perechea ideală a boilor *îngemănați* din Plugușoare constituie motivul esențial într-o lume magică, susținută pe vechi eresuri: armonia desăvârșită dintre gemeni, dintre cei născuți la aceeași dată calendaristică, asemănarea fizică de bun augur și chiar importanța aceluiași debut. Într-o urătură din Opișeni – Suceava, cei patru „juncani jugăniș,/ Di câti trii chicioari potcoviți” sunt „Într-o zî fataș,/ Într-o zî înjugați/ Și-ntr-o zî la brazdă dați”, iar într-o variantă din Măstacani – Galați: „Boii toți într-o noapte fătați,/ Toți într-o parte înfierăți”. Cei doisprezece juncănei dintr-un plugușor din satul Pleșani – Botoșani sunt „Toți ca un țântăței,/ Toți ca unu *cudălbei* [...] Într-o vară vărăți,/ Într-o iarnă iarnați/ Într-o coastă țântăți”.

Dacă nu sunt născuți în aceeași zi sau în aceeași noapte, trăgătorii trebuie măcar să se potrivească, „Să fie-npărăchiați/ Așa de parc-ar fi frați,/ Toți într-o lună fătați” (Crivești – Iași), să fie de aceeași

⁶⁰ I. G. Sbiera, *Povești și poezii populare românești*. Ediție îngrijită și prefață de Pavel Țugui, București, Editura Minerva, 1971, p. 249.

⁶¹ *Ibidem*, p. 250.

⁶² Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică de...*, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler, 1903, p. 197-198.

mărime și culoare, cu aceleași semne, cu aceleași juguri și aceleași ornamente: „Doișpi juncani/ Toți di câti trii ani./ Cu coarnili *poleiti*./ Cu unghiili *cosătoriti*./ La păr *florinei*/ În coadî *codâlbei*./ În frunti *țântăței*/ La munci sprintenei” (Corni – Vaslui); „Doisprece pereki de boi ară./ Toți de-o seamă, toți de-o vară./ Cu žugurile *de aramă*/ Cu poliala *de argint*” (Luncavița – Tulcea)⁶³; „Doi juncani *tărcați, vărğați*./ Într-o sfântă joi fâtați” (Mălini – Suceava)⁶⁴; „Doisprecece juncani jugăniți./ Cu picioarele potcovite/ Cu coarnele *poleite*” (Cândești – Neamț)⁶⁵.

În *Grăitul colacului*, din Nimăiești – Bihor, aflăm „Doisprecece *tuluci*/ La coarne lungi/ D-aici până la turci [...]/ La păr *înspicăței*./ La coarne *bogărei*./ Pă buze *pătați*./ Pă coad’e *tarcați*/ Cum ar fi d’e-o vacă fâtați”⁶⁶. Cei doisprecece boi cu care iese la arat Moșu dintr-o urătură din Bușila – Bălți „La păr samână/ Și la unghii *geamână*”⁶⁷.

Aceste caracteristici, pretinse animalelor de la plug din orațiile agrare, devin un ideal obișnuit în lumea rurală, în general fiind preferați boii albi, de aceeași mărime. Un cântec din satul Bivolărie – Suceava este edificator în acest sens: „Dragi ni-s boii cii *logiți*./ Când agiungi în târg îi vinzi./ Da negru și cu balan/ Îi poț la târg câte-on an./ Nu-ț dă nimi nici un ban/ Și pi urmî-i duci în luncă./ Șa nici lupcii nu-i mănâncă!”

Boii gemeni erau folosiți și în scopuri apotropaice: „Dacă se încunjură satul cu o brazdă, cu plugul tras de doi boi gemeni, orice boală va fi în sat se va tăia” (Perieni – Vaslui). Tot cu o pereche de boi *de gemene* se trăgea o brazdă în jurul gospodăriei, ca să nu se apropie boala de vite⁶⁸. Sincronismul mișcării lor în timpul aratului este luat ca model într-un descântec *De bubă rea* din Pojorâta – Suceava. Aici răul este pus să se întoarcă în munții „*crudzi*/ Cum se întorc/ Doi boi buni în jug”⁶⁹.

⁶³ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, I, p. 287.

⁶⁴ Nic. Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric”* (1893-1897). Text stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici și glosar de I. Oprișan, București, Editura Minerva, 1975, p. 222.

⁶⁵ *Folclor din Moldova. Texte alese din colecții inedite*, vol. I. Mihaï Costăchescu, *Cântece populare românești*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de G. Ivănescu și V. Șerban, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 291.

⁶⁶ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, II, p. 188.

⁶⁷ *Ibidem*, I, p. 56.

⁶⁸ Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Librăriile Socec & Comp.: Pavel Suru, C. Sfetea, 1915, p. 24.

⁶⁹ S. Fl. Marian, *Descântece poporane române*, culese de..., Suceava, Tipografia lui R. Eckhardt, Cernăuți, 1886, p. 311.

Atunci când plugarul este prins în mrejele sentimentelor erotice, se mai întâmplă ca boii cei domoli să nu-l asculte și să nu mai urmeze drumul cel drept. Într-o doină din ținutul Dornelor, cu motivul întâlnirii nefaste, „Boii din brazdă ieșia/ Și *cârceea* mi-o rupea./ Și eu făcui alta nouă./ Boii rupse plugu-n două;/ Eu cu ochii după dânsa./ Boii îmi rupse și *bârța*”⁷⁰.

Apoteoza plugarului mitic este întărită de procesiunea boilor puși la pluguri. El poate duce la câmp un număr impresionant de atelaje: „Zece plugurele/ Toate cu câte șase boi la ele/ Și plugari doi câte doi”. *Tamazlâcul* său este atât de mare încât i se aduc odată „șaizeci de juncani/ Toți peste trei ani” (Hârtoape – Iași). În altă urătură se spune: „Dar la jupânu gazdă/ Treizeci de pluguri pe-o brazdă!” (Independența – Galați). Numărul boilor arători este uneori atât de mare, încât aceștia umplu „câmpii/ Ca lupii și urșii codrii”, iar bădița Troian trebuie să-i adune la un loc cu săgeata (Avrămești – Vaslui)⁷¹.

Cum ne aflăm în fața unei orații cu numeroase episoade magice, menite să transfere în realitatea cotidiană toată încărcătura pozitivă a idealului plugarului, boii par coborâți dintr-un basm: „Boii dinainte./ Cu coarnele *poleite*;/ Boii de la roate./ Cu coarnele *belciugate*;/ Boii de la pripor./ Cu coarnele de *cositor*” (Bogza – Vrancea); „Așei de la roate./ Cu coarnele *bourate*;/ Așei de la prigon./ Cu coarnele de *afion*/ Da și dinainte/ Cu coarnele măluite”⁷²; „Acei dinainte/ Cu coarnele *poleite*;/ Acei dinapoi/ Cu coarnele *prigoi*;/ Acei de la roate./ Cu coarnele pe spate” (Cair – Cetatea Albă)⁷³; „Mici de statură./ Buni la trăsătură/ Cu coarnele *belciugate*/ Cu *aur suflate*” (Suhuleț – Vaslui)⁷⁴.

Același impresionant alai plugăresc îl întâlnim și în unele orații după colind din spațiul intracarpatic. Astfel, în *Alduirea colacului* din Almașu Mic – Bihor, „jupânu bun dă gazdă” „Prinsără/ Patru boi, bohorei/ Dă coarn’ e feketei./ La pt’icioare *arginței*”⁷⁵. Într-o *Hore la colac*, din Valea Drăganului – Cluj, jupânu gazdă „slobozî/ Doisprăce boi boierei/ La pt’icioare potcod’iț/ Și la păr *într-auriș*”⁷⁶ Gospodarul dintr-o *Orație după colind* din Gâlgău – Sălaj adună „Doisprăzece boi/

⁷⁰ *Ibidem*, p. 55.

⁷¹ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 52.

⁷² Anton Golopenția, *op. cit.*, p. 31.

⁷³ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, I, p. 187.

⁷⁴ *Folclor din Moldova...*, I, p. 312.

⁷⁵ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, II, p. 161.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 138.

La picioare potcoviți/ Și la coarne *întrauriți*⁷⁷, iar cel dintr-o urare din Hurezu Mare – Sălaj se duce la „grajdu Erusalimului” și „Scoase patru junci./ Cu coarne lungi/ Peste mijloc *cu aur* încinși⁷⁸”.

În colindele de Crăciun apare mai rar șirul de boi puși la jug, dar, atunci când îl întâlnim, nu este mai puțin măreț ca în plugușoare. Descriind zestrea pretinsă de pețitori într-un colind de fată mare, autorul anonim diferențiază fiecare pereche din cei șase boi: „Cum sunt boii de la roată./ Cu coarnele-mbelciugate [...]/ Cum sunt boii din mijloc./ Cu stebile de busuioc [...]/ Cum sunt boii dinainte/ Cu coarnele-alămuite⁷⁹”. Într-un colind de gospodar, din colecția realizată de G. Breazul, cele trei perechi de boi sunt distinse prin aspectul *cornițelor*: „Boișorii de la roată/ Cu cornițele *de piatră*/ Boișorii din mijloc/ Cu cornițele *de foc*/ Boișorii di-nainte./ Cu cornițele-aurite⁸⁰”. Ca și în realitate, cei mai importanți boi arători din orațiile agrare sunt cei din prima pereche: „Boii cei mai mari și mai *cornaci* se puneau în față” (Oprîșeni – Suceava) sau, cum spune o urătură din Tătărăuși – Iași, „Cei dinainte./ Cu luceferi în frunte⁸¹”.

În descânțece, unde eficiența magică este cu atât mai mare cu cât personajul supranatural apare însoțit de un atelaj cât mai strălucitor, îl întâlnim pe Arhanghelul Mihail mânănd boi de aur care sunt înjugați la un plug de aur: „Cu răsteie de aur./ Cu plazu de aur./ Cu cotiga de aur./ Cu roatele de aur/ Și cu toate de aur” (Perieni – Vaslui)⁸². Cu aceeași motivație magică, îl întâlnim, în *Buhaiul* din Malu Mare – Dolj, pe Sfântul Ion pornind la arat cu un plug de aur, tras de doisprezece boi „bouleni/ Coade codalbeni⁸³”.

Mulțămitele colacilor aduc în prim-plan perechile eroice de boi, care trag după ei întreaga istorie milenară a grâului. Aceste texte se spuneau în sudul Basarabiei, după primirea darurilor, de cei care umblau cu Plugul Mare, adesea în completarea orației agrare. Urătorul privește colacii de pe masă și elogiază miracolele săvârșite pe urma celor doisprezece boi

⁷⁷ *Ibidem*, p. 217.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 221.

⁷⁹ Iosif Herțea, *Colinde românești. Antologie și tipologie muzicală*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 2004, p. 340.

⁸⁰ G. Breazul, *Colinde. Culegere întocmită de...*, București, Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, f.a., p. 399.

⁸¹ *Folclor din Moldova...*, I, p. 295.

⁸² B. P. Hasdeu, *Soarele și luna. Folclor tradițional în versuri*, I. Texte. Ediție critică, prefață, note, comentarii, variante și indici de I. Oprîșan, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 61-62 (X. De cei răi).

⁸³ Vasile Cărăbiș, *Poezii populare românești*, București, Editura Minerva, 1986, p. 174.

ai plugarului: „Aiești boi de când s-o ridicat/ Multă rouă a scuturat,/ Mult argint/ Mărgărit,/ Sanatăți/ Bunătăți” (Ciașmir – Ismail)⁸⁴.

În variantele din Transnistria, tabloul efortului bovideelor este mai amplu, aratul introducându-ne într-o lume feerică, în care vegetalul și mineralele se contopesc într-o metaforă a bogăției fără seamăn. La început, este înlăturată orice urmă de derizoriu: „Mulțanim de iști doi colaș./ Nu-s araț niș c-un bou./ Niș cu doi/ Cum gândim noi,/ Da niș cu nouă,/ Cum vi se pare vouă,/ Da cu doisprăzăși boi”, ca în continuarea orației proporțiile și valorile să se amplifice: „Cei doisprădzeșe boi/ Când s-o ridicat,/ *Multă* urmă o urmurat/ *Multă* rouă o rourat,/ *Mult* argint,/ Mărgărint”⁸⁵; „*Multă* rouă o scuturat/ Și *multă* țarină o răsvarsat/ Și tot de argint/ Și margalin!”⁸⁶

Aura magică a trăgătorilor puternici ai plugului apare și în *Urarea colacilor* din folclorul românilor de la est de Bug: „Da boulenii aștia/ Când s-o rădicat,/ *Multă* țalină/ Ni-o răsturnat,/ Din răsărit/ Pân’ la asfințat/ Tăt argint, mărgărit”⁸⁷.

Biblia interzicea înjugarea la plug a două feluri de animale împreună. În general, aceasta era regula cea mai des respectată. Un proverb românesc spune că „Boul cu bivoul anevoie trag în jug”⁸⁸. Totuși, anumite conjuncturi înlesneau încălcarea acestui obicei. Un plugușor din Brăești – Dorohoi, din răspunsurile la chestionarul lui Nic. Densușianu, debutează cu afirmația: „Sfântu Anul Nou/ A înjugat un ghihol și un bou”⁸⁹.

Pe o icoană din Țara Oltului, datând de la mijlocul secolului al XIX-lea, în registrul inferior, sub norii pe deasupra cărora trece carul Sfântului Ilie, observăm un plug tras de un cal, urmat de o pereche de boi albi⁹⁰.

George Sand prezintă, în *La Mare au Diable*⁹¹, tabloul aratului dintr-un ținut din centrul Franței, Berry. Pe o câmpie largă se află trei atelaje angajate în efectuarea arăturilor. Fiecare dintre ele ilustrează alt mod

⁸⁴ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, I, p. 173.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 234 (Jura – Transnistria).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 235 (Labușna – Râmnița, Transnistria).

⁸⁷ Anton Golopenția, *op. cit.*, p. 206 (Lisaia Gora – Transnistria).

⁸⁸ Ion Cuceu, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁹ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 58.

⁹⁰ Cornel Irimie, Marcela Focșa, *Icoane pe sticlă*, București, Editura Meridiane, 1969, ilustrațiile 128-130. Icoana se află la Muzeul Brukenthal din Sibiu.

⁹¹ George Sand, *La Mare au Diable*. Préface, commentaires et notes de Pierre de Boisdefre, Paris, Librairie Générale Française, 1984.

de folosire a animalelor de tracțiune. În susul ogorului, un bătrân împinge plugul său fără roți (*areau*) tras de boi liniștiți, „véritables patriarches de la prairie”, înalți, cu coarne lungi și rășfrante, pe care îndelungata tovărășie i-a făcut inseparabili, așa-ziși frați (frères) cum îi numesc oamenii locului”⁹². Fidelitatea acestora a devenit legendară. În momentul în care unul din ei se prăpădește, celălalt nu mai vrea să are împreună cu un nou venit și chiar nu mai vrea să trăiască, refuzând mâncarea.

Fiul bătrânului plugar conducea patru boi mai puțin robuști, pe o bucată de pământ tare și pietroasă. La celălalt capăt al câmpului, un tânăr țaran, însoțit de un copil, mâna patru perechi de animale tinere „avec têtes courtes et frisées que sentent encore le taureau sauvage” cu mișcări bruște, nedate încă la muncă și neobișnuite cu jugul. Acești boi abia inițiați la arat erau folosiți la defrișarea unui colț de pășune „rempli de souches séculaires”⁹³.

Alternativele prezentate în acest fragment de roman, deși privesc Franța rurală a secolului al XIX-lea, pot fi regăsite la noi cu aceiași protagoniști și cu aceleași caracteristici ale terenului.

Pășind pe lângă boi, plugarul demiurg recompune bucata de glie, brăzdând-o ca la-nceputul lumii. Alături de el nu-i decât umbra lui Dumnezeu coborât din tărie lângă boi, ca în poemul arghezian *Belșug*. Ca un monument etern, în care plugarul pare „de bronz, și vitele-i de piatră” se întrupează, urcând către cer „Brazda pornită-n țară de la vatră”⁹⁴.

Plugul tras de boi înnoadă țăriile nevăzute ale Universului și înalță tainica țesătură de miracole pământești din asprul ogor spre bolta cerească. Întinsă sub cer, brazda din poemul *Un plug*, de Aron Cotruș, „Se afundă în timp, în inima trecutului nostru istoric, făcând legătura cu viața de cenușă a străbunilor”⁹⁵.

O scenă ternă – „Un plug s-apropie de zarea fumurie a șesului.../ Un vânjos, înnourat țaran, îl ține liniștit de coarne./ Și ca un negru șarpe uriaș ce dă să se răstoarne,/ Se-ntinde brazda lucie, sub cer, în urma lui” – se constituie într-o continuitate atavică, biologică și spirituală, a neamului românesc. Pentru că ea nu este decât

⁹² *Ibidem*, p. 14.

⁹³ *Ibidem*, p. 15.

⁹⁴ T. Arghezi, *Versuri*, I. Ediție și postfață de G. Pienescu. Cu o prefață de Ion Caraion, București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 35.

⁹⁵ Aristide N. Popescu, *Zoocalomnii. Adevăr și prejudecăți despre animale*, București, Editura Albatros, 1985, p. 127.

ecoul unui alt arat: „Un străbun puternic își mână prin ogorul veacurilor/ Plugul lui de lemn și boii trudnici”⁹⁶.

Plugarul ceresc este un simbol arhaic pe care-l întâlnim în descântecul românesc *de bubă neagră*. În unele variante, neputința escaladării cerului de către întunecatul plugar cu atelajul său sumbru – „Cu boii negri,/ Cu plugu negru,/ Sî năcăjă/ Sî sî urci la ceri,/ Ca sî ari ceriu” – este transferată bolii: „Cum nu s-o putut omu ista urca la ceri,/ Așa sî nu sî poați faci bubă ceî neagrî la Ileana!” (Sirețel – Iași). În altele, Maica Domnului este cea care oprește această intenție a omului negru care „Ș-o luat boii negri,/ Ș-o-ngiugat/ Ș-o pornit la arat ceriu”. Din poarta lumii de sus, Precista îl admonestează: „Hohoo, ’napoi di la arat ceriu,/ Cî nu-i voie!” Concluzia este aceeași ca în versiunea anterioară a descântecului: „Cum n-o fost voie/ Di arat ceriu,/ Așa sî nu cii voie di făcut/ Floarea bubii” (Pârcovaci – Iași).

Drumul la celălalt tărâm, spre care este călăuzit Dalbul de pribeag în cântecul *Zorilor*, este o brazdă cerească „Cu doi boi arată/ Cu grâu samanață”⁹⁷, iar spațiul edenic ce-l așteaptă pe bunul creștin se află „Măi sus la Cristos,/ La câmpu-al frumos,/ Undze grâu creștse,/ Dze dor polimeștse”⁹⁸.

În unele basme de tipul AT-532*, specifice repertoriului narativ românesc, boii năzdrăvani, puși să are într-un timp record ogorul de aramă a împăratului, au puterea să ia soarele în coarne și să-l ducă de la asfințit înapoi la răsărit și iar în sens invers, făcând o zi să dureze cât trei zile⁹⁹.

Boii bourei, cu carnea până la nourei, din urările la colac transilvănene, sunt în filiație directă cu vechi credințe ale plugăritului magic, îndeplinit de divinități și de împărați. În cântecul medieval francez din secolul al XI-lea, *Pélerinage de Charlemagne*, împăratul Bizanțului, Hugon, ară la câmp cu o pereche de boi, dar nu ține carnea plugului în mâini, ci plutește deasupra ogorului, așezat într-un scaun de aur, înfășurat în hlamida imperială¹⁰⁰.

În legenda lui Isidor Fermierul, ocrotitorul Madridului (cca. 1080-1130), ni se spune că într-o zi stăpânul acestuia „a văzut o a

⁹⁶ *Ibidem*, p. 127-128.

⁹⁷ *Folclor din Oltenia și Muntenia*, vol. I. *Texte alese din colecții inedite*. Cuvânt înainte de Tudor Arghezi. Introducere de Ioan Șerb, București, Editura pentru Literatură, 1967, p. 284.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 286.

⁹⁹ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 198.

¹⁰⁰ Aristide N. Popescu, *op. cit.*, p. 109.

doua pereche de boi albi conduși de îngerii, arând alături”¹⁰¹ de Sfântul Plugar.

Pe frescele și icoanele românești legate de viața Sfântului Ilie se poate observa, uneori, un plugar care ară printre stele. Eroul fierar al Dogonilor din Mali a coborât din înaltul cerului pe curcubeu, într-o arcă de forma unui hambar, aducând oamenilor semințe. Plugarul nu este un simplu sclav al pământului, ci un *mijlocitor celest* între elementul uranic și cel teluric, declanșând combustia nașterii vegetaționale.

În unele *Plugușoare*, bădica Troian se ridică la cer cu ajutorul calului său mândru, scos din „grajdul de piatră/ Cu mușchiul de-o șchioapă”, și străbate pe sus distanța până la locul de arat: „Și la cer că zburară,/ La pluguri se lăsară” (Puiști – Vaslui)¹⁰². Aceeași performanță o realizează atunci când trebuie să facă rost de seceri: „Și-n toiaș se rezemară/ Și pe cal că încălecară/ Și la ceri că zburară,/ Cu norii s-amestecară,/ La târgușor să lăsară”¹⁰³. Într-o variantă a urăturii, din aceeași zonă folclorică, „Dumnealui gazda Troian” încalecă pe un cal graur și se înalță în tărie ca să ajungă la lanurile lui: „La ceri a zburat/ Pe grâie s-a lăsat,/ Să vază grâiele de-s coapte”¹⁰⁴.

În câteva tipuri arhaice de colinde și de cântece ale cununii, apare ca personaj boul ocrotitor al rodniciei ogorului. *Boul Negru*, dintr-un colind din Țara Loviștei, este un spirit tutelar al puterii germinative terestre. Gazdele colindătorilor scot la iveală un „Bucinel de d-argințel,/ Cu rostu de d-aurel./ Să-m bucine de trei ori,/ De trei ori în trei versiori,/ De trei ori în trei laturi” și cheamă enigmaticul Bou Negru să deschidă vatra noilor semănături: „Să-și de-audă și să-mi vie,/ Tot de pântre inimile câmpurilor,/ Să-mi formăm de pluguri dalbe,/ Să-mi arăm de grâne verzi,/ Să sădim la pomi dă-i dulci,/ Să sleim fântâni de reci”¹⁰⁵. După trecerea acestei stihii eliberatoare de energii telurice, va coborî Dumnezeu să binecuvânteze grâne și pomi, desăvârșind cele începute de *fiara câmpului*.

¹⁰¹ David Hugh Farmer, *Oxford. Dicționar al Sfinților*. Traducere de Mihai C. Udma și Elena I. Burlacu. Argumentul și articolele consacrate sfinților români de Remus Rus, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 298. Sfântul a lucrat toată viața în ferma Torrelaguna, a lui Juan de Vergas, de lângă Madrid.

¹⁰² Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰⁵ C. Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei*, București, Editura Minerva, 1975, p. 142-143.

Într-un cântec de cunună din Solovăstru – Mureș, *boul sfânt* coboară la fântâna din țarină și stropește semănăturile: „Apă-n buze ș-o luat,/ Și din coarni-o scuturat,/ Țarina o râurat”. În urma lui, Dumnezeu alduiește ogorul: „Roadă-n grăie până-n brăie/ Și-n săcări, pân subțiori,/ Și-n ovesi, până-n mesi”¹⁰⁶. Coborârea *boului sfânt* și *râurarea* țarinii are uneori drept urmare slobozirea ploilor din cer: „Dumnezo ploaie ne-o datu/ Și pe tăț ne-o bucuratu”¹⁰⁷.

Vânătoarea rituală din legenda întemeierii Moldovei are drept țință un zimbru sau un bour. Animalul urmărit de voievodul Dragoș, așa cum subliniază Mircea Eliade, se bucura deja la daci *de un prestigiu religios*: „Dar oricare ar fi fost rolul zimbrului în mitologia și religia dacilor, el făcea parte desigur dintr-un ansamblu mitico-ritual de origine meridională, avându-și rădăcinile în preistorie”¹⁰⁸.

În varianta prezentată de Grigore Ureche, fiara vânată este un *buor*: „și după multă goană ce o au gonit-o prin munți cu dulăi o au scos la șesul apei Moldovei. Acolea fiindu și hiara obosită, au ucis-o la locul unde să cheamă acuma Bourenii, dacă s-au discălicat sat. Și hierul țării sau pecetea cap de buor să însemnează”¹⁰⁹. Legenda transmisă de cronicar este mai aproape de credințele locului, pentru că bourul apare mult mai implicat în simbolistica Moldovei decât zimbrul. De la *genius loci*, cel care a dat nume de localități (Bou Roș – Vrancea, Boura – Suceava, Boureni – Iași, Boușori – Vaslui, Valea Boului – Bacău, Valea Bourei – Suceava, Valea Boului – Vrancea ș.a.) emblema s-a perpetuat pe pecetele cancelarilor domnești, pe stâlpii de hotar, pe standarde și chiar pe celebrele timbre moldovenești.

Imaginea bourului, dârz apărător al fruntariilor, era deja cristalizată în heraldica medievală a Moldovei. Dosoftei ne-o prezintă la începutul *Psaltirii în versuri*: „Capul cel de bour, de fiară vestită,/ Sămnează puterea țărâi nesmintită”¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Cântecele cununii* (Texte poetice alese). Antologie, prefată, note, indice de culegători, glosar și bibliografie de Nicolae Bot, București, Editura Minerva, 1989, p. 239.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Mircea Eliade, *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. 148.

¹⁰⁹ Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁰ *Stihuri la luminatul herb a Țărâi Moldovei*, de pe verso foi de titlu a *Psaltirii în versuri*, Uniev, 1673, în Dosoftei, *Opere*, vol. 1. *Versuri*. Ediție critică de N. A. Ursu. Studiu introductiv de Al. Andriescu, București, Editura Minerva, 1978, p. 3.

În lirica patriotică regăsim această excepțională tărie a gliei natale, pe care o simbolizează bovideul de pe stema Moldovei, salvator și peren. Astfel, în poezia *Țara*, de V. Voiculescu, este surprins un moment dificil pentru patrie, când hotarele erau „numai o rană” și lipseau „nestemate” din vechea țară și toate herburile provinciilor românești se aflau în agonie: „Leul Băniei în lanțuri se plânge,/ Iar falnicul Vultur [...]/ De cușca robiei aripile-și frânge/ Și-n mrejele morții [...]/ Se zbat fără pace și țipă Delfinii”. În prăbușirea generală, provocată de cruntul război, rezista doar Moldova: „Rămâne doar Boul... neînfrânta-i cerbice/ Abia de se-ndoaie sub palmele vremii.../ Rămâne la pluguri, sub jug și sub bice,/ El singur din toate podoabele stemei...”¹¹¹

În Evul Mediu, boul care trage la jug cu sânge și răbdare ajunge să-l simbolizeze chiar pe Hristos, care „a împlânzit lutul din carnea noastră”¹¹². Atribut al Sfântului Luca, boul apare în bisericile medievale apusene cu coarnele nimbate. La români există credința că primul care a înjugat cum se cade boii la plug și a tras prima brazdă a fost Dumnezeu, care i-a învățat pe oameni să facă la fel¹¹³.

După alte credințe, primul plugar a fost Adam, care a primit de la Dumnezeu doi boi, cu care a arat primele trei brazde, după care i-a lăsat să pască. Ca să prindă din nou boii, a trebuit să încheie un contract cu Diavolul, arvunindu-i sufletele urmașilor săi. Isus va relua aratul cu plugul tras de boi, desființând înțelegerea cu Necuratul, și va semăna pentru prima oară grâu. Un colind din Cozla – Sălaj surprinde această ipostază a Mântuitorului: „Când soarele răsărea [...]/ Christos boii-n jug prindea/ Și la plug s-arăduia./ Dacă la pământ sosea./ Cătră boi așa zicea: – Tragi[ți] voi boi pe-acest pământ,/ C-om semăna ăst grâu sfânt”¹¹⁴.

În colinde, boii apar adesea în preajma sfinților, fiind binecuvântați și lăudați. Dintre toate animalele domestice care sunt elogiuate în colindul de gazdă, în care se scaldă împreună divinități creștine, pe primul loc se află boul: „Grăia Pătru, Sfântul Pătru [...]/ – Nu-i mai bun ca boul bun,/ Că

¹¹¹ V. Voiculescu, *Poezii*, vol. I. Ediție și prefață de Liviu Grăsoiu. Tabel cronologic de Ion Voiculescu și Liviu Grăsoiu, București, Editura Minerva, 1983, p. 48-49.

¹¹² Jean-Paul Clébert, *op. cit.*, p. 40.

¹¹³ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 9.

¹¹⁴ *Folclor românesc din Crișana și Banat de la începutul secolului XX*. Ediție îngrijită, cuvânt înainte și introducere de Dumitru Pop. Postfață: Georgeta Corniță, Baia Mare, Editura Umbria, 1998, p. 83.

răstoarnă brazdă neagră/ Și revarsă grâu roșiu”¹¹⁵. Când Dumnezeu este întrebat ce-i mai bun pe-acest pământ, el răspunde că *boul bun*, în primul rând, pentru că ară și-n urma lui cresc grânele: „Nu-i mai bun ca boul bun./ Că răstoarnă brazdă lată/ Și răsare grâu roșuțu” (Ormindea – Hunedoara)¹¹⁶; „Merge pe-ogor rumegând./ Brazdă neagră răsturnând/ Și grâu roșu semănând;/ Brazdă neagră-mi prăvălește/ Și grâu roșu răsădește” (Voloca – Cernăuți)¹¹⁷; „Ce-i mai bun pe-acest pământ?/ Bunu-i boul săleacu/ Că răstoarnă pământu/ Și revarsă grâu roșu” (Ilișești – Suceava)¹¹⁸.

Contrastul cromatic *negru – roșu* este înlocuit în mai multe variante ale acestui tip de colind cu cel *negru – alb*, grâul fiind cunoscut, în mai toată Moldova, ca *pâine albă*: „Nu-i mai bun/ Ca boul bun,/ Că răstoarnă brazdă neagră/ Și revarsă pâine albă” (Dumbrăveni – Suceava); „Nu-i mai bun,/ Ca boul bun,/ Că răstoarnă brazdă neagră/ Și revarsă pâine albă,/ Și revarsă grâu frumos/ Ca și fața lui Christos” (Todirești – Suceava)¹¹⁹.

Munca boilor este pusă sub semnul belșugului, al îndestulării și, implicit, al alungării foametei, cel mai temut flagel al omenirii: „Boul este cel mai bun,/ Că răstoarnă brazdă neagră/ Și revarsă pâine albă/ Și hrănește lumea-ntreagă” (Pătrăuți – Suceava)¹²⁰; „Că răstoarnă brazdă neagră/ Și hrănește lumea-ntreagă/ Și seamănă grâu de vară/ Și-alungă foamea din țară” (Frătăuții Vechi – Suceava)¹²¹; „Nu-i mai bun ca boul bun/ Că-ncălzește lumea toată,/ O-ncălzește, o hărănește” (Bumbuiști – Vâlcea)¹²². În unele variante ale colindei, încadrate de Monica Brătulescu la capitolul VII, 150, *boul bun* este laudat pentru răbdarea cu care suportă toate vicisitudinile plugăriei: „Bunu-i bou, drăguțu,/ Că-l înjugă voinicu/ Și tot ară zi de vară,/ Nebeut și nemâncat,/ Numai cu biciu mânat” (Comana de Sus – Brașov)¹²³.

¹¹⁵ Ion Căliman, Cornel Veselău, *Poezii populare românești. Folclor din Banat, București*, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1996, p. 11.

¹¹⁶ Sabin V. Drăgoi, *303 Colinde cu text și melodii*, culese și notate de..., Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1925, p. 152.

¹¹⁷ Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români...*, vol. I. *Cârnilegile*, 1898, p. 21.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹²¹ *Ibidem*, p. 21.

¹²² C. Mohanu, *op. cit.*, p. 26.

¹²³ Traian Herseni, *Colinde și obiceiuri de Crăciun. Cetele de feciori din Țara Oltului (Făgăraș)*. Ediție, prefață și glosar de Nicolae Dunăre, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1997, p. 583.

Alături de alte simboluri agrare, boii participă la Nativitate. Boul încreștinat se află lângă iesle, la dreapta pruncului divin. În colindele românești cu motive apocrife, VIII, 168 și 169¹²⁴, Fecioara Maria ajunge la casa lui Crăciun și a Crăciunesei, care, așteptând colindători sau oaspeți de seamă, n-o pot adăposti decât în ieslea boilor. Spre deosebire de cai, care nu mai au odihnă, boii îi asigură liniștea și căldura de care are nevoie să nască. Umila iesle se transformă într-un colț de rai: „Unde Domnul să naștere,/ Pe sub boi flori-ni creștele,/ Peste boi rouă-ni cădere” (Miercurea Sibiului)¹²⁵; „Și pe Cristos l-am cotate,/ L-am cotate și l-am aflate/ În iesle de boi născând/ Peste boi iarba-n crescând,/ Prin pociumpuri făclii arzând” (Romos – Hunedoara)¹²⁶.

Analizând acest episod biblic în forma sa populară, Giovanni Papini era convins că n-a fost o întâmplare că pruncul divin s-a născut într-o iesle. Cel care căuta printre oameni pe cei sărmani a fost adorat prima oară de blândețele animale: „Benchè umili, benchè servi di esseri più deboli e feroci de loro, l'asino e il bove avevan visto inginocchiarsi dinanzi a loro le moltitudini”¹²⁷.

În multe colinde privind Nașterea Domnului apare motivul binecuvântării boilor de către Fecioara Theotokos. Pentru blândețea lor, boilor li se urează să fie respectați de stăpânii pe care îi au și mai cu seamă să aibă parte de hrană și odihnă: „Maica Sfântă așa grăia:/ – Fire-ați voi boi d-alduiți,/ De mine, de fiul meu,/ Și de dragul Dumnezeu!/ Și voi boi să aveți saț,/ În lunguțul drumului/ Când plugarii vor prânzi/ Voi veți sta și odihni!” (Săvârșin – Arad)¹²⁸; „Cân stăpânii vor gusta,/ Voi îți sta și-ți rumega,/ Cân stăpânii vor prânzi/ Voi îți sta și-ți hodini,/ Cân stăpânii vor cina,/ Sluga-n luncă v-o mâna/ Ploaie caldă va ploa” (Deal – Valea Sebeșului)¹²⁹; „Fire-ați voi boi d-alduiți,/ De mine, de Dumnezeu,/ Mai tare de fiul meu./ Când plugarul o mânca,/ Voi să stați a rumega” (Iteu – Arad)¹³⁰; „– Fire-ați fi boi alduiț/ De mine, de Dumnezău,/ Mai tare

¹²⁴ Monica Brătulescu, *Colinda românească. The Romanian colinda (Winter-solstice song)*, București, Editura Minerva, 1981, p. 282-287.

¹²⁵ Gh. Pavelescu, *Colinde din Transilvania*. Volum îngrijit de Maria Bocșe și Ligia Mihaiu, Cluj-Napoca, SC Hiperborea Impex SRL, 2005, p. 121.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 129.

¹²⁷ Giovanni Papini, *La Stalla*, fragment din *Storia di Cristo*, apud Alexandru Marcu, *Lecture scelte dalle origini ai giorni nostri*, București, Editura Cartea Românească, 1943, p. 555.

¹²⁸ Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 24.

¹²⁹ Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 150.

¹³⁰ Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 65-66.

de Fiu mneu:/ Când a fi-ntr-un mniez de noapte/ Cu mâncare să vă coate”¹³¹. Uneori, în această alduire a Maicii Domnului se adaugă binefacerile agriculturii: „- Fire-ați voi boi cuvântaț/ De mine, de Fiu al meu,/ Mai tare de Dumnezeu/ 'N urma voastră criască grâul,/ Crească grâu și cu săcară/ Cu toamnă, cu primăvară”¹³².

Această tihnită cadență a timpului agriculturii bucolice, cu îngăduiri de pauze pentru masă, „Dă tri ori pa zi/ Până ș-or prinzi/ Mișei plugarii/ Voi și fiți sătui”¹³³, se înscrie în fericita perioadă de aur a cultivării numai pentru nevoile unei familii. Din acele timpuri s-au păstrat zicale ca *Lasă boul în voia lui, dacă vrei să mergi departe* și *A lăsa pe cineva în boii lui*, potrivite cu ritmul imprimat aratului și dusului grânelor la moară de boii înjugați. Fericiti erau plugarii care mai puteau păstra această alternanță între muncă și destindere.

Marin Sorescu surprinde în *Oameni la plug* această ideală îmbinare între reguli practice și cutume arhaice. *Ai lui Pătru* nu începeau să are până nu înflorea porumbarul, apoi „O săptămână urdinau toți la locul ăla, pe care alții l-ar fi/ Isprăvit într-o zi”. Când încheiau un loc de arat, „Dejugau boii, le dădeu de mâncare și ei stăteau jos,/ [...] Spuneau basme, nu plecau de-acolo, *ca să lege pământul rod*”. Ca și romanii antici, după terminarea muncilor câmpului, împodobeau boii cu ghirlande de flori și-i lăseau în libertate totală timp de o zi: „Când odorau ai lui Pătru și veneau cu ramuri verzi de jugastru/ La jug și-n coarnele boilor, începea petrecerea”. Ca în timpurile bune, acești plugari se bucură de succes în tot ce fac: „Bucatele lor se făceau, că erau muncite *încet și tacticos*./ În porumbii lor te mânca lupul, așa erau de mari./ Erau șase inși de muncă la șapte, opt pogoane și *munceau pe chefuri*”¹³⁴.

Plugul și boii erau nelipsiți din zestrea fetelor de măritat. Ei sunt pomeniți în colindele de tineri necăsătoriți, ca o condiție *sine qua non* pusă de pețitorii cu rang înalt. Frumusețea celei curtate mai micșorează din pretențiile acestora: „Lângă tine mult mai cer/ Ceru plug de șase boi/ Și

¹³¹ Ioan R. Nicola, *Monografia satului Feleacu, județul Cluj*. Studiu etnomuzicologic, corpus folcloric muzical și texte fără melodii. Schiță monografică. Ediție îngrijită de Ion Cuceu, Elena Hlinca-Drăgan, Zamfir Dejeu, Cluj-Napoca, Editura Tradiții Clujene, 2014, p. 205.

¹³² Iosif Herțea, *op. cit.*, p. 354.

¹³³ *Ibidem*, p. 348.

¹³⁴ Marin Sorescu, *op. cit.*, vol. 1 (I-III), p. 146.

plugărași amândoi/ Dintre șesă le dau doi”¹³⁵; „Vin la mine, cer pă tine/ Ei te cer cu șase boi,/ Eu te fâgădesc cu doi”¹³⁶. În unele colinde de acest tip se dau ca zestre, dintre perechile de boi cerute, cele mai puțin valoroase.

Se știe că în ierarhia trăgătorilor de plug cei mai importanți sunt primii din șir, cei care stabilesc ritmul și trasează brazdă dreaptă și adâncă. În expresia *A lua boii de dinainte* se subliniază gravitatea pagubei suferite. Fata cea mândră va avea de dat pețitorului boii mai puțin valoroși, din ultima pereche înjugată la plug: „Din pluguț cu șese boi,/ Lăsa-or numai pe doi,/ Pe cei doi, cei dinapoi/ Cu un micu pogănicu”¹³⁷; „Cer pluguț suruți de boi [...]/ Din pluguț suruț de boi,/ Lăsa-vor numai pe doi,/ Pe hăi doi mai dî-napoiu,/ Pe hăi doi mai mohorâți,/ Cari vi-s mai d-urâți”¹³⁸.

Considerați a fi o avere importantă pentru țărani, boii au fost folosiți adesea ca monedă de schimb în mai multe perioade din istoria Moldovei. Pe lângă estimarea în bani a unei perechi de boi albi, cu care se evalua prețul unor averi, se foloseau diferite echivalări a mărfurilor în funcție de cantitatea pe care ar fi putut-o duce aceste animale. Astfel, despre circa 800-1000 kilograme de marfă, se spunea, că este *cât poți pune pe doi boi*. Se socotea, de exemplu, o *căpiță de doi boi* (Fărcașa – Neamț)¹³⁹.

Era firesc să întâlnim o apreciere a intensității sentimentului erotic după valoarea acestor animale legate de gospodăria rurală. Astfel, într-un text din colecția de lirică populară alcătuită de Mihai Eminescu, îndrăgostitul licitează în mod progresiv apropierea de aleasa inimii lui: „Iubita mea porumbiță,/ Să te văd în sat la noi,/ Nu te-aș da pe patru boi,/ Da încă la noi acasă,/ Nu te-aș da nici pentru șasă”¹⁴⁰. În alte variante ale motivului, ca de exemplu într-un cântec bănățean, cel prețuit de această manieră este flăcăul îndrăgit: „Dzi-ar fi badžia-n sat la noi,/ Nu l-aș da pe patru boi”¹⁴¹.

¹³⁵ Grigoriu Crăciunaș, *La fântâna soarelui. Colinde din alt veac*. Volum îngrijit, cuvânt înainte, adnotări, glosar și ilustrații de Dr. Maria Bocșe, Ligia Mihaiu, Cluj-Napoca, Editura Mediamira, 2001, p. 112.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 167.

¹³⁷ Ion Căliman, Cornel Veselău, *op. cit.*, p. 86.

¹³⁸ Sabin V. Drăgoi, *op. cit.*, p. 96.

¹³⁹ „Ion Creangă”. Revistă de limbă, literatură și artă populară, Bârlad, anul IV, mai 1911, nr. 5, p. 131.

¹⁴⁰ Mihai Eminescu, *Literatura populară*. Comentată de D. Murărașu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1936, p. 156-157.

¹⁴¹ Dumitru Șandru, *Folclor românesc*. Ediție îngrijită de Tudora Șandru Olteanu. Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva, 1987, p. 49.

Soarta comună a plugarului și boilor, pe care-i mână la muncile agricole, s-a conturat încă din cele mai vechi timpuri. În codul legilor hittite, una dintre cele mai severe pedepse se dădea celui ce revărsa sămânța într-un loc deja semănat: „Gâtul lui trebuie pus deasupra plugului. Se vor înhăma doi boi cu juguri și se va îndrepta fața unuia din (ei) într-o parte și fața celuilalt în cealaltă parte; omul trebuia să moară și boii de asemenea”¹⁴². Este evident că în ochii agricultorilor de atunci plugarul și boii alcătuiau o entitate simbiotică, între aceștia împărțindu-se în mod egal meritele și greșelile.

Pentru îndemnatul boilor la tras plugul se păstrează, încă din Antichitate, biciul sau o prăjină, prevăzută la capăt cu un vârf de fier, numită la români *strămurare*, *strămurariță*, *strămur*, *strămurea*, *bold* sau *țepușă*¹⁴³. Cuvântul *strămurare* este de origine latină, provenind din **stimularia* (cf. *stimulus*, *stimulare*)¹⁴⁴.

În *Dicționarul de antichități greco-romane* al lui Anthony Rich, întâlnim un instrument identic, numit de romani *stimulus* și de greci *κεντρον*¹⁴⁵. Prima ipostază descrisă în acest dicționar este de uz general la agricultorii europeni. Cea de a doua, *stimulus cuspidatus rallo*, reproducă după un bronz etrusc, avea o dublă întrebuințare, fiind „garnie d'un raclouir qui servait au laboureur à nettoyer le soc, comme la pointe à conduire ses boeufs”¹⁴⁶. Un alt obiect, folosit de romani în scopuri asemănătoare, era *agolum*: „Longue baguette terminée en pointe, dont se servaient les conducteurs de bestiaux [...] pour chasser devant eux le bétail”¹⁴⁷.

Termenul *strămurare* este semnalat la noi, prima dată, la 1648, într-o versiune a Noului Testament¹⁴⁸. Cu înțelesul explicit, concret, de băț lung cu țepușă de fier în vârf, folosit la mână animale înjugate, îl întâlnim la Ion Neculce, un secol mai târziu. În cea de a VIII-a istorie din *O samă de cuvinte*, cronicarul oferă informații asupra originii *dumbrăvilor roșii* de lângă Botoșani, Cotnari și Roman. Ștefan-vodă cel Bun și cu fiul său Bogdan-vodă „Au pus pe leși în plug de-au arat cu dânșii, de au sămănat

¹⁴² *Gândirea hittită...*, p. 258.

¹⁴³ *Dicționarul Limbii Române* (DLR), serie nouă, tomul X, partea a 5-a, Litera S (spongiar-swing), București, Editura Academiei Române, 1994, p. 1699.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ Anthony Rich, *op. cit.*, p. 603, s.v. *stimulus*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 17, s.v. *agolum*.

¹⁴⁸ DLR, X, S, p. 1699.

ghindă, de au făcut dumbrăvi pentru pomenire, ca să nu să mai acolisască de Moldova”. Înlocuindu-i pe boi la plug, prizonierii polonezi au fost îndemnați la muncă în același fel: „I-au fost împungând cu *strămurările*, ca pre boi, să tragă. Iar ei să ruga să nu-i împungă, ce să-i bată cu biciușcile, iar când îi bate cu biciușcile, ei să ruga să-i împungă”¹⁴⁹.

Teodor T. Burada, în articolul său *Colinda cu plugușorul*, descrie – pe lângă folosirea biciului (harapnic, puhă) pentru mânat boii la arat – și utilizarea unui *harag* cu un bold gros de fier în vârf, numit de românii din nordul Dunării *strămurare*, iar de aromânii macedoneni și de istroromâni *pungula*¹⁵⁰.

Un cunoscut proverb – „În calul care trage, în acela dai cu ghiciușca (biciul)”¹⁵¹ – circulă și într-o variantă având alt protagonist: „Plugarul dă neîncetat cu *strămurarea* în boul ce muncește”¹⁵².

Acest instrument de mânat boii înjugați la plug este reprezentat și pe unele fresce din lăcașele de cult sud-dunărene. Astfel, în interiorul bisericii de la Dečani (Iugoslavia) este reprezentat Cain zorindu-și trăgătorii pe ogor cu o *strămurare*¹⁵³.

Mai multe orații agrare se referă la *strămurare*, fără s-o denumească însă. Aproape de finalul unor plugușoare, urătorii cer bani să-și cumpere biciuști sau țepe pentru îndemnat trăgătorii la jug.

Din răspunsurile la chestionarele lui Nic. Densușianu se disting două urături în care plugarii solicită un mic obol gazdelor pentru a-și procura bici: una de la Avrămești – Vaslui („Da ne-om ruga/ Să ne dați un bănișor,/ Să ne cumpărăm un bicișor,/ Să-ndemnăm boii la plugușor./ Să meargă mai iutișor”¹⁵⁴) și alta din cătunul Goia, satul Humele, Ungheni – Argeș („Și d-aceea cu toți ne rugăm,/ Să ne dați și nouă câte un bănișor,/ Să ne cumpărăm câte un bicișor,/ Ca să îndemnăm boii la plugușor”¹⁵⁵).

Secvența în care se cer bani pentru *strămurare* apare mult mai frecvent. Astfel, într-un text din Bucovina, publicat de S. Fl. Marian în 1898, se spune: „Și noi vă urăm,/ Ca să căpătăm,/ Cel puțin un leușor,/

¹⁴⁹ Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce, *op. cit.*, p. 270.

¹⁵⁰ Teodor T. Burada, *Opere*, vol. III. *Folclor și etnografie*. Ediție critică de Viorel Cosma, București, Editura Muzicală, 1978, p. 200, nota 3.

¹⁵¹ Ion Cuceu, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵² DLR, X, S, p. 1699.

¹⁵³ Vasile Neamțu, *op. cit.*, p. 88, fig. 17.

¹⁵⁴ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 64.

Sau, de nu, un puișor./ Să facem un *boldișor*./ Să-l avem la plugușor./ Să meargă mai iutișor”¹⁵⁶.

Într-o orație agrară din zona Neamțului, comunicată de D. I. Farcașanu, urătorii zic: „Ne-am ruga de D-stră,/ Să ne dați un gălbior./ Să cumpărăm un *boldișor*./ Să împungem iști juncani în curișor./ Să meargă mai iutișor”¹⁵⁷.

Mai multe variante de urături la Anul Nou, culese în deceniul trei al secolului trecut pentru Arhiva de Folclor a Academiei Române de la Cluj, conțin același episod. Astfel, într-un text din localitatea basarabeană Mândrești – Bălți, apare: „Mai dați-ne câte un frâncușor./ Să ne cumpărăm un *boldișor*./ Să-mpungem juncanii/ În curișor./ Să meargă mai iutișor”¹⁵⁸. Aceleași versuri le observăm și-n urăturile culese din satele Bolbocii Vechi¹⁵⁹ și Ciutulești – Soroca¹⁶⁰.

Din același fond documentar provine și fragmentul de plugușor, notat la 1931, în Dumbrăveni – Suceava: „Și-o să ne dați un gălbior./ Să facem un *boldișor*./ Să înțepăm boii la doșișor./ Să meargă mai tărișor”¹⁶¹. Motivul figurează și în Dobrogea, într-un text din Niculițel – Tulcea: „Boi bourei/ În coadă goldăței./ Să vă-nfigem c-un *acușor*./ Să meargă mai tărișor”¹⁶².

Episodul, în care urătorii cer o sumă de bani pentru *strămurare*, s-a păstrat și în plugușoarele moldovenești din ultimele decenii ale secolului trecut: „Dar nouă nu ni trebuie un colăcel./ Ci ni trebuie un frâncușor./ Sî cumpărăm un *boldișor*./ Sî-mpungem boii la curișor./ Sî meargî mai tărișor” (Preutești – Suceava); „Poati găsăști vo părăluți,/ Și dă-ni sî cumpărăm un *acușor*./ Sî-mpungim boii la curișor./ Sî meargî mai iutișor” (Dobrovăț – Iași) ș.a.

Accidental, cum se întâmplă într-o urătură culeasă în anul 1934 din Ialomița, *strămurarea* urmează a fi folosită pentru îndemnarea unui cal la arat: „Și nouă plugarilor./ Dați-ne, dați-ne d-un *boldișor*./ Să-nțepăm pă murgu la curișor./ Să meargă mai tărișor!./ C-o-nțepenit plugu/ 'Ntr-o rână de lăptucă/ Și nu mai poate să-l ducă”¹⁶³.

¹⁵⁶ Sim. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I. *Cârnilegile*, p. 44.

¹⁵⁷ „Ion Creangă”, anul III, ianuarie 1910, nr. 1, p. 10.

¹⁵⁸ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, I, p. 75-76.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 90.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 247-248.

¹⁶² *Ibidem*, p. 314.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 344.

Constanța cu care s-a conservat *strămurarea* în acest pasaj al orației agrare, este cu atât mai remarcabilă cu cât știm că în această creație folclorică apar multe efemeride și pasaje călătore. Pe lângă acest fapt, pentru mulți dintre interpreții de azi, versurile respective par neînțelese și chiar ilare. Referirea la *strămurare* s-a perpetuat în timp, pentru că ține de rememorarea exhaustivă a tuturor detaliilor tehnice și acțiunilor ce se cer făcute pentru a realiza miracolul nașterii pâinii din umilul bob de grâu. Altfel, textul ritual devine inefficient. El trebuie să cuprindă, ca într-o bucată translucidă de chihlimbar, întregul istoric al muncilor agrare cu vechi unelte și tablouri de gen.

În folclorul românesc, această comuniune este sugerată de capacitatea boilor de a reacționa la fel cu omul care-i mână la toate impulsurile mediului ambiental. Un cântec trist îi face să se oprească de parcă l-ar înțelege: „Cântă puiu cucului/ Din cormanu plugului,/ D-așa cântă de cu jele,/ De stau boii, nu pot mere;/ D-așa cântă de cu dor,/ De stau boii pe ogor”¹⁶⁴.

O scenă de gen dintr-un cântec bihorean surprinde imaginea tânărului care-și adapă boii. Dragostea fetei învăluie în același cadru estetic om și animale, idealizându-le: „La fântâna cu norii/ Adipă badea boii,/ Nu-i adipă de setoși,/ Ci-i adipă de frumoși./ La răstaie-s *pirgalaie*,/ La răstău-i zurgălău,/ La tânjele, cărujele” (Câmpanii de Sus)¹⁶⁵. Portretul badelui mânănd boii la plug sau la car îmbină elogiul calităților fizice cu cel al destoiniciei și agerimii sale. Un cântec din Țara Zarandului debutează cu lauda boilor, laudă transferată însă imediat asupra însoțitorului lor: „Drăguț car cu patru boi,/ Mult mi-i drag mie de voi,/ Dar mi-i drag de cin’ vă mână”. Îndemânarea la brăzdat ogorul aparține, în egală măsură, boilor și tânărului plugar. La cântatul lui, munca pare mai ușoară: „Boii lui când aud doina,/ Ară țelina și moina./ Boii când l-aud cântând,/ Merg pe brazdă rumegând”¹⁶⁶. Această simbioză, emblematică pentru veacuri de agricultură românească, este surprinsă într-o conjunctură ideală în care se împletesc tinerețea și destoinicia plugarului, colaborarea binevoitoare a boilor și tainicele puteri ale pământului redeșteptate în primăvară.

Dragostea și dorul se împletesc cu lucrările câmpului, când favorizându-le, când punându-le stavile: „Pe unde trece doru,/ Nu poți ara cu plugu,/ Că anină plugu-n dor,/ Trag boii de se omor./ Pe unde trec

¹⁶⁴ *Folclor românesc din Crișana și Banat...*, p. 23.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 35.

¹⁶⁶ *Folclor din Transilvania. Texte alese din colecții inedite*, vol. I. Cuvânt înainte de Mihai Beniuc. Ediție îngrijită de Ioan Șerb, București, Editura pentru Literatură, 1962, p. 34.

dragostili,/ Poți ara cu vacile,/ Trec vacile rumegând/ Și bădica fluierând” (Cozânești – Suceava)¹⁶⁷.

Un motiv des întâlnit în lirica de acest fel – în care conflictul dintre plugărit și sentimentul erotic apare mult amplificat – este cel al ieșirii, în calea tânărului care ară, a *ispitei*. Supărările cauzate de această întâmplare afectează mai cu seamă pe nevinovații boi: „Când ȋeram să trag o brazdă,/ Scoat’ e dracu pi-o nevestă,/ Ts’inerică și frumoasă./ Țeu cu otșii după ȋa,/ Rûp d’ e la plug *strupiță*,/ *Strupița* și feru lat. [...] Pentru mândra dȋzin zăvoȋ,/ Țmi muriră patru boi,/ Pentr-un pic d’ e sărutat/ Patru boȋ am îngropat”¹⁶⁸.

Plugul cu boi abandonat de cel plecat la oaste sau la război constituie un simbol al pustiului și disperării: „Boii-n grajdi or și-mpaȋit/ Plugu-n șur-o ruȋinit/ Țiuigu-n cui a si-nfrunzât” (Frătăuȋii Noi – Suceava). Dezolarea așezărilor și jalea lăsată în urmă de cei mobilizaȋi este accentuată de lipsa plugarilor și a boilor la câmp: „Oamenii cei sănătoș/ Sunt toȋi la bătaie scoșii./ Boii-s tăiaȋi pentru carne/ Bărbaȋii sunt dușii cătane”¹⁶⁹. Acestui cântec din Gârbova de Sus – Alba îi ține isonul un fragment din balada *Radu*, culeasă din satul Boișoara – Țara Loviștei, unde, în urma flăcăului dus la haiducie, mama sa se jăluie. Ea îl roagă să se apuce iar de plugărie și să îndrepte tot ce s-a distrus de când a plecat: „Că de când te-ai haiducit/ Ogoru mi-a-nțelenit,/ Boii-s la măcelărie,/ Caru e sub fânărie”¹⁷⁰.

Familia celui dus la oaste este lipsită de orice ajutor la muncile câmpului. Motivul cel mai frecvent în lirica de cătănie, redat în general prin repetiȋie paralelistică enumerativă, este al abandonării boilor înjugaȋi în gospodăria părintească. Relaȋia dintre tristețea vitelor de povară și cea a părinȋilor recrutului crește dramatismul tabloului evocat: „Rămân boii înjugaȋi/ Și părinȋii supăraȋi;/ Rămân boii în răstele/ Și părinȋii-n dor și jăli” (Neagra Șarului – Suceava)¹⁷¹; „Lăsaȋ boii înjugaȋi/ Și părinȋii supăraȋi,/ Lăsaȋ boii în pripor/ Și părinȋii plini de dor,/ Lăsaȋ boii în răstei/ Și părinȋii vai de ei” (Sabasa – Neamț)¹⁷². Când feciorul este încorporat primăvara, momentul despărȋirii devine și mai trist, iscând bocete:

¹⁶⁷ *Antologie de lirică populară românească*. Ediȋie îngrijită și studiu introductiv de Ligia Bârgu-Georgescu, București, Editura Minerva, 1980, p. 16.

¹⁶⁸ Dumitru Șandru, *op. cit.*, p. 67.

¹⁶⁹ Petre Ugliș-Delapececa, *Poezii și basme populare din Crișana și Banat*. Prefaȋă de Ovidiu Bârlea, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 109.

¹⁷⁰ C. Mohanu, *op. cit.*, p. 266.

¹⁷¹ *Antologie de lirică...*, p. 463.

¹⁷² Idem.

„Plânge-mă, maică, cu dor [...] / Ț-am scos boii din ocol/ Pe Boghian și pe Bujor/ Și la plug i-am înjugat/ Și la arat am plecat./ Nici o brazdă n-am brăzdat/ Și la oaste m-a luat!” (Dimăcheni – Botoșani)¹⁷³.

Părăsindu-și satul natal și rostul său de lucrător al pământului, flăcăul luat în oastea chezaro-crăiască își simte amenințată identitatea. Printre străini va fi un necunoscut. De aceea are nevoie de o cămașă cu însemnele îndeletnicirii sale și cu amintirea celor care îi sunt dragi: „Și pă latu dinainte,/ Scrie-m plug ș-a mneu părinte,/ Și pă latu dinapoi,/ Scrie-m plug cu patru boi,/ Doară m-or țapa-napoi”¹⁷⁴. Uneori întâlnim confruntarea directă dintre două meserii, una pașnică și alta războinică: „Înălțate împărate,/ Nu mă-nstrăina departe!/ Tu știi rându tunului,/ Eu știu rându plugului;/ Tu știi rându săbii,/ Eu știu rându secerii” (Tăure – Bistrița-Năsăud).

În urma celor plecați, aratul de primăvară și-a pierdut orice urmă din bucuria începutului de sezon agrar. Plugăritul a devenit un chin fără puterea și avântul tinerilor: „Nu mai vezi feciori la plug,/ Nice patru boi la jug./ Plugul două vaci îl trag/ De coarne ține-un moșneag/ Și-o nevestă supărată/ Strigă la vaci câteodată”¹⁷⁵.

Câmpiile arate și semănate de plugarii cu boii lor se înscriu printre chezășiile unui loc pașnic. Acolo unde bântuie războiul nu se mai cultivă ogoarele, nimic nu crește, nimic nu rodește: „Cât era Galițâia/ Nu videi un plug cu jit'e/ Numai oasă și morminte;/ Nu videi un snop de grâu,/ Numai sânje pân-la brâu”¹⁷⁶.

Ca și în cazul altor simboluri agrare, boii constituie o chezășie a traiului pașnic. În *Stihuri la luminatul herb al Țării Moldovei*, Dosoftei subliniază această menire a blândului animal: „De pe chip se vede búorul ce-i place,/ C-ar vrea-n toată vremea să stea țara-n pace [...] / Din ce să-nsămnează țara că rodește [...] / Vinul și cu grâul, și cu de tot viptul/ Cu cirezi și turme copără pământul”¹⁷⁷.

Melancolicii boi din tablourile lui Nicolae Grigorescu sau din romanele atât de cântate încât li s-au uitat compozitorii (*Și cu cât mă duce gândul, Trece-un car cu boi pe drum* ș.a.), purtau pe drumurile țării prinosul muncii plugarilor. Mesajul lor era optimist, precum în

¹⁷³ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 198.

¹⁷⁴ Zagra – Bistrița-Năsăud. Inf. Vasile D. Zâneli, 48 de ani, Mg. 318, I, 39. Culeg. Ion H. Ciubotaru, 1978.

¹⁷⁵ *Folclor din Transilvania...*, I, p. 481.

¹⁷⁶ Ioan R. Nicola, *op. cit.*, p. 194.

¹⁷⁷ Dosoftei, *op. cit.*, p. 3.

Plugușoare, unde, prin implicarea, alături de agricultorul mitic și de ceilalți participanți la actul magic al recoltatului, aduceau un imn prosperității. Boii poartă cele „douăsprezece care/ În pohoare,/ Cu șână de argint” (Hodorăuți – Hotin)¹⁷⁸ la moară, și tot ei, opintindu-se, transportă făina la casa jupânului: „Dar badea vine de la moară cu douăsprezece care,/ Din harapnice trosnind,/ Jugurile pârâind,/ Boii răgând,/ De-abia la deal scoțând”¹⁷⁹. Pe unde trec harabalele încărcate cu grâu trase de patru boi se revarsă aurul bogăției: „Carâli scârțieu/ Galbinii curgeu,/ Jupâneasa gazdă/ Cu poala-i strânge,/ Iar câți mai rămâneu/ Nouă, la plugărași ni-i dăruie!” (Bălțatești – Neamț)¹⁸⁰.

Plugăritul era considerat o probă de bărbăție și de caracter. Asocierea la arat dezvăluia adevărata fire a omului: „Până nu bagi cu omul în plug, nu știi ce poamă e”¹⁸¹; „Până nu bagi cu omul în plug, nu știi ce-i poate pielea”¹⁸². În acel moment se afla și tăria boilor: „Până nu pui cu omul în plug/ Nu știi boii cum trag la jug”¹⁸³. Omul cel sărac de multe ori este lipsit de noroc: „Nici boii la jug nu-i trag,/ Nici lemnele în foc nu-i ard”¹⁸⁴. Gospodarul, care nu-și hrănește trăgătorii, ajunge să pătească precum personajul unei parodii a *Urării colacului* din Brezoi – Vâlcea: „Înjugară doi boi bidivii,/ Abia sta-n picioare de vii,/ Cu coarnele cănite,/ Cu coadele zgârcite”¹⁸⁵.

La Arminden, oamenii care aveau boi dădeau o mână de ajutor celor mai puțin avuți. În ziua Sfântului Apostol Marcu (26 aprilie), boii erau lăsați slobozi. Chiar dacă se aflau în toiul aratului, făceau *otac* de pluguri și care în mijlocul ogorului, scoteau boii din jug și-i duceau la iarbă verde. Acest obicei ar putea să explice, măcar în parte, un episod din orația agrară a *Plugușorului*, când se întrerupe pentru un timp lucrul: „Am arat cât am arat./ Am dat boii la suhat./ Dar un haram de giunc ghilan/ S-a spăriet de-un ciocârlan/ Ș-o fugit peste hotar”¹⁸⁶.

¹⁷⁸ Ion Cuceu, Maria Cuceu, *op. cit.*, I, p. 44.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 212 (Noul Caragaci – Cetatea Albă).

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 259-260.

¹⁸¹ Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească. Cu 30 arii notate de Gheorghe Mateiu*, București, Librăria Socec și Comp., 1910, p. 111.

¹⁸² *Ibidem*, p. 107.

¹⁸³ Anton Pann, *Culegere de proverburile sau Povestea vorbeii. De prin lume adunate și iarăși la lume date*. Cu introducere, biografie, note, indice și glosar de Gh. Adamescu, vol. II, București, Editura Cartea Românească, 1926, p. 34-35.

¹⁸⁴ Nicolae Păsculescu, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸⁵ C. Mohanu, *op. cit.*, p. 141.

¹⁸⁶ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 64.

Neprețuiți slujitori ai plugarului, boii rămân printre cele mai respectate simboluri ale forței calme și pașnice, ale fidelității și tenacității în acel *labor improbus* agrarian pomenit de Vergiliu.

ILUSTRĂȚII



Fig. 1. „Să-și de-audă Boul Negru,/ Să-și de-audă și să-mi vie,/ Să-m formăm de pluguri dalbe...”



Fig. 2. Stema Moldovei (Claudiu Paradais, *Comori*, p. 611)



Fig. 3. Voroneț. Pictură exterioară, fațada nordică

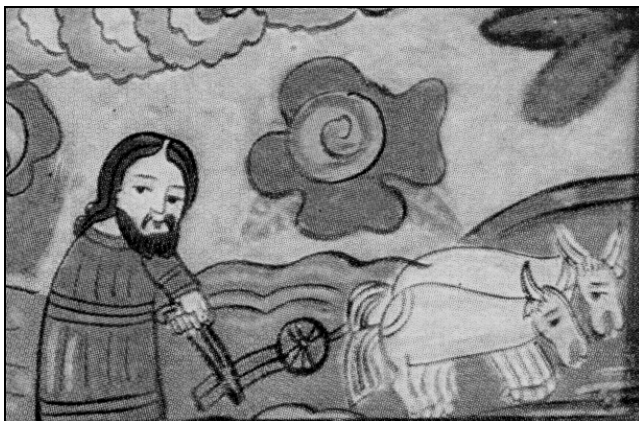


Fig. 4. Icoană pe sticlă. Detaliu
(Irimie-Focșa, 1969, 60)



Fig. 5. Icoană pe sticlă. Detaliu
(Irimie-Focșa, 1969, 130)



Fig. 6. La Dunăre
(Kurt Hielscher, *România*, 1933, p. 57)

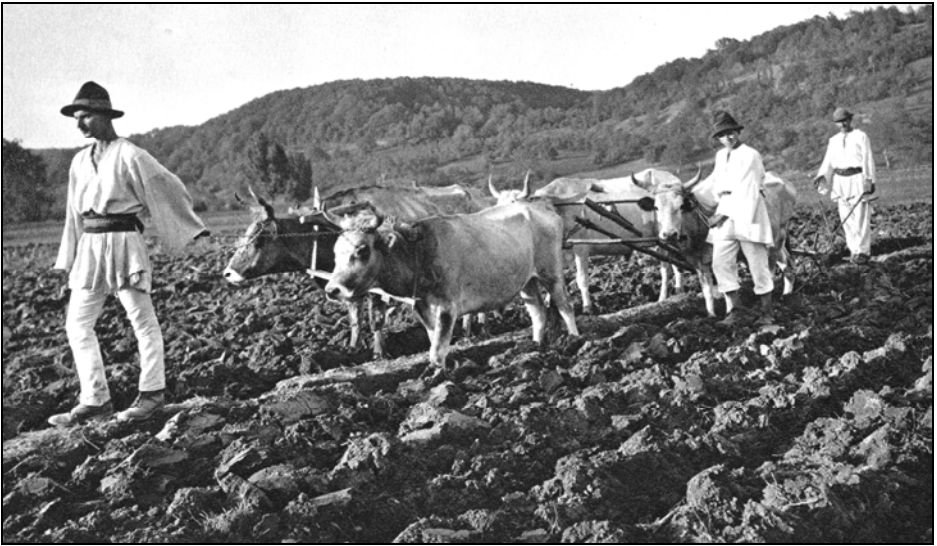


Fig. 7. Cu plugul
(Kurt Hielscher, *România*, 1933, p. 257)

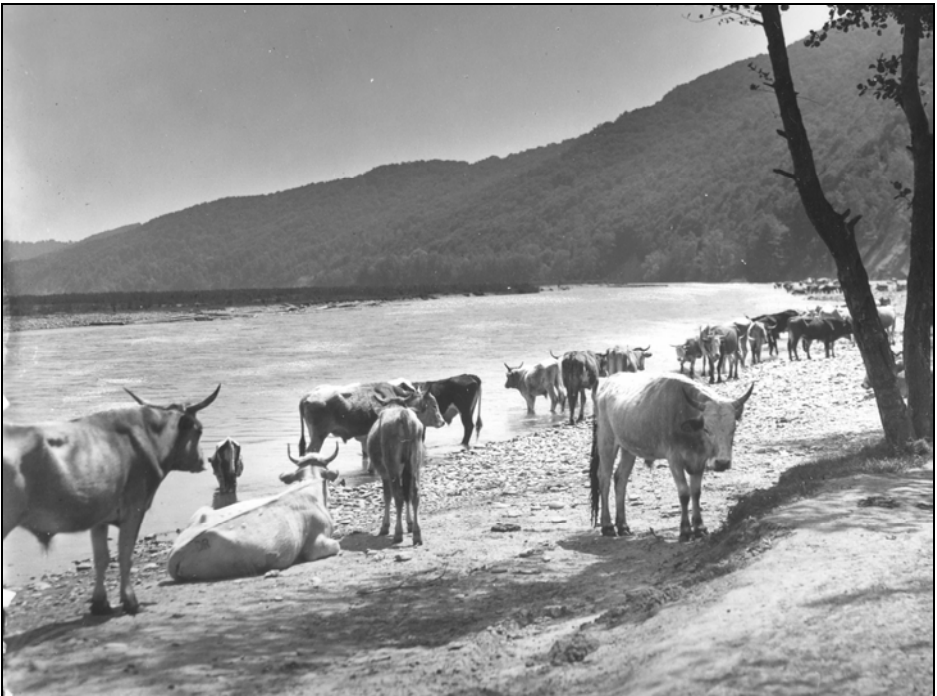


Fig. 8. Tamazlâc la adăpătoare
Muzeul Etnografic al Moldovei (foto: Adolph A. Chevallier)

„LOC BUN DE CASĂ”. TOPOGRAFIA SPAȚIULUI DE LOCUIT ÎN CREDINȚELE ȘI RITURILE DE CONSTRUCȚIE DIN MOLDOVA

Adina HULUBAȘ*

Abstract

Foundation rites came to the attention of different specialists through archaeological findings confirming human sacrifices made for large buildings, bridges and castles. The *Legend of Master Manole* also maintained a scientific interest in this ritual practice and folk literature. Today, superstitions and magic gestures come to select available spaces for human settlements with the intention to ward off any possible unfortunate outcome. Taboo places to build a new home are numerous. Besides the most obvious ones (churchyards, graves, crime scenes, crossroads etc.), there are other impure spaces that endanger social life. Magic rituals are used to reveal the true nature of a place, and sometimes a dialogue with *genius loci* is created. The Moldavian region offers a wide variety of such beliefs with a surprising vitality. Documents from The Folklore Archive of Moldavia and Bukovina are used next to an international bibliography in order to analyze the magic topography of constructing.

Keywords: foundation rites, superstition, magic, house building, space.

Cuvinte-cheie: rituri de construcție, superstiții, practici magice, construirea locuinței, spațialitate.

Nevoia de securitate fizică, ușurarea efortului cotidian și aspirația către monumental a omului permit o perspectivă arhitecturală asupra istoriei noastre culturale. Pretutindeni în lume, trăsăturile geodezice și geologice ale solului au stat în atenția zidarilor la fel de mult ca asumarea magică a spațiilor, fiindcă adeseori eșuarea planurilor de construcție a fost atribuită unor cauze oculte.

Nu putem invoca motivul „surpării zidurilor” fără să simțim presiunea unei bibliografii internaționale uriașe dedicate *jertfei zidirii*. Etnologul Ion Taloș a valorificat și indicat un număr impresionant de lucrări românești și străine încă din anul 1973¹. Amplitudinea pe care o

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

¹ Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, București, Editura Minerva, 1973. Volumul al doilea, cuprinzând *Corpusul variantelor românești*, a fost publicat în anul 1997 și a adus la zi excursul bibliografic al temei.

înregistrează preocupările și atestările acestei practici culturale de a oferi trăinicie edificiilor prin ofrande specializate, l-a îndemnat pe vestitul folclorist american Alan Dundes să editeze în anul 1996 un volum intitulat *Soția zidită. Un ghid*², în care etnologi, antropologi, critici literari și istorici ai religiilor (printre care se numără și Mircea Eliade) din diverse țări, au analizat geneza, răspândirea și implicațiile simbolice ale creațiilor populare cunoscute la noi sub denumirea generică de „legenda Meșterului Manole”.

De curând, numeroasele obiecte cu valoare magică descoperite în estul Angliei în cursul renovărilor unor clădiri ridicate în urmă cu trei secole au prilejuit, de asemenea, o conferință științifică în Norwich Castle³. Obiectele îngropate sau ascunse în vetre, pereți sau acoperișuri au fost prezentate în contextul lor mitologic de nouă cercetători ai fenomenului, iar manifestarea academică a fost anunțată ca având periodicitate anuală. Dacă în spațiul britanic doar practica de a pune un singur pantof uzat în acoperișul construcției mai putea fi reperată în formă activă în secolul al XX-lea, în Moldova riturile de construcție dovedesc și astăzi frecvență și o dinamică remarcabilă.

În Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei⁴, întemeiată în anul 1970 de Profesorul Ion H. Ciubotaru, s-au adunat sute de atestări⁵ ale precauțiilor magice luate de săteni în momentul ridicării unei noi locuințe sau la construirea bisericilor și podurilor. Tabuurile, superstițiile și riturile propriu-zise s-au format, la fel ca în alte locuri din lume, în jurul convingerii că spațiul viran este stăpânit de entități nevăzute și preluarea lui de la acestea trebuie să dovedească reverență și generozitate, altminteri moartea noilor locatari va fi iminentă. Vechimea acestei credințe străbate milenii, *spiritus loci* din Antichitatea romană fiind un exemplu cunoscut tuturor.

Conștientizată pretutindeni în lume, încărcătura energetică a locurilor a fost privită, printr-o abordare deterministă⁶, drept cauza

² *The Walled-Up Wife. A Casebook*. Edited by Alan Dundes, Madison, The University of Wisconsin Press, 1996.

³ https://www.academia.edu/21994589/Hidden_Charms_Conference_Norwich_Sat_2nd_April_2016

⁴ Găzduită de Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Academia Română, Filiala Iași.

⁵ Ca răspunsuri la întrebările 1-9 din *Chestionarul folcloric și etnografic general*, adresate în timpul anchetelor indirecte și directe.

⁶ V., de exemplu, Lawrence Durrell, *Spirit of Place: Letters and Essays on Travel*, Londra, Faber and Faber, 1969.

comportamentului psiho-cultural al popoarelor sau a devenit un indiciu pentru construcția propriu-zisă, după cum consideră Norberg-Schulz: „Din vremuri străvechi, *genius loci* sau spiritul locului, a fost recunoscut drept o realitate concretă pe care omul trebuie să o înfrunte și cu care trebuie să se împace în viața sa cotidiană. Arhitectură înseamnă să-l vizualizezi pe *genius loci* și sarcina arhitectului este de a crea locuri semnificative prin care ajută omul să locuiască”⁷.

Acest duh al locului este întrebat în Agârcia – Neamț nu cum ar trebui să arate viitoarea casă, ci dacă permite ocuparea perimetrului de către cei doritori, după cum vom vedea mai jos. Desigur, această invocare a spiritului ce stăpânește spațiul încă nesupus acțiunii civilizatoare a omului, nu poate fi făcută de oricine, ci de un inițiat, de regulă un bătrân sau un „vătaf al zidarilor”, recunoscut de comunitate pentru înzestrarea sa deosebită.

De altfel, John Clifford Holt, unul dintre discipolii lui Mircea Eliade, mută accentul pe mediul social pentru a explica, prin mijlocirea studiilor eurasiatice semnate de Paul Mus, modul în care „magia” unui loc se face simțită: „Deși această putere are o substanță fundamental impersonală, ea va fi mai târziu personificată prin experiența socială și psihologică a *evenimentelor*; adică, prin concretizarea ei existențială, puterea locului primește o recunoaștere socială conștientă [...], este transformată într-o identificare a «puterii grupului», ca rezultat al experienței grupului în acel spațiu, al *evenimentelor* trăite de grup în proximitate. Puterea locului nu este, în consecință, o investiție transcendentă, ci se materializează mai degrabă prin receptarea socială subiectivă a grupului”⁸. Cu alte cuvinte, așteptările comunității modelează împrejurimile, iar teama de necunoscut ori de locuri încă necucerite a însoțit percepția umană de la începuturi.

Ioana Repciuc explică astfel atitudinea refractară a primilor creștini în fața apariției unei topografii și arhitecturi religioase creștine. Plecând de la cercetările lui R. A. Markus, istoric preocupat de creștinismul timpuriu, autoarea comentează reticența primilor adepți ai religiei christice de a accepta sacralitatea unor spații și clădiri în felul

⁷ Christian Norberg-Schultz, *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*, New York, Rizzoli, 1980, p. 5 (*trad. n.* Toate lucrările citate dintr-o limbă străină au în text traduceri propuse de autoare).

⁸ John Clifford Holt, *Spirits of the Place: Buddhism and Lao Religious Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009, p. 24-25.

următor: „Nu lipsa de familiaritate sau inadecvarea în comparație cu imaginarul precreștin au fost cauzele acestei dezaprobări inițiale. Creștinii de rând au primit cu neîncredere ideea sacralității binefăcătoare a naturii înconjurătoare, tocmai din cauza precedentelor secole de spaimă în fața tainelor și spiritelor spațiului nelocuit”⁹.

Acest arhetip cultural străvechi supraviețuiește în inconștientul colectiv, unde este depozitată experiența umană, identificat de C. G. Jung în forma mentală a unui „strat mai adânc, care nu mai provine din experiența personală, ci este înnăscut”¹⁰. Așa se explică reacțiile spontane ale omului modern de a evita să pătrundă în clădiri părăsite, nu doar prin prisma explicațiilor pragmatice găsite sub presiunea psihologică de a justifica totul. Un alt exemplu este tabuul de a trece pe sub o scară sau o schelă așezată lângă un zid de șantier. Temerea păstrează informația culturală a practicii denumită „furarea umbrei”, sub învelișul contemporan al motivației că „muncitorii pot scăpa ceva” care să pună în pericol viața trecătorului.

Odată câștigată toleranța lui *genius loci*, prin succedarea generațiilor în casa ridicată pe terenul asumat de umanitate, spiritul locului asimilează și funcția mitică a strămoșilor. Primii locuitori, tați, bunici și străbunici, la rândul lor, devin după moarte spiritele tutelare ale casei, cei care asigură familiei *sporul* și norocul: „În băătura casei toate să fac parcă mai bine. Locu casei e loc bun, e loc ferit; orice-ai pune rodește, orice-ai face e frumos. Asta vine așa din duhu strămoșilor” (Poiana Mărului – Brașov)¹¹.

Pe ei romanii îi venerau sub forma Zeilor Penați (Larii și Manii). Religia „cu desăvârșire casnică”¹² a romanilor, în sensul că fiecare locuință „își avea zeii ei, fiecare zeu nu proteja decât o singură familie și

⁹ Ioana Repciuc, *Religiozitate populară și simbolism acvatic. O perspectivă socio-antropologică asupra obiceiurilor românești*, Craiova, Editura „Aius”, 2013, p. 110.

¹⁰ C. G. Jung, *Opere complete*, vol. I. *Arhetipurile și inconștientul colectiv*. Traducere din limba germană de Dana Verescu, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2003, p. 13.

¹¹ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*. Cu o postfață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 35.

¹² Fustel de Coulanges, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*. Traducere de Mioara și Pan Izverna. Prefață de Radu Florescu. Traducerea notelor de Elena Lazăr, vol. I, București, Editura Meridiane, 1984, p. 54.

nu era zeu decât pentru o casă”¹³, se sprijinea, așadar, pe cultul morților din familie, iar acest fenomen cultural este încă reperabil în grija manifestată deopotrivă în mediul urban și rural din România pentru pomenile îndătinute la Moșii de peste an, la împlinirea unor perioade de timp rituale și de fiecare dată când viii primesc „semne” de la ei, în plan oniric¹⁴ sau aievea.

Legătura dintre *spiritus loci* și cultul morților din familie a fost explicată revelator de savantul Petru Caraman: „Larii erau zeii protectori ai casei. Ei par a fi fost mai întâi spirite ale pământului ce favorizau fertilitatea solului și belșugul; apoi au devenit încet, încet, zei protectori ai familiei, fiind considerați precum «Manii», spirite ale morților străbuni, dar totuși spirite bune”¹⁵.

Duhul locului, ale cărui puteri țin de legile universale ale naturii atotputernice, este el însuși civilizat prin atragerea de partea familiei care ctitorește. Potrivit lui Mircea Eliade, lumea socială ia naștere după repetarea gesturilor inițiale ale creației: „Fie că este vorba de defrișarea unui ținut sălbatic, de cucerirea și de ocuparea unui teritoriu locuit de «alte» ființe omenești, luarea în stăpânire rituală trebuie oricum să repete cosmogonia”¹⁶.

Haosul amenințător din afara comunităților tradiționale se retrage cu fiecare nouă casă construită, iar Penații, a căror ipostază autohtonă este o reprezentare teriomorfă – șarpele casei¹⁷, vor asigura bunăstarea familiei rezidente, atâta timp cât respectul și venerația rituală nu sunt prejudiciate: „Trebuie să ai grijă de morții din casă, altfel rămâne casa pustie” (Brătila – Bacău)¹⁸.

¹³ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴ Un exemplu de comportament ritual într-un mediu urban impersonal este discutat de Adina Hulubaș, „Cât de urbană poate fi etnografia orașului în România?”, în *The Romanian Language and Culture. Internal Approaches and External Perspectives*, a cura di Luminița Botoșineanu, Ofeția Ichim, Ariccia, Aracne Editrice, 2015, p. 530.

¹⁵ Petru Caraman, „Une anciennes coutumes de mariage. Étude d’ethnographie du Sud-Est Européen”, în *Studii de folclor*. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, vol. II, București, Editura Minerva, 1988, p. 117.

¹⁶ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 30.

¹⁷ V. Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, București, Editura Vestala, 2006, p. 537-538. Funcția de spirit tutelar este evidentă, de exemplu, în următoarea informație: „Prin Transilvania se spune că norocul unei case atârnă în întregime de acest șarpe” (p. 538).

¹⁸ Precizăm faptul că informațiile care nu au trimitere la sursă sunt din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei.

Locul de casă – între ingineria construcțiilor și cunoaștere magică

Dificultatea de a clădi pe un teritoriu nou a fost percepută în toate așezările de pe glob, doar ofranda făcând posibilă zidirea, potrivit cunoașterii tradiționale. În limba germană ansamblul de practici și superstiții asociate construirii poartă numele de *Bauopfer*, în limba franceză *sacrifice de l'emmurement*, în engleză *foundation rites*, în italiană *riti di fondazioni* etc. „Sub formă de ritual atenuat, de legendă sau de vagi credințe, sacrificiile de construcție se regăsesc aproape pretutindeni în lume. S-au cules un număr destul de mare de fapte în India modernă, în care credința a avut desigur o realitate rituală în timpurile vechi. Se întâlnesc sacrificii în culturile mesoamericane și de asemenea în Oceania și Polinezia, în Indochina, în China și în Japonia”¹⁹.

În numeroase localități din Moldova zilelor noastre, presiunea culturală provocată de amintirea latentă din inconștientul uman colectiv a luat forma slujbei de sfințire a locului de casă. Influența educației religioase este vizibilă în diminuarea sentimentului definit ca „spaimă de «ceva nou»”²⁰ cu ajutorul slujbelor de sfințire oficiate de preoți. Această practică frecventă se repetă odată cu mutarea efectivă în casa nouă, din rațiuni magice sintetizate la Botoșana – Suceava astfel: „Casa nouă cere cap de om”²¹. Așadar, luarea în posesie se face gradual, mai întâi se asumă spațiul și apoi clădirea construită.

Românii din Voivodina purifică, de asemenea, noua locuință printr-o slujbă religioasă ce acordă o atenție sporită camerei de oaspeți, situată spre stradă. Practica indică o fortificare magică în fața sursei posibile a răului (străinii adăpostiți peste noapte și mediul public): „Când totul era gata, era chemat preotul care sfințea casa oprindu-se mai mult la icoana cu sfântul casei ce era atârnată pe peretele dinspre uliță, care se chema «fundoanea din față» la «soba de goști»”²².

¹⁹ Mircea Eliade, *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. 185.

²⁰ Gheorghe Vrabie, *Balada populară română*, București, Editura Academiei, 1966, p. 75.

²¹ Zecile de atestări pentru această credință din satele Moldovei au corespondent în textele poetice despre Meșterul Manole: „Podu lor în loc nu sta-le, mă./ Cap d'e omu aștepta-le:/ măi” (Ion Taloș, *op. cit.*, vol. II. *Corpusul variantelor românești*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1997, p. 117); „Dacă o văzut că nu le stă zădu, s-o culcat tăț supărăț și-o d'isat unu-ntr-o noapt'e că numa-așe a sta zădu, dac-or puñe on cap d'e om” (*Ibidem*, p. 104).

²² Ioan Godea, *Românii din Voivodina (Serbia). Însemnări etnologice privind habitatul și populația*, București, Editura Etnologică, 2013, p. 46.

Recunoașterea pericolului ambiental, rugăciunea sacerdotală și ofranda oferită prin bucatele pregătite de gazdă au rolul de a liniști, pe de o parte, spiritul locului nevoit să accepte prezența umană, iar, pe de altă parte, de a împăca percepția umană colectivă care asociază începutul locuirii cu iminența nefastă. În mod asemănător se depășea acest moment existențial, integrat riturilor de trecere²³ în statul american Illinois acum aproape un veac: „Înainte de a te muta într-o casă nouă construită de tine adu un preot să o binecuvânteze pentru a avea noroc”²⁴.

Suprapunerea neașteptată dintre serviciul religios și conceptul păgân de *noroc* se regăsește adeseori și în practicile din Moldova. În Târpești – Neamț, jertfa zidirii pare chiar integrată ritualului religios: „Înainte de a se construi se sfințește locul, apoi se taie o găină sau alt animal în acel loc”. O asemenea informație primită pe teren riscă să fie ignorată sau chiar disprețuită de un culegător ce nu a asimilat evoluția istorică a gesturilor rituale.

Faptul că purificarea locului prin serviciul religios se face atât la începutul construcției, cât și la definitivarea ei, înainte de mutarea familiei în cămin, argumentează, potrivit cercetătoarei Monica Budiș, perspectiva ciclică pe care țăranul o are asupra lumii: „Scopul era, pe de o parte, răscumpărarea locului de la forțele malefice și sacralizarea spațiului, iar pe de altă parte, obținerea bunăvoinței acestora”²⁵.

Principiile propriu-zise de construcție impun alegerea unor locuri de casă situate la o înălțime (Rediu, Rădăuți-Prut – Botoșani, Scobinți – Iași, Dreptu – Neamț, Brodina – Suceava) care să ofere avantajul „locului uscat” (Oituz – Bacău): „Sî fie mai nalt, sî nu fie locul umed” (Agârcia – Neamț). Explicația se întrecește uneori prin convingeri superstițioase: „Undi-i mai sus locul, că acolo casa merge mai bine” (Vicovu de Jos – Suceava).

Criteriile de alegere a locului de casă, precum acela de a fi un „un teren favorabil” (Bășăști – Bacău), care nu constă într-o mlaștină, *șvorac* (Copălău – Botoșani) sau se află deasupra unor izvoare (Buciumi – Bacău, Ghidigeni – Galați, Panaci – Suceava), au o dominantă evident pragmatică, ce ține de imposibilitatea fizică de a ridica o construcție. În plus, există și o amenințare ce nu poate fi măsurată științific: „Nu e îngăduit să construiești

²³ Ion Taloș, *op. cit.*, vol. II, p. 71.

²⁴ Harry Middleton Hyatt, *Folk-Lore from Adams County Illinois*, New York, Memoirs of the Alma Egan Hyatt Foundation, 1935, p. 374.

²⁵ Monica Budiș, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare*, București, Editura Paideia, 1998, p. 2006.

în vecinătatea apelor, pe izvoare, pe locuri mlăștinoase în general, deoarece o asemenea locuință ar avea prin preajmă pe «ăl din baltă»²⁶. Această perspectivă a proximității cu entitatea malefică poate fi receptată ca un cod de interpretare a superstiției din satul sucevean Vicovu de Jos, precum că locul aflat la o altitudine mai mare decât împrejurimile are o implicație pozitivă în viața familiei rezidente.

Accesul ușor la drum și la sursa de apă este, de asemenea, un criteriu important, potrivit răspunsurilor inventariate în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei. Preocupările pentru *curățenia* magică a locului pentru casă apar totuși în majoritatea localităților investigate. Pretutendeni, *curat* este sinonim cu *bun*, așa cum reiese din spunerea culeasă în Tohanu Nou – Brașov: „Locu bun îi loc sfânt; tot să face frumos și puternic și rodu bogat”²⁷.

Solicitarea de informații suplimentare despre caracteristicile unui astfel de spațiu benefic au primit două tipuri de justificări în satele moldovenești. În primul se menționează cauza marcării negative a locului: e „ceva îngropat acolo” (Buciumi – Bacău) în pofida orânduielilor sau terenul aparține unei entități malefice manifeste: „Ar ci fost apărut ceva noaptea, ceva nicurat” (Rânghilești – Botoșani); e „locul dracului” (Pleșani – Botoșani). A doua motivație ține de finalitatea construcției ce a nesocotit spiritul locului: „Casele clădite pe locuri necurate aduc nenorociri” (Covasna – Iași); ele trebuie să fie pe „loc curat, ca sî nu sî-nâmpli ceava” (Știubieni – Botoșani).

Ultimul tip de definire a topografiei nefaste are o raportare retrospectivă asupra construirii. Dacă după mutarea unei familii în casa nouă au loc evenimente tragice, *conștiința colectivă* (Émile Durkheim), activă prin oamenii din comunitate, le va decoda fără întârziere drept confirmări pentru faptul că puterile duhului ce stăpânește terenul au provocat răul existențial. Un fenomen psiho-cultural similar are loc în cazul jertfelor pentru zidire. Încălcarea prescripției rituale aduce conștiința greșelii și, ulterior, explicația magică este singura luată în considerare de subiecți: „Casa nouî ceri cap di om. La noi, uiti, când ne-am mutat în casî nouî o murit Leonora” (Fundu Moldovei – Suceava).

După alegerea unui loc nepângărit și sfințirea acestuia de către preot, un gest suplimentar, cu o lungă istorie culturală, este merit să

²⁶ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor la români”, în *Folclor literar*, vol. II, Timișoara, Cercul Științific de Folclor al Universității din Timișoara, 1968, p. 229. Autorul citează informații culese în sate din județele Alba, Vâlcea și Olt.

²⁷ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 22.

securizeze în plan magic viitoarea construcție: o cruce se înfige în mijlocul terenului, potrivit informațiilor din 12 sate din județele Bacău, Neamț și Suceava. Parcurgerea inversă a cronologiei așază această practică alături de gesturile „civilizatorilor” ajunși pe continentul nord american: „Conchistadorii spanioli și portughezi luau în stăpânire, în numele lui Christos, teritorii pe care le descoperiseră și le cuceriseră. Înălțarea Crucii consacra ținutul și însemna într-un fel o «nouă naștere»: prin Christos»²⁸.

La Căpotești – Bacău, „se pune o cruce de lemn ca să nu umble năluci” pe locul delimitat pentru casă. Alăturarea simbolului solar asumat de creștinism cu definirea vagă a entităților malefice precreștine oferă o „secțiune transversală” prin trunchiul credințelor arhaice. Aprehensiunea locului gol, prezentă în mentalul colectiv de la începuturile civilizației, se estompează în prezent prin convingerea că locul se purifică prin serviciul și obiectul religios.

Și mai grăitor pentru evoluția gesturilor magice este faptul că în mijlocului terenului pe care se va construi se bate „o cruce di lemn ori un țăruș” (Oituz – Bacău). În mod evident, stâlpul (*țărūșul*) a fost anterior simbolului ce reprezintă creștinătatea astăzi. Astfel, „în Indii, «înainte de a pune o singură piatră [...], astrologul indică locul fundațiilor care se află deasupra șarpelui care susține lumea. Meșterul zidar taie un țăruș din lemnul unui arbore *khadira* și-l înfige în pământ cu ajutorul unei nuci de cocos, exact în punctul desemnat»²⁹.

Acest prim pilon ridicat în spațiul cucerit reprezintă, după analiza stâlpului ritual al tribului achilpa făcută de Mircea Eliade, chiar „axul cosmic, pentru că teritoriul din jurul lui devine locuibil și se transformă într-o «lume»”³⁰. Întemeierea propriu-zisă începe după consultarea oraculară a spiritului locului (despre care vom discuta în

²⁸ Mircea Eliade, *Sacrul...*, p. 31.

²⁹ Apud Mircea Eliade, *Mitul eternei reînțarceri. Arhetipuri și repetare*. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Univers, 1999, p. 24-25.

³⁰ Idem, *Sacrul...*, p. 33. În mod similar, în tradiția românească există credința că pământul stă pe stâlpi la care roade Iuda/Diavolul. Într-o legendă culeasă de Elena Niculiță-Voronca în Suceava, „toiagul lui Dumnezeu” face să apară pământul după înfigerea lui în ape de către Creator (*Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, vol. I, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 26) și tipologizată de Tony Brill la numărul 10170 (*Tipologia legendei populare românești. I. Legenda etiologică*. Prefață de Sabina Ispas. Ediție îngrijită și studiu introductiv de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O., 2005, p. 122). Funcția cosmogonică a stâlpului/crucii din mijlocul bătăturii devine, în acest context, mai mult decât evidentă.

cele ce urmează) prin stabilizarea unui *axis mundi* pentru microcosmosul domestic. Asemenea unor cercuri concentrice produse pe suprafața apei de la un „punct fix de iradiere”³¹, împlântarea pilonului ajunge să circumscrie magic terenul de casă.

Informațiile culese ca răspunsuri la chestionarele pentru Atlasul Etnografic Român³² atestă practica înfingării unui stâlp ca gest de întemeiere a unui nou sat în Oltenia, Banat, Crișana, Maramureș și Transilvania. Delimitarea spațiului luat în posesie de acest *ombelico del mondo* încorporează, în localitățile rurale din Gorj, Olt și Vâlcea, funcția magică a brazdei și face mai evidentă ca altundeva semnificația gestului civilizator: „Se bătea un par în mijlocul terenului care urma să fie vatră de sat, se da ocol hotarului cu o brazdă de plug”³³. Mai mult chiar, în Sârbi – Bihor, circumambulațiunea folosește coptura ca ofrandă pentru spiritul locului și totodată pentru propițiere: „Se înconjură terenul cu o brazdă de plug; [se rostogoleau pe pământ] pâini sfințite”³⁴.

Practica rostogolirii colacilor pe pământ a fost analizată în raport cu obiceiul similar legat de ouăle pascale de către Ion H. Ciubotaru. Informațiile de pe teren invocate de către etnologul ieșean, localizate în Mărgineni – Bacău și Lunga – Dubăsari, Republica Moldova, au o puternică implicație augurală, fiindcă gesturile magice urmăresc asigurarea unei recolte bogate³⁵. Aceste elemente de rituri agrare reprezintă, în opinia autorului citat, confirmarea analizei făcute de Petru Caraman: „Actul rostogolirii înseamnă deci ceva mai mult decât luarea de contact [...], o mișcare ordonată, ritmică: e mișcarea care pulsează în fiecare plantă, atunci când circulă în ea seva”³⁶.

³¹ Ion Ghinoiu, *Considerații etnografice asupra fenomenului de „întemeiere” a așezărilor*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 24, 1979, nr. 2, p. 199.

³² Seria de volume ce valorifică răspunsurile la chestionar sub titlul *Habitatul* are 5 volume anunțate în planul editorial, din care au apărut până acum doar trei. Următoarea lucrare anunțată va cuprinde documente etno-folclorice din Moldova.

³³ *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I. Oltenia. Îngrijire științifică și redactori: Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Magda Raluca Minoiu, București, Editura Etnologică, 2005, p. 54.

³⁴ Idem, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*. Autori: Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Paul P. Drogeanu, București, Editura Etnologică, 2010, p. 98.

³⁵ Ion H. Ciubotaru, *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012, p. 180.

³⁶ Petru Caraman, „Legănatul – ca muncă și ritual – reflectat în folclorul artistic, mai ales la popoarele din orientul și sud-estul Europei”, în vol. *Studii de etnografie și folclor*. Ediție îngrijită de Ovidiu Bârlea și Ion H. Ciubotaru. Postfață, note, indice și bibliografie de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Junimea, 1997, p. 116.

Sursa gestului de consacrare benefică a locului de casă este, așadar, agrară. Belșugul adus de recoltele mănoase (pâinea fiind produsul lor are puterea de a le atrage pe cale magică) se va răsfrânge asupra noului cămin. Sfințirea pâinii cu care se înconjoară spațiul adaugă rolul de protecție la funcția augurală. Simpla așezare pe pământ a colacului aparține gesticii din sfera oblației, în timp ce delimitarea prin rostogolire imită ritmurile cosmice și invocă abundența prin mișcarea neîntreruptă a fluxului vital. În acest sens, Monica Budiș afirmă că „natura este participativă la sporul și prosperitatea casei”³⁷, ceea ce face necesară influențarea benefică a recoltelor din viitoarea gospodărie.

Statutul de erou civilizator al celui care întemeiază un sat apare în vorbirea cotidiană: „Venea unul care era mai isteț și bătea un par și zicea «Aici să facem sat!»” (Petreștii de Jos – Cluj)³⁸ și în paremiologie: „A rămas și vorba «Cine a bătut parul, l-a bătut bine»” (Mehedinți, Olt)³⁹; „A bate parul înseamnă a face ceva durabil” (Loman – Alba)⁴⁰. Țărușul menționat în satul băcăuan Oituz apare ca metonimie a locului natal în județul Olt: „Era vorba «a sta la țăruș», cu sensul de a nu te mișca din sat”⁴¹.

Primul par bătut la întemeierea așezării subsumează comunitatea, ceea ce întărește funcția lui de „centru al lumii”, în termenii lui Mircea Eliade. Echivalența dintre stâlpul prin care se ia în stăpânire spațiul și simbolul creștin reiese, de asemenea, din credința atestată în Socodor – Argeș, unde eroul civilizator și protectorul locului devine zeul canonic: „A fost împlântată o rugă de lemn (cruce mare, cu Iisus Christos răstignit)” în momentul când s-a stabilit vatra satului⁴².

Vechimea acestui rit de întemeiere face ca presiunea culturală pe care o exercită în mod inconștient pentru noi să ducă la contexte aparent absurde, ținând cont de tipul de societate actual, aflată în aparentă opoziție cu gândirea tradițională. „Complet decodificat și desacralizat, obiceiul a fost efectuat și cu prilejul începerii construcției metroului din orașul București; în cadrul unei ceremonii

³⁷ Monica Budiș, *op. cit.*, p. 35.

³⁸ *Habitatul...*, vol. III. *Transilvania*. Autori: Alina Ioana Ciobănel, Paul P. Drogeanu, București, Editura Etnologică, 2011, p. 123.

³⁹ *Idem*, vol. I, p. 54. O eroare a procesului tipografic a făcut ca acest volum să apară fără indexul complet al satelor investigate. În consecință, și trimiterile noastre se limitează la indiciile date de sigla județului de proveniență.

⁴⁰ *Idem*, vol. III, p. 123.

⁴¹ *Idem*, vol. I, p. 54.

⁴² *Idem*, vol. II, p. 98.

solemne s-a bătut în pământ un stâlp din beton cu utilaje moderne de mare capacitate”⁴³.

Nu trebuie trecut cu vederea că acest eveniment avea loc anul 1975, o perioadă în care migrația masivă dinspre rural spre urban făcea din mediul orășenesc doar un decor schimbat pentru același tip de comportament definit de norma tradițională. Memoria etnografică era atunci atât de activă încât ceremonia descrisă mai sus a fost denumită de muncitorii la metrou (ei înșiși, cel mai probabil, țărani strămutați) baterea „primului țaruș” al șantierului. Nu un stâlp martor pentru momentul istoric, ci un țaruș⁴⁴ s-a înfipt în vederea scormonirii profunde a pântecelui terestru. Cei care își riscau viața aproape de duhurile chtoniene au simțit nevoia acută de a le domoli prin gestul simbolic de luare în posesiune și de a ridica un *axis mundi* pentru lumea nouă pe care aveau s-o cucerească.

Valoarea magică a brazdei și influența dogmei creștine a condus, într-un caz, la o practică ale cărei semnificații compozite sunt evidente: „La mijlocul terenului se sapă brazdă în formă de cruce” (Frasin – Suceava). Centralitatea spațiului este rezervată stâlpului, însă verticalitatea acestuia ca punct de sprijin pentru noua lume se pierde aici; planul orizontal în care se oficiază gestul civilizator amintește de obiceiul binecuvântării cotidiene a copturilor, a copiilor mici înainte de somn etc. Riturile de întemeiere folosesc brazda pentru a trasa un domeniu închis, „un simulacru de cerc magic, cu valoare de hotar, o stavilă cerc [care] se așeza în fața necunoscutului, a spațiului impur, aflat în afara teritoriului consacrat fundării unei așezări”⁴⁵.

Este evident că aici avem de-a face cu o amintire culturală parțială, resemantizată de comportamentul religios: în loc de „frontiera magică”⁴⁶ a brazdei de la capătul satului, se pune în act o însemnare a locului pentru neutralizarea forțelor răuvoitoare. Această „creștinare” a

⁴³ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁴ Clasat de dicționare ca având o etimologie incertă, cuvântul *țaruș* este mai specializat decât sinonimele sale *stâlp* și *par*. Circulația lexemului are loc cu preponderență în mediul rural, pentru activități legate de agricultură, creșterea animalelor și construirea adăposturilor, motiv pentru care prezența lui în discursul constructorilor de la metrou devine un indiciu pentru originea gestului „sărbătoresc”.

⁴⁵ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. I. *Arhitectura tradițională. Textile de interior. Portul popular de sărbătoare*, Iași, Editura Presa Bună, 1998, p. 23.

⁴⁶ Paul H. Stahl, *L'organisation magique du territoire villageois roumaine*, în „L'Homme”. *Revue française d'anthropologie*, Paris, tom XIII, 1973, nr. 3, p. 151.

spiritului locului rămâne constantă și pe parcursul ridicării clădirii, în numeroase sate din Moldova fiind îngropată o cruce de lemn sau din trestie de baltă (Borosești – Iași) în peretele dinspre est sau la îmbinarea tâlpilor.

Totuși, nu orice spațiu poate fi asumat, nici măcar prin reconfigurarea energiilor imanente în numele crucii. Topografia locurilor *necurate* rezervă un areal apreciabil duhurilor cu care conviețuirea e imposibilă.

Spații tabu

Pentru avea speranța că existența sa în noua locuință va fi fericită, cel care a beneficiat de educație tradițională știe că există spații în care acest fapt este zădărnicit de forțe nevăzute și le va evita. Categoriile de locuri nefaste sunt universale, și nu doar incompatibile pentru ridicarea clădirilor. Mentalul colectiv le indică în mod constant, cu exemplificări grăitoare la nivel faptic. Încărcătura negativă a spațiului are o concretețe psiho-socială, iar viitorul proprietar asimilează informațiile din cunoașterea comună.

Memoria culturală face ca *răscrucile* să fie considerate puncte periculoase⁴⁷ în mediul social. Așa se explică prezența „străvechilor monumente care străjuiau răspântiile în Antichitatea greco-romană (altarele Triplei Hecate, Hermele sau cele închinat zeitei Trivia, unele dintre ele prezente cândva și în spațiul nostru etnocultural)”⁴⁸. Troițele de astăzi, „niște ipostaze autohtone ale acestora”⁴⁹, au puterea de a securiza la nivel magic spațiul pentru tranzitul zilnic, dar nu și de a-l face compatibil cu locuirea.

⁴⁷ Dacă anterior am văzut că determinantul *curat* folosit pentru spații, se află în serie sinonimică alături de „bun, propice, mănos”, locul *rău* este sinonim cu „necurat”, „periculos” și „slab”: „La respintii se pune cruce, că, vezi, e lucru gingaș. Știi, acolo nu e loc hotărât, că se taie drumurile; e loc slab, că nu știi unde s-o iei” (Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 51; informație culeasă în Poiana Mărului – Brașov). Acest ultim adjectiv este, de asemenea, folosit pentru întrupările malefice: „Dacă e pământ rău, când treci noaptea pe la 12 țî să arată lucru slab ca un bivol mare, ca un câine mic sau ca o rață” (Ștefania Cristescu-Golopenția, *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)*. Ediția a III-a. Cuvânt înainte și notă de Sanda Golopenția, București, Editura Paideia, 2002, p. 77).

⁴⁸ 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, p. 282.

⁴⁹ *Ibidem*.

Fiorul sacru poate fi redimensionat sub expresia pioșeniei creștine provocate de troiță, dar locul rămâne în continuare marcat ca inaccesibil: „Niciodată o casă nu se construiește la răscruce de drumuri” (Râșnița – Vaslui). La Drăguș – Brașov, în timpul cercetărilor sociologice din anul 1929, explicațiile pentru acest tabu spațial trimit la valorificarea prin farmece a potențialului negativ de la întretăierea drumurilor: „«Unghiurile» și «răspântiile» sunt locuri rele. Acolo se azvârle câte toate: «găsești hârburi sparte (sparge oale când face vreun farmec, ceva). De aceea când treci, trebuie să fii atent să nu calci în ele»”⁵⁰.

Aceeași practică asociată magiei negre decupează din spațiul public răscrucea la ruși și ucraineni unde este, de asemenea, marcată ca unul din „locurile de aruncare a vrăjilor”⁵¹. Invocarea spiritelor răuvoitoare ce stăpânesc răspântia este proprie vrăjilor distructive, *de făcut*, în timp ce farmecele premaritale aleg, de exemplu, fântâna sau râul ca locuri cu o energie similară intenției pozitive. La Băești – Buzău, motivația tabuului de a ridica o casă la încrucișarea drumurilor enunță chiar efectele vrăjilor performate acolo: „Nu sunt alese niciodată ca terenuri pentru construcții de locuințe, deoarece rămân stăpânii fără urmași sau rămân casele pustii”⁵².

Spațiile părăsite reprezintă și ele un domeniu general acceptat ca aparținând unor entități malefice mai vechi sau mai noi din cultura tradițională. Casa nouă se ridică „unde n-au fost alte case părăsite, pe unde au fost duhuri necurate” (Corlata – Suceava), „să nu fii un loc pustit și în care să iasă strigoi” (Giurgioana – Bacău). Subiecți din Cristești – Iași, Borșani – Bacău, precum și din Sușani – Vâlcea au indicat, de asemenea, casele părăsite⁵³ ca locuri pierdute definitiv de comunitate și deci de rău augur pentru cine ar intra în ele. „În casa pustie joacă dracul toată noapte și se văd «capete de mort alergând prin casă», iar dacă cineva ar intra noaptea într-o asemenea casă, ar rămâne paralizat, ar amuți, ar schiopăta sau ar înnebuni”⁵⁴.

⁵⁰ Ștefania Cristescu-Golopenția, *op. cit.*, p. 77.

⁵¹ Ion Taloș, *Meșterul Manole...*, vol. II, p. 73.

⁵² Idem, „Riturile construcțiilor...”, p. 230.

⁵³ *Ibidem*, p. 233.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 232. Credințele în cauză sunt localizate în 11 județe ale țării, dintre care patru se află în Moldova. La Drăguș – Brașov, Ștefania Cristescu-Golopenția a cules o relatare despre modul în care duhul locului ce a stat pustiu mult timp l-a „șicanat” pe proprietarul casei și l-a determinat să ia casa de pe acel spațiu (v. *op. cit.*, p. 69).

O asemenea suită de convingeri magice ajunge să contureze o aură tenebroasă în jurul clădirilor ce nu mai sunt locuite, iar fiorul rece pe care îl resimte și orașeanul modern la vederea acestor foste cămine are în subsidiar informația culturală străveche.

Pustiul „între rupe locurile fertile, reprezentând goluri”⁵⁵ în existența ordonată. Breșa dintre lumi face posibil accesul ființelor infernale pe pământ, motiv pentru care aceste spații ce nu poartă amprenta prezenței umane devin scena riturilor inițiatice atât în comunitățile tribale, cât și în folclorul literar românesc⁵⁶. Textele poetice au reușit să conserve o practică dispărută de mai bine de un mileniu de pe teritoriul Europei, iar indiciile etnografice privitoare la inițierea tinerilor înainte de căsătorie conțin și informații despre mentalul arhaic referitor la teritoriile sălbatice.

Spre deosebire de universul ordonat, a cărui mișcare de expansiune nu este repetabilă, haosul își poate recâștiga dominația în momentul în care activitatea umană dispare dintr-o așezare: „Dacă nu este locuită de mai multă vreme de oameni, se aciuiază în ea duhurile necurate” (Ibănești – Botoșani); „Acolo la miezul nopții [duhurile rele] încing horă și se sfātuiesc în a face rău” (Scânteiești – Galați); „Acolo locuiesc stahiile, dracii, că sî strâng în timpul nopții și chefuiesc acolo. Cini sî duci acolo o pățăști” (Gura Idrici – Vaslui).

Balanța răului și a binelui stă într-un echilibru instabil, ea fiind amenințată periodic de ofensiva forțelor oculte. Sărbătorile de peste an au tocmai acest rol, de a zădărnici distrugerea universului ordonat⁵⁷, ori plecarea oamenilor din casă face imposibilă continuarea practicilor expiatoare. Comportamentul religios ține, de asemenea, la distanță spiritele malefice: „Creștinii obișnuiau din timpuri vechi să-și sfințească casa cu o rugăciune. Atâta vreme cât aceasta a fost părăsită, nici rugăciune nu s-a făcut acolo, iar locuința a intrat în stăpânirea duhurilor întunericului” (Sodomeni – Iași).

Odată cedată de oameni, casa devine locul unde „se-ncuibă” entități nevăzute (Dumeni și Știubieni – Botoșani, Pădureni – Vrancea) și ea nu mai poate fi purificată: „Există ceva rău în ea (năluci, diavolu’),

⁵⁵ G. Călinescu, *Estetica basmului*, București, Editura pentru Literatură, 1965, p. 292.

⁵⁶ V. Adina Hulubaș, *Trasee inițiatice în folclorul literar românesc. Structuri stilistice*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, p. 86-87.

⁵⁷ Există credința că atâta vreme cât se mai colindă și se mai înroșesc ouă la sărbătorile de iarnă, respectiv la cele pascale, sfârșitul lumii nu va veni. Este evident vorba despre repetarea cosmogoniei și renovarea timpului.

se aud în ea diferite zgomote, chiar și după ce au fost făcute slujbe de către preot” (Ludași – Bacău). În mod evident, traiul într-un asemenea loc devine un chin: „Au oamenii vedenii urâte. Visează rău” (Poiana Mărului – Iași); „Se aud bocete” (Frătăuții Noi – Suceava); „Dacă vrei să stai acolo, nu-ți merge bini” (Rădeana – Bacău); „Nu-i casă curată. S-o schimbi cât nu mergi bini” (Eșanca – Botoșani); „Nu merge bine în gospodărie (boală, mor din familie, ceartă)” (Mironesa – Iași).

În casele pustii „intră duhuri rele, necuratul care face mari greutăți celor care vor să le locuiască” (Țuțora – Iași) și acest fenomen are loc rapid după plecarea oamenilor: „O casă părăsită dacă stă mai mult de 40 de zile se adună acolo toate duhurile cele rele” (Vădurele – Neamț). Numărul simbolic 40 este bine reprezentat în riturile de trecere (40 de zile femeia lăuză nu intră în biserică, tot atât timp sufletul rămâne prin locurile cutreierate în timpul vieții după dezlipirea de trup etc.) și prezent în durata celor două posturi importante de peste an reprezintă un ciclu temporal formator, o perioadă necesară pentru începerea unei alte etape.

Nu doar viața în asemenea „părăsături” (Voinești – Iași) este periculoasă, ci și apropierea de acestea: „Pi-acolo s-ar aciua ceava năluciri, umbri răli cari sparie omu” (Costești – Iași); „Sunt stafii care fac rău oamenilor ce merg pe drum în miezul nopții” (Borosoia – Iași). Din acest motiv este foarte răspândit gestul trecătorilor de a-și face cruce când trec prin fața unei case pustii.

Practicile magice valorifică și funcția de rău augur a *hotarului*, ca linie ce separă creația de haos. Aici se oprește răul prin „cămașa ciumei”, țesută și cusută potrivit unui ritual strict, la marginea satului se duc strigoi să se bată în ajunul zilei de Sfântul Gheorghe, riturile pluviale se invocă tot „pe hat”, de acolo fiind invitate să intre în spațiul comunitar.

Ca și pustiul, granița reprezintă o falie ce permite pătrunderea în ambele direcții între lumea socială și cea a duhurilor. „Cine a trecut hotaru nu mai e la el acasă. Dincolo e altceva și nu știi ce: poate-i lume bună, poate nu. Eu știu că, de trec, nu mă mai simt bine: am așa o teamă, știu eu?” (Poiana Mărului – Brașov)⁵⁸. În casele părăsite „să aciua duhuri rele – ca și pe la movilele la hotar, unde babele descântătoare «îngroapă bolile», farmecele, «leagă soții de casă»” (Conțești – Iași).

O casă ridicată într-un asemenea punct nodal expune familia unei agresiuni certe a infernalului: „Nu le merge bine la gospodari”

⁵⁸ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 42.

(Botești – Suceava). Credința este atestată în jumătate din județele moldovenești, prin documentele etno-folclorice înregistrate în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, ea fiind găsită și de Ion Taloș în răspunsurile primite din această parte a țării la *Chestionarul Arhivei de Folclor* de la Cluj-Napoca. Același etnolog citează și o informație din Cojmanești – Gorj, care detaliază pericolul latent: „Dracii, strigoii, pricolicii să ațân pi la hotar”⁵⁹.

Încălcarea tabuului are un final previzibil: agoniseala se risipește, iar oamenii pleacă din gospodărie ori prin dispariția fizică, ori prin strămutare. De aceea, se spune despre casele părăsite „că au fost construite într-un loc necurat sau [pe] haturi” (Viforeni – Bacău).

Locurile ce adăpostesc oseminte constituie alte puncte primejdioase pe harta percepției magice a împrejurimilor. În cazul *cimitirelor*, evitarea pericolului este simplă, mormintele sunt însemnate și bine delimitate, în timp ce îngropările secrete, precum cele făcute copiilor nebotezați, născuți de tinere necăsătorite, pot crea dificultăți proprietarilor de teren, și de aceea e nevoie ca opinia publică să furnizeze informații despre posibilele trupuri înhumate. În plus, practici magice de sondare a spiritului locului, despre care vom discuta în cele ce urmează, le oferă celor ce ridică noua locuință semnele așteptate pentru a lua decizia zidirii.

În mod previzibil, casele nu se construiesc pe lângă cimitire „cî ies strigoii noaptea” (Vâlcele – Bacău). „Se spune că în casele ce s-au construit acolo au ieșit strigoii și pier vitele. Casele ce s-au construit au fost părăsite” (Rocna – Neamț). Tabuul de construcție este cunoscut de ucrainenii și livii⁶⁰, dar și la noi: „E ocolită, de asemenea, vecinătatea bisericii, cu deosebire aceea a cimitirelor, deoarece sînt locuri stăpânite de strigoii, care «s-ar putea învăța la noua casă» (Bârgăoani – Neamț, Buhoci – Bacău, Burdujeni – Suceava și în alte șase județe din țară), precum și orice teren în care sînt morminte, pentru că acesta prezintă primejdia de a ieși mortul respectiv în casă (Dodești – Vaslui); cu atît mai mult sunt ocolite locurile pe care au fost îngropați copiii mici nebotezați”⁶¹.

Fie că se bănuiește faptul că oameni în toată firea zac sub pămînt (Boureni – Iași, Talpa – Neamț, Moara – Suceava) ori nou-născuți necreștinați, care se fac *moroi* (Cudalbi – Galați, Bivolari și Cristești – Iași), nu se clădește pe acel teren. În cazul în care rămășițe

⁵⁹ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 229.

⁶⁰ Idem, *Meșterul Manole...*, vol. II, p. 73.

⁶¹ Idem, „Riturile construcțiilor...”, p. 231.

umane sunt descoperite în timpul lucrărilor de amenajare, se abandonează construcția: „Am luat ș-am făcut beci și săpând acolo am găsit niști oași mici: «– Ia uitii, mamî!» «– Du-ti și li ie și duceți-li acolé, într-o bortî di dihor». Iera o bortî di dihor și le-am dus acolo și pisti noapti s-o făcut așa o arătare cu suman în spati și strâga la mama: «– Anițî, Anițî, du-ti și adî-mî înapoi (cî pi mama Anița o chema), ci m-ai luat di-acole?» Și am dus oașali la loc. Ci-a fi fost acolo, un copil nibotezat?! N-am mai sapat în locu' acela beciul” (Știubieni – Botoșani).

Oamenii cunosc interdicția și efectele încălcării ei, ceea ce modelează interpretarea realității. Evenimentele nefaste sunt reflectate prin prisma nesocotirii tabuului, după logica magică: „Moroi «fac rău celor care clădesc case ori șuri pe mormântul lor. Dacă nu se mută casa de pe moroi, cei din casă mor toți pe rând» (Mănăstirea Doamnei – Botoșani). Credița este semnalată și la Pechea – Galați. În orașul Darabani din județul Botoșani, de exemplu, există un teren denumit *Cimitirul moroilor*, unde s-a ridicat o clădire cu câteva decenii în urmă. Se spune că locatarii ei au suferit tot felul de accidente misterioase, că mai mult au zăcut în pat, iar dintre defuncți nici unul nu a murit de moarte bună”⁶².

Ca și hotarul, *câmpul arabil* nu este inclus între locurile bune de casă, pentru că marginalitatea lui extremă creează contextul pentru înmormântări tainice: „Nu se făcea casa pe un loc unde a fost ogor înainte, din cauză că nu era sigur că este loc curat și fiindcă se întâmpla că femeile mai pierdeau copii fără vreme și îi mai îngropau în ogor” (Ortoaia – Suceava). De altfel, în România, Republica Moldova, Franța, Italia sau Statele Unite ale Americii marginea cimitirului este rezervată acestor suflete tulburate⁶³.

Limita exterioară a unui spațiu ordonat, fie că e săliștea satului sau perimetrul cimitirului, oferă distanța necesară pentru protecția comunității de elementul impur, eliminând printr-o mișcare centrifugă amestecul periculos dintre rău și bine⁶⁴. Entitățile malefice rămân astfel grupate la marginea domeniului social.

⁶² Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999, p. 141.

⁶³ V. Adina Hulubaș, *Credițe despre naștere în contextul urban din Moldova. Memoria tradițională*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 101.

⁶⁴ „Cea mai mare parte a interdicțiilor în vigoare în societățile așa-zis primitive sunt în primul rând interdicte privitoare la amestec, admis fiindcă și contactul direct sau indirect, și prezența simultană într-un același loc închis constituie deja niște amestecuri” (Roger Caillois, *Omul și sacrul*. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 2006, p. 27).

Modificările topografice apar și ca efect al *vieții animalelor*, nu doar al acțiunilor sociale. Nu se ridică locuințe pe „terenurile pe care au fost ucise animale (pisici, câini, cai ș.a.)” pentru că „favorizează apariția duhurilor necurate în casă” (Bodești Precistei – Neamț)⁶⁵. De asemenea, acolo unde au trudit animalele traiul uman nu poate fi fericit: „Să nu se construiască casa pe loc de arie unde se treera cu vitele” (Căpotești – Vaslui). Această convingere declarată și în Izvoare – Neamț și Oltenești – Vaslui are o variantă ce nu implică munca în folosul oamenilor în Agăș – Bacău: „Să nu fi fost pe-acolo o târlă di oi sau di vaci”.

Cercetător asiduu, vreme de câteva decenii al riturilor de construcție, Ion Taloș explică acest tabu prin prisma unor informații de teren care dovedesc venerația vegetalului: „Pe acel loc s-au scuturat multe semințe, care e păcat să fie călcate” (Bosanci – Suceava)⁶⁶. Alte atestări ale interdicției spațiale, cele mai multe localizate în județul Vaslui, oferă motivația logică a relației dintre cauză și efect. Fiindcă în sol există multe semințe, casa va fi „cotropită de guzganii”⁶⁷. Nu doar dăunătorii propriu-ziși sunt atrași de acest fost loc de valorificare a recoltelor, ci și duhurile: „Acolo s-au învărtit toate relele” (Pufești – Vrancea)⁶⁸; „«Iese necuratul în casă» (Vutcani – Vaslui) sau umblă împrejurul casei cum umblă caii la arie” (Giurgioana – Bacău, Schineni – Vaslui)⁶⁹.

Atât chinul animalelor, cât și distrugerea *arborilor*, afectează iremediabil terenul, potrivit gândirii magice: „Nu-i bine să fie pe locul unde s-a tăiat o livadă, c-acolo va fi casă fără noroc” (Oituz – Bacău); „Locul de casă trebuie să fie ales să nu fie rădăcini de copaci, că de nu casa respectivă va avea mult de suferit” (Mihăileni – Botoșani); „Nu e bine să se pună casa pe locul de unde au fost scoși pomi. Dacă se pune, se crede că va muri cineva din casa aceea” (Gălănești – Suceava). Paralela dintre viața umană și cea a copacilor devine și mai evidentă în precauția crescută manifestată pentru arborii fructiferi sacrificați la obținerea terenul de construcție, conform relatărilor înregistrate în opt localități din trei județe moldovenești.

Valoarea universal atestată de *axis mundi* a copacilor poate sta la baza interdicției de construcție. „Pomul-coloană structurează totalizarea cosmică obișnuită a simbolurilor vegetale printr-un vector

⁶⁵ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 232.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 230.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Monica Budiș, *op. cit.*, p. 302.

⁶⁹ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 230.

verticalizant”⁷⁰. Lumea întregă se sprijină pe acest stâlp viu ce face legătura între uranian, terestru și subteran, ceea ce înseamnă că microcosmosul social însuși va rămâne fără un punct de sprijin sacru.

Așa cum indică ghicitoarea al cărei răspuns e Omul, „Am/ Un pom/ Cu ramurile-n jos/ Și cu rădăcina-n sus”⁷¹, asemănarea dintre puterea de a rodi și conturul apropiat ca formă dintre copaci și oameni constituie fundamentul însoțirii ceremoniale, mentale, morale și pragmatice dintre ființa umană și arbori. Nu există rit de trecere în care pomul împodobit să nu fie prezent. În textele de sorcovă copacul fructifer devine un model ideal de viață prin capacitatea de a avea fructe și de a petrece senectutea cu o verticalitate demnă. Copiilor, atunci când deprind motricitatea, li se insuflă deja acest reper ideal: „Copăcel, copăcel,/ Crești mari și frumușel!” (Spiridonești – Neamț); „Pom, pomule, sî ti ții pomușor!” (Tătăruși – Iași).

Ridicarea locuinței pe locul în care dublul vegetal a fost răpus provoacă, așadar, o reacție simpatetică asupra familiei: „Rădăcinile pomilor fructiferi aduc moartea «fără vreme» a celor care locuiesc în casa zidită pe ele” (Vâlcele – Bacău)⁷². Rămășițele copacilor devin cauza hierofaniilor terifiante, la fel ca decesele sau animalele ce au pierit pe suprafața de la baza casei: „Să nu fie cioate, copaci, pentru că ieșeau duhuri rele” (Moțca – Iași).

Ion H. Ciubotaru leagă acest tabu de locuire de „animismul și cultul dendrolatric”. Informațiile culese de etnologul ieșean din satele moldovenești confirmă perspectiva, sătenii obișnuind să antropomorfizeze pomii. Să tai unul pentru a-ți ridica acolo casă „e mare păcat. Copacii au viața lor și nu-i bine să-i omori” (Ciugheș – Bacău); „Casele noi nu se făceau pe locul unde s-a tăiat un copac viu” (Lespezi – Bacău)⁷³.

Convingeri arhaice despre țipetele de durere, oftaturile și chiar sângerarea copacilor tăiați se întâlnesc la numeroase populații⁷⁴, motiv pentru care se practică gesturi prin care se cere iertare. Același ritual de invocare a clemenței din partea copacului, apare la noi ca parte a

⁷⁰ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Prefață și postfață de Radu Toma, București, Editura Univers, 1977, p. 425.

⁷¹ *Bulgăre de aur în piele de taur. Ghicitori*. Ediție îngrijită, prefață, bibliografie și index bibliografic de Radu Niculescu, București, Editura Minerva, 1975, p. 3.

⁷² Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 230.

⁷³ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii...*, vol. I, p. 25.

⁷⁴ V. James George Frazer, *Creanga de aur*. Traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, vol. I, București, Editura Minerva, 1980, p. 238.

obiceiurilor funebre pentru flăcăii necăsătoriți, când se doboară un brad fălos pentru a fi gătit și integrat în ceremonialul funebru ca *alter ego* al defunctului.

Această percepție arhaică are legătură, de asemenea, cu cultul strămoșilor, fiindcă istoria culturală a omenirii a parcurs o perioadă când trupurile neînsuflețite ale membrilor familiei erau depuse în copaci, pentru a le oferi șansa să se bucure în continuare de soare și aer⁷⁵. Din acest punct de vedere, paralelismul continuu dintre existența umană și cea a copacilor poate avea un punct de plecare în simbolizarea arborilor ca receptacul al sufletelor celor deja plecați dintre vii. Așa cum în basme copiii gemeni cu părul de aur se transformă în pomi mirifici, strămoșii noștri își continuă existența într-o ipostază vegetală.

Prezența pomilor roditori în cimitire, relaționată de Paul H. Stahl cu simbolistica grădinii Paradisului⁷⁶, pare să continue o deprindere culturală străveche. În consecință, răpunerea trupului lemnos va elibera, potrivit gândirii magice, un „duh” (așa cum s-a precizat în Moțca – Iași) răzbunător, căruia i s-a tulburat odihna.

Unele locuri devin sursa topofobiei colective în urma unor evenimente tragice, tipologizate ca „*elemente de viață socială*”⁷⁷ sau „locuri cu întâmplări”⁷⁸. Ziditul „să nu fie ales în locul unde s-a întâmplat vărsare de sânge, deoarece va fi ceartă, scandal și moarte” (Cudalbi – Galați); „Sî nu sî rădici pi loc rău, loc blastamat, loc undi o murit careva di moarti ră (spânzurat)” (Hemeiuși – Bacău). Așadar, spațiile ce au fost martore la crime sau decese subite, ori în care oamenii și-au curmat singuri viața sunt definitiv pierdute din stăpânirea omului și devin domenii ale răului manifest.

Influențele malefice intră în universul ordonat pe la margini și prin răscruci (spații de trecere, vulnerabile) și iau în posesiune suprafețele pângărite de abolirea principiului etic și de aripa morții. Pe de altă parte, aceste locuri devin periculoase prin încălcarea orânduinelor ceremoniale, morții plecați fulgerător și fără lumânare

⁷⁵ V. Iulius E. Lips, *Obârșia lucrurilor. O istorie a culturii omenirii*. Prefață de I. Vlăduțiu, București, Editura Științifică, 1964, p. 538.

⁷⁶ Paul H. Stahl, *op. cit.*, p. 161. Și „în China există din timpuri străvechi obiceiul de a planta copaci pe morminte cu scopul de a da o nouă vigoare sufletelor celor decedați”. Frazer menționează, de asemenea, faptul că la tribul australian dieri, în unele insule din Filipine și la populația ignorrote există convingerea fermă că spiritele strămoșilor sălășluiesc în copaci (*op. cit.*, p. 242-243).

⁷⁷ Ion Taloș, *Meșterul Manole...*, vol. II, p. 73.

⁷⁸ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 41.

aprinșă neputându-și găsi liniștea. Spiritul nemulțumit devine *genius loci* și oamenii nu pot aștepta nimic bun de la acesta: „Sufletul mortului ar întovărăși totdeauna pe stăpânul casei și i-ar conturba somnul, provocându-i «hurducături» prin pod, cântat de broaște, miorlăituri de pisică, marșuri și cântece militărești”⁷⁹.

Această insolită alăturare de efecte ale infernalului conturează un mental tradițional aparte. Pe de altă parte, descoperim aici sentimentul vulnerabilității creat de posibilitatea ca prin acoperiș să pătrundă intruși nevăzuți, motiv pentru care numeroase obiecte apotropaice sunt așezate în partea superioară a clădirii, la noi și în restul lumii⁸⁰.

Un alt tip de abatere de la normele eticii universale îl constituie *activitățile din afara legii*. Ridicarea unei locuințe în spațiul impregnat de rele intenții sociale periclitează existența domestică. Terenul de casă „sî nu cie loc blastamat, cuib di hoți” (Agăș – Bacău). Credința a fost atestată și în Nojorîd – Bihor și Drăguș – Brașov⁸¹.

Ștefania Cristescu-Golopenția folosește expresia populară de „pământ «spurcat»” și citează o experiență personală a unui locuitor din ultima localitate citată: „A fost pivniță de hoți și s-au făcut multe furături și jurământuri mari. S-a spus rău din gură, ș-apoi acolo are putere lucru slab și-și face cuib. Dacă cineva s-așază, uite cum ne-am așezat noi, uite atâta n-ai noroc. N-ai noroc de porci, moare omul din casă. Uite tată-mio a murit aicea, ș-aicea a murit multă lume de la noi. Nu să face cine știe ce pricopseală!”⁸² Sporul casei este zădărnice, în acest caz, de suferința pricinuită comunității de către tâlhari, iar spiritul locului pare să capete o aură justițiară alimentată, din nou, de morala socială.

Cartografierea locurilor rele ce trebuie ferite⁸³, adică ocolite, mai conține la categoria impactului uman asupra mediului indicația de a nu ridica o casă pe o *temelie veche*. Existența dusă anterior în acel spațiu poate influența parcursul noii familii la nivel magic: „Să nu fie construite case noi pe locul unde au fost alte case, pentru că nu este norocos” (Bolovăniș – Bacău); „Acolo a fost o viață a unor oameni cari vor fi avut greșelile lor” (Sodomeni – Iași). Cunoscută și în restul lumii,

⁷⁹ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 232.

⁸⁰ Pentru atestări ale practicii în Marea Britanie, v. June Swann, *Shoes Concealed in Buildings*, în „Costume”. The Journal of The Costume Society, Londra, nr. 30, 1996, p. 56-69.

⁸¹ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 232.

⁸² Ștefania Cristescu-Golopenția, *op. cit.*, p. 69.

⁸³ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 44.

dacă este nesocotită, superstiția poate avea, potrivit lui Paul Sartori⁸⁴, urmări dintre cele mai tragice. Din Filipine și până în statul american Kentucky, există convingerea că „ridicarea unei noi case unde a fost alta veche va aduce moarte în familie”⁸⁵.

Totuși, acest ultim tabu de amplasare a locuinței semnalat în satele din Moldova poate fi ameliorat: „Faci casa mai înainte, sî nu fii pi locu’ vechi” (Dumbrăvița – Iași); „O dă înainte 2-3 metri, înspri poartî, șî-i mai bini în gospodărie” (Cișmea – Botoșani). Credința are o răspândire atât de largă, încât gestul fast este folosit și pe locurile noi: „După ce meșterii au fixat locul unde urmează să fie clădită casa, viitorul proprietar face un pas înainte de la locul fixat de ei, după care întreg amplasamentul se mută cu un pas, pentru ca gospodăria să prospere, să meargă înainte” (Curtești – Botoșani); „Unde vrea omul să-și aleagă loc de casă, după ce-l vede, merge trei pași înainte și acolo își pune casa, ca să-i meargă treburile bine” (Poiana Largului – Neamț)⁸⁶.

Analogia magică dintre înaintarea spațială și progresul vieții umane este evidentă și a fost semnalată și în satele locuite de catolici: „La Vulpășești – Neamț și Oțeleni – Iași, casele noi se făceau întotdeauna cu câțiva pași înaintea celor dărâmate anterior, pentru ca gospodarii să aibă parte de spor, iar toate relele să rămână în urmă”⁸⁷.

Avansarea construcției noi trebuie să țină seama de perimetrul casei anterioare cu tot cu distanța de scurgere a apei pluviale de pe acoperiș: „Casa noaua nu sa faci pi ce vechi. Asta vrajă este. Sî-ntâmpla boala. Sapa mai bini de un metru, puni alt pamânt, bati bini ș-apoi da. Cât bati ploaia di la streășină nu-i bini sî pui casa” (Lupcina – Suceava). O convingere magică similară a fost semnalată în Micșuneștii Mari – Ilfov: „Strașina să nu curgă pe locul celei vechi”⁸⁸.

Loc predilect pentru Iele și sufletele celor răposați de curând din familie, prelungirea acoperișului de-a lungul zidurilor casei marchează o zonă sacralizată de numeroase rituri (premaritale, de ușurare a nașterii, propițiatorii, apotropaice). Apa care se scurge aici se contaminează de

⁸⁴ Apud Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*. Selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache. Prefață de Petru Ursache, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2007, p. 180.

⁸⁵ Daniel Lindsey Thomas, Lucy Blayney Thomas, *Kentucky Superstitions*, Princeton University Press, 1920, p. 134.

⁸⁶ Convingerea populară a fost atestată și în localități rurale din Arad, Mehedinți, Dolj, Argeș și Prahova (v. Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 233, nota 109).

⁸⁷ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii...*, vol. I, p. 25.

⁸⁸ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 233.

energiile eterice nevăzute și devine periculoasă pentru om: „Nu e bine să dormi «în picătură sub streășină», căci e rău de pocială”⁸⁹.

Așadar, cumulara apei meteorice de la gospodăria anterioară cu cea care se adună de pe noua locuință creează o suprasaturație de natură nefastă; sufletele celor petrecuți din lume, entitățile sacre ce au poposit la streșini pot ajunge astfel să afecteze existența cotidiană. Așa cum nu se calcă pe iarba culcată în mod misterios în mijlocul poienilor, fiindcă acolo ar fi jucat Ielele, tot așa spațiul de strângere a apei prelinsă de pe acoperiș devine un *loc rău*. Evitarea acestei coordonate face ca la împrejmuirea curții să se cedeze spațiu: „Gardul să nu se facă în același loc [cum a fost la gospodăria veche], ci mai spre înăuntru” (Sodomeni – Iași). În afara bătăturii energiile locului sunt ambigue, în timp ce perimetrul curții și-a demonstrat deja natura pozitivă.

„Spațiul discontinuu”⁹⁰ oferă oamenilor, prin urmare, un teritoriu parțial pentru construcții. Identificarea locurilor de bun augur constituie următorul pas în demersul de a stabili o relație de conviețuire cu mediul.

Repere pentru locul bun de casă

Natura propice a unui loc se poate descoperi în satele din Moldova cu ajutorul ființelor capabile să intre în „dialog” cu pământul, folosind forța revelatorie a apei, codurile onirice și practicile magice cunoscute doar de descântătoare.

Cornutele de pe lângă gospodărie ocupă un rol important în viața de zi cu zi, fiind folosite atât ca animale de tracțiune, în cazul boilor, cât și ca sursă a hranei zilnice. De aceea, stăpânii le pun sub protecție magică în ajunurile periculoase, când strigoii și vrăjitoarele le pot fura mana laptelui și le dau, uneori, nume după ziua în care s-au născut, precum Marțolea, Joiana, Sâmbotin(a), Duman(a), ca divinitatea hebdomadară să le ofere pavăză.

Locul bun de casă poate fi revelat de vite sau de oi, indicația lor fiind mai importantă decât dificultățile ingineresti pe care le presupune locul: „Se dădea drumul la gite și la oi. Unde se culcau gitele pe locul acela se făcea casă, putea să îi fost răpă, deal, orișice” (Pârjol – Bacău). Dacă în expedițiile eroice animalele-călăuză țin de fauna sălbatică și apariția lor divină premerge întemeierea unei așezări sau a unui ținut⁹¹, pentru viața

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 115.

⁹¹ Vezi numeroase exemple din mitologia lumii la Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, p. 140-148.

sedentară funcția oraculară le aparține vitelor: „Sî duceu cârdurili di viti sau di oi șî undi sî culcau mereu vitili sau oili, acolo sî făcă casa. Zăce că-i loc bun, loc cu noroc” (Cucuieti, Solonț – Bacău). Aceeași credință a fost găsită în anul 1932 în satul Moșeni din Țara Oașului: „Locu ala-i bun să pun casa șî poiata, unde mărg marhele de să culcă, unde trag marhele laolaltă”⁹² și în Cojmănești – Gorj⁹³. Răspândirea acestui tip de divinație este impresionantă, ea fiind atestată la indieni, letoni, estoni, livi, huțuli, ruteni, germani, precum și în Țările de Jos⁹⁴.

Mircea Eliade analizează vânătoarea rituală a zimbrului (bourului) ce a dus la întemeierea Moldovei, potrivit legendei istorice, în contextul tauromahiei specifice cultului indo-iranian al zeului Mithra și oferă exemple similare din mitologia universală. Dacă în cazul samniților, un taur le arată drumul către locul unde își vor ridica cetatea⁹⁵, iar Troia a fost construită pe terenul indicat de o vacă⁹⁶, în cazul eroului grec devenit primul rege al Thebei regăsim semnul așteptat și de gospodarii din Moldova: „Oracolul din Delphi îl îndeamnă pe Cadmos să urmeze o vacă; aceasta se îndreaptă spre dumbrava lui Ares și acolo unde vaca se așază jos Cadmos construiește cetatea Theba”⁹⁷.

Vechimea milenară a acestei practici de identificare a spațiului fast explică trecerea ei în imaginarul oniric, ca exprimare a informației depozitate în inconștientul colectiv: „Punea gând undi sî facî casa șî dacă visa vis bun, făcea casa în locul acela (visa vitele, oile lui în locul acela), dacă visa locul sterp nu făcea casă” (Ulma – Suceava).

La un prim nivel de analiză, contactul frecvent al rumegătoarelor cu pământul, tihna și blândețea pe care o degajă în momentele de repaus pot sugera capacitatea de a intra într-o legătură directă cu spiritul locului, cu energiile telurice. În plus, vaca „este socotită, în general, simbolul Pământului dătător de hrană”⁹⁸, iar textele literare dau puteri hiperbolice acestui animal htonian.

⁹² Ion Mușlea, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj-Napoca, I, 1932, p. 223.

⁹³ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 237.

⁹⁴ Idem, *Meșterul Manole...*, vol. II, p. 76.

⁹⁵ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, p. 143.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 144.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant (coord.), *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*. Traducere de Micaela Slăvescu și Laurențiu Zoicaș (coord.), Iași, Editura Polirom, 2009, p. 991.

Colindele de fecior îl arată stăpân peste șesuri: „Boul din gură-mi grăia:/ «← Câmpi mai câmpi și dragi de câmpi,/ Lungiti-vă, 'nălțiți-vă!»/ Câmpii bine-l de-ascultară:/ Se-nlunga și se-nlătea”⁹⁹ și peste mișcările tectonice: „În picioare se scula,/ Se scula, se scutura,/ Pământul se clătina,/ Frunza-n codru huruia,/ Coastele se surupau,/ Apele se tulburau,/ Atunci *Ion* îi săgelva”¹⁰⁰. Basmele confirmă aceste însușiri: „Eu când oi tremura din picioru meu o dată și când oi da, să cutremură pământu și pe stăpânu meu l-aruncă-n capātu pământului și-i sare căpățâna de la cap” (Fărcașele – Olt)¹⁰¹.

Asemenea puteri demiurgice permit vitelor reperarea terenurilor de bun augur, odihna lor desfășurându-se în consecință. Dacă spațiul în care ele trudesc devine nefast, liniștea ce le-a adus, conform legendei despre nașterea lui Iisus Hristos, binecuvântarea Fecioarei Maria, survine ca efect al armoniei ambientale.

Locul necurat are o energie distructivă ce consumă resursele și acest fapt devine un indiciu în încercarea de a găsi terenul potrivit pentru ridicarea unei case. Apa lăsată peste noapte în spațiul testat trebuie să rămână neatinsă: „Se pune pe locul acela o cofă plină cu apă acoperită cu o lespede. Dacă o găsește la fel, înseamnă că locu' e cu noroc, dacă nu, o mută și o pune până o găsește plină” (Poiana Largului – Neamț); „Când se începe construcția casei se pune un păhar plin cu apă și dacă păharul rămâne plin, înseamnă că locul e bun” (Urșița – Iași).

Simbolistica numărului 9, care marchează un ciclu complet și desăvârșirea, vine să întărească actul magic de sondare a spiritului locului: „Când se alege locul de casă, în mijlocul locului se pune o oală de lut cu 9 paharuțe de apă și se bat 9 mătânii pentru noroc și viitor. Și spune: dacă voi avea noroc, să sporească, dacă nu, să scadă. Dacă a sporit sau este la fel, se face casa, dacă a scăzut [apa], se alege alt loc” (Păltiniș – Botoșani).

Fenomenul de evaporare al apei este decodat ca intruziune a spiritelor malefice: „Se pun la colțuri[le temeliei] pahare cu apă pline și li lasă o noapți. Dacă găsești un pahar gol sî nu mai faci casă acolo, cî-l bé diavolu” (Dumbrăvița – Iași). Manifestarea prezenței nefaste va

⁹⁹ Constantin Mohanu, *Fântâna dorului. Poezii populare din Țara Loviștei* (vol. VI al seriei *Folclor din Oltenia și Muntenia. Texte alese din colecții inedite*), București, Editura Minerva, 1975, p. 58.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰¹ I. Opreșan, *Basme fantastice românești*, vol. I. *Fata răpăită de soare*, București, Editura Vestala, 2002, p. 58.

continua să mistuie viața și avutul celor ce și-ar ridica o locuință pe acel teritoriu. În basme și baladele fantastice, deșertul și setea mistuitoare sunt indicatori ai pătrunderii pe teritoriul ființelor infernale¹⁰², ceea ce înseamnă că dispariția apei de pe un loc este cauzată de conectarea acestuia la *sacrul stâng* (Roger Caillois).

O altă similitudine cu textele literare în care eroii civilizatori pleacă în incursiunile lor mitice „Joi de dimineață,/ Pe rouă, pe ceață” se găsește în valorificarea încărcăturii magice pe care o poartă cea de-a patra zi din săptămână: „Se pune o garafă cu apă și busuioc miercuri seara și se caută gioi dimineața, înainte de răsăritul soarelui. Dacă garafa e plină, locul pentru casă e bun, dacă apa a scăzut, locul e necurat” (Valea Seacă – Iași).

Descântecelul localizează în timp momentul nefast al îmbolnăvirii tot joi: „Cum n-oi plângi,/ Cum nu m-oi mișela,/ Dacă m-am sculat joi sănătos,/ Ş-am plecat pi cali,/ Pi carari,/ Când la jumatați di cali,/ Di carari,/ M-am întâlnit cu:/ Samca cu sămcoiu,/ Cătăroaica cu cătăroiu etc.” (Gohor – Galați)¹⁰³. Zorii acestei zile permit translarea lumilor și favorizează actele de divinație tocmai prin abolirea frontierei dintre social și infernal. Mai ales paharul cu apă pus în ajunul zilei de joi va fi întâlnit de duhurile locului, dacă acestea sunt deja stăpâne acolo.

Un pahar cu apă și pâine se așază pretutindeni în Moldova pe fereastra camerei în care a murit cineva, vreme de trei zile până la înmormântare¹⁰⁴. Se crede că cel răposat are nevoie de ele, setea pustiitoare fiind și aici efectul contactului cu lumea spiritelor. Pomana apei făcută timp de 40 zile are menirea de a-i ușura chinul și, în același timp de a-l desprinde de mediul său anterior.

Apa care dispare de pe sol sugerează, în acest context, prezența unor entități intermediare între lumi. Întreaga construcție este cuprinsă în schema sondării pe cale magică: „Se așază sticle cu apă și felii de pâine la cele patru colțuri. Dacă apa crește, locul e bun” (Șerbăuți – Suceava); „Sî pui o bulcă, o bucată de colac acolo; dacă o găsește cum o pus-o zice că-i bun locul de casă, dacă n-o mai găsește pe locul acela, zice că locu-i rău, nu-i bun” (Lupcina – Suceava).

¹⁰² V. Adina Hulubaș, *Trasee...*, p. 87-89.

¹⁰³ Silvia Ciubotaru, *Folclor medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, p. 469.

¹⁰⁴ Ion H. Ciubotaru, *Obiceiurile funebre din Moldova în context național*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 173.

Obiceiul există, de asemenea, la ruși și ucraineni: „Dacă a doua zi apa e găsită nevărsată, iar pâinea intactă, oamenii sînt încredințați că locul e bine nimerit, iar clădirea care se va înălța va duce multă vreme. Dacă însă apa e vărsată sau pâinea atinsă, casa nu va aduce decât nenoroc, iar construcția casei nu trebuiește continuată”¹⁰⁵. Convingerea este comună zonei sud-estice a Europei, ea fiind atestată și în Republica Moldova¹⁰⁶. Absența consumului misterios este rezultatul așteptat peste tot, fiindcă astfel se certifică pe cale magică disponibilitatea locului pentru activitatea socială.

La Nereju – Vrancea, furnicile care se adună peste noapte îi încurajează pe proprietari să ridice o locuință pe locul indicat de ele¹⁰⁷, în timp ce în localitatea suceveană Mănăstirea Humorului cromatica insectelor este esențială: „După ce se așază temelia în mijlocul viitoarei case, se așază o piatră. A doua zi dimineață dacă sub piatră sînt furnici roșii, stăpânul casei nu va locui mult timp în ea. Dacă apar furnici negre, va locui mult timp în ea”. Același tip de divinație a fost semnalat în spațiul baltic: „Estonienii pun pe aria unde voiesc să ridice un grajd ierburi și zdrențe; dacă se adună furnici negre e semn bun; dacă dimpotrivă, vin furnici roșii, e semn rău”¹⁰⁸.

Toate viețuitoarele al căror sălaș se află sub pământ au conotații legate de *genius loci*. Ca ființe chtoniene, simbolurile dobândite de acestea sunt sepulcrale și țin, în consecință, de cultul morților. Culoarea roșie are în acest cod al riturilor o semnificație negativă, pe care o regăsim, de exemplu, și în imaginarul asociat ideii de iad. Mistuirea, suferința (pișcătura „furnicii de foc”, a cărei culoare este roșie, supune corpul uman la o traumă semnificativă) și distrugerea lentă par a fi viitorul unei locuințe ridicate unde se strâng furnicile roșii. Dimpotrivă, furnica obișnuită, de culoarea pământului, vine cu un mesaj fericit legat de hărnicie și acumulare spornică de bunuri.

Dacă mai sus am văzut că practicile magice propriu-zise apar sub formă de coduri onirice explicite, în cele ce urmează vom întâlni visele în genere ca modalitate de sondare a încărcăturii magice imanente terenului: „Unii și dupî vise își propuneu locu’ di casî” (Pojorâta – Suceava); „Sî culcî pi loc soțu’ sau soția și, dacă poți, dormi măcar o noapte sau trei nopți

¹⁰⁵ Valeriu Șt. Ciobanu, *Jertfa zidirii la ucraineni și ruși*. Extras din revista „Viața Basarabiei”, Chișinău, nr. 1-2, 1938, p. 8.

¹⁰⁶ Monica Budiș, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Mircea Eliade, *Meșterul Manole...*, p. 178.

și ești atent ce visezi. Te închini. Dacă visezi rău, n-o mai pornești, că-i loc rău” (Borosești – Iași); „Dormea flăcăul o noapte acolo să vadă ce ar visa noaptea. Dacă visa de bine, își făcea casa acolo” (Drăgănești – Neamț).

Oniromanția a preocupat omul din cele mai vechi timpuri, activitatea cerebrală de pe timpul nopții fiind interpretată sub forma unor mesaje de la entități superioare. Cultura tradițională românească rezervă, de asemenea, un spațiu important semnelor din vise în toate riturile de trecere: ceea ce visează femeia pe timpul sarcinii prevestește sexul copilului ei, moașa și lehuza sunt atente la simbolurile ce apar în somn când se pune Masa Ursitoarelor pentru a întrezări soarta nou-născutului¹⁰⁹, vrăjile de dragoste provocau în ajunul sărbătorilor de final și de început de an (Sfântul Andrei, Boboteaza) expresii onirice ale viitorului soț¹¹⁰ și tot prin vis primeau știrea că nunta e aproape, iar decesul cuiwa din familie este premers de coduri onirice a căror vechime culturală este impresionantă¹¹¹.

În cazul ridicării caselor, imaginile din vis sunt esențiale: „Proprietarul doarme o noapte pe terenul disponibil pentru construcției: «visează foc sau apă limpede» e semn bun (Pătrăuți – Suceava); în schimb, dacă visează urât și se scoală tremurând, e semn de pagubă și nenoroc” (Mozăceni – Argeș)¹¹². Totuși, mesajul de la duhul ce domnește peste spațiu nu poate fi primit de oricine: „Dacă n-a mai fost nici o casă pe acel loc se culcă un om bătrân și dacă visează urât nu-i curat locul, dacă visează frumos, se face casa” (Valea Oilor – Iași). Starea fiziologică de repaus permite accesarea unor coduri arhetipale. Contactul direct cu pământul și expectativa în care se așază cel care vrea să primească acordul magic pentru a clădi deschide de fapt un canal de comunicare transcendențială. Aceeași practică a fost semnalată la voți, huțuli și ruteni¹¹³.

Trezirea din starea de somn are, de asemenea, puterea de a revela viitorul, pe baza sunetelor ambientale (decodate, de asemenea, în practicile divinatorii premaritale): „Locul se alege și dacă, sculându-se pe la orele 3 dimineața, proprietarul aude mai întâi «grai curat» (adică zbierătură de vită mare ori de oaie, cântec de cocoș sau «o vorbă bună de om»), pe când, dacă aude mai întâi lătrătură de câine, «miorlăitură de mâtă»,

¹⁰⁹ Adina Hulubaș, *Obiceiuri de naștere din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, p. 160, 176, 218.

¹¹⁰ Silvia Ciubotaru, *Obiceiuri nupțiale din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, p. 180-181.

¹¹¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere...*, p. 21-34.

¹¹² Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 236-237.

¹¹³ Idem, *Meșterul Manole...*, vol. II, p. 76.

«cântec de buhă, de huhurez, de cucuvaie» sau om înjurând, îl părăsește” (Baia – Arad)¹¹⁴. Aceleași rezonanări ale mediului sunt așteptate după primele gesturi ce trădează intenția de a construi: „Când se alege locul de casă se sapă o dată la temelie și se ascultă: dacă se aude lătrat de câine casa va arde, dacă se aude muget de vaci, casa va fi cu noroc” (Moldovița – Suceava).

Mai mult decât o consultare oraculară a spiritului locului, acest tip de determinare a terenului bun de casă se adresează binomului om-natură, ansamblului natural ce găzduiește comunitatea. Acțiunile individuale pot tulbura armonia generală, iar semnele intruziunii nepermise sunt oferite în special de animale. Rolul lor de călăuză, specific riturilor de întemeiere, are în subsidiar această capacitate de rezonanare magică la viața omului¹¹⁵.

Un dialog, conștient de data aceasta, cu pământul ce va sta sub clădire are loc prin ascultarea vocii telurice: „Sî băté cu maiu’ pământu’, sî s-audî glasu’ pământului. Dacă-i dăde voie, făcé casî, dacă nu s-auză glasu’, nu sî făcé casa, cî era rău” (Agârcia – Neamț). Practica magică ce amintește de lovirea pământului cu pari de sărbătoarea Mucenicilor, pentru a elibera căldura primăverii, a fost semnalată și în satul clujean Bonț, unde un bărbat aflat la prima căsătorie „se duce la fața locului, se uită împrejur, bate pământul cu piciorul drept de trei ori și ascultă; dacă îi convine ceea ce aude, bate parul pe care îl are în mână”¹¹⁶. Stâlpuțul străpunge pământul și îl ia în posesie numai după consultarea lui *genius loci*, ecoul terestru fiind poate chiar glasul acestuia.

Atunci când gospodarii nu puteau înțelege mesajul din adâncuri, se apela la cunoașterea ezoterică: „Lua din pământul cela și-l ducea la descântătoare sî vadî dacă-i curat” (Rediu – Botoșani). Principiul magiei simpatetice de contagiune constă în faptul că „lucrurile care au fost odată în contact unele cu altele continuă să acționeze unele asupra celorlalte la distanță și după ce contactul fizic a încetat”¹¹⁷.

În felul acesta, natura benefică sau malefică a unui spațiu putea fi descoperită prin farmece fără a presupune prezența persoanei inițiate

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 237.

¹¹⁵ O altă practică divinatorie premaritală constă în urmărirea sunetelor scoase de porc sau de o vită în ajun de Sfântul Vasile pentru a se afla când va veni vremea măritişului. Fata lovește animalul cu piciorul și spune „Hai anul acesta!”; dacă nu are nici o reacție sonoră, reia „Hai la anu’!”, până când porcul sau vita răspunde.

¹¹⁶ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 237.

¹¹⁷ James George Frazer, *op. cit.*, vol. I, p. 30.

în spațiul vizat. Acest tip de geomanție este practicat și de vecinii noștri slavi: „Huțulii angajează țigani care vrăjesc și descoperă însușirile locului, ucrainenii duc o fărâmă de pământ la vrăjitoare pentru ca aceasta să ghicească dacă e «curat»”¹¹⁸.

La fel ca în cazul paharelor de apă care verifică din toate cele patru îmbinări ale casei caracteristicile magice ale spațiului, descântătoarea primește pământ din mai multe locuri: „Se merge la vrăjitoare cu țărână din patru colțuri” (Ibănești – Botoșani). Simbolistica acestui număr ține de totalitate, motiv pentru care viitorii locuitori fac apel la el. Nici o zonă a gospodăriei nu este omisă de sondarea magică, fiindcă întregul univers pare să fie construit pe principiul puterii cvaduple: „Există patru puncte cardinale, patru vânturi, patru stâlpi ai Universului, patru faze ale Lunii, patru anotimpuri, patru elemente”¹¹⁹ și lista nu se oprește aici.

Practicile magice sunt folosite nu doar pentru a „citi” semnele telurice, ele pot, uneori, remedia energia distructivă. La Bonț – Cluj, toiagul de mort ajută la neutralizarea intențiilor malefice: firul de tort cu care s-a măsurat locul se înnoadă și se arde la flacăra acestuia pentru ca „atunci să aibă răul putere asupra casei care se face cu măsura aceasta, când va ști câte noduri au fost pe ață, când va învia mortul la al cărui toiag s-a ars ața, și când se va petrece în ață iar cenușa îngropată”¹²⁰.

Toate aceste precauții și practici magice arată cu limpezime faptul că locuința reprezintă centrul existenței umane și ridicarea ei nu poate fi lăsată în voia întâmplării. Cunoașterea tradițională actuală stă în descendența unei mentalități străvechi, ceea ce face ca presiunea culturală să acționeze subliminal și fără întârziere: „Arhitectura arhaică era nu numai o știință și o artă sacră, ci și un instrument de salvare a omului”¹²¹.

Mutarea într-o locuință nouă presupune luarea lumii de la început, ceea ce înseamnă că e nevoie de crearea celor mai bune auspicii. Locul prielnic vieții pe toate planurile reprezintă primul pas din seria de acte magice menite să revendice teritoriul din lumea încă neordonată.

Odată aleasă „sâliștea” (Rădăcinești – Vrancea), jertfa zidirii va desăvârși întemeierea unui nou cămin prin sacrificiul merit să „însuflețească” edificiul și să îi dea trăinicie. Spiritul locului capătă încet-încet o nouă formă și devine un duh domestic ce ocrotește bunul mers al vieții de familie.

¹¹⁸ Ion Taloș, *Meșterul Manole...*, vol. II, p. 76-77.

¹¹⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant (coord.), *op. cit.*, p. 679.

¹²⁰ Ion Taloș, „Riturile construcțiilor...”, p. 237-238.

¹²¹ Mircea Eliade, *Meșterul Manole...*, p. 212.

ILUSTRĂȚII



Fig. 1. Tabu spațial – întreținerea drumurilor



Fig. 2. Tabu spațial – casa părăsită



Fig. 3. Tabu spațial – livada



Fig. 4. Spațiu benefic pentru ridicarea casei

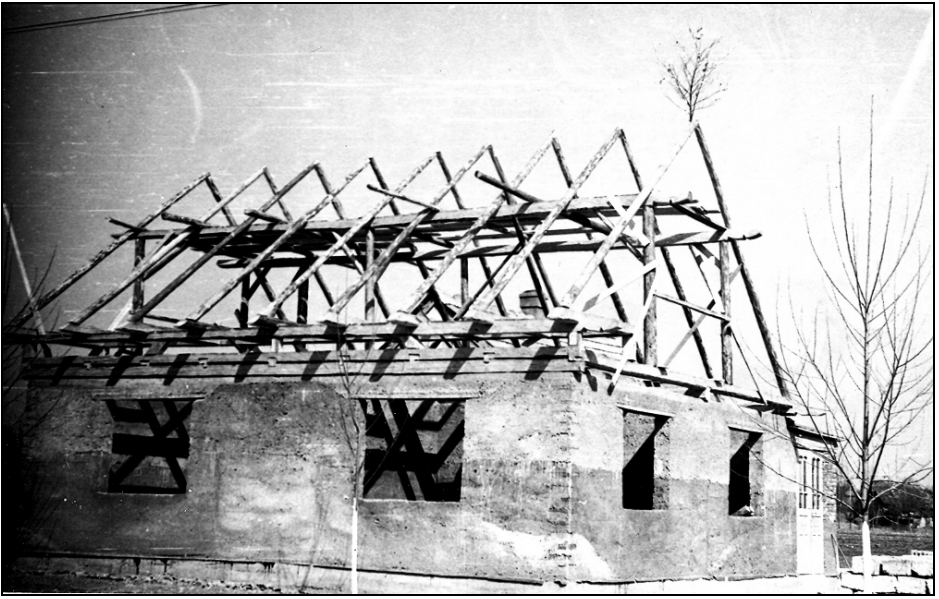


Fig. 5. Casă în construcție la Frătăuții Noi – Suceava în 1971
(Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei)

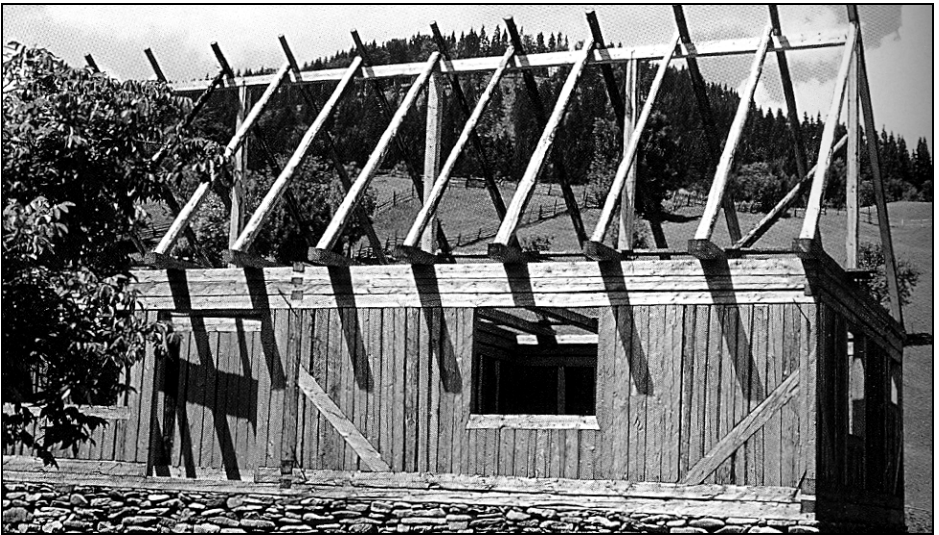


Fig. 6. Casă pe temelie de piatră la Ciugheș – Bacău
(cf. Ion H. Ciubotaru, *Catolicii...*, vol. II. *Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, 2002, ilustrația 92)

INFLUENȚE ȘI MOTIVE POPULARE ROMÂNEȘTI ÎN ARHITECTURA MUZEULUI DE ARTĂ POPULARĂ „DR. NICOLAE MINOVICI” DIN BUCUREȘTI

Loredana CODĂU*

Abstract

Built in Bucharest between 1904 and 1906 by architect Cristofi Cerchez, “The Villa with Bells” is a great example of how the Neo-Romanian style has promoted and exploited the Romanian folk art decorative and architectural elements. Being an original national artistic style, as a part of the artistic movement called the New Art, the Neo-Romanian architecture was especially influenced by the kulas from Oltenia region. The architectural design of the villa gathered Brâncoveanu style elements, as the loggia balcony with short, carved stone columns, and Romanian folk art elements, as the carved wood pillars, ornamented with solar rosettes, rhombs, the rope of life, decorative motives taken from traditional rugs of Muntenia, the religious seal, or the tower. The building was organized and opened for the public in 1906 as the first Folk Art Museum in Bucharest by its owner Dr. Nicolae Minovici and was declared an historical monument in 1930. The Folk Art Museum “Dr. Nicolae Minovici”, an authentic architectural gem, has been reinforced, restored and reopened for the public on the 18th of May 2016.

Keywords: Neo-Romanian style, Brâncoveanu style, kula, loggia balcony, veranda, Dr. Nicolae Minovici, Cristofi Cerchez, The Villa with Bells.

Cuvinte-cheie: stil neo-românesc, stil brâncovenesc, culă, loggia, pridvor, Dr. Nicolae Minovici, Cristofi Cerchez, Vila cu clopoței.

După o perioadă îndelungată de timp în care a fost nevoit să își țină porțile închise, Muzeul de Artă Populară „Dr. Nicolae Minovici”, astăzi Muzeul „Dr. Nicolae Minovici” – primul muzeu de etnografie din București, a fost redeschis publicului la 18 mai 2016.

După un proces laborios de restaurare și reconsolidare, a fost redată societății una dintre valoroasele bijuterii arhitectonice neo-românești ale Bucureștiului – „Vila cu clopoței”, rezultat al colaborării dintre vizionarul Dr. Nicolae Minovici și trei artiști: arhitectul Cristofi Cerchez, sculptorul decorativ Emil Wilhelm August von Becker și pictorul Conrad Vollrath (Veleanu).

* Secția de Artă, Muzeul Municipiului București.

Începuturile din Belle Époque

Nicolae Minovici (1868-1941), medic legist, colecționar de artă și primar, este renumit îndeosebi pentru apetența lui de a analiza subiecte considerate încă tabu, precum studiul tatuajelor sau experimentele voluntare controlate de auto-strangulare, pe care le-a efectuat la începutul secolului al XX-lea¹.

Pintre cele mai importante realizări în folosul societății întreprinse de doctorul Minovici se numără: înființarea primului serviciu public de ambulanță din sud-estul Europei „Societatea Salvarea” (1906), primul spital de urgență din România, al doilea din Europa (1934), amenajarea și deschiderea publică a primului muzeu de etnografie bucureștean „Muzeul de Artă Națională Prof. Dr. Nicolae Minovici” (1906)².

Pasionat de artă, Nicolae Minovici a fost un împătimit colecționar de obiecte populare românești și de artă plastică. Pasiunea pentru frumos i se trage din tinerețe, din 1891, când a urmat, timp de un an, cursurile Școlii de Belle-Arte³. Prin prisma numeroaselor peregrinări de-a lungul și de-a latul țării, începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea și până la finalul vieții, Nicolae Minovici a avut posibilitatea să colecționeze variate categorii de obiecte populare românești, bunuri care impuneau necesitatea găsirii sau construirii unui spațiu în concordanță cu specificul și caracteristicile lor tipologice, unde puteau fi adăpostite și totodată valorificate public.

Astfel, în primăvara anului 1903 s-a născut proiectul „Vilei cu clopoței”, așa cum i-a rămas numele imobilului în folclorul urban datorită clopoțelilor din sticlă colorată montați în foișorul casei. Pe terenul de 13.878 m² achiziționat de Nicolae Minovici la bariera comunei Băneasa, a poposit în 1903 o birjă de Hereasca, din care au coborât doi buni prieteni: medicul legist Minovici și arhitectul Cristofi Cerchez. Arhitectul era în căutarea unui comanditar care să accepte proiectul construcției unei case în stil neo-românesc, un curent original care valorifica elemente decorative naționale adaptate cerințelor impuse de spațiul citadin⁴.

¹ Cf. Adrian Majuru, *Familia Minovici. Univers spiritual*, București, Editura Institutul Cultural Român, 2005, p. 26.

² Idem, *Muzeul Nicolae Minovici*, în revista electronică „Bucureștiul meu drag”, nr. 3, martie 2015 (la adresa <http://issuu.com/orasul/docs/rbmd-1503?e=3863786/12013489>; accesată pe 1 august 2016).

³ Idem, *Familia Minovici...*, p. 25.

⁴ Idem, *Muzeul de Artă Populară Dr. Nicolae Minovici* (publicat pe www.minovici.ro, pagina web a Asociației „Prietenii Muzeelor Minovici”, devenită recent Asociația Culturală „Patrimoniul pentru Viitor”; accesat pe 29 august 2016).

Construcția vilei a demarat în 1904, sub atenta supraveghere și indicațiile proprietarului. Datorită faptului că cei doi erau buni prieteni, Nicolae Minovici nu a trebuit să achite construcția imobilului, proiectat de la bun început cu un scop social nobil – valorificarea publică a unei vaste colecții de artă națională românească. Deși nu era primul imobil în stil neo-românesc din capitală, în decurs de un an s-a născut întâia vilă proiectată și construită de Cristofi Cerchez în București⁵, care urma să devină din 1906 primul muzeu de etnografie bucureștean.

Într-o lume „franțuzită”, stilul neo-românesc, ca parte integrantă a Artei 1900 (generalizat numită *Art Nouveau* – pe filieră franceză), s-a născut din dorința și necesitatea creării unei arte proprii, naționale, care să demonstreze maturitatea poporului român și specificul unei țări moderne în context internațional. Crearea unei arte noi, fondată pe valorificarea principiilor autohtone, a impus cunoașterea sistematică a moștenirii trecutului, ca leagăn al spiritualității. Stilul neo-românesc a fost facilitat de apariția Școlii Naționale de Arhitectură în 1897, care aducea cu sine posibilitatea concretizării unei viziuni artistice originale⁶.

Conform caracteristicilor Artei 1900, care se opune masivității neo-clasicismului și eclecticismului, bidimensionalismului dinamic i se adaugă predilecția pentru forme asimetrice închise, circumscrise, bogat ornamentate. Principiul stilistic fundamental în Arta 1900 este reprezentat de fuziunea ornamentului cu forma. Caracteristică acestei arte este preferința pentru natură ca sursă de inspirație, pentru ornamentul fitomorf, în special cel floral, utilizat în numeroase asocieri decorative, deosebit de rafinate prin sinuozitatea liniilor⁷.

Dezvoltarea Artei 1900 la finalul veacului al XIX-lea a determinat înflorirea variantelor naționale, care au favorizat inspirația din sursele folclorice și apetența pentru ornamente sinuoase, puse în raport cu structura, prin tratarea decorativă a suprafetelor⁸. Arhitecții sfârșitului de secol și-au întors privirea spre trecutul național, spre eleganța liniilor sinuoase de sorginte bizantină, ce au atins apogeul în arhitectura brâncovenească, și spre echilibrul stilizărilor ornamentale

⁵ Oana Marinache, *Cristofi Cerchez, un vechiu arhitect din București*, București, Editura ACS, 2012, p. 43.

⁶ Cf. Carmen Popescu (coord.), *(Dis)continuități. Fragmente de modernitate românească în prima jumătate a secolului al 20-lea* (în cap. „Modernitatea în context”), București, Editura Simetria, 2010, p. 17.

⁷ Paul Constantin, *Arta 1900 în România*, București, Editura Meridiane, 1972, p. 24-27.

⁸ Maria Camelia Ene, *Stilul național în artele vizuale. Artele decorative*, București, Editura NOI Media Print, 2013, p. 39.

caracteristice artei rurale românești: „Mai toate încercările în stil așa-zis românesc au ca punct de plecare o decorațiune prezentată prin cusături naționale, ouăle de Paști, creștăturile de lemn din obiectele de industrie casnică, cum și decorațiunea monumentelor religioase: biserici, mănăstiri, pietre de mormânt, troițe, scaune etc. Și în toată această decorațiune se disting bine două caractere deosebite: caracterul rustic-național și caracterul religios-bizantin”⁹.

Începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea, revitalizarea gândirii arhitecturale va gravita în jurul tipologiei culei românești – marcă a spațiului balcanic. Aceasta va ocupa, alături de casa țărănească și palatul domnesc, o importantă poziție pe scara valorilor naționale, așa cum demonstrează pavilionul de la Expoziția Națională Jubiliară Regală din 1906, construit sub formă de culă¹⁰.

Elementele arhitecturale ale culei au fost adaptate cu ușurință spațiului citadin românesc, în care dimensiunile și destinațiile noilor construcții comandate – majoritatea vile, se pretau valorificării unei cule. În realitate, Arta 1900 în România nu a aparținut nici *Art Nouveau*-lui, nici *Jugendstil*-ului sau altor variante ale acestui stil pe care l-a cunoscut Europa, ci a reprezentat o creație independentă, originală, națională¹¹.

Originar dintr-o familie de armeni, Cristofi Cerchez a studiat la Școala de Poduri și Șosele din București (1891-1894) și a descoperit secretele arhitecturii la Academia de Arte Frumoase din Milano (1895-1898). Revenit în țară, redescoperă construcțiile pitorești în stil neo-românesc proiectate de arhitectul Ion Mincu – Casa Lahovary (1886), Bufetul de la Șosea (1892) și Școala Centrală de Fete (1890-1894) –, care au reprezentat adevărate modele pentru mai tânărul arhitect interesat de promovarea specificului artei tradiționale românești¹².

Dragostea lui Cerchez pentru arta populară românească, pentru variatele motive decorative și tipuri de arhitectură care o caracterizează, i-a încolțit în suflet încă din copilărie, când își petrecea vacanțele la Dorobanțu – Olt, Beciu – Teleorman sau la Câmpulung Muscel¹³. Pentru a profunzimea complexitatea bagajului artistic al mediului rural românesc,

⁹ Abgar Baltazar, „Spre un stil românesc”, în *Sinteze, perspective, opinii. Din gândirea românească despre artă*. Antologie de Amelia Pavel, București, Editura Meridiane, 1980, p. 130. Articolul lui Baltazar a apărut inițial în revista „Viața Românească”. Revistă literară și științifică, Iași, an III, 1908, nr. 11.

¹⁰ Carmen Popescu, *op. cit.*, p. 46.

¹¹ Cf. Paul Constantin, *op. cit.*, p. 77.

¹² Oana Marinache, *op. cit.*, p. 25.

¹³ *Ibidem*, p. 13.

Cristofi Cerchez întreprinde călătorii de cercetare în zonele etnografice ale țării. Fascinat de „siluetele valahe” ale caselor târgoveților și culelor, atât a celor din Muscel, cât și a celei din Curtișoara – Gorj, deprinde apetența pentru arcul eliptic, pe care îl va utiliza în propriile proiecte arhitectonice¹⁴.

O altă importantă sursă de inspirație pentru Cerchez o reprezintă arhitectura brâncovenească – o adevărată sinteză a tradițiilor locale, a influențelor orientale și a celor renaștentiste târzii. Din arhitectura brâncovenească a Palatelor de la Potlogi și Mogoșoaia preia coloanele torsadate masive, scunde, cu capiteli corintice bogat decorate, arcadele trilobate și stucaturile cu elemente fitomorfe și zoomorfe, pe care le va evidenția strălucit în proiectul „Vilei cu clopoței”¹⁵.

O construcție specială pentru un muzeu aparte

În conformitate cu principiile arhitecturii neo-românești, „Vila cu clopoței” valorifică tipul de casă fortificată, construită de mica boierime și de țărani înstăriți din Oltenia începând cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Etimologia termenului „culă” derivă din turcescul „kale” sau „kule” și semnifică turn. Așa cum sugerează denumirea, se pare că acest tip de arhitectură a fost preluat de români de la turci datorită scopului utilitar – asigurarea protecției familiei și a bunurilor deținute, în special în perioadele de instabilitate politică¹⁶.

Originea locuinței fortificate își are rădăcinile în Persia și Asia Mică, fiind înrudită cu casa întărită răspândită în țările balcanice în timpul ocupației otomane. Originalitatea culei românești a fost determinată de ingenioasa împletire a elementelor arhitecturale împrumutate cu cele autohtone, ducând practic la împământenirea acesteia în spațiul sud-carpatic. O formă evoluată o reprezintă cula cu plan prismatic, al cărei aspect de fortificație este edulcorat prin construcția cerdacului la ultimul etaj, o amintire a prispei țărănești, așa cum exemplifică culele de la Măldărești¹⁷.

Asemenea caselor țărănilor înstăriți, imobilul lui Nicolae Minovici valorifică asocierea unor materiale de construcție primordiale: lemnul,

¹⁴ Cristofi Cerchez, *Dacia preistorică și istorică*. Prefață de Cristina Cerchez Colbazi, București, Editura Ararat, 2002, p. 212.

¹⁵ Oana Marinache, *op. cit.*, p. 27.

¹⁶ Valentin Mandache, *Stilul arhitectural neo-românesc: origini și evoluție* (publicat pe <https://casedeepoca.wordpress.com> la 1 decembrie 2009; accesat pe 4 august 2016).

¹⁷ Gheorghe Ionescu, *Arhitectura populară în România*, București, Editura Meridiane, 1971, p. 63.

piatra și structura din cărămidă tencuită. Compusă dintr-un mic subsol, parter, etaj și turnul foisor, construcția are volume predominant orizontale, retrase diferit, verticalitatea imobilului fiind asigurată de foisorul care se înalță pe lateral și care amintește de bastionul fortificat al unei cule.

Asimetria fațadelor este obținută prin proiectarea ferestrelor de diferite mărimi, caracteristică lui Cristofi Cerchez fiind utilizarea celor trei ferestre în arc în plin cintru, înguste, în corpul central al vilei, pe fațada estică, o amintire a locuințelor fortificate¹⁸: „Cula se înfățișează ca o casă-cerdac etajată, un fel de bloc asimetric având distribuția golurilor după necesități, cu ferestre inegal așezate pe față după bunul plac al meșterului, fără legi, dar expuse în mod artistic, pitoresc”¹⁹.

Pe fațada vestică a vilei se observă poarta gârlici, devenită intrare principală, pe latura estică balconul loggia brâncovenesc și pridvorul românesc, cu acces din curte pe o scară din piatră cu copertină pe console din lemn. Apoi, pe fațada sudică aflăm o aglomerare de ferestre duble și tripartite, un mic balcon la primul etaj și foisorul, iar pe cea nordică o poartă cu copertină din lemn și un pridvor cu stâlpi nedecorați din lemn la etaj, în continuarea celui de pe fațada estică²⁰. Scara inclusă spațiului loggiei, care face accesul între fosta intrare principală de pe fațada estică, parterul închis și etaj, este un alt element arhitectonic caracteristic culelor, ca o reminiscență a efortului de fortificare al caselor cu etaj²¹.

Inspirată de intrarea în pivniță, care era proiectată la parterul caselor românești cu etaj sau a culelor, pe fațada vestică a fost construită poarta gârlici în arc în plin cintru²². Poarta este pusă în valoare de ancadramentul cioplit în piatră, cu motive florale și zoomorfe în registrul inferior – doi lei, elemente orientale preluate de arhitectura brâncovenească.

Deasupra intrării gârlici stă mărturie un panou sculptat în piatră, decorat în aceeași manieră 1900, pe care este scris „Vila Dr. Nicolae Minovici”. Intrarea este flancată în registrul superior de două bijuterii din fier forjat, două felinare care valorifică motivul cocoșului²³,

¹⁸ Oana Marinache, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹ Cristofi Cerchez, *op. cit.*, p. 204.

²⁰ Oana Marinache, *op. cit.*, p. 46-47.

²¹ Cf. Andrei Pănoiu, *Arhitectura tradițională din zona centrală a Gorjului*, București, Muzeul Național de Istorie, 1982, p. 111.

²² Gheorghe Ionescu, *op. cit.*, p. 23.

²³ *Simboluri ale ceramicii de Horezu – Cocoșul* (publicat pe www.artandcraft.ro la 23 martie 2015; accesat pe 27 august 2016); *Farmecul ceramicii de Horezu, meșteșug inclus în patrimoniul UNESCO* (publicat pe www.historia.ro; accesat pe 12 septembrie 2016).

perceput în mentalitatea tradițională românească ca simbol solar, protector al oamenilor împotriva spiritelor rele ale întunericului.

Așa cum demonstrează desenul fațadei estice al vilei din 1904, singurul care se păstrează, în calitate de coordonator al proiectului, Cristofi Cerchez a efectuat modificări pe durata construcției, în special la nivelul turnului foisor²⁴. Deși în proiectul fațadei sunt redată decorațiunile exterioare în piatră, precum ancadramentul ferestrei tripartite de la parter și coloanele sculptate ale balconului loggia, se poate presupune că sculptorul Casei Regale, Emil Wilhelm August von Becker (1881-1952) și-a impus propriile viziuni compoziționale.

Dantelăria din piatră care decorează fațadele casei, în special ancadramentele ușii de intrare vestice de tip gârlici, ancadramentele ferestrelor, balconul loggia și panourile sculptate, este opera sculptorului von Becker. După absolvirea Școlilor de Sculptură și Arhitectură de la Milano, Paris și München, reîntors în 1906 la București, talentatul von Becker a fost angajat să execute sculpturile decorative ale Vilei Minovici, proiect finalizat de Cristofi Cerchez la începutul aceluiași an. În maniera Artei 1900, dantelăria din piatră este bogat ornamentată cu stilizări florale sinuoase care se repetă în diferite asocieri asimetrice.

Deși proiectul balconului loggia de inspirație brâncovenească îi aparține lui Cerchez, meritul execuției celor opt coloane torsadate și al balustradei ajurate din piatră îi aparține lui von Becker²⁵. Sculptorul a conceput fiecare coloană din piatră cu propria ei identitate, prin dispunerea în torsadă a diferitelor asocieri de motive fitomorfe stilizate, majoritatea derivate din elenistica frunză de acant.

Elementul arhitectonic definitoriu pentru culă este bastionul fortificat – foisorul²⁶. Situat la nivelul al doilea al fațadei sudice, foisorul vilei are o structură rectangulară, cu câte trei coloane din cărămidă tencuită pe fiecare latură. Modelul coloanelor scurte și masive, unite prin arcuri trilobate, a fost preluat de Cerchez din arhitectura brâncovenească, dar spre deosebire de coloanele proiectate pentru balconul loggia, cele din foisor nu sunt decorate și au o structură similară coloanelor dorice. Între bazele cubice ale coloanelor a fost construit un parmaclâc din scânduri scurte, neornamentate. Accesul în turnul foisor se face pe o scară interioară.

²⁴ Oana Marinache, *op. cit.*, p. 49.

²⁵ Adrian Majuru, *Bucureștiul multicultural: Emil Wilhelm August von Becker* (publicat pe www.cotidianul.ro la 11 aprilie 2011; accesat pe 5 august 2016).

²⁶ Gheorghe Ionescu, *op. cit.*, p. 23.

Plafonul turnului foișor a fost pictat cu arabescuri de motive vegetale galbene pe fond albastru, care amintesc de liniile sinuoase bizantine preluate de Arta 1900. Pictura îi aparține lui Conrad Vollrath (Veleanu) (1884-1977), artist care a colaborat cu arhitectul Ion Mincu la restaurarea Mănăstirii Stavropoleos în perioada 1897-1904. Tot lui îi sunt atribuite panourile de stucatură din ipsos, cu motive fitomorfe albe pe fond albastru, care pot fi observate pe fațada estică a vilei, elemente care decorează spațiile create de îmbinările celor trei arcade trilobate ale balconului loggia²⁷.

De altfel, utilizarea panourilor decorative de stucatură albă sau policromă pe fațadele caselor, cu diferite asocieri de motive decorative, nu îi era străină țaranului român înstărit, așa cum se poate observa la unele case din Muntenia subcarpatică (Dâmbovița, Argeș, Prahova) sau în Transilvania²⁸.

Pe fațada vestică a vilei a fost executat un medalion cvadrilob de stucatură policromă, ocră și alb pe fond albastru, care redă un stup de albine – simbol al hărniciei. Mesajul simbolului este accentuat de citatul în latină din Vergilius, citat inscripționat pe cei patru lobi: „Labor improbus omnia vincit” („Munca asiduă învinge totul”) – motto-ul lui Nicolae Minovici. Date fiind antecedentele artistice, există marea posibilitate ca pictorul Conrad Veleanu să fie autorul acestui medalion policrom.

Aceeași presupusă atribuire se aplică și în cazul pictării celor două panouri din piatră de pe fațada estică, cu inscripții albe și aurii pe fond albastru: unul poziționat deasupra fostei intrări principale și unul spre extremitatea nordică. Deasupra intrării stă scrisă mărturia construcției: „S’au zidit această casă în anul mântuirii 1905 sub domnia Regelui Carol I proprietar fiind: Profesorul – Doctor Nicolae – S. Minovici de către arhitectul Cristofi P. Cerchez”, iar pe cel de-al doilea panou este inscripționată destinația prestabilită a imobilului: „Muzeul de Artă Națională Prof. Dr. N. Minovici”.

Pe fațada estică, la primul nivel al vilei, a fost proiectat balconul loggia brâncovenesc, în continuarea căruia a fost valorificat pridvorul românesc. De inspirație tradițională românească, tavanul balconului loggia este construit din scânduri dispuse oblic, care se sprijină pe grinzi principale din lemn de stejar. Grinzile asigură legătura dintre peretele interior, colonada exterioară din piatră susținută de arce trilobate din

²⁷ Oana Marinache, *op. cit.*, p. 48-49.

²⁸ Gheorghe Ionescu, *op. cit.*, p. 56.

cărămidă tencuită, și stâlpii „de prispă” din segmentul nord-estic al pridvorului. Asemenea caselor populare, în perimetrul colonadei din piatră, grinzile principale care străpung peretele exterior sunt cioplite la capete (cosoroabe) și susțin streașina.

Tavanul pridvorului, de inspirație populară, este construit din panouri romboidale de lemn susținute de grinzi secundare, care se sprijină pe un fruntar traforat în registrul inferior și crestat cu „dinți de lup”. Fruntarul estic este susținut de colonada formată din trei stâlpi de lemn, cu care se îmbină direct, detaliu tehnic utilizat cu predilecție în arhitectura gorjeană. Un alt element preluat de Cristofi Cerchez din arhitectura populară românească este reprezentat de folosirea unei streașine late cu scândurele. Pazia care încheie streașina spre exterior este profilată cu bogate dantelării traforate în lemn, cu un important rol decorativ²⁹.

Piese esențiale ale pridvorului, care fac trimitere directă la arhitectura populară maramureșeană din lemn, sunt stâlpii și fruntarele, cu rol de susținere, dar totodată cu o deosebită valoare estetică. Confecționați din stejar, lemn de esență tare, dintr-o singură bucată, stâlpii (colonetele) sunt subțiri, dar viguros decorați. Capitellurile, fusurile și bazele colonetelor sunt fasonate din daltă. Capitellurile au forma unui trunchi de piramidă inversat, cu fețe plane incizate cu „dinți de lup”, iar bazele sunt cubice și nedecorate.

Fusurile sunt galbete și fragmentate în mai multe părți unite prin chingi crestate cu șiruri de puncte și fierăstraie, sfere și poliedre cu diferite cioplituri, unele dintre fragmente asemănându-se formal cu un boboc de floare stilizat. Un caz aparte îl reprezintă stâlpul care susține capătul interior al fruntarului din nordul pridvorului, al cărui fus a fost cioplit sub forma unor funii răsucite – „sfoara vieții”, motiv decorativ nelipsit din arhitectura populară maramureșeană. Disponerea egală a colonetelor asigură ritmul domol al pridvorului, caracteristic arhitecturii rurale românești³⁰.

Trecerea dintre segmentul balconului loggia de inspirație brâncovenească spre cel de tip pridvor românesc este marcată de o arcadă trilobată din cărămidă tencuită, profilată pe o blană semicirculară din lemn, care urmează linia lobului principal al arcadei, fiind susținută de una dintre grinzile secundare. Blana din lemn de stejar este fixată în peretele interior și se sprijină pe fruntarul susținut de colonetele din

²⁹ Analiză efectuată pe baza informațiilor din Gheorghe Ionescu, *op. cit.*, p. 40-45.

³⁰ Analiză efectuată pe baza informațiilor din Cornel Irimie, Marcela Necula, *Arta tradițională a lemnului*, București, Editura Meridiane, 1983, p. 23.

lemn. Din punct de vedere ornamental, blana este decorată cu șiruri de „dinți de lup”, trei rozete (una poziționată central, flancată de alte două de dimensiuni mai mici) și șase trifoi stilizați, dispunerea elementelor asigurând echilibrul compozițional.

Pridvorul este delimitat atât spre nord, cât și spre sud, de două fruntare simetrice, traforate și incizate cu „dinți de lup” în registrul inferior și cu câte patru rozete, simboluri solare³¹, în câmpul central. Rozeta este un simbol frecvent utilizat în arta populară românească, motiv care va fi reluat de către meșterii lemnari în ornamentarea blâniei, glastrelor sau ancadramentelor din interiorul Vilei Minovici. Majoritatea motivelor cioplite în lemn de către meșterii populari, precum rozetele, zimții sau spiralele, își au originea în ornamentele ceramicii preistorice din spațiul carpato-danubian³².

Pereții interiori ai balconului loggia sunt ornamentați în registrul superior cu o friză decorativă orizontală executată în frescă, al cărei autor a rămas necunoscut. Pe linia stilului neo-românesc, casele începutului de secol XX au fost frecvent decorate atât în exterior, cât și în interior, cu frize inspirate de motivele ornamentale și cromatica scoarțelor românești, elemente compoziționale care se pretau revalorificării decorativismului caracteristic artei populare românești.

Poate cel mai concis, Al. Tzigara-Samurçaș descrie rolul estetic al scoarțelor, care au stat la baza stilizărilor caracteristice manierei autohtone de interpretare a Artei 1900: „Desenurile de pe scoarțele noastre se mai disting și prin lipsa totală a reliefului. Nu cunoaștem decât contururi și culori. Ornamentația e în general cea geometrică. De la motivele cele mai simple ale liniei frânte ce se repetă în culori deosebite, ajungem uneori până la deseneuri destul de complicate și variate. Prin împărțirea câmpului în pătrate și romburi și prin succesiunea diferită a modelelor ornamentale în aceste despărțiri se obțin în genere cele mai multe variații. [...] Marea calitate a acestor scoarțe vechi constă în armonia perfectă a culorilor”³³.

³¹ Silvia Pintilie, *Motivele decorative interpretate prin prisma simbolisticii populare românești și internaționale la biserica de lemn din satul Știoborăni, comuna Solești, județul Vaslui*, în „Revista română”, Iași, nr. 47, martie 2007, p. 24-26 (articol consultat pe astra.iasi.roedu.net la 27 august 2016).

³² Cf. Constantin C. Giurescu, *Istoria pădurii românești din cele mai vechi timpuri până astăzi*, ediția a doua, revăzută și adăugită, București, Editura Ceres, 1976, apud Cornel Irimie, Marcela Nicula, *op. cit.*, p. 7.

³³ Al. Tzigara-Samurçaș, *Scrieri despre arta românească* (în cap. „Arta în România”). Ediție îngrijită, studiu introductiv, cronologie, bibliografie și note de C. D. Zeletin, București, Editura Meridiane, 1987, p. 55.

Friza decorativă din balconul loggia al Vilei Minovici este caracterizată din punct de vedere compozițional de jocul de fond continuu, cu chenar îngust, monocrom – alb. Inspirată de scoarța cu motive geometrice, friza valorifică motivul pristolnicului și romb³⁴. Pe un fundal monocrom albastru grizat, motivele sunt dispuse pe trei șiruri orizontale. Șirurile sunt formate din fragmente de romburi în trepte, juxtapuse și au ca centru de interes două romburi, compuse la rândul lor din mai multe romburi concentrice galbene, brune și bleumarin. Șirurile sunt flancate la extremități de câte trei pristolnice.

Pristolnicul care delimitează șirul central este de dimensiuni mai mari față de restul, galben, cu cârlige la capete și centrul marcat de un romb bleumarin cu cârlige la capete. Cele din registrul superior și inferior sunt albe, cu centrul marcat de un dreptunghi bleumarin, cu chenar galben și brun. Cele două romburi din centrul de interes al compoziției sunt flancate în registrul superior și inferior de câte două flori albe stilizate, cruciforme, ale căror petale sunt compuse din jumătăți de romburi ușor curbate, grupate în jurul unui romb orange cu contur bleumarin. Cromatica aleasă este deosebit de rafinată, fiind caracterizată de tonuri de albastru, atât albastru grizat, cât și bleumarin, galben, orange, roz, brun cărămiziu și alb.

Deși s-a vehiculat ipoteza că friza decorativă din balconul loggia este inspirată de scoarțele oltenesti, aceasta prezintă mai degrabă elemente caracteristice scoarțelor muntenești. Spre deosebire de cele oltenesti, care valorifică în special motivele figurale, scoarțele muntenești sunt predominant caracterizate de decorul geometric, prin utilizarea romburilor și pristolnicilor în numeroase combinații și variații. Asemenea elementelor compoziționale ale scoarței muntenești, desenul frizei este predominant mare și se remarcă conturile în trepte, în special la nivelul fragmentelor de romburi și pristolnicilor cu cârlige, un alt element caracteristic Munteniei.

Deși prezintă motive vegetale, florile care flanchează romburile sunt puternic geometrizzate și spre deosebire de cele caracteristice scoarțelor oltenesti, nalbele cu șase petale, cele de pe friza balconului loggia au doar patru petale. Față de scoarțele oltenesti, care au o cromatică mai vivace, cele muntenești au nuanțe mai pastelate, remarcându-se asocierea bleumarinului cu rozuri, brunuri și ocruri,

³⁴ Cf. Marcela Focșa, *Scoarțe românești din colecția Muzeului de Artă Populară al R. S. România*, București, Muzeul de Artă Populară, 1970, p. 162.

cromatică utilizată în execuția frizei decorative analizate³⁵. Pe filiera stilului neo-românesc, pictorul muralist a ales anumite motive și culori caracteristice scoarțelor românești, pe care le-a interpretat într-o manieră personală totuși, rezultatul artistic fiind în concordanță cu specificul neo-românesc al vilei.

Fiind unul dintre cele mai accesibile materiale de construcție țăranului român, lemnul nu putea să lipsească din execuția celor două mici balcoane de pe fațada sudică, a ușilor sau a ferestrelor, modest, dar elegant decorate cu șiruri de linii drepte, romburi și rozete. De un deosebit rafinament sunt glastrele din lemn, decorate simetric cu chingi ornamentate cu mici rozete, susținute pe console, care animă fațada estică, atât la nivelul pridvorului, cât și la parter.

Acoperișul din țiglă susținut pe un schelet complex de căpriori este construit predominant în patru ape, dinamica fiind asigurată de diferențele de nivel impuse de compartimentarea interioară a vilei. O notă discordantă o asigură acoperișul în șase ape al capelei interioare, cu bolți în chenare, vizibil pe latura sud-vestică.

După modelul caselor oltenesti, coama acoperișului, în special cea care îl încorporează pe cel vizibil din latura estică a vilei, este bogat decorată³⁶. În cazul vilei de la Șosea, ciocârlanii coamei valorifică motivul „cârligul ciobanului” și sunt flancați de două bolduri. Tot din latura estică sunt vizibili ciocârlanii din lemn traforat cu stilizări antropomorfe, care se înalță deasupra acoperișului care protejează fosta intrare principală.

Poarta monumentală a lui Nicolae Minovici a fost adusă din Maramureș în primii ani ai secolului al XX-lea. Apoi a fost mutată, în prima decadă a aceluiași secol, de pe strada Micșunele pe strada Dr. Nicolae Minovici, pentru a semnaliza o nouă intrare spre grădină. Deși gardul autentic din uluci a fost înlăturat în anii '70, acesta a fost reconstruit integral, fiind respectat cu fidelitate modelul vizibil în fotografiile de epocă³⁷.

Atenția țăranului român, cioplitor în lemn, s-a îndreptat în special asupra porții, împărțită în poartă de intrare pentru care și porțiță pentru oameni, adăpostite sub un acoperiș comun din șindrilă: „Și împrejmuirea, și porțile mari de lemn, cu tăieturi și creștături inspirate din arta populară vor să întărească însăși mărturisirea

³⁵ Comparație efectuată pe baza informațiilor din Marcela Focșa, *op. cit.*, p. 158-164.

³⁶ Gheorghe Ionescu, *op. cit.*, p. 53.

³⁷ Oana Marinache, *op. cit.*, p. 50.

arhitectului că în construcțiile locuințelor el urmează școala vechilor noștri maeștri iscusiți, în majoritate anonimi”³⁸.

În credința populară românească, intrarea în curtea casei prin poartă simboliza trecerea într-un spațiu benefic, ferit de rele, aspect accentuat de motivele cu care este ornamentată: rozetele solare și funia răsucită. Poarta maramureșeană din stejar de la Vila Minovici este realizată din trei stâlpi care marchează portița și poarta, unite prin grinda superioară cioplită – fruntarul și acoperișul în patru ape, încununat de o creastă din șindrilă.

Sculptați doar pe exterior, stâlpii porții invită, dar, totodată, avertizează asupra pragului spre lumea interioară a gospodăriei, care protejează averea și spiritualitatea omului. Stâlpii sunt sculptați cu reliefuri înalte, cu funii răsucite (simboluri ale infinitului) și rozete solare (simboluri ale vieții)³⁹.

Sculptorul Emil Wilhelm August von Becker a fost profund implicat și în proiectul de amenajare al grădinii – un adevărat complex în stilul Artei 1900. Sculptorul a reușit într-o manieră originală să exemplifice modul în care Arta 1900 s-a adaptat specificului național românesc, prin îmbinarea motivelor florale sinuoase elementelor de susținere caracteristice stilului brâncovenesc – coloanele torsadate – și elementelor susținute de inspirație populară românească – acoperișurile din șindrilă în patru ape.

Tot lui von Becker i se datorează execuția scării monumentale din piatră cu balustrade bogat ajurate, vasele decorative de grădină, cele două bănci (una poziționată în grădină, cu acoperiș din șindrilă susținut de două coloane scurte, torsadate și cea de-a doua amplasată la Șosea) sau a fântânei oarbe din piatră, cu acoperiș din șindrilă susținut de două coloane torsadate, de inspirație tradițională românească⁴⁰.

Scurte concluzii

Deși materialul nostru s-a axat pe modul în care arhitectura neo-românească a Vilei Minovici a valorificat motivele populare românești și brâncovenești, ca elemente specifice manierei autohtone de interpretare a Artei 1900, analiza s-a limitat doar asupra arhitecturii exterioare.

³⁸ Nicu Georgescu, Cristina Cerchez Cobalzi, „Cristofi Cerchez”, în vol. *Mari arhitecți*, București, Editura Meridiane, 1971, p. 81.

³⁹ Cf. Cornel Irimie, Marcela Necula, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰ Adrian Majuru, *Bucureștiul multicultural...*

Precizăm faptul că interiorul vilei a fost compartimentat, amenajat și decorat în aceeași manieră pentru a fi asigurată unitatea conceptuală a imobilului și a spațiului expozițional. Desigur studierea interiorului, cu diferitele lui surse de inspirație, impune redactarea unui viitor material, care îl va continua firesc pe cel de față.

„Vila cu clopoței”, declarată monument istoric încă din 1930⁴¹, a fost donată, împreună cu patrimoniul aferent, de ctitor Primăriei Comunei București în 1937⁴² și constituie unul dintre cele mai pitorești exemple de arhitectură neo-românească. Socotim că o dată cu restaurarea „Vilei cu clopoței” și redeschiderea porților muzeului pentru marele public, o nouă filă din istoria ei de peste un veac a început!

ILUSTRĂȚII



Fig. 1. Vedere cu „Vila cu clopoței” dinspre Șoseaua Băneasa în anul 1912⁴³

⁴¹ Idem, *Familia Minovici...*, p. 158.

⁴² *Ibidem*, p. 152.

⁴³ Imaginile aparțin Muzeului Municipiului București (Muzeul Dr. Nicolae Minovici). Mai precizăm faptul că fotografiile de la fig. 2-6 și 8-9 au fost realizate de Cristian Oeffner Oprea, iar cea de la fig. 8 de autoare (toate în 2016).



Fig. 2. „Vila cu clopotei” după restaurare și reconsolidare (fațada estică)



Fig. 3. Turnul foisor, cu plafonul pictat de Conrad Vollrath (Veleanu)

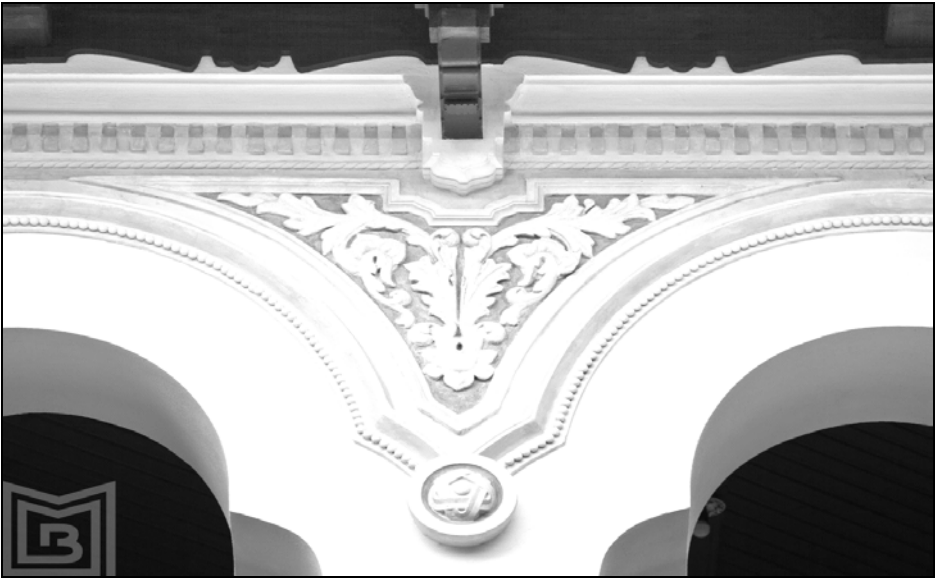


Fig. 4. Stucatură cu motive vegetale, atribuită artistului Conrad Vollrath (Veleanu) (fațada estică)



Fig. 5. Balconul loggia al vilei, cu coloane sculptate de Emil Wilhelm August von Becker

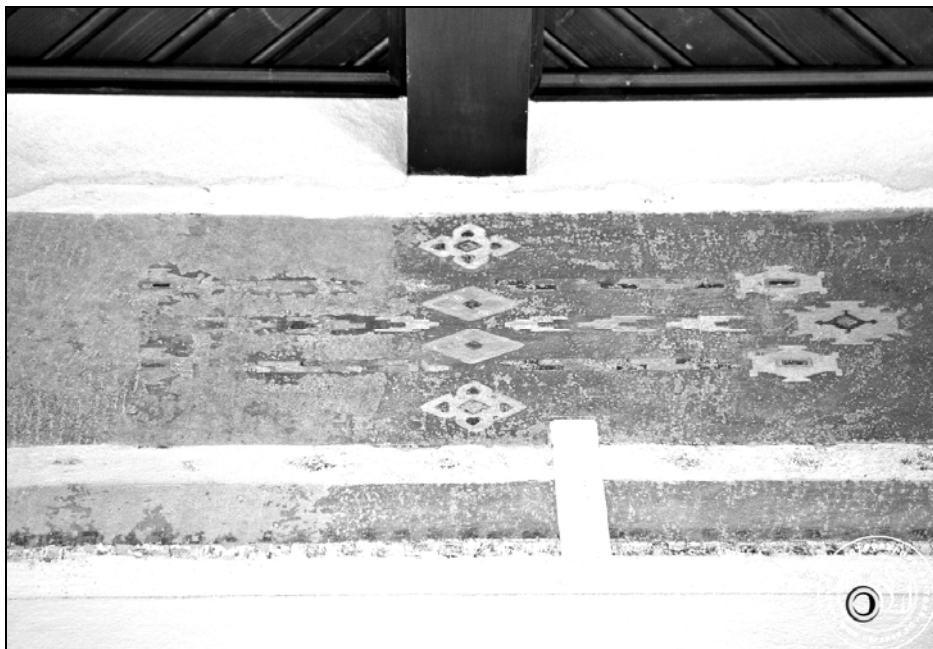


Fig. 6. Fragment din friza decorativă cu motive românești de pe pereții interiori ai balconului loggia



Fig. 7. Vedere spre pridvorul românesc, cu fruntare și grinzi incizate



Fig. 8. Blană din pridvorul românesc crestată
cu rozete solare, flori și dinți de lup

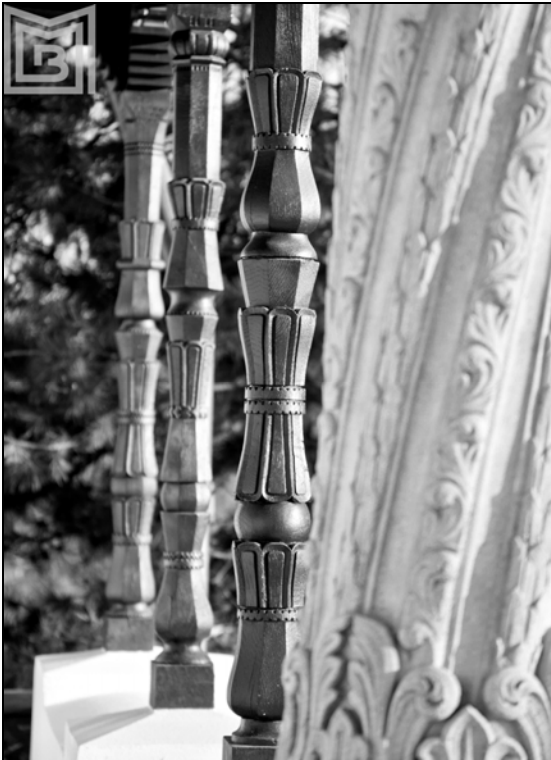


Fig. 9. Colonete cioplite și incizate
din pridvorul românesc

ARTA FIGURATIVĂ A ȚĂRANILOR SECUI. MEȘTEȘUGURI, MITOLOGIE ȘI FOLCLOR ÎN CORUND – HARGHITA

Marin CONSTANTIN*

Abstract

The present article is written as a result of a field research that, in order to examine the ethnic self-identification in Romania, the author pursued in 2007 and 2010 among several minority groups also including the Szeklers from the village of Korond (Harghita County). The text below mainly focuses on artifacts (in ceramics, woodcarving, and tinder processing) and narratives – equally shown to reflect the Szekler folk culture. In accordance with such documents, local potters are described to reiterate their prestigious ethnic ancestry in the contemporary Szekler worldview. Similarly, woodcarvers in Korond give shape to rich decorative themes that, in their compositions, appear to somewhat “unify” their civilization’s geographic and ontological regimes. As to the motives that are represented through the craft of tinder processing, their environmental imprint as well as traditional-occupation references, resonate with the ornamentation content from pottery or woodcarving artifacts. The ethno-folkloric accounts in Korond outline a sort of cyclical enactment of ancient Magyar / Szekler effigies, as a continuous reintegration of human life, cosmic rhythms and “strata”, together with the ineffable presence of ethnic ancestors.

Keywords: figurative folk art, crafts, mythology, folklore, Szeklers, Korond, Romania.

Cuvinte-cheie: artă populară figurativă, meșteșuguri, mitologie, folclor, secui, Corund, România.

Într-un demers etnografic recent asupra mai multor grupuri etnice din România, am căutat să evidențiem aportul artizanatului acestora în legătură cu reprezentarea identității culturale locale¹. Cu acel prilej, am avut prilejul să ajungem în două rânduri (în octombrie 2007 și

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

¹ Marin Constantin, *Artizanatul țărănesc și identitatea etnică în trei comunități sătești din Banat, Dobrogea și Transilvania*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, București, tom XIX, 2008, p. 121-126; Idem, *Artizanatul minorităților etnice în Banat, Dobrogea și Transilvania*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, nr. X. In Honorem Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru, 2010, p. 281-316; Idem, *Ethnogenesis and ethnomorphosis in the ethno-cultural variability of Romania*, în „Revista de Etnografie și Folclor”/“Journal of Ethnography and Folklore”, București, tom I-II, 2013, p. 173-196.

în iunie 2010) în comunitatea sătească de la Corund (*Korond*, în limba maghiară), din județul Harghita. Potrivit datelor ultimului recensământ național (2011), localitatea Corund este populată de o mare majoritate de secui (5760 de persoane, dintr-un număr total de 6135; restul locuitorilor îl constituie cei 21 de români și 160 de țigani/romi).

Dincolo de distribuția etno-demografică, am fost pe atunci interesați de creativitatea meșteșugarilor olari din Corund, mai ales de temele ornamentației lor ceramice (prin modele decorative, repertorii de motive și simboluri, interpretări populare ale acestora etc.) Vizitarea satului Corund ne-a prilejuit însă mai mult decât o evaluare a unui centru de olărit binecunoscut (deplin comparabil, prin vigoare și originalitate, cu alte școli renumite ale ceramicii din țara noastră, precum Horezu, Marginea, Oboga sau Vama).

Așa cum aveam să constatăm, Corund-ul adăpostește și alte meșteșuguri populare (prelucrarea de iască, cioplirea și pictarea lemnului), dar mai cu seamă o bogată mitologie etnică și un folclor deopotrivă variat în formele sale de expresie (antroponimie etno-istorică, poetică etnografică, toponimie...). În cele ce urmează, ne vom referi la aceste „ramuri” ale tradițiilor secuiești în dimensiunea figurativă ce însoțește și distinge neîntrerupt arta localnicilor.

Aspecte metodologice

În cele două anchete de teren menționate am urmat două direcții principale de studiu etnografic. Prima direcție a vizat *meșteșugurile populare* (în 2007), iar a doua *tradițiile orale* (în 2010). Așa cum vom arăta în continuare, este vorba (în fond) de un patrimoniu cultural identic sau care reflectă, într-un fel sau altul, aceeași civilizație țărănească, fie prin artefacte, fie prin narațiuni etno-folclorice.

Alegerea unuia sau altuia din aceste tipuri de documente este, prin urmare, o opțiune metodologică ce ține de strategia unei cercetări sau de mijloacele întrebuițate în acest scop, iar nu (în cazul de față) de vreo preponderență a artizanatului sau folclorului în (auto)definirea comunității de la Corund.

Este adevărat, abordarea succesivă a tehnicilor meșteșugărești și a oralității tradiționale deschide posibilitatea investigării lor complementare, mai precis, a verificării consistenței interne a fiecăreia din cele două categorii de informații de teren, prin apelul la conținutul celeilalte. (Exemplele din acest material urmează să probeze acest lucru). În esență, coroborarea a ceea ce „oamenii spun” cu ceea ce „oamenii fac” este o

exigență continuă a cercetării sociale, iar din acest punct de vedere cultura materială și cea narativă a sătenilor din Corund nu pot fi disociate.

Am cules datele de teren din Corund prin convorbiri pe care le-am purtat cu localnicii în ambianța atelierelor lor de olărit sau (după caz) de modelat iasca și de cioplit lemnul. Am dorit astfel să putem observa direct manufactura tradițională, încercând ca prin prezența noastră să nu întrerupem prea mult artizanii din agenda lor productivă. Interviuurile au urmat (în principiu) o structură de „istorie a vieții” menită să rețină constantele biografice în formarea și dezvoltarea profesională a meșteșugarilor². Totuși, acolo unde dispoziția sau înzestrarea de povestitor a interlocutorilor ne-au îngăduit acest lucru, am înregistrat și acele digresiuni care (pornind de la anumite întrebări ale chestionarului nostru) ne-au oferit o seamă de precizări sau completări asupra subiectelor avute în vedere.

Informația narativă a fost întregită cu înregistrări foto și video ale procesului de execuție a artefactelor, precum și ale obiectelor meșteșugărești ca atare – înțelese ca o vizualizare a descrierilor pe care sătenii din Corund le-au făcut asupra propriilor îndeletniciri. Această „vizualizare” este o parte a universului figurativ secuiesc, o ilustrare a sa, într-o bună măsură convergentă cu artizanatul corundenilor, din moment ce textualitatea interviurilor culese contribuie deopotrivă la imagistica tradițională la care ne vom referi în prezentul material. Fără a anticipa argumentele analizei ce urmează, adăugăm aici doar faptul că fotografia și filmul conțin (în limitele posibilităților noastre de observație) mărturii ale unei reflecții native despre trecutul, prezentul și viitorul comunității locale.

Printre evidențele etnografice pe care le-am consemnat despre cultura populară a Corundului sunt și câteva artefacte, primite în dar de la meșteșugari, ca o „materialitate” a artizanatului secuiesc și suport al ornamenticii acestuia. În acest sens, amintim piesele ceramice *Csíksomlyó 2004* (o stemă a Șumleului Ciuc, fostă reședință executivă a Scaunelor secuiești Ciuc, Gheorghieni și Cașin până la 1876) (fig. 1), *tăietorul de lemne* (fig. 2) și *bătrânul și bătrâna în fața porții secuiești* (fig. 3).

² Chestionarul nostru a inclus mai întâi niște întrebări generale despre ceea ce meșteșugarii înțeleg prin noțiuni ca „tradiție” și „artă populară”, apoi chestiuni referitoare la practica artizanatului, începând cu învățarea meșteșugului, categoriile de artefacte, cadrul familial de producție, târgurile meșterilor populari, colaborarea cu muzeele, investiția personală în meșteșug, clientela ș.a. Abordarea acestor itemi a fost situată într-un plan biografic, cu evocarea istoriei recente românești de dinainte și după 1989.

Teme ale ornamentației ceramice

După estimarea localnicilor (de pildă, AF și GT), în Corund ar activa *aproximativ 250-300 de familii de olari*. Deși numărul amintit poate părea exagerat, meșteșugul ceramic este în mod evident ocupația predilectă a multor corundeni, cu antecedente istorice pe durata a mai bine de patru veacuri³, cuprinzând specializarea familială intergenerațională⁴, cooperarea socialistă⁵ și antreprenoriatul reprezentat după anul 2000 de asociația de olari *Eletfa* („pomul vieții”)⁶.

³ Potrivit datelor publicate de Primăria de la Corund, olăritul local este atestat documentar în anul 1613, dar începuturile meșteșugului ceramic sunt situate deja în a doua parte a veacului precedent; olarii locali aveau să primească apoi (în 1750) dreptul de a ține târguri cu produsele lor și de a le comercializa în întreaga Transilvanie; în cursul secolului al XIX-lea, olarii corundeni au deprins la Odorhei tehnica smălțuitului (cf. *Korond és környéke. Vendégmarasztaló – Corund și împrejurimi. Motive de ședere*, Corund, 2009, p. 5).

⁴ Olarii corundeni consemnează frecvent transmiterea meșteșugului lor din generație în generație, spre pildă: „[Ceramica este ceea] ce am moștenit de la părinți și de la bunici” (MD); „[am deprins tehnicile de olărit așa] cum au făcut strămoșii noștri” (AF); „eu așa am moștenit de la părinții mei, așa am învățat... Acuma, așa știu: că fac parte din tradiție” (LT) etc. Acest fapt etnografic reflectă informația redată cu câteva decenii în urmă într-o lucrare specializată despre meșteșugarii din România: „Páll Antal [...] a învățat meseria [de olar] de la bunicul său și a lucrat multă vreme cu tatăl său [în Corund]” (Ion Vlăduțiu, *Creatori populari din România*, București, Editura Sport-Turism, 1981, p. 197).

⁵ Mărturiile ceramiștilor corundeni reproduc importante aspecte ale activității lor în cadrul Cooperativei „Arta Harghitei”, precum: efectivul personalului angajat – 40 de meșteri locali (GT); 50-60 familii (LT), norma de lucru – 30 de ulcioare pe zi (GT), vechimea în muncă (înregistrată oficial (MA), colaborarea unității socialiste locale cu centrele similare de la Cristuru Secuiesc și Sighișoara (MA), distribuția externă a produselor ceramice locale (MA) etc. (Marin Constantin, *Artizanatul minorităților etnice...*, p. 295-296).

⁶ Am descris Asociația *Eletfa* ca întrunind în zilele noastre atributele unei „bresle” tradiționale, îndeobște prin profilul său specializat de lucru (ceramica), prin structura organizatorică (președinte, secretar, taxă de participare, întruniri periodice...) și prin caracterul sătesc local (*Ibidem*, p. 285). Într-adevăr, broșura *Eletfa Korondi Fazekasok Szövetsége* (2007) prezintă portretele și artefactele a 23 de olari și ceramiști din Corund, reuniți prin eforturile și interesele lor economice, după cum urmează: Ágoston Páll, Sándor Balász, László Józsa, Zoltan Székely, István K. Máthé, Imre Györfi, Erzsébet Szász, Árpád K. Máthé, Lajos Balász, József Tótor, András Sz. Máthé, László Tófalvi, Gáspár Tófalvi, Antal Páll, Ferenc K. Máthé, György Tótor sen., Albert Tófalvi, Géza Vajda, György Tótor jun., Costel Petrică Bizioi, Albert Varga, Domokos Györfi și Miháli Katona. Dată fiind concluzura noastră cu unii dintre acești ceramiști în cercetarea de la Corund, numele lor sunt menționate și la Lista interlocutorilor ce încheie textul de față.

Mâinile olarilor din Corund dau viață unei bogate varietăți de forme ceramice precum *amforele* și *talerele* (LT), *cănille* (AF, MA, MD), *farfuriile mari și mici, vazele mari de flori* (MA, MD), *oalele pentru sarmale* (AF, GT), *ulcioarele* (GT, LT, MA, MD), *ceștile de țuică, ghivecele de flori, străchinile, sfeșnicele pentru lumânări* (GT), *solnițele* (GT, LT) ș.a. Este o ceramică obținută dintr-un lut excavat în vatra satului, ce asigură fondul alb (caolinul) și care apoi este modelat la roata olarului; prin folosirea lemnului de brad sau de fag, o primă ardere (8-12 ore) este aplicată asupra unui strat de oxid albastru (cobalt) în cuptoare cu flacăra închisă (LT) sau deschisă (GT, VP); o a doua ardere acționează asupra stratului de smaltz din acid boric și siliciu la o temperatură de 1000 de grade (JJ, MA), conferind strălucire culorilor decorului (albastru, verde, galben). În afara pieselor de olărit, meșteșugarii corundeni plăsmuiesc și diverse figurine de lut, adeseori antropomorfe (ES, VG, JL), dar și zoomorfe (VG).

În ceea ce privește ornamentația ceramicii de la Corund, pot fi amintite mai întâi temele decorative naturaliste, inspirate (potrivit interlocutorilor noștri) din flora și fauna proprii ecosistemului local al Depresiunii Praidului. Printre asemenea motive sunt „păsările, liliacul, florile” (MD, LT), „laleaua [*floarea de tulipă*] și margareta” (GT, LT). În inventarul tematic al picturii ceramice corundene, *pomul vieții* (fig. 4) susține „bolta” creștinismului popular („*pomul vieții* în mijloc cu o cruce și în față două căprioare ce duc între coarne, soarele...” – VP), purtând totodată cu sine semnificații de ordin genealogic („[prin] *pomul vieții* se prezintă familia... femeia, bărbatul, deci familia; [*pomul vieții*] începe de la un vas, de la *arborele [vieții]*... Toată reprezentarea începe cu *pomul vieții*... «Eletfa», așa zicem noi, aicea...” – ArP).

După cum vom arăta, această interpretare integrează (în fond) artizanatul secuiesc în universul „ambiant” al comunității în discuție. „Avem matrițe din ipsos, și cu ele facem bivoli, urși... Sunt animale din zonă” (spune VG). Atare proiecție este însoțită (în cazul lui LT) de o meditație asupra „însușirilor” identice ale viețuirii umane și ale celei cosmice: „Pasărea – așa se spune, așa știm și noi – vrea să fie liberă, să miște unde vrea ea, să facă ce vrea ea. O floare de lalea... de frumusețe, de viață, de... a trăi, de a te înnoi...”

La fel este explicat faptul că „*pasărea [păunul]* înseamnă, cum se spune, dragostea, liniștea, pacea în familie, în viață” (VP); aceeași ceramistă prezintă motivul amintit, pictat pe o cană la baza căreia este

scris „Ținutul Secuiesc, Corund”, în caracterele (*jelek*) proprii grafiei *Rovásírás* (fig. 5). *Székely Rovásírás* transpune (așa cum arată ceramista VP) scrisul secuiesc, felul „cum au scris înaintașii noștri”, nu prin literele alfabetului latin, ci prin „semne” arhaice care (în precizarea lui IB) „trebuie citite invers, [...] de la dreapta la stânga, [fiind] invers scrise”.

Reprezentările ceramice corundene sunt distincte nu doar prin oglindirea plastică a mediului înconjurător, ci (sau mai ales) prin asocierea acestora cu mitologia și etno-istoria grupului etnic secuiesc. Motivul *cerbului* este definitoriu cu privire la ecoul tradițiilor locale despre începuturile colonizării maghiare în Transilvania: „După legendă, regele a umblat după cerb și unde a stat cerbul, acolo au făcut orașe. Așa este și Oradea. Regele Sfântul Ladislau a fost la vânătoare și a plecat după cerb; cerbul s-a oprit și acolo a construit orașe. Cerbul se uită în față, înainte, privește în spate... Când privește în spate, pentru ce o face? Privește în spate, pentru că îl urmăresc [vânătorii] când dau cu pușca și moare... Soarta este așa!” (VP).

Un alt ceramist din sat (JL) numește cerbul un „animal sfânt”, dată fiind prezența sa în relatările despre „venirea maghiarilor din Est”. Sacralitatea pe care cerbul – *Szarvas* – o întruchipează este argumentată în plus prin definirea acestuia drept un „animal cu coroană”, la care maghiarii și secuii au a se „închina” (AP). În evocarea lui JJ, cerbul apare ca un animal-călăuză care (atunci când, în călătoria lor spre Europa, maghiarii s-au oprit înaintea unui lac) s-a întors să le arate în continuare drumul (fig. 6).

În folclorul secuiesc, funcția de *orientatio* pe care cerbul o îndeplinește în raport cu destinul istoric al unui grup etnic este împărtășită și de o altă vietate, de tip aviomorf, și anume *pasărea turul*. Iată mărturia lui AP despre figura centrală pictată pe una din farfuriile sale (fig. 7): „*Turul*... știți, pasărea *turul* a ungarilor: vulturul care se afla înaintea ungarilor, când ei veneau din Asia. După ea, veneau caii, călăreții, [la sosirea lui] Arpad din Asia în Europa, între Carpați... Pasărea *turul* vine cu călăreții, după cerb; *turul* vine înainte, cerbii după *turul*, după pasăre... vultur, cum se spune. Vulturul [este] înainte, cerbul după el, și călăreții după cerb...”

Spre deosebire de cerb (situat în contextul creștin și civilizator al „Sfântului Rege Ladislau”, întemeietor de viață urbană), *pasărea turul* aparține evident unui fond cultural arhaic, dinaintea

„europenizării” și creștinării triburilor maghiare. Pe de altă parte, olarul JJ presupune o „legătură” între *turul* și ceea ce el numește „vulturul” dintr-o reprezentare ceramică a stemei Transilvaniei istorice (cu cele șapte cetăți și cu acvila în cartierul superior, flancată de soare și de lună⁷) (fig. 8). Această interpolare a unui relict mitologic în heraldica principatului transilvan este probabil rodul unei *interpretatio hungarica* târzie asupra evoluției medievale intracarpătice a maghiarilor.

Producția ceramică de la Corund relevă și alte exemple ale unei asemenea întrepătrunderi de idei sau credințe dintr-un trecut îndepărtat, ugric poate, al secuilor de astăzi și istoria lor ulterioară în Europa răsăriteană. Spre pildă, repertoriul decorativ al aceluiași olar (AP) cuprinde și iconografia vraciului vechilor maghiari – *taltos* (fig. 9), cu înfățișarea călătoriei celeste a sufletului acestuia, *lélek* (pe o farfurie)⁸ –, precum și imaginea ecvestră (redată pe o cahă) a unui *lăncier* din „timpul lui 1300-1400” (fig. 10), cu stema regatului Ungariei de atunci, și pornit în cruciadă spre „pământul sfânt”. La fel, printre creațiile ceramistului JL pot fi identificate, deopotrivă, farfuriile pictate cu „vânătoarea regală” a cerbului „sfânt” pentru maghiarii migratori, cât și figurine ce închipuie *husarul* maghiar de altădată (fig. 11).

În pofida aparentei eterogenității, acest „indice” decorativ (ilustrat aici nu de o manieră exhaustivă, desigur) este totuși coerent prin aceea că – pentru meșteșugarii secuiei și publicul sau consătenii lor – el aparține mai degrabă unui „continuum etnografic” decât unei

⁷ Potrivit istoricului Tudor-Radu Tiron (în temeiul unor date mai vechi, publicate în anul 1838 de Joseph Bedeus von Scharberg), prin Hotărârea Dietei Transilvaniei de la 24 mai 1659, în conformitate cu principiul celor trei „națiuni” privilegiate, „acvila simboliza națiunea maghiară, turnurile simbolizau națiunea saxonă, iar aștrii simbolizau națiunea secuiască”; același istoric susține însă că „acvila Transilvaniei ar putea proveni din heraldizarea acvilei romane, fapt explicat prin atestarea ei în stema comitatului Alba – spațiu în care, încă din Antichitate, exista tradiția «centrului de putere» al țării” (T.-R. Tiron, *Începuturile stemei Transilvaniei în lumina mai multor izvoare ilustrate externe, din secolul al XV-lea până la începutul secolului al XVII-lea*, în „Anuarul Institutului de Istorie «G. Barițiu»”, Cluj Napoca, I, 2011, p. 314, 311).

⁸ Pentru o discuție mai amplă despre *taltos* ca vindecător tradițional secuiei, v. Marin Constantin, „Practici medicale tradiționale la rudarii din Băbeni (județul Vâlcea) și secuiei din Corund (județul Harghita)”, în Andrei Kozma, Cristiana Glavce, Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Antropologie și sănătate*, București, Editura Academiei Române, 2016, p. 303-308.

cronologii istorice propriu-zise. Fără a aprofunda aici un atare punct de vedere (asupra căruia vom reveni în concluziile acestui text), adăugăm doar că un argument în favoarea „etnograficității” (în contrast cu istoricitatea) ornamentației din olăritul corundean este acuratețea motivelor cu tematică rurală reproduse pe artefactele ceramice locale.

Într-adevăr, printre scenele de viață tradițională de pe „taierele” și farfuriile aplatizate pictate de JL poate fi observată *nunta secuiască* (fig. 12), într-o reprezentare de tip friză a alaiului de miri, nuntași și lăutari, în cadrul mai multor secvențe ceremoniale juxtapuse pe suprafața interioară a piesei ceramice. *Tânăr și tânără la horă* (fig. 13) este o altă temă a aceluiași olar, valorificată prin cromatica vestimentației populare a ținutului, așa cum este și cazul unor figurine redată în semeția statutului lor social. Plastica ceramistei ES propune figurine de „țărani” (*bătrânul, săteanca și carul său cu boi...*) văzuți în particularitatea fizionomiilor și îndeletnicirilor locale.

Statuetele de lut – *agyagszobor* – modelate de VG evidențiază o expresivitate similară a țăranimii „de pe plaiurile acestea, Secuimea...”; ceramistul amintit susține că personajele plămădite de el după cele observate „unde, la câmp, sau... cum să zic, la pădure...” Arta lui VG capătă anvergura unei mici galerii de portrete remarcabile atât prin diversitate, cât și prin apartenența la viața comunitară locală: *secui bătrân* (fig. 14), *tăietori de lemne* (fig. 15), *cosașul* (fig. 16), *lăutari la cârciumă* (fig. 17)... Pentru VG (ca și pentru confrății săi amintiți mai sus), lutul devine astfel suportul unei reflecții meșteșugărești asupra unei societăți de ieri, de azi și (poate) dintotdeauna.

Elemente decorative ale cioplitorilor în lemn

Printre interlocutorii noștri din Corund am întâlnit și câțiva meșteșugari ai lemnului, anume cioplitorii IB și PI și pictorița IV. În fiecare caz, am luat cunoștință de preocuparea acestor lucrători tradiționali în a înfrumuseța (într-un fel sau altul) „materia primă” procesată, prin idei sau simboluri ținând de moștenirea lor culturală.

Aidoma ceramiștilor, artizanii „lemnari” recurg uneori la o motivistică florală sau animalieră semnificativă pentru percepția populară a naturii din jur și a locului omului în cadrul acesteia (*laleaua, trandafirul, margareta, lăcrămioara* – IV, *tulipa* – PI; *herghelia* – IB). Cu deosebire, calendarul pictat al IV este împodobit cu florile amintite

și cu imaginea unui păun (fig. 18), ca și cum notarea populară a curgerii timpului uman se cuvine a fi însoțită (sau atenuată?) de „lumea celor care nu cuvântă”.

Așa cum vom arăta în continuare, fitomorfismul și zoomorfismul potențează (prin tâlcurile lor) ample compoziții de prelucrare a lemnului în care „subiectul” tratat este condiția umană. Iată, ca un prim exemplu, lucrarea intitulată *Stâlp secuiesc* (fig. 19), în cuvintele autorului său (IB): „În *stâlpul secuiesc* e totul, e băgat tot ce e-n Secuime... Adică *bătrânul* (sau *moșul*), cu *nevasta* și cu *copilul*, și aicea, *poarta secuiască*, cu *stâlpul de mormânt*... *stâlpul* funerar (tot *secuiesc*: în altă parte, nu prea sunt... Sunt, dar cu alte motive)... Aicea o *casă* făcută la munte, din grinzi rotunde, și *brazi* [de] la Harghita... Aicea *munții* [Munții Harghitei] și – principalul, aicea sus, *luna* și *soarele*... două motive principale în Secuime”.

În expunerea lui IB, *brazii*, *munții*, *soarele* și *luna* contribuie desigur la „localizarea” referentului cultural al registrelor încrustate în *stâlpul secuiesc*; și totuși, mai mult decât un decor oarecare, topografia este aici simbolic apropiată. Într-o gravură denumită *Stema* [maghiară] *unitariană*, IB înfățișează patru cursuri de apă (*Duna* [Dunărea], Tisa, Sava și Drava) împreună cu Munții Tatra, Matra, și Bükk, suprapunând acestui ansamblu geografic însăși „Coroana Sfântului Ștefan”; asemenea aștrilor (s-ar putea spune), regalitatea maghiară este astfel înscrisă într-o „transcedență” în raport cu teritoriul etnificat (fig. 20).

Pentru IB, un posibil răspuns pentru originea istorică a unei asemenea cartografii este *Szekely Himnusz* (*Imnul secuiesc*) gravat în limba maghiară de cioplitorul amintit (fig. 21) și tradus tot de el după cum urmează: „Cine știe unde se duce sfârșitul.../ Drum pietros, nopțile, întuneric.../ Conduce încă o dată la victorie, poporul tău, rege Csaba, pe drumurile pietruite cu stelute.../ O mică ceată de secui se duce în praf, în războiul poporului.../ Vine apa și se duce totul,/ Să nu lași pierdut Ardealul! Dumnezeu nostru, să nu lași pierdut Ardealul!”

O ultimă creație a lui IB pe care o consemnăm este ceea ce interlocutorul nostru numește *Stema Ungariei din timpul lui Kossuth*, cu denumirea „Ungaria” redată în scrierea *Rovásírás* (fig. 22), întâlnită mai devreme și în cazul ceramistei VP. IB explică astfel locul heraldic al acvilei din reprezentarea sa: „Cred că poporul unguresc a fost un popor vânător... și a vânat cu vulturul! Părerea mea că [reprezentarea acvilei] de-acolo vine... [De la vânătoarea] cu săgeata...”

Chiar și fără vreo analogie între acest „vultur” și *pasărea turul* (așa cum presupunea olarul JJ), detaliile lui IB sunt totuși interesante prin reluarea tematică a tradiției vânătoarești maghiare (de această dată nu în legătură cu capturarea unui animal-călăuză, ci cu tehnica cinegetică folosită). Ca atare, împreună cu rememorarea unui eveniment istoric modern (Revoluția maghiară de la 1848), însemnul național cioplit în lemn de IB reproduce o veche cutumă a poporului său într-o grafie ancestrală.

Prelucrarea de iască și imageria meșteșugărească

În Corund, o mică „branșă” de meșteșugari (în afara olarilor și cioplitorilor în lemn) este aceea a procesatorilor de iască (*táplo*), în fapt modelatori ai unei ciuperci (*Fomes fomentarius*), crescută pe scoarța fagilor sau mesteacănilor locali, și culeasă în cursul verii sau al toamnei (MK). Aduse acasă, aceste bucăți de „putregai” sunt curățate (decojite) cu o seceră; fâșiile tăiate apoi din „burta” iascăi sunt bătute cu ciocanul, spre a fi, în sfârșit, lipite pe tipare din șipci subțiri de lemn și presate cu fierul de călcat.

Estimarea locală a numărului lucrătorilor menționează circa „șapte-opt” (MF) până la „zece” (MK) familii astfel specializate. Artizanii intervievați (MF, MK) susțin exclusivitatea Corundului în arta prelucrării de iască: „Nimeni nu mai face asta, nici un [alt] sat...” (MF).

Dintre artefactele din iască, cele mai răspândite sunt gențile și șepcile. Pe asemenea obiecte, prin aplicarea unei paste obținută din apă, clei măcinat și făină albă (MF), sunt lipite flori și petale ce reprezintă *rozele* (trandafiri). Tot din iască sunt realizate diverse piese de împodobit mobilierul casnic sau pur și simplu pentru turism, precum *cerbul, floarea de colț, luna, soarele, stelele, șoimul, ursul, veverițele...* (MK) (fig. 23); evidențiind apartenența acestor motive (în special a *cerbului, florii de colț și aștrilor*) la tradiția corundeană, acest interlocutor pretinde că „unde trăiesc ei... urșii, cerbii, de acolo aducem și iasca! Din munți, de unde mai este numai Dumnezeu...”

Pentru MK, mediul înconjurător este izvorul „materiei prime” a meșteșugului său, dar și al temelor ornamentației dezvoltată de el și ceilalți practicanți locali ai artizanatului în iască. Mai mult, ca o dovadă etnografică a primatului corundenilor într-o asemenea artă, MK deapănă și o istorioară despre începuturile locale în prelucrarea de *táplo*: „A fost un om... îl chema Bonzoboli baci; înainte cu 220 de ani, dânsul era un cioban, și când mergea în pădure, în câmp, în pășuni... avea grijă de oi, și în timpul ăsta, făcea focul din iască, cu piatră... se făcea așa, și cu scânteia cădea în

iască, ce era uscată... [...] El [ciobanul] tăia [iasca] așa, bucăți, punea într-o găleată sau într-un ceain, punea între ele cenușie, punea apă, și 14 ore le lăsa să fiarbă... Și după aia, puse la soare, se uscau, și cu piatra uite-așa lovea, și care era așa, punea la piatră, și cu piatra... se făcea foc: așa, vedeți... Așa făcea foc, până aprindea iasca [...] A aflat omul, Bonzoboli baci că [iasca] se întinde, și a pus pălăria în... ceain, sau nu știu unde, așa... Nu era așa frumos făcută, fără «frunze» [decorative] era, simplu era, dar oamenii au observat că place tuturor...”

În acest fel amănuntele despre autenticitatea locală, „naturală”, a procesării de iască capătă o validare folclorică privind ciobanul *Bonzoboli* și rolul său în descoperirea empirică a unei asemenea arte.

Cunoștințele avute de MK asupra originii modelării artistice a iascăi în Corund conțin două alte informații care, deși lipsite de o consistență narativă, contribuie totuși la o aproximare „micro-istorică” a meșteșugului. Interlocutorul nostru explică prezența unei *păsări* (fig. 24) într-o compoziție din care mai fac parte *luna*, *soarele* și *stelele* prin faptul că „înainte tot cu 200 de ani, corundenii trebuiau să predea [către împuterniciții locali] șase perechi de șoimi... Și mult timp, oamenii au lucrat [iască] cu motive de «șoim»”.

Într-un alt scurt adaos, MK precizează că „în primul război mondial și al doilea război mondial, [iasca] s-a folosit ca pansament... [și ca] medicament: se oprește sângele și se vindecă rana...” De această dată, „resursa naturală” a productivității artizanilor în *tâplo* devine un remediu în etno-terapia locală, amintind (prin proveniența sa vegetală) de *arborele vieții* și prestigiul acestuia în ornamentica olarilor din Corund.

Narativitatea etno-folclorică

Alături de „materialitatea” artizanatului, cu ale sale „obiectificări”⁹ ale mitologiei istorice secuiești, cultura populară din

⁹ Noțiunea de *objectification* a fost propusă de arheologul britanic Daniel Miller, pornind de la „interacțiunea dialectică dintre ordonarea obiectelor [de către purtătorii unei culturi] și situația de a fi [ca purtător al culturii respective] ordonat de ele”; dat fiind faptul că „sensurile artefactelor au fost întotdeauna corelate cu poziționarea acestora în cadrul sistemelor simbolice”, cercetătorul amintit susține că „obiectificarea” (ca o înțelegere a importanței „formelor materiale” în articularea identității personale, în societăți tradiționale și industriale, deopotrivă) contribuie la depășirea „dualismului” sau „dihotomiei” (de interpretare) dintre „persoane și lucruri sau dintre daruri și mărfuri” [Daniel Miller, „Artifacts and the Meaning of Things”, în Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, London and New York, Routledge, 1994, p. 415-417].

Corund dezvăluie și un conținut folcloric încă prezent în narativitatea contemporană a satului. În convorbirile purtate cu meșteșugarii, aceștia au recurs adeseori (așa cum am arătat) la descrierea sau explicarea vernaculară a înțeleșurilor conferite de ei artefactelor proprii. Totodată, poate și ca o recunoaștere implicită a oralității ca un alt fel de „meșteșug”, distinct de artele plastice, unii dintre localnici ne-au îndrumat către JoL (fig. 25), un bătrân vestit tocmai pentru expresivitatea redării tradițiile consătenilor sau conaționalilor săi.

Potrivit lui JoL (și prin el, legendelor locale), originea satului Corund aparține în egală măsură cadrului istoric medieval și unei anumite reflexivități native asupra simbolismului cervideelor locale: „Corund, asta-i un sat foarte vechi, are vreo 700 de ani vechime. [...] Dar nu a fost un sat unitar, acum 700 de ani: au fost vreo cinci-șase, șapte sate mici [de secui catolici], care s-au adunat lângă biserică, aici. Și atunci, în jurul bisericii s-a format Corundul. Când s-au adunat, atunci, s-au adunat ca un sat catolic. [Regele] Sfântul Ștefan a zis la maghiari că fiecare șase sate trebuie să construiască o biserică... Și aici s-a construit, cinci-șase... șapte sate s-au adunat în jurul bisericii, știți... Și din asta s-a format Corundul. Și de atunci trăiește Corundul așa cum trăiește și astăzi. [...] Satul Corund: de unde vine numele satului? [...] Există o [dezbatere] că... de unde vine numele «Corund». La Corund sunt mulți ceramiști, și această roată la care lucrează ceramistul, se zice că se numește *korong*, că de acolo vine, că aici... toată lumea face oale la acest *korong*, astea nu... Dar mai mulți oameni au început să cerceteze de unde vine numele satului. Eu am vorbit cu un istoric... mai deștept și mai înaintat ca noi, și ăsta mi-a zis: «Ce aveți în sat, care e păstrat demult în arte, în artele populare?» Și zic eu «cerbul!», de exemplu. Dacă facem poarta [tradițională, din lemn], acolo punem un cerb, întotdeauna... Și cerbul, mai din vechi, femeile când au țesut întotdeauna au țesut și un cerb, acolo... Deci cerbul a fost... primordial la, cum să zic... frumusețea Corundului, la împodobirea la orice: a apărut cerbul, întotdeauna, știți, peste tot... Dacă femeile au țesut ceva, acolo a apărut și cerbul, la poartă... totdeauna a apărut [ca motiv în cioplirea lemnului] cerbul, știți, cerbul a fost centrul împodobirii, frumuseții, știți... Pentru că aici, această vale, a fost plină cu cerbi, cândva, știți... Foarte multe animale, cerbi... Și acum sunt cerbi, știți... Și limba latină, «cerb» se zice «cornus»... coarne... Deci, coarnele cerbului! [...] Cerbul, *szarvas*... satul cerbului... cornului, știți... «Corundului!»”

Importanța expunerii lui JoL constă în efortul acestui povestitor de a pune în lumină interrelațiile ce unesc referențialitatea istorică (deși cele „șapte veacuri” enunțate nu corespund cu domnia Sfântului Ștefan [997-1038]), tradiția religioasă (unificarea comunităților de secui în jurul Bisericii Catolice locale), ecologia despre „valea cerbilor” și (mai ales) tematica artistică a *cerbului* în „artele populare” secuiești. JoL chiar citează autoritatea unui „istoric înaintat”, însă (după cum am arătat) argumentația în discuție este verificată de noi înșine în ceramica, cioplirea lemnului și prelucrarea de iască. Prin urmare, JoL nu doar colportează o informație savantă (fie ea și de ordin etimologic), ci o raportează la datele etnografice imediate.

În mod similar, JoL comentează astfel un calendar onomastic editat în 2010 de Fundația Maghiaro-Turanică (fig. 26): „«Naptár» [Calendar], ăsta-i scris... cum să zic... [în] limba turanică! Exact, asta... «Magyar-Turán Alapítvány» [Fundația Maghiaro-Turanică], Prietenia ungară și turanică, asta e: vin turaniile în Ungaria, cu caii și cu toate, că arată cum călăresc ei... așa, ca maghiarii, sau nu, știi... Pentru că maghiarilor le place să călărească... [Nume ungurești consemnate în dreptul fiecărei zile calendaristice] *Hunor*, *Árpád*... astea-s numele, ziua – numele, sunt... Fiecare zi are nume: *Hunor*, ăsta e nume maghiar; *Árpád*, cel mai mare... vechil, al maghiarilor, *Árpád*; *Magyar*, ungar; *Atilla*, Etila... cel mai mare rege al hunilor... huniazilor; *Szörény*... tot unul dintre acești viteji, cei care au intrat în Carpați; *Csöpi*... ăsta e un nume femeiesc, știți...; *Szörényke*, tot un nume femeiesc; *Alpár*, tot un nume băiețesc; *Mizse*, tot un nume bărbătesc; *Vidor*, tot un nume de bărbat; *Bódor*, tot de bărbat; *Ugrin*, tot nume [de] bărbat; *Bendegüz* tot un nume de bărbat, ăsta dintre cei mai viteji conducători maghiari care, când au venit aici și maghiarii, a fost atacat Orientul, Bendegüz știți, a fost cel care... bun conducător; *Edömér*, tot același... bărbătesc; *Piroska*, fată... femeie, nume femeiesc; *Dsingiz*, ăsta e tot un nume maghiar, dar se găsește și la Gînghiz-Han, știți, în ungurește numai «Dsingiz» îi zice; *Balambér*, tot un nume bărbătesc; *Regehü*, tot un nume bărbătesc; *Hunorka*... ăsta [este] nume fetească; *Alirán*, tot un nume băiețesc, și *Magyarka*, asta... fetească, nume fetească, «Ungurică», dacă traducem; *Urkund*, tot băiat; *Aba*, tot un bărbat; *Ur-Engur*, tot bărbătesc; *Zalán*, ăsta este tot un viteaz, este... nu oricine; *Imek*, tot bărbat; *Jászó*, tot...; *Aniko*... o fetiță!”

Ca atare, zilele calendarului devin pentru JoL subiect al unui lexicon despre vechea antroponimie maghiară și (în context) despre figurile proto-istoriei acestei etnii în momentul migrației sale din Asia în Europa. *Atila*, *Hunor*, *Árpád* și toate celelalte personaje „eponime” descrise de interlocutorul nostru, alcătuiesc un fel de *memorabilia*, încă semnificative pentru biografia culturală a Corundului.

Într-o ultimă evocare, JoL atinge însăși problematica etnogenezei maghiare în interiorul arcului carpatic [despre o gravură în lemn expusă pe peretele casei sale]: „Ardealul: aicea-s șapte cetăți secuiești, vezi... Asta e... pentru secui, acestea sunt semnele: soarele și luna [flancând vulturul, deasupra cetăților], aici sus [pe perete], în partea asta, a fost soarele, partea cealaltă, luna, știți... Asta a fost un semn: secuicul fără asta nu a trăit; acuma, în comunism, asta s-a șters la o parte... Dar el acuma, iarăși, începe să retrăiescă, știți... Țsta-i adevărul! La stânga, soarele, și la dreapta, luna... Aicea este... *turul*, *pasărea turul*! Această pasăre, *turul*, a arătat drumul pentru maghiari, unde să vină aicea, la Carpați... Știți, *pasărea turul* a arătat drumul, a zburat în fața maghiarilor, până când a ajuns aicea, în acest teren; dar asta [*pasărea turul*] este a maghiarilor, asta n-are nimic cu secuii! [...] Maghiarii s-au creat, aici, în acest teren, între Carpați, fiindcă s-au înmulțit foarte mulți, atunci s-a pornit în trei direcții, dar una a rămas aici! Un trib a rămas aici, între Carpați; ăștia-s... secuii! Secuii n-au plecat nicăieri, au rămas aici. Șeful... vechiul conducător al secuilor a fost Atila, care în 400 a mers până în Italia, la Papă, cu secuii! Maghiarii deja n-au [mai] fost aici; maghiarii mai înainte au plecat în trei părți, au plecat dincolo de Carpați, una a trecut la dreapta, a mers chiar până la... jidani, știți... în India, acolo au mers, o parte! O parte a mers până la China, și o parte a mers sus, la Orient, știți... Deci [în] trei direcții au mers, fiecare a plecat; după aia, au început să vină acasă, dar o grămadă [dintre maghiari] au rămas: uigurii au rămas și astăzi în China, acolo sunt 14 milioane de uiguri, care știu că au rude aici, în Ardeal, știți, și țin prietenia asta, știți... Uzbekistan, acolo sus, tot ăștia sunt, [cei] care... Fratele meu a fost la Uiguria și într-o seară a scris 90 de cuvinte maghiare, vorbind, care le folosim și noi aici, astăzi... Se folosesc, deci limba [este] aceeași, știți... Pasărea... e cea mai mare pasăre, *turul* ăsta, sau cum se zice... zburătoare, *turul*, dar asta e un fel de nume simbolic [nu „vultur”], [...] un fel de mare... mare pasăre care a condus maghiarii să vină încoace știți, *turul*... Zice: Am venit din Orient până aicea! Numai o pasăre ca *turul* poate să facă acest drum!...”

Ceea ce JoL propune printr-o atare alăturare a unor elemente etnice, heraldice, cronologice, geografice, lingvistice și mitologice este totuși un excurs coerent asupra originilor maghiare, statornicite „între Carpați”, la adăpostul cetăților „secuiești”, și cu extremități chinezești, uzbece și italice, oglindite parcă în poziționarea celor doi aștri; toată această translație etnică și cosmică a trebuit îndrumată de *pasărea turul* și „numai de ea”...

Concluzii

În termenii stricți ai devenirii istorice, este dificil de stabilit o „periodizare” a „episoadelor” și „caracterelor” „înscenate” în arta populară din Corundul zilelor noastre. În fond, ceea ce olarii și modelatorii secui ai argilei fac este nu atât „reconstituirea” unui trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, cât mai ales „recunoașterea” unei descendențe prestigioase și aducerea acesteia (cu mijloacele artei) în „contemporaneitate”¹⁰.

Atare „comuniune memorială” a purtătorilor artizanatului ceramic din Corund dă măsura consințământului acestora asupra propriului ethos, în acest caz prin îmbinarea și „sincronizarea” *păsării turul* cu *husarii*, a *vânătorii regale* cu *nunta secuiască*, a *lăncierului „cruciat”* cu *săteanca și carul cu boi* ș.a.m.d.

La nivelul gravurilor și sculpturilor în lemn, „frizele” despre familia secuiască, gospodăria acesteia, cadrul montan al ținutului etnic și (în sfârșit) cei doi aștri ce încorporează, și ei, valorile aceleiași tradiții, aduc întrucâtva cu un *axis mundi* ce traversează și unifică totodată regimuri existențiale esențialmente omogene, deși „substanțial” diferite.

¹⁰ În literatura etnologică internațională, această auto-identificare retrospectivă a comunităților tradiționale cu proprii înaintași a prilejuit o reinterpretare a însăși noțiunii de *tradiție* ca o atitudine activă față de trecut: „Tradiția instituie o «filiație inversă»: nu părinții dau naștere copiilor, ci copiii își generează proprii părinți. Nu trecutul produce prezentul, ci prezentul modelează trecutul. Tradiția este un proces de recunoaștere a paternității” [Gerard Lenclud, „La tradizione non è più quella di un tempo”, în P. Clemente, P. Mugaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, p. 123-134, apud Alessandro Testa, *È la „tradizione” ancora buona da pensare? Riflessioni critiche su una nozione controversa*, în „Annuaire Roumain d’Anthropologie”, București, tom LIII, 2016, p. 63-91].

Cât despre conținutul epic (în cazul *Imnului secuiesc*), poate fi observată și aici întreșerea topos-ului mundan cu reperatele astrale („drumurile pietruite cu stele”), precum și consecvența asocierii dintre suveranitatea etnică și „Dumnezeul nostru”. Pe de altă parte, simboluri ale Revoluției maghiare de la 1848 sunt transpuse prin *Rovásírás*, străvechea scriere a grupului secuiesc.

Prelucrarea de iască din Corund relevă (între alte motive „ecologice”) o simbolistică subiacentă practicilor vânătoarești maghiare, cu accesoriile acestora, ceea ce face ca (după toate aparențele) *pasărea/șoimul* să se situeze într-un „câmp tematic” înrudit cu *pasărea turul* a ceramiștilor și cu *vulturul* cioplit în lemn.

Sub raport narativ, prin asociere cu zilele fiecărei săptămâni – *hétfő* (luni), *kedd* (marți), *szerda* (miercuri), *csütörtök* (joi), *péntek* (vineri), *szombat* (sâmbătă), *vasárnap* (Duminică) – „galeria” de portrete proto-istorice maghiare sunt supuse unei reactualizări ciclice, apropiată mai mult de retrăirea rituală a unui timp mitic, decât de liniaritatea ireversibilă a duratei istorice propriu-zisă.

Astfel, ca o constantă, la fel ca în cazul „naturalismului” din ornamentația calendarului pictat pe lemn, în folclorul corundean trecerea timpului integrează într-un mod repetitiv viața omenească, ritmurile și „straturile” firii, precum și prezența inefabilă a strămoșilor.

ILUSTRĂȚII

(inițialele din paranteze indică numele autorilor, menționate la sfârșitul textului)



Fig. 1. *Csíksomlyó 2004* (o stemă a Șumleului Ciuc) (MA)

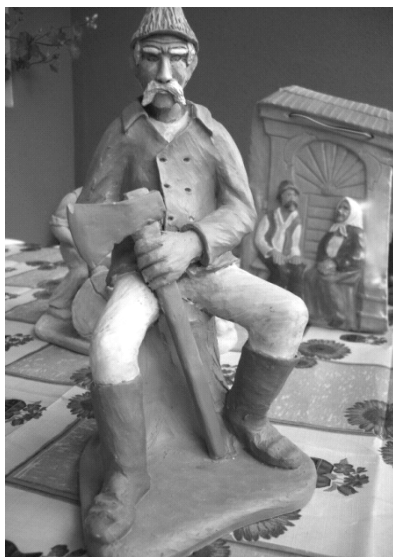


Fig. 2. *Tăietorul de lemne* (VG)



Fig. 3. *Bătrânul și bătrâna în fața porții secuiești* (VG)



Fig. 4. *Pomul vieții* (ArP)



Fig. 5.
Cană cu motivul *pasărea* și inscripția
„Ținutul Secuiesc, Corund”
(în grafia *Rovásírás*) (VP)



Fig. 6. *Cerbul* (VP)



Fig. 7. *Pasărea turul* (AP)



Fig. 8. *Stema Transilvaniei* (JJ)



Fig. 9. *Taltos* (AP)



Fig. 10. *Lăncier* (AP)



Fig. 11. *Husar* (JL)

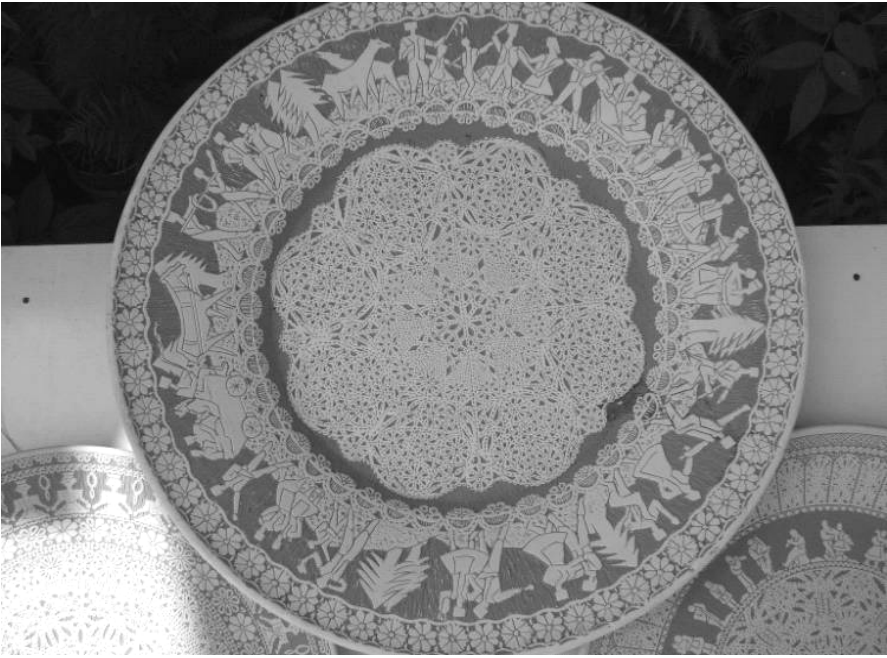


Fig. 12. *Nunta secuiască* (JL)



Fig. 13. *Tânăr și tânără la horă* (JL)



Fig. 14. *Secui bătrân* (VG)



Fig. 15. Tăietori de lemne (VG)



Fig. 16. Cosașul (VG)



Fig. 17. Lăutari la cârciumă (VG)



Fig. 18.
Calendar pictat
cu motivul păunului (IV)



Fig. 19. *Stâlp secuiesc* (IB)



Fig. 20. *Stema* (maghiară) *unitariană* (IB)

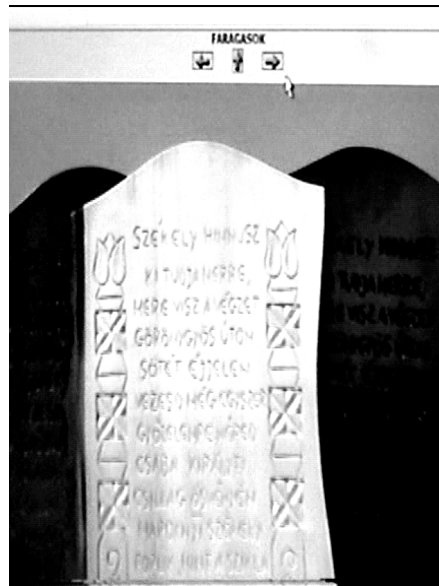


Fig. 21. *Imnul secuiesc* (detaliu) (IB)



Fig. 22. Stema Ungariei din timpul lui Kossuth cu denumirea „Ungaria” în grafia Rovásírás (IB)



Fig. 23. Decorațiuni din iască (MK)



Fig. 24. Pasăre (MK)

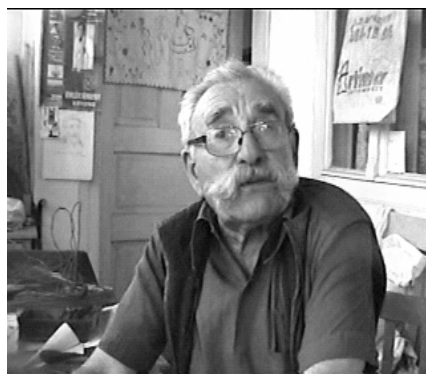


Fig. 25. Bătrânul povestitor din Corund (JoL)



Fig. 26. O imagine cu vindecătorul tradițional *taltos* (în limba maghiară și în grafia *Rovásírás*) din calendarul editat de Magyar-Turán Alapítvány (Fundatia Maghiaro-Turanică), în 2010 (calendar văzut la JoL)

LISTA INTERLOCUTORILOR

AF: Árpád Fábíán
 AP: Ágoston Páll
 ArP: Árpád Páll
 ES: Erzsébet Szász
 GT: Gáspár Tófalvi
 IB: Imre Barna
 IV: Ilona Venczel
 JJ: Józsa János
 JL: Józsa Lorincz

JoL: Józsa László
 LT: László Tófalvi
 MF: Magdalena Fábíán
 MA: Máthé András
 MD: Máthé Dénes
 MK: Máthé Károly
 PI: Paulu Ignacz
 VG: Vajda Géza
 VP: Veronika Páll

Informația etnografică pentru acest articol a fost obținută în cursul unei cercetări de teren pe care am întreprins-o în cadrul proiectului „Narratives of Ethnomorphosis among the Minority Ethnic Groups in Romania”, cu sprijinul generos al Fundației Firebird pentru Cercetarea Antropologică (2010). Ne asumăm întreaga responsabilitate în legătură cu tot ceea ce conține materialul și exprimăm gândurile noastre de caldă mulțumire atât pentru Fundația Firebird, cât și pentru interlocutorii noștri din teren (în acest caz, pentru sătenii din Corund). Articolul este dedicat aniversării a 150 de ani de la înființarea Academiei Române.

DESPRE ION MUȘLEA SAU CUM AM DEVENIT FOLCLORIST

Virgiliu FLOREA*

Indirectă o vreme, cunoștința mea cu Ion Mușlea s-a petrecut către sfârșitul studiilor mele universitare și a fost intermediată de Ion Taloș, discipol și colaborator apropiat al marelui folclorist. Dar Ion Taloș deținea, pe atunci, și o funcție didactică în cadrul Catedrei de metodică a Universității clujene, fiindu-mi, o vreme, prin anul al patrulea cred (1962-1963), îndrumător de practică pedagogică, ocazie cu care l-am și cunoscut. Se pare că i-am atras atenția prin calitatea lecțiilor pe care le-am ținut, ceea ce n-a fost tocmai greu de realizat, de vreme ce, fiu de învățător fiind, am crescut printre caiete de planificări și de planuri de lecții, obligatorii pe atunci.

Apoi, a venit vorba despre lucrările de diplomă, exprimându-mi dorința de a-mi alege o temă de folclor, cerându-i, desigur, sfatul. Mi-a recomandat să întocmesc un istoric al folcloristicii bănățene, de care însuși se ocupase și încă se ocupa¹. Până la urmă, tema aleasă s-a dovedit a fi prea extinsă pentru scopul menționat, astfel încât m-am oprit, cu îngăduința conducătorului tezei, Conf. univ. Dumitru Pop, la numai doi dintre folcloriștii bănățeni din secolul al XIX-lea, cei mai reprezentativi desigur, și anume Atanasie Marian Marienescu și Simeon Manguica.

Dar opțiunea mea pentru o lucrare de istorie a folcloristicii românești a avut și un alt rezultat, cu mult mai important, și anume cunoștința mea cu Ion Mușlea, căruia Ion Taloș îi va fi vorbit despre mine. Cu atât mai mult cu cât Ion Mușlea era preocupat, pe atunci, de sporirea numărului de cercetători ai Secției clujene de etnografie și folclor și, în consecință, dorea să angajeze și un cercetător stagiar, scop în care făcuse deja unele demersuri.

* Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca – România.

¹ Cf. „Bibliografie/ Schriftenverzeichnis”, în *Romania Occidentalis. Romania Orientalis*. Volum omagial dedicat Prof. univ. dr./Festschrift für Ion Taloș. Editat/Herausgegeben von Alina Branda, Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, Editura Mega, 2009, p. 17 ș.u.

Cum însă postul cerut de Ion Mușlea nu venise până la data repartizării pe țară a absolvenților din 1964, am fost numit, prin repartiție ministerială, asistent stagiar la Facultatea de Filologie a Institutului Pedagogic de trei ani din Cluj, înființat în 1960. Aici l-am reîntâlnit pe Nicolae Bot, fostul nostru asistent de folclor din vremea studenției, sub a cărui oblăduire aveam să-mi desfășor, timp de șapte ani (1964-1972), activitatea didactică și de cercetare. Însă nu la disciplina Folclor literar românesc, căci orele de seminar erau puține și intrau, firesc, în norma titularului de curs, situație în care am ținut doar seminarii de istorie a literaturii române, epoca marilor clasici. Folclor am făcut însă și acum, în particular s-ar putea spune, însoțindu-l pe Nicolae Bot în nenumăratele cercetări de teren pe care le-a întreprins în Zona Năsăudului cu privire la șezătoare și la cântecele de seceriș², iar apoi și în Țara Lăpușului, a cărei monografie folclorică dorea s-o întocmească. Cu aceste ocazii mi-am însușit principalele elemente ale metodologiei cercetărilor folclorice de teren.

Privite retrospectiv, cam acestea erau circumstanțele în care aveam să-l cunosc, și personal, pe Ion Mușlea, care părea a nu fi renunțat, după cum se vede, la ideea de a face din mine un cercetător sau colaborator al Secției de Etnografie și Folclor pe care o conducea. Ca dovadă, și-a exprimat dorința de a mă cunoaște, dorință transmisă mie tot prin intermediul lui Ion Taloș, care m-a avertizat, în prealabil, că fiecare vizită la Ion Mușlea însemna, implicit, un adevărat examen, ceea ce avea să se și adeverească. Văzându-mă extrem de emoționat, Ion Mușlea m-a primit cu multă sollicitudine, după care s-a interesat de originea mea, de părinți, arătându-se mulțumit de faptul că proveneam din mediul rural și că tatăl meu era învățător. Cum aveam să aflu ulterior, manifesta o deosebită considerație pentru această categorie profesională, el însuși fiind fiul unui vrednic învățător, Candid Mușlea, din Șcheii Brașovului³.

Pe neașteptate, începu apoi „examenul”. Când a venit vorba despre Vasile Alecsandri și colecțiile sale de poezii populare, m-a întrebat, așa, ca într-o doară, dacă îmi era cunoscut cine fusese colaboratorul transilvănean, cu material folcloric, al marelui poet,

² Cf. Nicolae Bot, *Studii de etnologie*. Volum îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2008, p. 7-46, 108-117.

³ Cf. Ion Mușlea, *Contribuții la cunoașterea mișcării folclorice românești între anii 1925-1965*, în „Anuarul de Folclor”, Cluj-Napoca, I, 1980, p. 6.

prefăcându-se că dânsul nu-și mai aducea aminte, pe moment, de numele lui. Introdus întru câțva în materie de istorie a folcloristicii românești, i-am răspuns că era vorba de un anume Ioan Popescu, asupra identității căruia specialiștii nu-și spusese încă ultimul cuvânt. Adică, putea fi vorba, mai întâi, de Ioan Popescu din Sibiu, fost student și apoi profesor la Institutul Teologic-Pedagogic din localitate⁴. Pe de altă parte, putea fi vorba și de profesorul Ion Popescu din Coaș – Maramureș, refugiat, în urma evenimentelor transilvănene de la 1848, la moșia Cernauca a fraților Hurmuzachi⁵, unde este foarte probabil să-l fi întâlnit și pe Vasile Alecsandri, al cărui colaborator putea deveni. Mulțumit de răspuns, mi-a spus că, dacă voi deveni cercetător stagiar, mă va trimite pe teren, la Coaș, pentru a face o comparație între textele transilvănene din colecția Alecsandri și cele care circulau, mai târziu, în acea localitate, singura modalitate de a lămuri identitatea colaboratorului ardelean al bardului de la Mircești.

Generos din fire, Nicolae Bot, al cărui subaltern eram, a încurajat colaborarea, atât de onorantă pentru mine, cu Ion Mușlea. Arătându-mi multă prietenie, marele folclorist mă invita, din când în când, la dânsul acasă, către amiază de obicei, după care îl însoțeam, pe jos, în drumul său până la secția pe care o conducea, care-și avea sediul, pe atunci, în fostul Palat al Culturii, astăzi Curtea de Apel din Cluj. Într-una din aceste ocazii, mai exact în data de 15 decembrie 1965, mi-a dăruit un vraf al lucrărilor sale, pe trei dintre ele scriindu-mi, cu scrisul său impecabil, câte o frumoasă, măgulitoare dedicație, și anume: „Lui Virgil Florea, în nădejdea unei viitoare colaborări” pe exemplara ediție Pauleti din 1962; „Lui Virgil Florea: prima mea

⁴ Cf. Eusebiu Roșca, *Monografia Institutului seminarial teologic-pedagogic „Andreian” al Arhidiecezei gr.-or. Române din Transilvania de...*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1911, p. 95 și 144; Ion Breazu, *Folclorul revistelor „Familia” și „Șezătoarea”*. Bibliografie cu un studiu introductiv, Sibiu, 1945, p. XX; Gheorghe Vrabie, „Introducere” la *Poezii populare ale românilor* adunate și întocmite de Vasile Alecsandri. Ediție îngrijită, studiu introductiv, note, variante de..., vol. I, București, E.P.L., 1965, p. 19; D. Murărașu, „Alecsandri, culegător de poezie populară”, în vol. V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*. Ediție îngrijită de..., București, Editura Minerva, 1971, p. XIII; Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 76; Ilie Moise, *Folcloristica sibiană*, Sibiu, Editura Imago, 1999, p. 18.

⁵ Cf. Iacov Antonovici, *Un dascăl ardelean la Bârlad*, Huși, 1928; Gh. Vrabie, *loc. cit.*; D. Murărașu, *loc. cit.*

lucrare «serioasă». Cu simpatie” pe studiul *La mort mariage: une particularité du folklore balcanique* (1925) și, respectiv, „Lui Virgil Florea, cordial!” pe studiul *Ion Pop-Reteganul, folclorist* din 1955. De o mare delicatețe sufletească, s-a scuzat că, fiind prea numeroase, nu-mi va scrie pe fiecare din celelalte extrase câte o dedicație aparte. Atunci, sau poate cu altă ocazie, nu-mi mai aduc aminte cu exactitate, mi-a dăruit cinci din cele șapte volume ale „Anuarului Arhivei de Folclor”, volumele I și VI fiind deja epuizate, precum și numeroase, foarte numeroase, extrase cu lucrările sale sau ale prestigioșilor săi colaboratori la „Anuar”.

La sugestia lui Ion Mușlea, am ținut, prin 1965 sau 1966, prima mea comunicare științifică la Secția de Etnografie și Folclor. Este, poate, prea mult spus comunicare științifică, pentru că era vorba, în realitate, de o prezentare a unei broșuri în franceză, despre *SIEF – Societatea Internațională de Etnografie și Folclor*, broșură pe care dânsul mi-o împrumutase. Următoarea comunicare, *Augustin Bunea, culegător de poezii populare*, sugerată tot de către dânsul, avea să constituie și debutul meu publicistic în domeniu. Ea are însă o poveste mai interesantă, care spune multe despre generozitatea lui Ion Mușlea, despre noblețea sa sufletească, despre interesul și gentilețea pe care le arăta tinerilor săi colaboratori. Invitat fiind, odată, la dânsul acasă, a luat în mână, la un moment dat, un plic albastru, aflat pe o etajeră cu cărți din cămăruța de la intrare, după care mi s-a adresat cu cuvintele: „Am aici un articol scurt despre o culegere de folclor a lui Augustin Bunea. Am adunat, pe parcurs, și alte câteva indicații bibliografice. Eu sunt prea bătrân pentru a mă mai ocupa de această lucrare, așa că te rog pe dumneata s-o duci la bun sfârșit”. Am mulțumit emoționat, adânc impresionat de rara sa bunătate sufletească, de încrederea pe care mi-o arăta.

Ajuns acasă, am deschis nerăbdător plicul, în care se aflau două copii dactilografiate, pe care le păstrez și azi cu sfințenie, ale unui scurt articol, de tipul acelor care apăreau la rubrica *Articole mărunte* în „Anuarul Arhivei de Folclor”. Alături se mai aflau fișe cu trimiteri bibliografice care nu fuseseră utilizate în articol. Am citit pe nerăsuflăte articolul, din care aflu că acea culegere a lui Augustin Bunea se găsea într-o revistă manuscrisă, și anume „Conversațiuni. Jurnal literar”, redactată, în 1875, în cadrul Societății de lectură a elevilor din clasa a V-a gimnazială, de către Augustin Bunea și Andrei Bârseanu, pe vremea când aceștia erau elevi ai Liceului din Brașov.

Nu-mi dau seama dacă și ce anume știam, pe atunci, despre Andrei Bârseanu, viitor academician, autor, împreună cu romanistul ceh Jan Urban Jarník, al antologiei *Doine și strigături din Ardeal* (1885), precum și al altor colecții folclorice. Știam însă mult mai multe despre Augustin Bunea, și el viitor academician, căci văzusem și admirasem, încă elev fiind, o carte minunată de frumoasă, *Album în amintirea canonicului Augustin Bunea*, publicată la Blaj în 1910, pe care o avea, în biblioteca personală, părintele greco-catolic din satul meu natal, Adrian Todericiu, nașul meu de botez. N-aveam însă cum ști de preocupările folcloristice din adolescență, total inedite, ale lui Augustin Bunea, care, ocupat mai târziu cu lucrările sale de istorie bisericească, n-avea să se mai intereseze de folclor.

Încă de a doua zi, am copiat, de mână, din revista „Conversațiuni”, păstrată în colecțiile de manuscrise ale Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj, al cărei director fusese, pe vremuri, Ion Mușlea, cele peste o sută de texte pe care Augustin Bunea le culesese din satul său natal, Vadul Făgărașului. Am adăugat apoi informația suplimentară din sursele indicate de Ion Mușlea, astfel că lucrarea mea, prezentată la una dintre ședințele de comunicări ale Secției de Etnografie și Folclor din Cluj, avea acum o întindere apreciabilă.

Printr-o fericită întâmplare, la acea ședință a participat și profesorul Mihai Pop, director al Institutului de Etnografie și Folclor din București, care m-a felicitat pentru lucrarea prezentată și mi-a cerut-o pentru a o publica în „Revista de Etnografie și Folclor”, în care a și apărut, în numărul 1 pe 1967 al revistei, în același număr – tristă coincidență – în care era publicat și necrologul *Ion Mușlea*, semnat de Ovidiu Bârlea.

Dar efectele benefice ale cunoștinței mele cu Ion Mușlea s-au făcut simțite, în mod cu totul neașteptat, și după dispariția prematură a marelui folclorist, întâmplată la 27 iulie 1966. Căci, la câțiva vreme după aceea, am primit un telefon de la doamna Maria Mușlea, soția folcloristului, despre care aflasem, de la Nicolae Bot și Ion Taloș, că fusese o neîntrecută profesoară de Limba și literatura română, dar și o colaboratoare, în plan științific, a lui Ion Mușlea. M-a chemat la dânsa acasă, unde m-am dus cu sufletul împovărat, date fiind tristele împrejurări care avuseseră loc. Stăpânindu-și durerea, doamna Maria Mușlea mi s-a adresat cu cuvintele: „Bărbatul meu a lăsat pentru dumneata un plic care conține fotografiile unei colecții de folclor

întocmite de un învățător brașovean, Dimitrie Cioflec. N-a mai apucat să se ocupe de ea, dar ți-a lăsat-o dumitale s-o studiezi”. Ca de obicei, în plic se mai aflau câteva fișe cu indicațiile bibliografice pe care Ion Mușlea le adunase în decursul timpului.

M-am așezat din nou la lucru, având de împlinit acum o datorie de recunoștință față de memoria marelui folclorist. Am transcris textele și am adunat cât mai multe informații cu putință despre Dimitrie Cioflec ca învățător și folclorist. Am trecut, apoi, la redactarea lucrării, îndreptând o eroare săvârșită de scriitorul Nicolae Filimon în articolul său *Jocul bănățean* (1858), preluată ulterior de G. Călinescu, George Baiculescu și Viorel Cosma, deși fusese corectată, încă din 1859, de către George Barițiu, apoi și de către alți autori: nici jocul și nici strigăturile la joc din articolul lui Filimon nu erau din Banat, ci din Ardeal, mai exact din Arpătac, azi Araci, satul natal al lui Dimitrie Cioflec⁶.

La încheierea lucrării, am socotit că aveam datoria morală de-a o prezenta, mai întâi, doamnei Maria Mușlea. A cerut un răgaz pentru a o citi pe îndelete, căci lucrarea avea, cu tot cu texte, dimensiuni considerabile. Ceea ce a făcut într-adevăr, căci pe manuscrisul dactilografiat se puteau vedea câteva îndreptări de ordin stilistic făcute cu creionul de dânsa.

Chemat telefonic pentru a lua lucrarea, doamna Maria Mușlea m-a întâmpinat cu cuvintele: „Domnule Florea, dar dumneata scrii ca un om mare”, adică mai în vârstă, mai cu experiență, ceea ce reprezintă primul compliment științific care mi s-a făcut. A fost, pe cât mi-aduc aminte, una din ultimele vizite pe care le-am făcut la familia Mușlea⁷. Căci doamna Maria Mușlea avea să se stingă din viață curând după aceea, la 9 octombrie 1967, la numai un an de la dispariția mult regretatului său soț.

⁶ Virgiliu Florea, *Folcloriștii ardeleni, colecții inedite de folclor* (cap. „Dimitrie Cioflec folclorist”), Cluj-Napoca, Editura Transilvania Press, 1994, p. 6-10, 17-21.

⁷ Mai evoc, totuși, și o altă vizită făcută doamnei Maria Mușlea. Felicitând-o de Anul Nou 1967, doamna Mușlea mi-a trimis, încă a doua zi din an, următorul mesaj: „2.I.1967, *Stimate Domnule Florea, Și eu îți urez la mulți ani! Să ți se îplinească toate gândurile frumoase. Au sosit niște informații de la Blaj. Telefonează, te rog, când poți veni. Cu cele mai bune salutări, Maria Mușlea*”. După aproape 50 de ani, nu-mi mai aduc exact aminte despre ce anume informații era vorba și de la cine. Dar este evident că ele se refereau la folcloristica Blajului, de care eram preocupat pe atunci, dar și mai târziu, iar dânsa se oferise să mă ajute, apelând la cărturarii blăjeni, la Ștefan Manciulea sau/și Nicolae Albu, foarte probabil.

Cită și ea la una din ședințele Secției, condusă acum de conf. univ. Dumitru Pop, lucrarea despre Dimitrie Cioflec a fost publicată, cu reproducerea integrală a colecției sale inedite de poezii populare, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967”, la solicitarea și prin bunăvoința etnografului Valer Butură, devenit director al muzeului în anul 1967.

Venite la început de drum, sfaturile, sugestiile și încurajările pe care le-am primit din partea lui Ion Mușlea, apoi și a doamnei Maria Mușlea, au fost hotărâtoare în orientarea mea, neîntreruptă de atunci încoace, către studiile de istorie a folcloristicii românești⁸, după modelul statornicit de marele folclorist, căruia îi voi păstra, pentru totdeauna, o vie, profundă și recunoscătoare amintire.

ILUSTRĂȚII

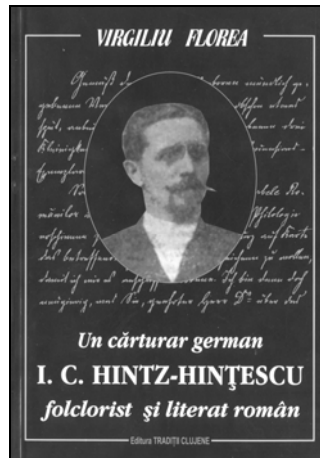
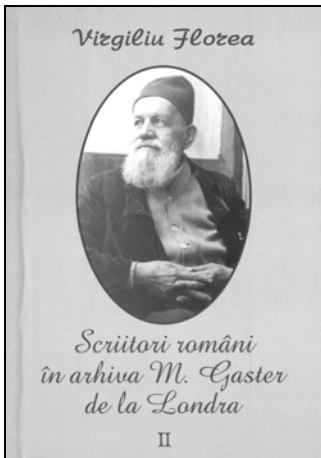
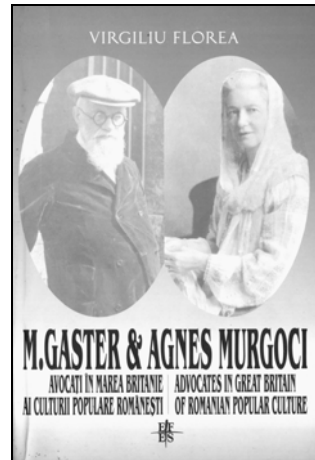
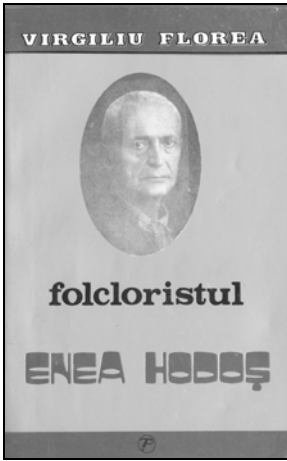


Ion Mușlea



Virgiliu Florea

⁸ Cf., în special, volumele *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor* (1994), deja menționat; *Folcloristul Enea Hodoș. 50 de ani de la moarte* (1995); *Din trecutul folcloristicii românești* (2001); *Dr. M. Gaster, omul și opera. Reconstituiri biobibliografice* (2008) și *Un cărturar german, I. C. Hinz-Hințescu, folclorist și literat român* (2011).



SĂRBĂTORILE CRĂCIUNULUI, ANULUI NOU ȘI SÂNTIONULUI ÎN ȚINUTUL PĂDURENILOR

Rusalin IȘFĂNONI*

Abstract

Due to a relative geographical isolation, the inhabitants of the Land of Pădureni in Poiana Ruscă Mountains have created and developed a Romanian culture and civilization with many particularities. In this region, with a soil rich in iron, copper, talc, marble, etc, a millenary industrial activity has been performed and since the 17th century the natives have lived along with foreign artisans coming from other cultural areas (Western); nevertheless, and this might seem a paradox, the inhabitants of this land have preserved until nowadays one of the most original and archaic traditional culture.

This study presents the particularities encountered in the Land of Pădureni in the performance of the winter customs, starting on Christmas' Eve and ending at St. John's Day (the 24th of December – the 7th of January). We think that carols, in the way they have existed in the traditional village until the second half of the 20th century, can be regarded as real odes dedicated by the members of the group of carolers to the householder, an acknowledgement of the fact that the family members had lived in accordance to the community's norms throughout the year which is now at an end. In this time of the year, the family and the household turn from being a part of the community to being its centre. It is on this time of the year that there were highlighted the qualities of the family members, their occupations, their behavior in accordance to the moral norms of the community, in fewer words, all the qualities that provide the stability of the family and of the community, implicitly.

Apart from having a good time and consolidating community cohesion, all the events taking place on Christmas feasts had as a special purpose to bring young women and men together in view of future marriages. It was no hazard in the fact that weddings began in the following period.

Keywords: Land of Pădureni, Christmas, winter customs, carol, group of carolers.

Cuvinte-cheie: Ținutul Pădurenilor, Crăciun, obiceiuri de iarnă, colindă, ceata colindătorilor.

Ținutul Pădurenilor, format din 40 de localități, sate și cătune, răspândite pe dealuri și văi, se întinde pe masivul estic al Munților

* Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, București – România.

Poiana Ruscă. O primă particularitate a satelor pădurenești, micuțe de altfel – unele având între 16 și 30 de gospodării –, este că cele mai multe dintre ele, 33, sunt așezate sus, pe deal, între 600 și 1100 m altitudine. Satele de pe culme au casele adunate, asemănătoare satelor agricole de la câmpie, nu răsfirate sau risipite, ca în alte zone de munte. Întreg ținutul este înconjurat de păduri. Nu poți să ajungi în Ținutul Pădurenilor fără să traversezi o pădure. De aici li se trage numele de „pădureni” locuitorilor. Datorită relativei izolări geografice a ținutului, locuitorii acestuia au creat și dezvoltat o cultură și o civilizație românească cu multe particularități.

Ocupațiile principale ale pădurenilor au fost creșterea vitelor cu păstoritul local în hotarul satului, agricultura, practică în terase de-a curmezișul dealurilor, și fierăritul, care includea mineritul, bocșeritul, topirea minereului în cuptoare, obținerea și prelucrarea fierului.

Este un paradox faptul că deși în acest ținut al cărui subsol este bogat în minereuri de fier, cupru, talc, marmură ș.a., s-a desfășurat o activitate industrială milenară, unde, alături de localnici, au lucrat, începând cu secolul al XVII-lea, și meșteri străini, proveniți din depărtate arii culturale, de altă etnie și de altă religie sau confesiune, pădurenii Hunedoarei au păstrat până în contemporaneitate una din cele mai originale și arhaice culturi populare românești. Această cultură se reflectă în diverse domenii ale vieții: în cultivarea pământului, în păstorit, dar și în port, în diversitatea podoabelor și a felului cum sunt purtate de femei – în jurul taliei –, în cântece, în dansuri și în obiceiuri.

Pentru renumitul etnograf Romulus Vuia, care a făcut cercetări în zonă mulți ani la rând, Ținutul Pădurenilor este „o minune etnografică. Aici totul este diferențiat, totul este specific, fapt ce dă Regiunii Pădurenilor o fizionomie proprie în grai și suflet”¹. Iar pentru Elena Secoșan, care a cercetat în profunzime zona, temele preferate fiind portul și meșteșugurile artistice, „Pădurenii Hunedoarei sunt o comoară etnografică unică, o arhivă de documente vii, cu un trecut pe care n-am reușit să-l dibuim în întregime”².

În rândurile ce urmează prezentăm câteva aspecte din obiceiurile de iarnă care s-au practicat aici până la sfârșitul secolului al XX-lea, iar în unele sate se mai practică și în zilele noastre.

¹ Teodor Onișor, *Romulus Vuia*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” (AMET), 1962-1964, Cluj, 1966, p. 270.

² Elena Secoșan, *Pădurenii din Hunedoara*, în „Sargeția”, Deva, XVI-XVII, 1982-1983, p. 66.

Pusul pizarilor

În după amiaza Ajunului de Crăciun, în satul Runcu Mare, sat de vale, cu 70 de gospodării, „se pun pizarii” și în zilele noastre. Toate gospodinele vin într-un anumit loc (între uliți), la o anumită oră, cu desagi sau coșurile pline cu colaci (pizari), mere și nuci. Tot ce au în desagi și coșuri împart copiilor, care se adună în acel loc știut de toți sătenii. Obiceiul anticipa sărbătoarea Crăciunului, având menirea să aducă spor și rodnicie în gospodăriile oamenilor. Până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, obiceiul pizarilor se practica și în alte sate pădurenești.

Crăciunul

Crăciunul este sărbătoarea pentru care pregătirile începeau în fiecare an cu câteva săptămâni înainte, mai precis la Sâmicori (Sfântul Nicolae). Bărbații – căsătoriți și feciori – care urmau să formeze ceata de colindători se adunau, după înțelegerea cu gazda, la o casă, de două-trei ori pe săptămână, pentru a învăța întreg repertoriul de colinde existente în patrimoniul satului (20-30 de colinde).

Repetițiile erau necesare întrucât cetei i se adăugau anual și feciori care intrau pentru prima dată la colindat. Pe lângă învățatul colindelor, ceata avea în grijă și alte atribuții precum: pregătirea dobei, ale cărei fețe trebuiau să fie din piele de câine, ca să sune cât mai bine, înțelegerea cu muzicantul (cimpoier, fluieraș, taragotist) și stabilirea rolurilor pentru fiecare membru al cetei (cine va duce desagi pentru colaci, traista pentru cârnați și pecine, traista pentru nuci și mere, desagi pentru fuior, damigeana pentru țuică, toate acestea fiind darurile caselor colindate pentru colindători). În fruntea cetei de colindători se afla acela care cunoștea cel mai bine repertoriul colindelor – text și melodie –, cât și orațiile de mulțumire ce urmau a fi adresate gazdelor pentru darurile oferite.

Pregătiri pentru *Crăciun* se făceau în fiecare gospodărie. Bărbatul avea grijă să aducă nutrețul pentru vite în preajma adăpostului acestora, a grajdului, lemnele de foc să fie tăiate și bine depozitate pentru toate cele trei zile ale *Crăciunului*. Femeile făceau curățenie în casă și pregăteau pâinea rituală: *Crăciunița*, *Colacul dobei* și alți colaci micuți, numiți *pizari*. De asemenea, tot femeile preparau mâncărurile specifice.

Crăciunița se deosebea de pâinea obișnuită prin modul în care era împodobită cu forme din aluat, dispuse în formă de cruce și înscrise

într-un cerc. Aceasta era așezată pe masă deasupra unei grămăjoare de fân sau otavă; așa stătea toată noaptea de Ajun și prima zi de Crăciun, în speranța că atunci când va sosi *Crăciun* la casa omului va gusta din aceea pâine, iar calul va mânca din fânul respectiv. După ce trecea sărbătoarea *Crăciunului*, fânul era dat vitelor, iar oamenii mâncau *Crăciunița*.

În așteptarea lui *Crăciun* focul ardea toată noaptea fără întrerupere, în vatra casei. De obicei, se puneă pe foc un *căture* (buturugă, un butuc, ciot de lemn noduros) care ardea mocnit până în ziua următoare. Cenușa obținută din arderea acestuia era păstrată într-o oală de pământ până primăvara, când se presăra peste varză, castraveți și alte legume din grădină, aflate în plină vegetație, ca să nu le mănânce omizile.

Interesant este faptul că pădurenii nu prea asociau sărbătoarea Crăciunului cu ziua de naștere a lui Isus, deși știau și ei câte ceva despre Isus: că a fost născut într-o iesle, că mama lui este Maica Precistă, că a murit în chinuri groaznice, că a înviat la Paști ș.a. În viziunea lor, personajul principal și central al acestei sărbători era un bărbat în putere, numit chiar Crăciun. În noaptea de Ajun, acest bărbat trecea prin satele și prin gospodăriile lor pe un cal alb, dacă era zăpadă, sau pe unul negru, dacă în acea noapte pământul era negru, fără zăpadă. Se credea că acest Crăciun (probabil, o zeitate) va poposi pe la casele lor ca să guste din pâinea-Crăciuniță, iar calul să apuce a mânca barem o mână de otavă.

(Copil fiind, de vreo 4 sau 5 ani, născut într-un sat pădurenesc, așteptam în noaptea de Ajun, alături de părinți, ceata de colindători, cu toate darurile pregătite pentru ei. La mijlocul mesei era Crăciunița așezată pe o grămăjoară de otavă. Fiind lună afară și zăpadă multă, strălucind, eu, stând în genunchi pe laviță, mă uitam cu atenție pe fereastra mică a casei să văd sosirea lui Crăciun pe calul alb; mă tot întrebam dacă va sosi la casa noastră înaintea cetei de colindători, după aceasta sau chiar deodată cu colindătorii. La un moment dat am tresărit; de departe au început să se audă bătăile dobei în ritmul de marș al colindătorilor. Nu după mult timp, am auzit fluiera, apoi i-am văzut pe colindători apropiindu-se pe zăpada care strălucea puternic. Toți purtau șube albe; nu eram sigur dacă erau oameni din sat sau îngeri din cer coborâți pe ulița noastră. Abia când au intrat în casă i-am recunoscut. Unul dintre ei era chiar fratele meu mai mare. Eu însă așteptam să-l văd venind pe Crăciun, săltând pe calul său alb, așa cum îmi spusese bunica chiar în dimineața Ajunului. Colindătorii au venit,

au colindat și au plecat. Am rămas privind pe fereastră sperând că va sosi și Crăciun. Am adormit cu coatele proptite pe pervazul ferestrei, după cum mi-a spus tata a doua zi. Nu am avut norocul să-l văd pe Crăciun și nici calul său alb).

Cu mici deosebiri de la un sat la altul, ceata colindătorilor pornea în seara de *Ajun*. Locul de unde pornea era casa unde făcuseră repetiții colindătorii, dar putea să pornească și de la o casă din capătul satului: din jos sau din sus.

La Runcu Mare, ceata pornea în ziua de Crăciun. Doba și strigăturile de drum ale colindătorilor se auzeau de la distanță. Dacă în timpul nopții lumina era aprinsă în casă, era un indiciu că ceata era așteptată de gazde. Colindătorii se apropiau până în *târnațul* (prispă) casei, se opreau din strigăturile de drum și începeau să interpreteze *colinda de sosire*. Gazda deschidea ușa, iar colindătorii intrau în casă și se așezau *pe după masă*, pe lavițe, formând două grupuri, pentru a putea executa antifonic colindele. Prima colindă interpretată era *colinda casei* (*păcurarului*, *a plugarului* etc.), știută de ceată după ocupația principală a gazdei sau o colindă preferată de aceasta.

Dacă în casă era fată de măritat sau fecior de însurat colindătorii cântau și câte o colindă pentru aceștia. După două-trei colinde, șeful cetei întreba gazda dacă mai dorește vreo colindă, iar dacă acesta nu mai dorea, urma *strigarea darurilor* – orația de mulțumire. Fiecare produs aflat pe masă avea o anumită orație: colacul, cârnații și *pecinea* (carne din pulpă de porc, ținută la saramură), brânza, merele și nucile, fuiorul, inclusiv *vinarsul* (țuică încălzită și îndulcită). Orațiile erau rostite, pe rând, de colindătorii mai pricepuți în ale vorbirii și care aveau memorie bună. Bucatele primite le puneau în traistele și desagii celor desemnați să le transporte de la o casă la alta. Când se umpleau desagii și traistele, produsele erau lăsate la o gospodărie al cărei proprietar era om de încredere, urmând să fie preluate a doua zi, ceata continuându-și drumul până la ultima casă.

La casele mai spațioase și podite cu dușumea, ceata de colindători era așteptată și de câte un grup de fete și neveste tinere. În unele sate din ținut, grupul fetelor însoțea ceata de colindători tocmai pentru a fi invitate la joc (dans) acolo unde spațiul din cadrul gospodăriei permitea: în casă, pe *târnaț* (prispă) sau chiar în curte, dacă locul era cât de cât neted. După ce se colinda și se strigau darurile, aici se și juca. Era mare bucurie pentru fete. Nu le era frig, nu foame, nici sete și nici nu dădeau semne de oboseală. Important era pentru ele, în

zilele Crăciunului, să joace (danseze) cât mai mult și, dacă s-ar fi putut, cu parteneri care dansau bine și însoțeau jocul cu strigături.

Nu se poate afirma că fetele duceau dorul dansului, pentru că, în postul Crăciunului, avuseseră prilejul să danseze de trei ori pe săptămână în cadrul șezătorilor care se țineau luna, miercurea și joia. Șezătorile începeau seara, pe la orele 19.00-20.00, și țineau până pe la miezul nopții, când își făceau apariția la casa respectivă și feciorii, care aduceau cu ei și un muzicant: un cimpoier sau un fluieraș. Astfel, șezătoarea se mai prelungea cu cel puțin o oră, care era dedicată dansului. Fetele erau bucuroase, nu mai țineau cont că torsul cânepii era o muncă grea, monotonă și de durată; important era faptul că, după muncă, aveau prilejul să și danseze.

La Crăciun, dansul avea și un scop magic: feciorii trebuiau să salte cât mai sus în timpul dansului, ca *să crească și cânepa gazdei colindate, în vara următoare, cât săritura colindătorilor*.

În timpul colindatului de Crăciun avea loc un eveniment foarte important pentru tinerele fete, pentru adolescentele care ajunseseră la vârsta de 12-13 ani. La casa unde era o astfel de fată, după ce se termina colindatul și strigarea darurilor, muzicantul începea să cânte de joc, iar tinerii să danseze jocul „de doi”. Unul dintre feciorii din ceată, recunoscut ca bun jucător (dansator), o invita la joc, de fapt o lua frumos de mână pe respectiva fată tinerică, o conducea până în mijlocul încăperii, la loc de frunte, apoi începea să joace cu ea. Astfel, avea loc „intrarea tinerei fete în joc”, moment pe care ea nu-l uita niciodată. Era consacrată cu acest prilej, intra în rândul „fetelor mari”, putând de acum înainte să meargă la șezătoare și la jocul duminical, unde era însoțită, de regulă, de mamă sau bunică. Acum, tânăra a făcut un salt important în viața ei: a trecut de la „copilărie” la „fetic”.

Pe la mijlocul satului, la o gospodărie stabilită din timp, se pregătea o masă caldă pentru colindători chiar din darurile adunate de aceștia de la primele case colindate. Se prepara de obicei o tocană. Vinarsul se bea încălzit și îndulcit cu miere sau zahăr. După această masă, servită pe la miezul nopții, se pleca mai departe cu colinda. Nu se ocolea nici o gospodărie, ceata trebuind să intre la fiecare casă unde era lumina aprinsă. Gospodarii așteptau cu bucurie colindătorii, considerând că aceștia aduc în casa colindată sănătate, belșug și bună înțelegere.

Dacă o familie din sat avea pe cineva tânăr care decedase în respectivul an, ceata de colindători era rugată să meargă și la mormântul respectivului, aflat în *progadie* (cimitir) sau în propria ogradă. Acolo

ceata interpreta o colindă sau două, dintre cele ce au fost preferate de către acel om, când era în viață³.

Cei ce nu primeau colindătorii erau stigmatizați printr-o urare scurtă, cu mare efect emoțional, o formulă descolindătoare: „Bureți, pă pereți,/ Pe holde, scaieți”⁴.

A doua sau a treia seară de Crăciun, după cum era de mare satul, se organiza petrecerea colindătorilor, la care erau invitate toate fetele din sat; acestea veneau însoțite de unul din părinți, de obicei de mamă. Se începea cu masa festivă pregătită din darurile primite de colindători: carne (pecine), cârnați, brânză, colaci. Băutura era *vinarsul*. Doar membrii cetei de colindători și fetele luau loc la masă. Meniul era următorul: felul I: „zamă” (ciorbă) de cartofi cu carne și felul II: tocană (din carne, cârnați și ceapă). Masa era pregătită de unele dintre soțiile sau mamele colindătorilor. După masă urma jocul, la care luau parte și tinerele care-și făcuseră intrarea în joc cu o zi sau două înainte. Cele patru dansuri pădurenești erau reluate de mai multe ori până spre dimineață. Astfel treceau zilele Crăciunului, cu petrecere și voie bună pentru întreaga comunitate.

În viziunea noastră, colindele, așa cum se prezentau ele în satul tradițional până în a doua jumătate a secolului al XX-lea, pot fi considerate adevărate ode închinatе gospodarului de către membrii cetei, o recunoaștere pentru viața desfășurată în bună rânduială pe parcursul anului care s-a scurs. Momentul colindatului în casă și al strigării (spunerea orației) darurilor este unul din puținele prilejuri când comunitatea întregă – prin reprezentanții ei, colindătorii – pune în centrul atenției, într-un cadru solemn, familia. Se evidențiază ocupația membrilor, calitățile gospodărești și profesionale, precum și cele de bun părinte, soț și consătean.

Familia, gospodăria devin acum centrul comunității și nu doar o parte componentă a acesteia. De aceea colindatul pe la casele oamenilor era un moment deosebit de emoționant pentru fiecare membru al familiei, care se străduia să se comporte la fel de bine și în anul ce urma, așa cum sugera poezia colindei dăruită de ceată. Gospodarul trebuia să fie un bun creștin, un harnic plugar, un priceput păcurar, un părinte înțelept, adică să întrunească toate calitățile care asigură echilibrul familiei și, implicit, al comunității.

³ Inf. Gheorghe Stăncoane, Runcu Mare, n. 1936 (înregistrare din anul 1996).

⁴ Inf. Petru Pasăre, Lelese (înregistrare din anul 1983).

Redăm mai jos câteva colinde din comuna Lelese:

Colinda junelui

„Pleacă june la vânat,
La vânat, la codru lat.
Murg porumb a-ncălecat,
L-a-nfrâuat, l-a-nșeuat
Și pe el s-a aruncat.
Și mi-l făcea de-l sălta,
Saltă ici, saltă colea,
Saltă-n vârful muntelui,
Pe urma inelelor,
Spre ruptul smincelelor.
Sub un spine înflorit
Găsi leul adormit.
Până june se gândea,
Leul mi se pomenea:
– Ce cați tu, june, p-aici,
Ori zilele ți-ai urât,
Ori moartea ți-ai îndrăgit?
– Nici moartea n-am îndrăgit,

Nici zilele n-am urât,
Ci-am venit să prind un leu.
Se luară,
Se luptară
Zi de vară
Până-n seară.
Și când fu de către seară,
Aduse leul pe june.
June-atunci se mânâia,
Peste cap mi-l arunca,
Bine pă leu îl lega,
Jos la țară mi-l tuna.
Prin câte sate trecea,
Toată lumea-l fericea:
– Ferice de acest june,
C-a adus leul legat,
Ne-mpușcat, nevătămat,
Numai din luptă luptat!”⁵

Colinda păcurarului

„– Păcurarule,
Mută strunga ta
Din ostrava mea!
Mie mi-o veni
Mare romotoasă,
Tare turburoasă;
Oile-o-neca,
Turma jumătate
Și a treia parte.
– Dar eu voi avea,
Prin dragi oi de-a mele,
Miele dulceșele;
Miel șugărel,

La mă-sa sugând,
Cu coada bățând,
Cu cornițe-n vânt,
Cu lanțul de-argint,
Rezemând pământ.
Vino, mareo, vino,
Când tu vei veni,
Oile or-trâmni,
Lanțul o zdrăngăni,
Eu m-oi pomeni;
Oile-or porni
Pe-un picior de munte.
Câte flori pe munte –

⁵ Inf. Viorel (Puiu) Costa, Lelese, n. 1933 (culegător Ion Cocișu, apud Emilia Comișel, *Antologie folclorică din Ținutul Pădurenilor*, București, Editura Muzicală, 1964, p. 50-51).

Tâtea oi de multe;
 Câte viorele –
 Tâtea miorele;
 Câți sânt brebenei –

Colinda cetelor

„D-aseară, d-aseară,
 Cam de-alaltă seară
 Cocoșii-mi cântară,
 Cetele-mi plecară,
 Cete de feciori,
 Juni colindători.
 Pe-o rare cărare,
 Cin-le iese-n cale?
 Ioi, Sântămărie!
 Maica Domnului,
 În cale ieșere,
 Calea cuprindere,
 Cu brațele-ntinse
 Calea le-o cuprinse:
 C-un țipău de grâu,
 C-o cupă de vin:
 Din țipău le dare,
 Cu vinu-nchinare,
 Cu gura-ntrebare:
 – Pe unde-ați umblatu
 De mi-ați colindatu,
 Nu cumva-ți văzutu
 Drag fiuț d-al meu,
 Și-a Lui Dumnezeu?
 – Noi de l-am văzut,
 Nu l-am cunoscut.
 – Lesne-i de-al cunoaște,
 Căci căluțu lui
 Negru-i pintenogu,
 C-o nară de focu,
 C-o d-alta de geru,

Tâția berbecei.
 Și te-nveselește
 Și-asta-i gazda bună”⁶.

Scorbăcelu lui
 Șarpe-nturlîțatu,
 Frâușoru lui
 Stele mărunțele,
 Șăulița lui
 Gura leului,
 Săbioara lui
 Tăiată-i săgeată
 Pă mâna dreaptă,
 Pușculița lui
 Tunetu de vară,
 Cam de primăvară,
 Buzduganu lui
 Stâlpu cerului,
 Și-a pământului,
 Mustăcioara lui
 Spicul grâului,
 Perișorul lui
 Peana corbului,
 Ochișorii lui
 Mura câmpului,
 Ș-apoi fața lui
 Spuma laptelui.
 – Ioi Sântămărie,
 Maica Domnului,
 Noi că l-am văzutu
 Într-un târg jucându,
 Târg la Rusalimu,
 După el erare
 Sora Soarelui.
 Când brăul mânare,

⁶ Inf. Aron Nistoresc, *Sohodol*, n. 1932, culegător Mariana Kahane, apud Emilia Comișel, *op. cit.*, p. 34.

Tot mi-l frământare,	Și te-nveseleşte
Când mi se-ntorcere,	Și-asta-i gazda bună” ⁷ .
Tot mi-l pologere	

Colinda cetelor există și în repertoriul colindătorilor din satul vecin, Cerișor, textul fiind aproape identic cu cel de la Runcu Mare, cu excepția ultimelor versuri. În varianta colindei de la Cerișor, ceata de colindători răspunde Maicii Domnului că, într-adevăr, l-a văzut pe Iisus, dar jucând alt joc (pădurenesc), anume jocul „de doi”. Învârtirea fetei are loc într-un anumit moment al jocului „de doi”; cu cât bărbatul este mai dibaci la joc, cu atât învârtirea perechii este mai rapidă și partenerii mai apropiati unul de altul:

„– Dacă-i lucru așa	– Cu cine juca ?
Noi că l-am văzut	Cu Sora soarelui,
În târg la Rusalim,	Și-așa mi-o-nvârtea,
Într-un joc jucând.	De mi-o cuprindea”.

La Runcu Mare, ceata de colindători răspunde Maicii Domnului că l-a văzut pe Iisus jucând „brâul” cu Sora Soarelui. Iisus apare aici mânând brâul, bătând puternic cu picioarele la pământ dar, în același timp, este și foarte sprinten, ca un dansator veritabil, încât ceilalți dansatori care-i urmează cu greu mai țin pasul cu El. Când Iisus, fiind în fruntea „brâului”, schimbă direcția dansului, dând dovadă de multă dexteritate, următoarele perechi, mai mototoale, se străduiesc să-l urmeze, dar nu pot, se împiedică, se bulucesc, și cad *polog*.

Cele două dansuri menționate în cele două variante ale colindei din satele vecine sunt dansurile de bază ale pădurenilor, fiind și cele mai vechi. Melodiile lor pot fi interpretate cu ușurință la cimpoi, instrumentul de bază al pădurenilor până la mijlocul secolului al XX-lea. Alte două dansuri – „Ardeleana” și „Spicul de grâu” –, care au intrat în repertoriul coregrafic actual, alături de primele două, străvechi, au pătruns ulterior în ținut, fiind interpretate mai bine cu instrumentele noi de suflat: clarinet, taragot și saxafon.

Putem trage concluzia că textul *Colindei cetelor* a pătruns în repertoriul colindelor pădurenești înainte de pătrunderea celor două dansuri: „Ardeleana” și „Spicul de grâu”.

Mai putem reține faptul că fiecare sat, fiecare comunitate, cât de mică ar fi fost ea cândva, și-a adaptat textul acestei *Colinde a cetelor* conform propriului sistem de valori. Cerișoreni au considerat „Jocul de

⁷ Inf. Gheorghe Stăncoane (înregistrare din 2015).

doi” ca fiind cel mai important dintre jocuri, mai plăcut, încât îl juca însuși Iisus, iar runcanii au considerat că „Brăul” este cel mai valoros și de aceea se cădea să-l joace Iisus.

O altă judecată pe care o putem emite pe baza textelor colindelor aflate în repertoriul sătenilor din Ținutul Pădurenilor este aceea că în timpul sărbătorilor de iarnă, mai mult ca la alte sărbători (așa cum reiese din povestiri, legende etc.), personajele biblice – Dumnezeu, Iisus, Maica Domnului, Sfântul Petru – coboară din cer printre oameni, vorbesc cu ei, stau cu ei la masă și iată că și dansează jocurile lor tradiționale, pădurenești.

Dintre toate orațiile rostite de colindători pentru darurile primite, o redăm doar pe cea „a fuiorului”, fiind tot mai rar întâlnită în satele pădurenești:

„Ne cinstește dalba jupâneasă
C-un fuior de in,
Care dumneaei i-a fost de chin:
Până cânepa o semănat,
Multă grijă o purtat.
Până o răsărit,
Mult s-o-ngrijit,
C-o-mâncau păsările.
După ce răsărea,
Ea mare creștea.
După ce se cocea,
Dumneaei mergea
Și-o culegea
Și-o făcea
Niște mănușele
Ca dumnealor de frumușele.
Acasă o ducea,
Pe gard o-ntindea,
Până bine se usca,
După care o-mblătea,
Cu două lemne hodolemne,
Cu grumazu de piele.
După ce o-mblătea

Și sămânța alegea,
În topilă o băga.
O lăsa până bine se topea.
De-acolo o scotea,
În apă o spăla,
Acasă o ducea,
Pe gard o prindea,
Până bine se usca.
Pe urmă s-apuca
Și o melița.
Și fuiorul apoi
Prin perie-l dădea,
Bine-l peria,
De pozderi îl scutura
Și făcea acest fuior de in
Și cinsti cu el
Feții lui Crăciun.
Cinsteasc-o Dumnezeu
În poarta Raiului,
La poalele cerului,
Unde-ți fi și-ți locui,
Voi aveți de-a-i mulțumi,
Feciorii dobei”⁸.

⁸ Idem.

Colinda Crăciunului

„Mulțumim lui Dumnezeu!
 Ce zi bună am ajuns:
 Zi bună pe la Crăciun,
 Că-n ziua născutului
 Văzui Domnul Cerului,
 Cerului, Pământului.
 Văzui Domnul făcând Cerul,
 Făcu Cerul și Pământul;
 Făcu Ceru-n două zile
 Și Pământu-n patru zile.
 Întinsă Ceru pe Pământ:
 Cum îl întinsă nu-l cuprinsă.
 Toți sfinții se întristară,
 Numai Domnul nu-ntristare:

Băgă mâna-n buzunare
 Și îmi scoase-un corbăcel,
 Corbăcelu cel de foc,
 Și mi-l dede a se pomnire,
 Pământ – dede-a se strânge,
 Cerul dede a se-ntinde:
 Cum să-ntinsă așa-l cuprinsă.
 Când fu ziua a șaptelea,
 Pusă zi Duminica.
 Duminica-i de odihnă
 Și la toți cu voie bună.
 Și-o-nchinăm cu sănătate,
 Pe la gazde, pe la toate”⁹.

Anul Nou (Crăciunul Mic)

Acestei sărbători i se dădea o mai mică amploare în raport cu Crăciunul care trecuse sau cu Sântionul care urma. Ziua de Anul Nou decurgea ca o duminică obișnuită. Se mai făceau vizite: familiile tinere își vizitau părinții. Totuși, gospodarul care avea pomi în ogradă și nu dăduseră roade în anul ce s-a încheiat, se ducea cu securea la ei și-i amenința, atingându-i discret: „Pomule, faci... fructe? ... sau te tai!” Repeta de trei ori amenințarea, apoi pleca la alt pom care nu făcuse poame. După ce-i amenința pe toți pomii neproductivi, se întorcea în casă încrezător că în anul ce tocmai începea pomii vor deveni roditori.

Obiceiul care captiva atenția oamenilor, a tinerilor în mod deosebit, a familiilor cu fete de măritat, se desfășura în seara Ajunului de Anul Nou și se numea *Sănvăsâiul fetelor*. Acesta era o practică divinatorie săvârșită în special de fete, pentru aflarea viitorului, în primul rând a sortitului (a soțului). La o casă mai spațioasă, de preferință acolo unde se ținuse și șezătoarea în timpul postului, în seara de Ajun a Anului Nou, după orele 20.00-21.00, se strângeau fetele și feciorii. La un moment dat, gazda trimetea fetele afară ca să ia un braț de lemne de la *tăietoare* și să-l aducă în casă, apoi număra acele lemne: dacă numărul lor era cu soț, se credea că fata respectivă se va mărita în anul care urma. Dacă numărul lemnului era fără soț, fata mai avea de așteptat.

⁹ Inf. Aurel Alic, Dăbâca, n. 1926.

Fetele erau trimise afară a doua oară: fiecare trebuia să lege, la câte un par din gard, o ață, colorată diferit față de a celorlalte, adusă de ele de acasă. În dimineața următoare, adică cea a Anului Nou, fetele se duceau să vadă ce fel de par au legat; aspectul parilor sugera trăsăturile fizice și starea materială a viitorului soț. Dacă parul era înalt, drept, scund sau strâmb așa va arăta și ursitul, dacă parul avea coajă pe el, era semn de bogăție, iar dacă era gol, fără coajă, era semn de sărăcie.

A treia încercare de aflare a ursitului presupunea întorsul vaselor. Fiecare fată aducea de acasă câte un vas: blid, oală, canceu etc., pe care îl dădea gazdei în primire. Gazda strângea toate vasele pe masă și trimetea afară atât fetele, cât și feciorii, rămânând să pună sub fiecare vas câte un obiect simbol: lână, pâine, inel, oglindă, pieptene, cărbune, cute/gresie, pahar, zdreanță, ghem, monedă ș.a.

După ce toate obiectele erau ascunse sub acele vase, grupul de tineri era chemat în casă, unde fiecare participant, când îi venea rândul, ridica vasul pe care-l dorea. Obiectul găsit sub vas simboliza starea materială, însușirile fizice și morale ale viitorului soț/soție: lână – bogat; pâine – bogat; cărbune – negricios; oglindă – frumos; pieptene – colțos, cu dinți mari; ghem – gușat; cute/gresie – prost; pahar – bețiv; monedă – frumos; inel – căsătorie grabnică.

O altă modalitate prin care fetele căutau să afle dacă se vor mărita în anul care începea consta în lovirea cu piciorul în peretele cocinei. Fata mergea la cocină, o lovea cu piciorul, apoi întreba „Guii anul ăstă?” Dacă porcul grohăia, era semn bun, dacă nu, trebuia să mai aștepte.

Tot în această seară a Ajunului de An Nou se practica și *sânvăsăierea animalelor* din gospodărie, practică augurală și de stimulare a fertilității. Fetele prăjeau grăunțe de cereale pe plita sobei, apoi le dădeau animalelor din gospodărie ca să le mănânce în prima zi a anului, în credința că puterea germinativă a semințelor influențează pozitiv, prin intermedierea fetelor, fertilitatea animalelor.

Un obicei cu rosturi importante pentru comunitate, mai ales pentru tinerii timizi, rușinoși, era *schimbatul porților*. Datorită faptului că satele pădurenești sunt micuțe, lumea știa care fecior simpatizează o anumită fată și invers. Se mai știa că unii băieți manifestau timiditate ori rețineri față de fete sau de o anumită fată. Atunci, câțiva adulți, căsătoriți, eventual și necăsătoriți, dar inițiați în ceea ce urma să se întâmple, se duceau în noaptea Ajunului de Anul Nou scoteau din țâțâni (balamale) poarta de la gospodăria feciorului mai timid și o duceau până în *ocolul/curtea* gospodăriei fetei vizate.

Dimineața următoare, feciorul era nevoit să-și caute poarta casei părintești. Familia băiatului bănuia unde ar putea fi găsită poarta. Chiar dacă aceasta era căutată și în alte gospodării, până la urmă o găseau unde „trebuia”; de fapt acolo unde era de așteptat. Vrând, nevrând, feciorul trebuia să intre în vorbă cu familia fetei, chiar să intre în casă, unde era și fata. Familia fetei nu se îngrijora în mod deosebit de apariția unei porți străine în propria curte, pentru că „păgubașul” tot ar fi fost nevoit să vină după ea.

Această primă vizită, sub semnul umorului și al căutării porții pierdute, putea fi de bun augur, rămânând în memoria colectivă drept o situație hazlie în plină iarnă. În același timp, toată această întâmplare provocată constituia un bun prilej pentru „spargerea gheții”, un început al relațiilor ce urmau să se înfiripe între cei doi tineri. Mai amuzant, chiar penibil, era atunci când se lua poarta de la un bărbat căsătorit și se ducea la casa unei femei măritate, știută de săteni drept *drăguță* a acestuia (amantă). Evident, gesturile rituale de schimbare a porților sunt vechi practici de descolindare, decăzute.

Boboteaza și Sântionul

Și aceste două sărbători erau așteptate cu bucurie, dar și cu emoție de fete. În ziua de Bobotează, când trecea popa (sau numai diecii) cu crucea și stropea cu apă sfințită pe la casele oamenilor, fetele cereau, prin intermediul mamei, câte un fir de busuioc din buchetul cu care se stropea casa și membrii familiei. Acest firișor îl puneau sub pernă în noaptea care urma, cu speranța că își vor vedea ursitul în vis.

În ziua de *Sântion* se făcea joc (horă) mare. Era ultima zi când se mai colinda. Bătrânii spuneau că în acea zi se *îngroapă Crăciunul*. În pauzele dintre dansuri bărbații se adunau în mijlocul sălii respective și interpretau una-două colinde, spre satisfacția întregii asistențe.

La acest joc, de la Sântion, participau și fetele tinere care-și făcuseră intrarea în joc la Crăciun. Mamele acestora erau foarte curioase să vadă dacă fata „debutantă” este invitată la joc de feciori și dacă trece cu bine acel moment (dacă joacă și se învâрте bine). Important era să nu se facă de rușine, fapt pentru care printre primii feciori sau bărbați căsătoriți care o invitau la joc erau chiar rudele ei: un văr, un cumnat, finul, nănașul etc. După unul-două dansuri de început, fata era invitată la dans de oricare fecior aflat la joc. Dacă feciorii ezitau s-o invite, atunci era invitată de o altă fată, mai în vârstă, prietenă sau rudă cu ea, care fusese invitată inițial de fecior, astfel că acel fecior juca cu două fete deodată, neputând să o refuze

pe cea pe care o invitase partenera lui de joc. Deși jocul era „de doi”, de pereche, feciorul juca cu două sau chiar cu trei fete.

La fel se întâmpla și cu feciorii tinerei care intrau prima dată la joc, eveniment care se întâmpla fie acum, la Crăciun, fie la Paști (a doua zi, luni). Un fecior care știa bine rândul jocului invita două fete deodată, juca puțin cu fetele, apoi mai chema alături de el și de cele două fete încă un fecior care stătea pe margine și care, din cauza timidității, n-ar fi îndrăznit să invite din proprie inițiativă vreo fată la joc. Acest procedeu se practica frecvent în timpul când feciorii și bărbații tineri căsătoriți erau plecați din sat o perioadă mai îndelungată, fiind plecați în armată, la război sau chiar la munci sezoniere.

Dintre cele patru dansuri pădurenești: „De doi”, „Brâu”, „Spicul de grâu” și „Ardeleana”, primele două, care sunt și cele mai vechi, permit ca un bărbat să danseze deodată cu două, chiar trei parteneri.

Era foarte important ca toți tinerii să știe să danseze bine. Calitatea de bun dansator era un criteriu important în alegerea soțului sau a soției. Un fecior care era mai mototol la dans era acceptat cu greu de o fată ca soț. Am întâlnit multe pădurenice în vârstă care spuneau că, în perioada când erau fete, au refuzat cererea în căsătorie a unui anumit flăcău tocmai pentru faptul că acela nu dansa bine.

Menționăm că la joc (horă) putea participa oricine iubea jocul, fără limită de vârstă, singura condiție fiind să-l ajute picioarele. Pădurenii au fost și sunt mari amatori de dans, căruia ei îi spun joc. Chiar și copiii însoțeau, uneori, părinții la joc. Aceștia jucau pe margine, imitau dansatorii adulți, astfel că la vârsta de 12-13 ani puteau dansa foarte bine dansurile pădurenești.

Sezonul nunților

După *Sântion*, chiar în zile următoare începea peșitul. Dacă feciorul sau fata care ajunseseră la vârsta căsătoriei urmau să se căsătorească în casă, atunci părinții trimiteau peșitori în sat sau în satele vecine. De obicei, o rudă apropiată îndeplinea acest rol.

Peșitorii se trimiteau numai în satele pădurenești, ținutul fiind recunoscut pentru endogamia sa. În cele mai multe cazuri, răspunsul primit de peșitori era favorabil. La sfârșitul săptămânii avea loc „tomnitul” (perfectarea) nunții, când se stabilea zestrea pe care o primea băiatul sau fata, data când avea loc nunta, peste două-trei săptămâni, precum și numărul perechilor ce vor fi invitate la nuntă, acesta trebuia să fie aproximativ egal, nunta desfășurându-se atât la casa miresei, cât și

a mirelui. La stabilirea numărului de nuntași se ținea cont de mărimea încăperii unde se desfășura nunta.

Având în vedere faptul că, până pe la jumătatea secolului al XX-lea, nunțile se desfășurau cu precădere iarna, iar majoritatea caselor erau monocelulare, cu o suprafață de circa 20-25 m², numărul nuntașilor mirelui nu putea fi mai mare de 20 și tot cam atâția erau și invitații din partea miresei. În acel timp, la nuntă participau doar perechile căsătorite, cu excepția fraților și surorilor celor doi tineri.

Părinții mirilor nu își făceau mari griji pentru bucatele servite la masa nunții, deoarece fiecare pereche, fiecare familie care venea la nuntă aducea pentru masă, în coșuri purtate de femei pe cap, și bucatele necesare, pregătite cu o zi-două înainte: un blid cu răcitură, unul cu sarmale, unul cu brânză, unul cu ouă roșii, altul cu gogoși. Colacii erau aduși de bărbați în traistă, alături de unul-doi litri de țuică. Aceste bucate, care se consumau reci, trebuiau să ajungă cât ținea nunta, adică trei zile. Tot bărbații aduceau la nuntă și pomul cu mere, simbolul nunții, frumos împodobit. În pom erau puse, pe lângă mere, și unele piese de port care constituiau, alături de bucatele menționate, darurile pentru mire sau mireasă.

Nunțile începeau duminică și țineau, cu pauzele de odihnă necesare, până marți noaptea sau chiar miercuri dimineața. Astfel, până la lăsarea Postului Mare, aproape în fiecare duminică se desfășura câte o nuntă în sat.

Sărbătorile Crăciunului, ale Anului Nou și ale Sântionului aveau, printre alte rosturi, și pe acela de a impulsiona, de a pregăti psihologic tinerii și părinții acestora pentru marele eveniment ce urma să aibă loc: căsătoria. Această idee reiese și din textul *Colindei fetei*, colindă aflată în repertoriul fiecărui sat pădurenesc:

„D-așa-i *data* fetelor
Hoilerum, dailerum, Doamne!
 Cum îi *data* merelor:
 Până mere-s micuțele
 Tot stau bine pe *smincele*.
 Din ce mere se măresc,
 Cad în *vatră*, putrezesc,
 Nimănu-i nu-i trebuiesc!
 D-așa-i *data* fetelor

Cum îi *data* merelor:
 Până fete-s micuțele,
 L-e drag la părinți de ele,
 Din ce fete să măresc,
 Părinții și-le urăsc
 Și străinii le-ndrăgesc!
 Și-o-nchinăm cu sănătate,
 Pe la gazde pe la toate!”¹⁰

¹⁰ Inf. Gheorghe Oprinescu, Lelese, 65 ani (înregistrare din anul 1982).

ILUSTRĂȚII

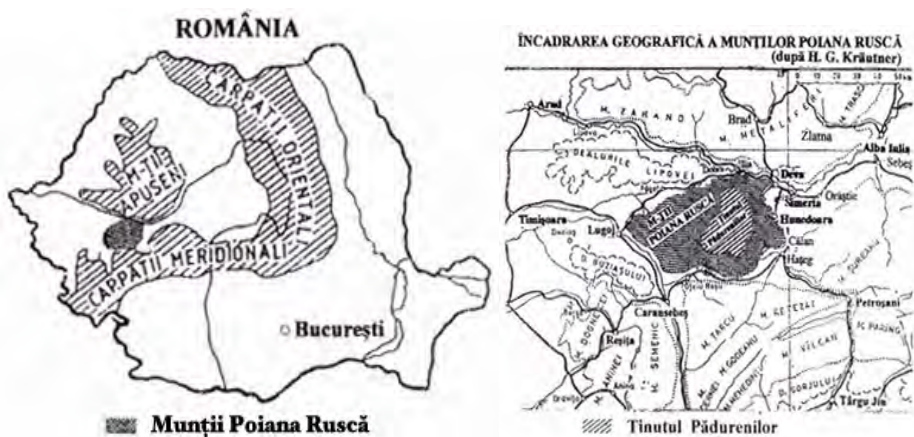


Fig. 1. Harta României și a Ținutului Pădurenilor



Fig. 2. Gospodărie din satul Arăneș (2005)¹¹

¹¹ Toate imaginile, cu excepția celei de la fig. 19, sunt realizate de către autorul studiului. În paranteză este menționat anul în care au fost surprinse acestea pe teren.



Fig. 3. Oi pe zăpadă în satul Dăbâca (2005)



Fig. 4. Ocolul (curtea) vitelor într-o gospodărie din satul Cerișor (2005)



Fig. 6. Ceata colindătorilor din Runcu Mare (2014)

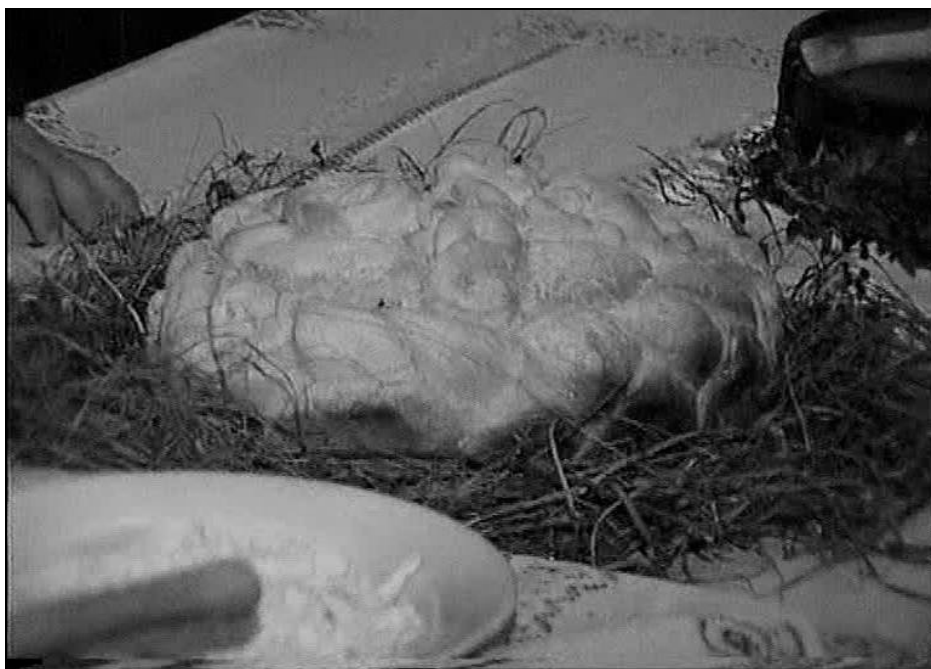


Fig. 7. Crăciunița – pâine rituală – așezată pe otavă în așteptarea lui Crăciun în satul Arăneș (2005)



Fig. 8. Darurile pregătite pentru colindători într-o casă din Arăneș: colacul, cârnații, brânza, fuiorul de cânepă și vinarsul (țuica) în partea stângă a mesei, iar *Crăciunița* în partea dreaptă (2005)



Fig. 9. Ceata de colindători din satul Lelese pe ulița bisericii (2005)



Fig. 10. Ceata colindătorilor din Lelese întâmpinată de gazda casei (2005)



Fig. 11. Șeful cetei de colindători din Runcu Mare rostind orația colacului dăruit de gazda casei colindate (2014)



Fig. 12. Colindători din Runcu Mare jucând *brâul* după colindatul la o casă (2014)



Fig. 13. Colindători într-o casă din Runcu Mare (2014)



Fig. 14. Ceata de colindători din Arăneș pe o uliță a satului (2005)



Fig. 16. Feciori jucând cu fetele într-o casă din Lelese după colindatul acestora (1993)



Fig. 18. Gătitul miresei și femeii cântând un cântec ritual specific momentului: „Cântecul miresei” (reconstituire) în satul Lelese (2015)



Fig. 19. Ceata colindătorilor din satul Feregi la Muzeul Satului din București (foto: Doina Ișfănoni, 2008)

MUZEU. MANAGEMENT. PERFORMANȚĂ. DE LA UN MUZEU FUNCȚIONAL LA UN MUZEU PERFORMANT

Mirela CREȚU*

Abstract

The museum must be analyzed as an organization. Defining the museum as an organization renders its identity, evolution and complexity, much more than the “static” *institution* does. The paradigms of the museums have changed in time, becoming *an open space for heritage communication*; from the “privilege” of visiting a museum to the “satisfaction of the public’s needs”. The museums, as public institutions, are resistant to change – nothing happens, they don’t meet their objectives, but they have the “monopoly” in a certain area (both as geographical space and as heritage representation). The museum does not aim to obtain financial profit, but to meet the social expectations. The performance in museums can also be defined as *an excellence result, not only as an achievement of some performance indicators showing its functionality at some point in time, to a particular standard*. Therefore, we propose for museums the necessity to fulfill the requirements of the fourth E – excellence. A performing museum is: a) *an organization which studies* and proposes (through awareness and professionalism), assumes and meets quality objectives, additional standards apart from the functional ones (sufficient for survival), established on the basis of knowledge and learning; b) *an organization which (re)positions itself* on the touristic cultural offer market, becoming a space for heritage communication/ edutainment and *defines its vision, mission and strategic objectives* by keeping track of the common interest of the society; c) *an organization which orientates itself towards the 3 Es* in executing the “social contract” and which applies a strategic, oriented, concise management with a scientific basis as a method for obtaining its performance. The performing museum is “the organization which permanently studies and develops itself as a means for communicating its heritage adapted to our present times in order to meet the society needs for edutainment to the highest standards, on the basis of a strategic management oriented in this regard.

Keywords: museum – performing museum, performance – museum performance, performance management, exploratory research, strategy, Balanced Scorecard, vision, mission, heritage, public, learning organization.

Cuvinte-cheie: muzeu – muzeu performant, performanță – performanță muzeală, managementul performanței, cercetare exploratorie, strategie, *Balanced Scorecard*, viziune, misiune, patrimoniu, public, *organizație care învață*.

* Complexul Național Muzeal ASTRA, Sibiu – România.

Ce este un muzeu performant?

Muzeograful – un muzeu cu un patrimoniu valoros, bine conservat și restaurat, cu rezultate în cercetarea științifică, cu vizitatori în expozițiile de bază și temporare, cu participanți la programele cultural-educative, cu un management eficient.

Managerul – o organizație cu rezultate deosebite, obținute în domeniul managementului, ce imprimă componentelor sale procesuale și structurale caracteristici de competitivitate, eficiență și eficacitate.

Acest studiu cuprinde o parte din rezultatele cercetării¹ care a avut ca tematică abordarea științifică a managementului performanței în relație cu muzeele, ca reprezentante ale sectorului cultural public, cu accent pe modalitățile de construire a unei strategii care să le definească și să le măsoare performanța. Problematika se încadrează într-o zonă de cercetare extrem de recentă și foarte puțin studiată în spațiul românesc, dar care susține eforturile specialiștilor din domeniile muzeologiei și managementului de a clarifica probleme de maximă actualitate și importanță pentru înțelegerea și aplicarea unor metode de management strategic în instituțiile publice de cultură, mai exact în cele de tip muzeal.

Introducere

Dinamica schimbărilor din ultimul sfert de veac a impus dezbateri și reformulări asupra modului în care societatea percepe rolul și misiunea muzeelor și, în consecință, în modul de abordare a managementului muzeal.

Dincolo de decalajul pe care trebuia să îl recupereze muzeologia românească, tendința este una internațională și generalizată. Publicul, pretutindeni, își reformulează cerințele cu privire la furnizorii de *edutainment*², iar muzeele își reconsideră metodele în consecință. Profesioniștii muzeelor din România au venit cu alte cerințe proprii și/sau cu alte pretenții/cerințe externe, societale, la care muzeele trebuie să răspundă.

¹ Pe baza acestei cercetări a fost elaborată, sub îndrumarea Prof. univ. dr. Emanoil Muscalu, teza de doctorat cu titlul *Contribuții la îmbunătățirea managementului performanței în instituțiile muzeale din România. Studiu de caz: Complexul Național Muzeal ASTRA, Sibiu*, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu – Facultatea de Științe Economice, 2015.

² *Edutainment* este un „concept hibrid” prin intermediul căruia se definește modul în care un muzeu își îndeplinește misiunea și răspunde nevoilor publicului (informare, educare, divertisment) (https://en.wikipedia.org/wiki/Educational_entertainment; accesat în iunie 2014).

Acolo unde directorii de muzee, inițial selectați majoritar din rândurile personalului de specialitate, au putut deveni *manageri*, prin pregătire și metode, rezultatele sunt spectaculoase, iar muzeele conduse de aceștia sunt competitive atât pe plan intern, cât și pe plan extern. Cum literatura de specialitate nu este foarte bogată în domeniul strict al managementului muzeal românesc, demersul nostru pornește, subiectiv, de la experiența trăită într-un muzeu județean, Muzeul Județean Buzău, la cea din unul dintre cele mai cuprinzătoare muzee etnografice din România, Complexul Național Muzeal ASTRA, Sibiu. Provocările la care trebuie să răspundă un etnograf ajuns într-o poziție de *middle* și top management într-un muzeu sunt extrem de numeroase și nu pot fi rezolvate doar intuitiv.

În mod științific, muzeele trebuie să își (re)definiească misiunea, să își (re)formuleze obiectivele și să își (re)analizeze structura organizatorică. Muzeele *adună, păstrează și expun* obiecte care exprimă viața unei comunități, având obligația să îi redea esența identitară, folosind resursele pe care aceasta le oferă. Pericolul este acela de a importa și aplica forme fără fond, în așteptarea ca fondul să devină adecvat forme, proces cronofag și care pune într-o lumină îndoielnică performanța muzeală pe toată durata acestuia.

Aplicând sistematic metode de management diverse și actualizate, muzeele trebuie să demonstreze că nu sunt numai consumatoare de resurse, ci și creatoare de *produse și de servicii culturale* (expoziții, manifestări științifice, animații culturale etc.) *de calitate*. Dacă privim calitatea ca măsura în care rezultatele corespund cerințelor, putem presupune că, la o serie de cerințe în evoluție rapidă, capacitatea de adaptare a mecanismelor de răspuns la acestea – reflectate în management – dă măsura performanței, pe lângă îndeplinirea unei serii de indicatori cantitativi și calitativi operaționali.

Problematica definirii performanței muzeale necesită clarificări ale cadrului de desfășurare a acesteia: Ce este muzeul – o instituție, o organizație? De ce este relevant să definim termenii în cadrul real în care aceștia operează, fiind forțați să aplicăm „forme” pe un fond interdisciplinar? Cum putem înțelege și aplica termeni cum ar fi *organizația care învață* într-o *instituție publică de cultură*? Cum influențează abordarea principiilor *noului management public* (NPM) managementul performanței în instituțiile muzeale?

Studiul face trimitere și la aspecte legate de funcționarea muzeelor în relație cu *stakeholderi* secundari – persoane sau părți

implicate/interesate de funcționarea unui muzeu, fără a fi din interior sau fără a fi ordonatori de credite sau deținători de alte forme de interes patrimonial sau de rezultat direct. În această categorie este inclus și publicul vizitator, pe scară largă, sau unii beneficiari de servicii muzeale restrânse – studenți, cercetători etc., care sunt *afecțați* de măsura în care un muzeu își îndeplinește misiunea și răspunde nevoilor lor – de informare, educare, divertisment – pe scurt, *edutainment*.

Fără a detalia în acest studiu³, am considerat permanent performanța ca un standard în evoluție, în schimbare, și care poate fi definit/delimitat, implementat și analizat doar în relație cu o viziune strategică care îl planifică ca atare și care funcționează ca sistem de referință pentru acesta.

Simțind nevoia de a fi performant la nivel de rezultat (indicatori cheie de performanță, raportați la obiective măsurabile, dar și la unele mai puțin tangibile, legate de gradul general de îndeplinire a misiunii muzeale), întrebarea firească este cum se poate realiza aceasta, cantitativ și calitativ: sporirea colecțiilor cu bunuri cât mai valoroase, organizarea a numeroase expoziții de calitate, cercetarea de excelență pe mai multe planuri, creșterea numărului de vizitatori, derularea unor programe educaționale/pedagogice muzeală sau implementarea unui număr cât mai mare de proiecte, organizarea a cât mai multe manifestări, venituri mai mari, un management vizionar sau unul administrativ?!

Toate acestea lasă deschisă problema adaptării la nevoile și cerințele schimbătoare ale beneficiarilor, fiind orientate spre interior, și motivate de percepția muzeului despre el însuși, dar și spre exterior, spre rolul – contractul societal pe care muzeul trebuie să îl ducă la îndeplinire.

Între cercetarea teoretică și cercetarea exploratorie

Cercetarea propriu-zisă a început în anul 2010, căutând răspunsuri la numeroasele provocări date de contextul schimbării bruște a managementului de tip autocrat cu unul de tip participativ în Muzeul ASTRA⁴. Aceasta a însemnat un anumit grad de implicare a angajaților în diferite acțiuni manageriale, de la elaborarea și

³ Ne propunem ca într-un viitor apropiat să dezvoltăm subiectul, rezultatele analizelor și cercetărilor urmând a deveni teme pentru noi studii.

⁴ Muzeul ASTRA este denumirea generică folosită pentru Complexul Național Muzeal ASTRA din Sibiu.

adoptarea deciziilor, la controlul îndeplinirii obiectivelor. La acel moment percepția asupra Muzeului ASTRA era una de performanță, susținută de numeroasele premii interne și internaționale⁵, între care menționăm acordarea în anul 2009 de către Forumul European al Muzeelor a Diplomei de excelență pentru „serviciile oferite publicului și creșterea permanentă a colecțiilor”.

Însă muzeul nu folosea un management bazat pe o metodologie orientată către performanță. Întrebarea care apărea era legată de mărimea decalajului dintre discurs și realitate asupra atingerii performanței. În lipsa unui sistem de evaluare, funcționarea la un nivel oarecare putea însemna performanță. În aceste condiții a fost firesc să ne întrebăm dacă ceea ce credem că e bine (funcțional) se poate traduce în eficient, eficace sau excelență în atingerea misiunii (condiții pentru performanță).

Au urmat o serie de întrebări care au solicitat răspunsuri pragmatice, cuantificabile, constituindu-se în partea aplicativă a cercetării.

✓ *De ce un muzeu performant dacă nu se cere acest lucru?*

✓ *Cum poate să fie un muzeu performant?*

✓ *Care sunt indicatorii de performanță într-un muzeu?*

✓ *Care sunt factorii de rezistență la schimbare în domeniul managementului în muzee?*

Cercetarea teoretică a vizat studiu bibliografic pentru definirea conceptelor de muzeu – performanță muzeală – managementul performanței și necesitatea introducerii unui sistem de management al performanței, ca mijloc de planificare a acesteia în instituțiile muzeale. Scopul documentării teoretice a fost găsirea informațiilor relevante privind managementul performanței în organizațiile muzeale, precum și identificarea unor modele de construire și implementare a unei strategii bazate pe managementul performanței.

⁵ În anul 1993, Consiliul Europei acorda directorului Muzeului ASTRA, Dr. Corneliu Ioan Bucur, Premiul *EMYA* pentru merite personale. În argumentație se precizează că premiul este „o recunoaștere pentru menținerea și dezvoltarea muzeului în pofida condițiilor descurajante posibile” (Simona Bealcovschi, „*EMYA, Premiul Consiliului Europei, a fost decernat în anul 1993 unei personalități din România*”, în vol. *Cibinium 1990-2000. Studii și cercetări privind politica reformei în etno-muzeologia românească: contribuția Muzeului ASTRA*, Sibiu, Editura „ASTRA Museum”, 2000, p. 14). Pentru alte premii acordate Muzeului ASTRA, v. Corneliu Ioan Bucur, *Cronica unor premii naționale și internaționale obținute de cel mai titrat muzeu din România, Muzeul ASTRA*, în „*Cibinium*”, Sibiu, 2006-2008, partea I, p. 104-121.

Majoritatea analizelor referitoare la managementul muzeal și managementul performanței sunt făcute în literatura de specialitate din străinătate. În România domeniul de cercetare este abordat doar secvențial, „pe orizontală”, și prin inițiative ocazionale, chiar dacă toți specialiștii afirmă necesitatea unor cercetări exhaustive.

Considerăm că marile probleme ale istoriografiei muzeologiei românești provin din absența unor „științe auxiliare”⁶ proprii, din imposibilitatea de a ordona și de a avea acces la informații⁷ și mai ales din lipsa unei metode specifice de „citire” a muzeelor⁸. În acest context, muzeologia se cantonează în zona restituirilor istoriografice fragmentare, a considerațiilor de ordin teoretic sau a memorialisticii.

Am avut acces la lucrări care abordează managementul și performanța din perspectiva firmelor/întreprinderilor sau a organizațiilor/instituțiilor, dar foarte puține cu referințe la managementul muzeal și cu atât mai puțin la managementul performanței muzeale. Am sistematizat aceste contribuții teoretice, pornind de la materialele semnate de Ioan Opriș⁹, Alexandra

⁶ Nu putem vorbi de o istorie a muzeologiei românești atâta vreme cât nu avem „istorii mici” pentru fiecare domeniu – identificarea și colectarea patrimoniului, organizarea expozițiilor, activitățile de conservare și restaurare a patrimoniului, punerea în valoare a patrimoniului etc.

⁷ În ultimii 25 de ani au existat numeroase tentative de organizare a unei baze de date referitoare la rețeaua muzeelor din România. În prezent, Institutul Național al Patrimoniului, „instituție publică de importanță națională” aflată în subordinea Ministerului Culturii, „îndeplinește funcția de agregator național în procesul de implementare a Programului național pentru digitizarea resurselor culturale naționale și crearea Bibliotecii Digitale a României, componentă a bibliotecii digitale europene – *Europeana.eu*, asigurând interfața dintre furnizorii de conținut, respectiv instituții publice sau alte organizații deținătoare de resurse culturale, și serviciile tehnice care gestionează programul la nivel comunitar; oferă asistență tehnică și de specialitate instituțiilor culturale, întreține programul DOCPAT pentru documentarea patrimoniului cultural, precum și alte sisteme informatice și aplicații utilizate de către operatorii culturali; întreține și dezvoltă site-ul web al patrimoniului cultural din România *E-patrimoniu.ro* și portalul național *Culturalia.ro*. (<http://patrimoniu.gov.ro/ro/inp/atributii>). Din păcate, baza de date postată pe *E-patrimoniu.ro* (fost *cimec.ro*) nu este actualizată în timp real, în primul rând din cauza muzeelor care nu furnizează informațiile.

⁸ Muzeul nu este doar al „specialiștilor lui”. Muzeul este o organizație ale cărei structuri, manageriale și de sistem, trebuie să fie „citite” și de specialiști din alte domenii de activitate. Identitatea muzeului este conferită de patrimoniul specific și de modalitățile de punere în valoare.

⁹ Dintre numeroasele lucrări semnate de Ioan Opriș menționăm aici doar: *Managementul muzeal*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2008; *Colecționism. Muzeologizare. Patrimonializare*, București, Editura Oscar Print, 2013; *Muzeograme vechi și noi*, București, Editura Oscar Print, 2014.

Zbucnea¹⁰, Vasile Zecheru¹¹ și de alți specialiști, directori de muzee/șefi de secții sau nu, în „Revista Muzeelor” sau în anuarele și publicațiile proprii ale fiecărui muzeu.

Dificultățile intrinseci unei asemenea cercetări de pionierat ne determină să recunoaștem că multe dintre temele posibile de analiză, unele informații și materiale au rămas nefolosite, în acest moment neputând decât să definim unele repere și să enunțăm câteva sugestii în perspectiva unor analize sistematice. Abordarea teoretică se face de la general la particular, cu focus asupra clarificării paradigmatelor de tip instituție/organizație, a funcției și specificității muzeului în societate, pornind de la convingerea că aceste distincții pot modifica fundamental percepția asupra a ceea ce reprezintă un management eficient pentru o astfel de entitate.

Studiul este construit pe metodologia cercetării exploratorii, care analizează, dintr-o perspectivă inedită și inovatoare, atât domeniul muzeologiei, cât și pe cel al managementului, permițând „o mai profundă înțelegere a conceptelor și esenței fenomenelor și proceselor avute în vedere”¹².

În partea aplicativă am îmbinat tehnici complexe de adunare a datelor primare – observația directă, ancheta exploratorie, interviul¹³, discuțiile informale, analiza de conținut – cu utilizarea surselor secundare de date – studiu comparativ realizat de Yung-Neng Lin¹⁴.

S-a impus utilizarea simultană și îmbinarea acestor metode pentru a realiza un prim tablou asupra percepției performanței în muzeele din România, precum și pentru a le încadra în curentul internațional ce subscrie performanța muzeelor ca instituții publice de

¹⁰ Alexandra Zbucnea, *Marketingul în slujba patrimoniului cultural*, București, Editura Universitară, 2008.

¹¹ Vasile Zecheru, *Managementul în cultură*, București, Editura Litera Internațional, 2002.

¹² Constantin Lefter, *Cercetări de marketing*. Suport de curs, Universitatea Transilvania din Brașov, Facultatea de Științe Economice, 2003, p. 26 (<https://www.scribd.com/doc/52594736/Cercetari-de-Marketing>; accesat în iunie 2014).

¹³ Tema de interviu aprofundat: *atitudinile și valorile unui angajat (manager), ex-angajat și cum ar trebui să se schimbe în condițiile unui muzeu performant*.

¹⁴ Yung-Neng Lin, *International Comparison of National Museum. Performance Indicators*, în „The International Journal of the Inclusive Museum”, University of Illinois, vol. 4, nr. 1, 2012 (<http://museum-journal.com>; accesat în iunie 2014). Studiul ne-a oferit posibilitatea de a cunoaște reformele de management conduse de *New Public Management* și influența lor în domeniile muzeale din Statele Unite ale Americii, Australia, Noua Zeelandă, Anglia și Taiwan.

cultură sectorului public dominat de *New Public Management* (NPM)¹⁵. În acest mod de lucru am identificat, decodificat și explicat ipostazele reale și obiective referitoare la aspectele pozitive, dar și problematice, întâlnite în cadrul procesului de planificare de management în vederea obținerii performanței în cadrul unei organizații muzeale.

În contextul actual al preocupărilor majore specifice politicilor și strategiilor muzeelor prin care se vizează identificarea celor mai adecvate soluții pentru supraviețuirea, dezvoltarea și creșterea gradului de îndeplinire a misiunii proprii, obținerea performanței trebuie să devină pilonul central al întregului efort depus de fiecare dintre aceste organizații. Pentru aceasta, crearea, formarea și perfecționarea unui sistem modern și coerent de planificare și măsurare a managementului organizației și respectiv a componentelor sale reprezintă una dintre cerințele fundamentale ale obținerii și creșterii performanței organizației moderne.

Paradigma Muzeului între organizație și instituție

Conform definiției legale, muzeul este „instituția de cultură, de drept public sau de drept privat, fără scop lucrativ, aflată în serviciul societății, care colecționează, conservă, cercetează, restaurează, comunică și expune, în scopul cunoașterii, educării și recreerii, măturii materiale și spirituale ale existenței și evoluției comunităților umane, precum și ale mediului înconjurător”¹⁶.

¹⁵ Mișcarea *New Public Management* a debutat la sfârșitul anilor '70 și începutul deceniului opt. Primele sale practici au apărut în Marea Britanie în perioada cât a fost prim-ministru Margaret Thatcher și în administrațiile municipale din Statele Unite ale Americii (de exemplu, Sunnyvale – California). Apoi, guvernele din Noua Zeelandă și Australia s-au alăturat mișcării. „Nu există o definiție precisă a *noului management public* care să surprindă toate elementele acestuia. Mai multe denumiri însă sunt asociate cu implementarea acestor elemente la nivelul administrației publice. Astfel, noul management public este întâlnit și sub denumirea de «managerialism», «administrație publică orientată către piață» (*market based public administration*), «paradigma post birocratică», «guvernul antreprenorial». Trecerea de la administrația tradițională la *noul management public* a impus mutarea accentului în activitățile administrației publice de la proces la rezultat (cf. David Osborne, Ted Gaebler, *Reinventing Government. How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, New York, A Plume Book, 1993; <https://bogdanmandru.wordpress.com/management-public-caracteristici-ale-noului-management-public-nmp/>; accesat în mai 2015).

¹⁶ *Legea nr. 311 din 8 iulie 2003 privind muzeele și colecțiile publice* – publicată în „Monitorul Oficial”, Partea I, nr. 528 din 23 iulie 2003. Republicată cu modificările ulterioare.

Demersul analitic realizat are ca scop descifrarea/clarificarea specificului muzeului prin raportarea la evoluția societății. Poate fi muzeul considerat o organizație? Care este perspectiva de abordare a muzeului ca organizație? Este capabil muzeul de schimbare pentru a deveni performant? Răspunsul la aceste întrebări are menirea de a clarifica specificul muzeului, ca instituție/organizație de cultură și ne oferă posibilitatea susținerii ipotezei de la care am pornit cercetarea: *prin aplicarea unei strategii de management eficient muzeul poate deveni (mai) performant.*

Poate fi muzeul considerat o organizație?

Din perspectiva analizelor efectuate, *muzeul – instituție de cultură* poate fi considerat o organizație. Muzeul, inserat în contextul cultural creat chiar de el, reprezintă un grup de persoane care au un scop comun, are o *viziune, o misiune și obiective* de îndeplinit pentru obținerea unor rezultate de calitate, performante, care să corespundă „nevoilor publicului”, iar interacțiunea dintre membrii ei se face pe baza unor norme, proceduri, tradiții, generatoare de acțiuni colective. Având în vedere că orice organizație are în structura proprie și o componentă instituțională, muzeul este și o instituție – are statut legal, manager, directori, personal de specialitate și public/beneficiari.

Chiar dacă vor fi percepute ca instituții, muzeele trebuie abordate ca și organizații pentru a putea aplica principiile de management teoretizate pentru acestea.

Alexandra Zbucea, în prima lucrare din România care fundamentează teoriile cu privire la activitatea de marketing în sfera patrimoniului cultural, folosește sintagma „organizație de tip muzeu”¹⁷, fără a insista asupra delimitărilor terminologice între organizație și instituție și mai ales fără a face distincții stricte în text.

Managementul este o realitate a muzeele românești. Chiar dacă există „atâtea situații – câte muzee”, prin legislația în vigoare, muzeele, indiferent de profil și mărime, sunt conduse de manageri, specialiști sau nu în domeniu, oricum obligatoriu „atestați” în primul an de mandat¹⁸!

¹⁷ Alexandra Zbucea, *op. cit.*, passim.

¹⁸ Astfel, „în cazul în care nu a finalizat cursurile de atestare în domeniul managementului anterior încheierii prezentului contract, [managerul trebuie] să participe, în termen de un an de la semnarea contractului de management, la cursurile de atestare în domeniul managementului, cursuri special organizate de către Institutul Național pentru Cercetare și Formare Culturală, instituție aflată în subordinea Ministerului Culturii” – cf. Ordinului nr. 2.799 din 10 decembrie 2015 pentru

Aplicat în cadrul muzeului, managementul respectă principiile și instrumentele caracteristice domeniului, diferența fiind dată de modul în care acestea sunt folosite pentru realizarea misiunii culturale, științifice și educaționale în beneficiul societății.

Care este perspectiva de abordare a muzeului ca organizație?

Perspectiva pe care o abordăm pentru a defini muzeul ca organizație, este cea sistemică. Muzeul este un *sistem deschis* (angajat în schimburi cu mediul), *de tip biologic* (se „naște”, în timp evoluează/involuează, este capabil de adaptări la mediu), este *birocratic*, dar poate și trebuie să devină o *organizație care învață*¹⁹.

Muzeul este un sistem, dar mediul este o variabilă importantă, care evoluează simultan cu el și îl influențează. Muzeul este un sistem deschis, cu intrări (resurse – umane, financiare, materiale, informaționale și neachiziționabilă), procese (formalizate sau nu) și ieșiri (produse culturale: bunuri și servicii culturale). Toate resursele intră în transformări și procese în vederea atingerii obiectivelor instituționale. Ca sistem, muzeul este caracterizat atât de elementele componente (resurse), cât și de relațiile dintre acestea (interacțiuni, procese).

Rolul managementului este acela de a analiza, planifica, implementa, controla și evalua permanent modul în care resursele, de orice tip, sunt folosite, implicate și retrase pentru a asigura un maxim de performanță, într-un mediu dat. Pentru că nici un sistem nu este închis sau izolat de mediul în care funcționează, rolul managementului este de a proteja sistemul de perturbațiile acestuia pentru un maxim de predictibilitate și de a lua măsuri preventive sau corective pentru a minimiza impactul evenimentelor negative sau pentru a le acomoda pe cele pozitive.

aprobarea Regulamentului-cadru de organizare și desfășurare a concursului de proiecte de management, a Regulamentului-cadru de organizare și desfășurare a evaluării managementului, a modelului-cadru al caietului de obiective, a modelului-cadru al raportului de activitate, precum și a modelului-cadru al contractului de management, cap. V, art. 5, alin. (2) (în „Monitorul Oficial”, nr. 962, 24 decembrie 2015).

¹⁹ *Organizația care învață* a fost definită de Peter M. Senge drept o „organizație care își extinde continuu capacitatea de a-și crea propriul viitor. Pentru o astfel de organizație nu este suficient să supraviețuiască. *Învățarea pentru a supraviețui*, sau, cum este cel mai adesea numită, *învățarea adaptivă*, nu este doar importantă, este cu adevărat necesară. Dar pentru o organizație care învață, *învățarea adaptivă* trebuie să fie completată de *învățarea generativă*, acel tip de învățare care ne ajută să ne mărim capacitatea de a crea” (Peter M. Senge, *A cincea disciplină. Arta și practica organizațiilor care învață*. Traducere de Olivia Cristina Podobeș, București, Editura Business Tech International, 2012, p. 36).

(Re)poziționarea muzeului în societate

Conform ICOM, „muzeul este o instituție cultural științifică care are drept obiectiv colectarea și conservarea bunurilor culturale și valorificarea lor prioritar prin expunere, în scop de instruire, educare și agrement a celui mai larg public”²⁰.

Definiția muzeului a evoluat însă în paralel cu definiția societății. Chiar din anul 1946, când ia ființă ICOM, se aduce „la zi” acest enunț, în concordanță cu realitățile comunității muzeale internaționale. Statutul ICOM, adoptat la cea de-a XXI-a Conferință Generală de la Viena din 2007, precizează că „muzeul este o instituție permanentă, non-profit, *aflată în serviciul comunității și a dezvoltării acesteia* (s.n.), deschisă publicului, care deține, conservă, cercetează, comunică și expune patrimoniul cultural material și imaterial al umanității și al mediului înconjurător în scopul educării, studiului și divertismentului”²¹.

Muzeul, la începutul secolului al XXI-lea, nu mai este un simplu depozit al unor obiecte/bunuri culturale, ci se adaptează necesităților funcționale și contextului cultural și social. Dacă în trecut muzeul era un loc al conservării și expunerii, un „templu al artelor”, astăzi s-a transformat într-un loc al experiențelor și evenimentelor, un mediu favorabil pentru interacțiune și comunicare socială.

Pentru muzeul integrat în paradigma „spațiului de comunicare” este esențial „modul în care muzeul se adresează nevoilor culturale ale comunității pe care o deservește, de a atrage noi categorii de public și de a fi activ, nu pasiv, interactiv, nu static. Muzeele din străinătate care pun în centrul preocupărilor lor nevoile publicului și nu doar conservarea patrimoniului au performanțe raportate la numărul de vizitatori și la satisfacția acestora vizavi de oferta muzeului” (formator, 42 ani, București)²².

Pentru a vorbi de performanță într-un muzeu, pornind de la viziunea, misiunea și obiectivele sale, este importantă înțelegerea

²⁰ <http://icom.museum/the-vision/museum-definition> (accesat în septembrie 2015).

²¹ Idem. „Conceptele de activități muzeale sau acțiuni culturale, cum ar fi interpretarea sau medierea, sunt adesea invocate pentru a descrie munca pe care muzeul o depune în relația cu publicul său pentru a transmite cunoaștere” (*Key Concepts of Museology*. Edited by André Desvallés and François Mairesse, Paris, Armand Colin, 2010, p. 32).

²² Pentru argumentare vom folosi răspunsurile la chestionarul *Performanța în muzeu* și opiniile celor intervievați în timpul cercetării. Termenul de completare a chestionarului a fost de o lună calendaristică în anul 2015. Chestionarul a fost creat și aplicat on-line, folosind platforma isondaje.ro. Datele au fost valorificate/analizate prin metoda analizei de conținut.

poziționării acestuia ca deținător de bunuri de patrimoniu în societate. „Muzeul trebuie să re-creeze cadrul propriei sale existențe și misiuni în mintea consumatorului cultural. Numai atunci obiectivele muzeului se vor întâlni cu cele ale publicurilor sale și beneficiile pe care le oferă vor fi percepute ca suficient de reale și importante ca să justifice rolul educativ încredințat și asumat”²³. În contextul creșterii accesibilității la mijloacele de *educare prin timp liber (edutainment)*, muzeele cu profil etnografic/etnologic se reorientează către o abordare antropologică, justificată și de funcțiile cu care a fost investit²⁴.

Orice reorganizare trebuie să aibă la bază o gândire strategică, iar obiectivele de (re)poziționare să fie cele care trasează direcția de acțiune. Poziționarea este reprezentată de imaginea mentală pe care produsul/brandul o are în mintea beneficiarului²⁵. Chiar și în cazul unei poziționări a unui produs cultural deja existent pe piață, producătorul de sens și cel care încearcă să îl consolideze pe piața culturală este chiar muzeul, care are astfel șansa de a se (re)inventă, într-un efort de introspecție științifică bazată pe colecții, dar și de deschidere către comunitatea din care face parte și pe care o servește, plecând de la nevoile reale ale beneficiarilor săi. Liniile directoare pentru (re)poziționare sunt *viziunea și misiunea* pe care muzeul și le propune și care apoi trebuie transpuse în obiective care să facă trecerea de la *leadership* la management.

Așadar, rolul muzeelor în societate poate fi analizat din două perspective. Prima este cea *utilitară* și se referă la misiunea acestor instituții de a conserva și de a asigura accesul la cunoștințe. Muzeele sunt o resursă economică ce contribuie la succesul și prosperitatea

²³ Tema este adusă în discuție în studiul realizat de Adriana Avram, *Muzeul – Hartă. Conceptul de re-poziționare a Muzeului de Etnografie Universală „Franz Binder” din Sibiu*, lucrare în manuscris, Arhiva Științifică a Muzeului ASTRA. Lucrarea, cu titlul *Muzeul – Hartă. Concept de educație prin valorificarea patrimoniului unui muzeu al culturilor lumii*, a fost susținută la Colocviul Internațional în Științele Comunicării și Studii Culturale, având tematica *Călători și călătorii. A privi, a descoperi*, organizat de Universitatea din București. Facultatea de Litere – Departamentul de Științele Comunicării, în perioada 23-24 octombrie 2015.

²⁴ Idem, *Edutainment muzeal în re-construirea unei expoziții de bază*, în „Marketingul și educația în muzee”. Ediția a VI-a. Coordonatori volum: Raluca Ioana Andrei, Irina-Eliza Penciu, Sibiu, Editura „ASTRA Museum”, 2015, p. 17-25.

²⁵ George E. Belch, Michael A Belch, *Advertising and promotion: an integrated marketing communications perspective*. Sixth Edition, Boston, The McGraw-Hill Companies, 2003, p. 51-58 (<http://lib.dtc.ac.th/ebook/BusinessAdministration/5183.pdf>; accesat în mai 2015).

societății, sprijinind, prin învățare, promovarea identității. Cea de a doua perspectivă pune accent pe *teoriile sociale* și pe *valorile culturale*, discutându-se despre rolul civic al acestor instituții. Indiferent de cultura cetățenilor, *muzeele trebuie să le asigure accesul la patrimoniul lor*.

Muzeele au marea capacitate de a mobiliza resurse societale și de a răspunde în mod responsabil la nevoile culturale ale publicului larg, având multiple posibilități: de a aborda teme variate, permanent reînnoite; de a construi experiențe de învățare/distracție (*infotainment*) atât pe baza patrimoniului obiectual (colecții), cât și a materialelor suport (multimedia); de a se (re)inventă.

Este capabil muzeul de schimbare pentru a deveni performant?

Muzeele au o mare *capacitate de învățare*. Existența personalului specializat, care, în unele situații, poate fi element de constrângere, a favorizat adaptarea la noile provocări ale societății, transformând muzeele din „conserve ideologice” în „spații de comunicare”. A făcut-o inițial din instinct (se aștepta „altceva” de la un muzeu), apoi prin imitație (puterea modelului muzeelor occidentale), uneori prin studii științifice (dar abia în 2008 apare prima lucrare dedicată managementului muzeal), alteori prin charisma directorului general/managerului. Dar este suficient? Nu cumva după adoptarea *Legii privind managementul în instituțiile publice de cultură* și a obligativității *Codului controlului intern/managerial al entităților publice* muzeele trebuie să facă ceva mai mult decât să fie funcționale și în funcțiune?

Organizația trebuie să și producă rezultate de calitate care să se încadreze între niște parametri fixați ca optimi. Performanța nu se va obține imediat și nici fără investiții importante mai ales în dezvoltarea personală și profesională a personalului. Muzeul oferă oportunități de afirmare a competențelor și capacității specialiștilor, în timp ce prin profesionalismul lor aceștia asigură suportul pentru performanță. În procesul de trecere la un muzeu performant, importantă este atât revizuirea strategiilor manageriale, cât și formarea și motivarea resurselor umane pentru acceptarea și promovarea schimbării.

În contextul actual, muzeele din România pot face pasul de la funcțional la performant, de la instituție (reactiv) la organizație eficientă (proactiv). Cadrul legislativ intern există, conjunctura internațională este favorabilă, principiile *noului management public* sunt aplicate de muzee din întreaga lume, generațiile de directori și personal de specialitate (muzeografi, conservatori etc.) se schimbă...

important este să nu uităm – nu se schimbă patrimoniul și nici obligația de a-l proteja, dar persistă și rezistența la schimbare.

Nu există un model perfect pentru a conduce o organizație pentru a obține performanță sau randament definit și stabilit apriori ca fiind ridicat. Dar putem tinde către o *organizație care învață*, care își autoimpune (prin conștiință și profesionalism), își asumă și atinge standarde suplimentare față de cele de funcționare (suficiente pentru supraviețuire), stabilite pe baza cunoașterii și învățării.

Management muzeal

Până în prezent au fost publicate puține lucrări care abordează managementul muzeal. Dintre acestea amintim cartea semnată de Ioan Opreș, *Managementul muzeal*²⁶, cu perspectivă muzeologică, și *Manualul de management muzeal și educație muzeală* ce reunește, sub genericul „o lecție de muzeologie servită olandez”, mai multe studii²⁷.

Aplicarea principiilor *noului management public* în managementul științific al performanței instituțiilor publice, inclusiv al muzeelor, presupune adaptarea unor metode din sectorul privat la cel public tocmai pentru că performanța înseamnă, peste tot, cei 3 E (eficacitate, eficiență, economicitate) și, în cazul celor publice, *exelență în atingerea obiectivelor*²⁸, indiferent de natura profitului.

Relevanța discuției legată de necesitatea obținerii performanței în muzeu este dată și de preocupările pentru o nouă abordare a managementului în instituțiile publice. Caracteristici relativ asemănătoare, pe care le regăsim și în cadrul legislativ din România, aplicabile și în cazul muzeelor (O.U.G. nr. 189/2008 privind managementul instituțiilor publice de cultură²⁹, Ordinul nr. 400/2015

²⁶ V. supra, nota 9.

²⁷ *Manual de management muzeal și educație muzeală*, Amsterdam, Asociația Muzeelor din Olanda, 2010. *Manualul...* reprezintă unul dintre rezultatele proiectului „Matra. Strengthening the National Network of Romanian Museums and its members”, desfășurat în perioada 2008-2010. Proiectul, finanțat de Ministerul Afacerilor Externe din Olanda, prin Asociația Muzeelor Olandeze, a vizat atât consolidarea Rețelei Naționale a Muzeelor din România, cât și „stimularea competențelor angajaților din muzee, în domeniul managementului muzeal și al educației muzeale” (Eric J. Fischer, în Cuvânt înainte, p. 7).

²⁸ Oficiul de Audit Național din Anglia sugerează ca un al patrulea E să fie evaluat în cazul muzeelor – *echitatea*. În acest caz, echitatea se referă la accesibilizarea muzeelor – socială și regională (cf. Yung-Neng Lin, *op. cit.*, p. 69).

²⁹ O.U.G. nr. 189/2008 a fost modificată și completată prin Ordinul nr. 2.799 din 10 decembrie 2015.

privind *Codul controlului intern/managerial al entităților publice*³⁰ etc.) sunt: libertatea managerilor de a coordona rezolvarea problemelor; punerea în practică a măsurilor de performanță; adaptarea stilului de management din sectorul privat; introducerea controlului în utilizarea resurselor; importanța acordată controlului și rezultatelor; contracte pe durată determinată (intensificarea concurenței și a procedurilor publice de ofertare)³¹.

Pornind de la diferențele dintre instituțiile publice și cele private³² privind valorile, misiunea și scopul, adaptarea stilului de management din sectorul privat poate fi realizat doar parțial și „cu măsură”.

„Sistemul de stimulente și recompense pentru oamenii care muncesc în muzee este inexistent și produce autosuficiență în rândurile celor care ar putea contribui la schimbare” (director de muzeu, 38 ani, Sibiu).

Viteza de adaptare a unei instituții publice este influențată de domeniul în care activează, de contextul social, politic, economic cultural, dar nu în mod hotărâtor de piață ca în cazul companiilor private. Satisfacerea nevoilor beneficiarilor nu presupune folosirea acelorași pârgii ca în cazul organizațiilor private.

„Muzeele sunt instituții conservatoare prin definiție. Ele instrumentează memoria socială. Istoria muzeologiei e o dovadă că muzeele rezistă la schimbare în mod diferit. Depinde ce au în vedere schimbările sociale și în ce măsură afectează sau nu sistemul de valori al societății date. Retrospectiv privind, au fost etape când nu era cazul să se schimbe și s-au schimbat, încât au apărut muzee ale partidului, ateismului, ale unor personalități revoluționare. Poate găsim și exemple inverse, când trebuiau să se schimbe, din punctul de vedere al ideologiei? al dezvoltării muzeologiei? (două răspunsuri diferite) și nu s-au schimbat. Societatea se schimbă mai repede, muzeele se schimbă mai încet” (secretar științific, 59 ani, Chișinău – Republica Moldova).

³⁰ În „Monitorul Oficial”, nr. 444 din 22 iunie 2015.

³¹ Armenia Androniceanu, Anamaria Șandor, *Impactul „Noului Management Public” asupra administrației publice din România*, în „Administrație și management public”, nr. 6, 2006, p. 13-19.

³² Criticile aduse *noului management public* pornesc de la ideea că este „un model puternic ideologizant (asumpțiile pe care se bazează, anume faptul că sectorul public este similar celui privat, sunt false)” (<http://www.scritub.com/management/Noul-Management-Public-Premise3274217.php>; accesat în decembrie 2014).

După evenimentele din anul 2009, în contextul reducerilor de personal și restricționării angajării în sectorul public, muzeele au trecut la externalizarea unor servicii (supraveghere spații expoziționale, sectorul administrativ, reconstrucția și restaurarea monumentelor, serviciile de PR etc.). Dezvoltarea proiectelor a impus externalizarea serviciilor de organizare de evenimente. Atragerea de fonduri nerambursabile din surse externe a impus, de asemenea, activitatea de subcontractare către terți. *Este important să subliniem faptul că schimbările survenite din constrângerile mediului: cadrul legislativ, managementul prin proiecte conduc spre un management eficient, caracteristic sectorului privat.*

„Schimbarea este bună doar când este benefică pentru muzee. Rezistența la schimbare trebuie să se manifeste în măsura în care schimbarea afectează patrimoniul muzeului. În acest caz însăși legea patrimoniului și a muzeelor trebuie să se transforme în factori de rezistență” (cercetător, 62 ani, Centrul Cultural Județean Arad).

La întrebarea dacă muzeele din străinătate folosesc un sistem de măsurare al performanței influențat de filosofia *noului management public* ne-a răspuns studiul comparativ, deja citat, realizat în anul 2012 de Yung-Neng Lin. Lucrarea, folosită ca sursă secundară de date, analizează impactul sistemului de măsurare a performanței, prin indicatorii cheie de performanță, în șase instituții muzeale din cinci țări, obligate, prin politici naționale, să îl introducă în sistemul de management: Institutul Smithsonian – Statele Unite ale Americii; muzeele naționale din Marea Britanie și Taiwan; Muzeul Național Maritim Australian din Australia și Muzeul „Te Papa Tongarewa” din Noua Zeelandă.

Performanța și managementul performanței

Demersul științific ne-a fost îngreunat și de faptul că în România cercetarea în domeniul performanței și a managementului performanței în muzee³³ este aproape inexistentă. Literatura de specialitate din străinătate, dedicată managementului performanței, ne-a oferit confirmarea necesității abordării managementului performanței în muzeele din România.

³³ Pentru a defini managementul performanței muzeale am identificat sensurile sintagmei apelând la accepțiunile formulate în literatura de specialitate (cf. Michael Armstrong, *Handbook of Performance Management - an evidence-based guide to delivering high performance*. Fifth edition, London, Kogan Page, 2015, p. 9-10; http://samples.sainsburysebooks.co.uk/9780749470302_sample_745022.pdf; accesat în august 2015).

Definirea conceptului și, respectiv, sintagmei de *performanță* și *management al performanței muzeale* am realizat-o aplicând metoda inductivă, pornind de la particular la complex. Astfel:

✓ *Performanță, performanțe*, s.f. Rezultat (deosebit de bun) obținut de cineva într-o întrecere sportivă; *p. ext.*, realizare deosebită într-un domeniu de activitate. Cel mai bun rezultat obținut de un sistem tehnic, de o mașină, de un aparat etc. Din fr. *performance*³⁴; cu varianta prelucrată din *Noul dicționar explicativ al limbii române*³⁵;

✓ *Performânt, -ă, performanți, -te*, adj. 1. (Despre sisteme tehnice, aparate, mașini etc.) Care este susceptibil de un randament ridicat. 2. (Ec.; despre produse) Foarte competitiv. Din fr. *performant*³⁶.

Observăm că termenului de performanță îi sunt atribuite trei sensuri complementare – pornind de la un „rezultat (deosebit de bun) obținut de cineva într-o întrecere sportivă”, se ajunge la o „realizare deosebită într-un domeniu de activitate” și, prin extinderea referințelor, la „cel mai bun rezultat obținut de un sistem tehnic, de o mașină, de un aparat etc.” Lingvistic, termenul se încadrează în categoria cuvintelor ce definesc *excelența* – „deosebit de bun”, „deosebit”, „cel mai bun”³⁷. Insistăm asupra explicării termenului deoarece am sesizat folosirea lui în limba română, asociat, în cazul de față, noțiunii de management, într-o accepție diferită de mediul anglo-saxon³⁸.

Oxford Advanced Learner's Dictionary definește performanța/*performance* ca: 1. „the act of performing a play, concert or some other form of entertainment”; 2. „the way a person performs in a play, concert, etc.”; 3. „how well or badly you do something; how well or badly something works”; 4. „the act or process of performing a task, an action, etc.”; 5. „an act that involves a lot of effort or trouble, sometimes when it is not necessary”³⁹. Așadar, putem considera că substantivul *performance* se poate traduce prin trimitere la *cât de bine sau cât de puțin bine se efectuează o activitate sau funcționează un*

³⁴ <http://dexonline.ro/definitie/performant> (accesat în aprilie 2015).

³⁵ *Performanță ~ef.* 1) Rezultat (deosebit de bun) obținut de o persoană într-o competiție sportivă. 2) Succes deosebit obținut într-un domeniu de activitate; record. 3) *tehn.* Indice calitativ de funcționare sau de randament (al unui motor, sistem tehnic, al unei mașini-unelte etc.). <fr. *performance* (*Noul dicționar explicativ al limbii române* (NODEX), București/Chișinău, Editura Litera Internațional, 2002, s.v.).

³⁶ <http://dexonline.ro/definitie/performant> (accesat în iunie 2015).

³⁷ <http://dexonline.ro/definitie/excelent> (accesat în iunie 2015).

³⁸ În *Dicționarul explicativ...* nu apare asociat substantivului *performanță* verbul *a performa*.

³⁹ <http://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/performance>.

lucru (3), precum și la *acțiunea sau procesul de ducere la îndeplinire a unei sarcini, acțiuni etc.* (4).

Comparând sensurile cuvântului *performanță*, constatăm că în limba română se referă la *exelență, la o acțiune bine făcută*, la rezultatul unui proces, al managementului performanței în acest context, iar în accepțiunea limbii engleze definește gradul de funcționare, *cât de bine sau de rău se realizează, se îndeplinește o acțiune*⁴⁰.

Datorită polisemantismului cuvântului, conceptul de performanță este greu de definit, atribuindu-i-se numeroase accepțiuni:

✓ înseamnă succes, este rezultatul unei acțiuni, este un proces care are loc la un anumit moment în timp;

✓ pe termen lung este purtătoare a unei ideologii privind progresul, efortul de a face ceva cât mai bine posibil;

✓ reprezintă o stare a competitivității instituției atinsă printr-un nivel de eficacitate și eficiență, care asigură o prezență durabilă pe o piață concurențială⁴¹;

✓ se obține prin triangulație – obiective/mijloace/rezultate⁴²;

✓ reprezintă cele mai bune rezultate date de un sistem, fiind produsul dintre *mijloace* (necesare pentru desfășurarea unei activități), *capacitate* (cunoștințe, abilități deținute de angajați) și *disponibilitate* (dorința angajaților de a-și îndeplini sarcinile ce le revin)⁴³;

⁴⁰ Comparația poate continua cu sensul cuvântului *performance* în limba franceză: „La performance est définie comme un constat officiel enregistrant un résultat accompli à un instant, toujours en référence à un contexte, à un objectif et un résultat attendu, et ce quel que soit le domaine” (Melchior Salgado, *La performance: une dimension fondamentale pour l'évaluation des entreprises et des organisations*, 2013, <hal-00842219>, în revista on-line „HAL.archives-ouvertes.fr” (https://hal.archives-ouvertes.fr/.../Etat_de_1_art; accesat în noiembrie 2015). V. și Annick Bourguignon, *Peut-on définir la performance?*, în „Revue Française de Comptabilité”, nr. 269, juillet-août 1995, p. 61-66 (<http://www.univ-brest.fr/masterif/travetud/fondementsmesuresperformances.pdf>, p. 6-8; accesat în decembrie 2015).

⁴¹ Ion Verboncu, „Eficiență și eficacitate în management”, în Ion Verboncu, Caius Mihai Apostu, Denis Mugurel Gogîrnoiu, Michael Zalman, *Management. Eficiență, eficacitate, performanțe*, București, Editura Universitară, 2013, p. 74-75.

⁴² <http://www.univ-brest.fr/masterif/travetud/fondemenmesuresperformances.pdf>, p. 7; accesat în decembrie 2015.

⁴³ Sorin Șuteu, *Comportament organizațional*. Suport de curs, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca – Facultatea de Construcții de Mașini, Departamentul de Management și Inginerie Economică, p. 563-537. Autorul afirmă că performanța se atinge dacă *ai cu ce să faci*, dacă *știi cum să faci* și dacă *vrei să faci* (www.mim.utcluj.ro/.../30_Comportamentul_organizational_D19.pdf; accesat în decembrie 2014).

✓ este „rezultatul efortului efectuat de individul motivat și, indirect, este rezultatul procesului complex de motivare”⁴⁴;

✓ este „măsura în care un membru al unei organizații contribuie la realizarea obiectivelor organizației”⁴⁵.

Înființarea Comisiei de Audit în Regatul Unit al Marii Britanii în 1982, cu responsabilități în evaluarea eficienței și eficacității în sectorul administrației centrale, reprezintă și începutul orientării către performanță. Astfel, a apărut un nou mod de gândire în sectorul public, anume *value for Money/valoare pentru bani*, care a exprimat valoarea creată prin utilizarea resurselor financiare atrase în procese de management și punerea în aplicare în cadrul instituțiilor publice⁴⁶.

Aceasta nouă abordare pornește de la un punct de vedere economic: utilizarea colectării și eficientizării resurselor în cadrul procesului de îmbunătățire a calității și performanței, respectând în același timp cele trei criterii de evaluare și anume *eficacitate, eficiență, economie*. Așadar, „performanța nu este stabilită, aceasta este construită”⁴⁷.

„Există o altă viziune privind performanța în muzee (din străinătate – s.n.); se pune accentul pe latura profesională a muzeului și nu pe animația din muzee, așa cum se practică la noi, educația școlară la ei fiind un program normal nu special. Mai precis, expertiza în domeniul muzeal în România nu mai există. Cunoașteți mulți muzeografi care știu să organizeze expoziții și să conceapă cataloage de expoziții la standarde europene? Cunoașteți multe programe de cercetare științifică în muzee care să fie valorificate prin publicații, să obțină premii, recunoaștere europeană? Știți că în muzee din Europa sunt proiectate expoziții

⁴⁴ Marian Preda, *Comportament organizațional. Teorii, exerciții și studii de caz*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 147.

⁴⁵ Johns Gary, *Comportament organizațional. Înțelegerea și conducerea oamenilor în procesul muncii*. Traducere de Ioan Ursachi, Valentin Ioan Postolache și Raluca Aron, București, Editura Economică, 1998, p. 152.

⁴⁶ Rodica Gherghina, Florin Văduva, Mirela Anca Postole, *The Performance Management in Public Institutions of Higher Education and the Economic Crisis*, în „Annales Universitatis Apulensis”. Series Oeconomica, Alba Iulia, nr. 2, 2009, p. 640-642.

⁴⁷ Annick Bourguignon, *op. cit.*, p. 63. Cercetătorii au identificat patru „orientări în definirea performanței”: 1) perioada 1957-1979, în care nu s-a insistat foarte mult pe definirea termenului, atenția fiind concentrată asupra modalităților de evaluare; 2) perioada anilor '80-'90, când performanța este dată de nivelul de realizare a obiectivelor; 3) perioada 1995-2000, atunci când definirea performanței s-a făcut în funcție de productivitate și eficacitate și 4) perioada de după 2000, în care definirea performanței este în funcție de valoarea creată (cf. Ion Verboncu, *op. cit.*, p. 73).

cu 2 ani înainte, iar marile evenimente expoziționale au un consistent program de promovare? Câți muzeografi cercetători din România participă la dezbateri europene privind direcțiile științifice ale muzeelor din Europa sau din lume?” (muzeograf, 40 ani, Brașov).

Dacă pentru sectorul privat performanța este asociată cu nivelul profitului, pentru sectorul public, implicit pentru muzee, performanța se referă la impactul asupra beneficiarilor: impactul activității instituției asupra societății, gradul de satisfacție al beneficiarilor, numărul acestora.

Analizând literatura de specialitate pentru a identifica o definiție a conceptului de performanță aplicabilă și muzeelor, considerăm că performanța, mai ales în domeniul cultural, este un *fenomen subiectiv*, marcat de numeroasele criterii la care se raportează termenul și de faptul că se definește prin alte concepte (eficiență, eficacitate, economicitate, calitate, randament, competitivitate, motivație etc.). De asemenea, faptul că trebuie să se țină cont atât de activitățile desfășurate, cât și de interesele celor implicați crește disoluția și posibilitățile de interpretare ale conceptului de performanță, nepermițând trasarea unei viziuni unitare.

Performanța este considerată un standard în evoluție, în schimbare, care poate fi definit/delimitat, implementat și analizat doar în relație cu o viziune strategică care îl planifică ca atare și care funcționează ca sistem de referință pentru acesta.

Ion Verboncu definește performanța ca „un rezultat deosebit obținut în domeniul managementului economic, comercial etc. ce imprimă caracteristici de competitivitate, eficiență și eficacitate organizației și componentelor sale procesuale și structurale”⁴⁸.

În cazul muzeelor, putem afirma că performanța ține de gradul și de calitatea îndeplinirii contractului societal, de cât de bine răspunde la nevoile beneficiarilor. Rezultatele operaționale ale unui muzeu, arătate de indicatorii cheie de performanță, nu sunt totuna cu indicatorii de rezultat, cei care arată, de fapt, impactul real al activităților unui muzeu în societate – aceștia din urmă sunt mai greu de definit și măsurat –, dar fiind esențiali pentru definirea unui muzeu care-și îndeplinește cu adevărat funcția în societate.

Definirea și utilizarea indicatorilor cheie de performanță trebuie să formeze structura pentru analiza performanței reale, actuală doar la

⁴⁸ Ion Verboncu, *op. cit.*, p. 74-75.

un moment dat, a muzeului în contextul necesității îmbunătățirii strategiilor pentru menținerea succesului⁴⁹.

Managementul performanței, în accepțiunea Advanced Performance Institute (API), este ceea ce întreprind organizațiile pentru a deveni mai performante și a câștiga competiția. Este o abordare integrată, care ajută la definirea și execuția strategiilor proprii, asigură continua preocupare privind îmbunătățirea performanțelor și obținerea avantajelor competitive⁵⁰.

Managementul performanței este influențat de un cumul de factori, pe care la rândul lui îi influențează: comportamentul angajaților, cultura organizațională, stilul de management, mediul extern (contextul politic și/sau socio-cultural, concurența etc.)⁵¹. Implementarea unui sistem de management al performanței devine un demers de proiectare a dezvoltării organizației în viitor (pe baza analizei unor rezultate, la un moment dat) ce impune un proces de schimbare prin intervenții manageriale pentru optimizarea rezultatelor.

Managementul performanței trebuie să devină cea mai importantă responsabilitate a unui manager, deoarece aplicarea unui sistem de management al performanței, adaptat culturii organizaționale proprii, poate aduce cel mai mare beneficiu instituției. Implementarea unui sistem de management al performanței necesită stabilirea, pe baza unei cercetări atente, a percepției pe care angajații o au față de conceptul de performanță, față de așteptările pe care instituția le are de la ei, față de rezultatele pe care trebuie să le obțină la evaluarea finală. Dacă angajații înțeleg care le sunt sarcinile și modul în care trebuie să le îndeplinească (cum comunică, cum lucrează în echipă etc.), comportamentul lor va fi unul performant, la nivelul standardului pe care instituția l-a stabilit⁵².

⁴⁹ NHS Institute for Innovation and Improvement. Performance management (http://www.institute.nhs.uk/quality_and_service_improvement_tools/quality_and_service_improvement_tools/performance_management.html; accesat în mai 2015).

⁵⁰ What is Key Performance Management?, (www.ap-institute.com; accesat în iunie 2015).

⁵¹ Valentina Neacșu, *Managementul performanței*, în „Market Watch”, București, nr. 116, iunie 2009 (http://www.marketwatch.ro/articol/4990/Managementul_performantei/; accesat în iunie 2014).

⁵² Foarte important este modul în care managerii comunică angajaților relația dintre standardele de performanță impuse și poziția lor în organizație (cf. Lucia Cîmpan, *Managementul performanței*, pe <http://www.tinapse.ro/home/3.1.-managementul-performantei>; accesat în mai 2015).

În acest cadru putem defini managementul performanței drept „procesul prin care organizația creează contextul în care fiecare persoană performează, folosind la maximum abilitățile și competențele sale specifice”⁵³. Dacă nu sunt îndeplinite aceste condiții, angajații „nu se mai regăsesc” și părăsesc instituția, chiar dacă îi recunosc potențialul. „Era o plictiseală intelectuală, o plictiseală ce putea fi alungată prin tot felul de «lucruri manuale» făcute, prin «croșetat» idei neinteresante pentru mine. Deci, plictiseală pentru că am refuzat să mai fac lucruri fără valoare adăugată sau nevaloroase pentru niciunul, nici pentru muzeu, nici pentru mine. Doar ca să fac, dar nu mi-a plăcut ceea ce am făcut. În ideea asta, plictiseală. Plictiseala putea foarte bine alungată umplându-ți timpul, dar nu cu ceva ce consideram că ar crește performanța sau rezultatele muzeului” (I.S.⁵⁴).

Fără a minimiza rolul celorlalte resurse ale organizației, accentuăm importanța resurselor umane⁵⁵ în obținerea performanței deoarece: sunt creatoare de valoare; sunt unice prin capacitatea de cunoaștere și potențialul de dezvoltare; reprezintă una dintre cele mai importante investiții ale organizației; influențează utilizarea eficientă a altor resurse; de eficacitatea folosirii resurselor umane depinde eficacitatea utilizării altor resurse; sunt rezistente la schimbare, dar au o mare capacitate de adaptabilitate în situații diverse, fiind marcate de resursa timp (necesară schimbării comportamentelor, obiceiurilor, mentalităților etc.).

Realizat pe deplin, managementul performanței este „un proces holistic care reunește multe din elementele care conduc la realizarea cu succes a managementului resurselor umane, incluzând în special un proces continuu de învățare și dezvoltare”⁵⁶. Michael Armstrong și

⁵³ Stela Galemba, *Managementul performanțelor profesionale – factor de motivare a cadrelor didactice*, în „Studia Universitatis Moldaviae”. Seria Științele Educației, Chișinău, nr. 9 (79), 2014, p. 48 (ediție on-line: <http://studiamsu.eu/wp-content/uploads/09.-p.48-52.pdf>; accesat în mai 2015).

⁵⁴ I.S. – fost șef secție *Proiecte* la Muzeul ASTRA, colaborator extern, antropolog; în prezent, antreprenor.

⁵⁵ Carmen Novac, *Analiza posturilor – evaluarea performanțelor și remunerarea*. Note de curs, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, Facultatea de Comunicare și Relații Publice (http://www.liceul-spiru-haret.ro/wp-content/uploads/Analiza_posturilor.pdf, p. 11-12; accesat în octombrie 2015).

⁵⁶ *Performance management: an introduction. Understand how to build an effective performance management framework and the tools that can help support it* (<https://www.cipd.co.uk/knowledge/fundamentals/people/performance/factsheet>; accesat în iunie 2014).

Angela Baron consideră că managementul performanței este „un proces care contribuie la gestionarea eficientă a indivizilor și echipelor pentru a atinge un nivel ridicat de performanță organizațională”⁵⁷.

Așadar, acesta stabilește înțelegerea comună cu privire la ceea ce trebuie să fie realizat și abordarea necesară pentru îndrumarea și dezvoltarea resurselor umane, care să ofere garanții că obiectivele stabilite sunt realizate. Autorii citați subliniază faptul că managementul performanței este „o strategie care se referă la fiecare activitate a organizației, stabilită în cadrul politicilor sale de resurse umane, cultură, stil și sisteme de comunicații”⁵⁸.

Managementul performanței poate fi considerat un set de procese de management care contribuie la îmbunătățirea deciziilor strategice zilnice luate de angajați/manageri în cadrul organizațiilor. De calitatea acestor decizii depinde diferența între organizațiile performante și restul organizațiilor. Managementul performanței devine un termen generic pentru un set de abordări de management care permit organizațiilor să-și definească și să-și execute strategia proprie, să măsoare și să monitorizeze performanța în scopul furnizării de informații pentru derularea proceselor de luare a deciziilor strategice și a celui de învățare. Managementul performanței integrează procesele referitoare la definirea obiectivelor strategice, măsurarea performanței, analiza performanței și luarea deciziilor.

De la un muzeu funcțional la un muzeu performant

Observăm, din definiția performanței, că aceasta se raportează la niște indicatori prestabiliți. Organizația trebuie nu doar să fie funcțională⁵⁹ (*care îndeplinește condițiile pentru a fi folosit*) sau în funcțiune, ci și să producă rezultate de calitate – ieșiri care să se

⁵⁷ *Implementing effective performance management*, episode 72. *What does good performance management look like in today's workplace?* (<http://www.cipd.co.uk/hr-resources/podcasts/72-performance-management.aspx>; accesat în iunie 2014).

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ *Funcțional*, -ă, *funcionali*, -e, adj. 1. Care ține de o funcție, privitor la o funcție. *Maladie funcțională* = boală care afectează buna funcționare a unui organ. *Analiză funcțională* = ramură a matematicii care se ocupă cu studiul diferitelor clase de funcții și a relațiilor dintre ele. 2. Util, practic. Care îndeplinește condițiile pentru a fi folosit. [Pr.: -ți-o-]. Din fr. *fonctionnel* (după *funcție*) (<http://dexonline.ro/definitie/functional>; accesat în mai 2015). *Funcționă*, *funcționez*, vb. I. Intrans. A-și îndeplini funcția, rolul. A fi în funcție, a se afla în stare de funcționare. [Pr.: -ți-o-]. Din fr. *fonctionner* (după *funcție*) (<http://dexonline.ro/definitie/functiona>; accesat în mai 2015).

încadrez între niște parametri fixați ca optimi (minim/maxim sau o cifră exactă).

„Îmi amintesc că era doar o mai mare abundență de manifestări sau de evenimente. Dar, spuneam mai înainte că timpul puteai să ți-l umpli. La un moment dat am organizat și Noaptea Muzeelor și nu se încadra în așteptările mele și nici în responsabilitățile postului. Nu pot să spun că nu mi-a plăcut muzeul, erau oameni cu care m-am înțeles bine, era un salariu care mă liniștea după ce ajungeam acasă, dar nu era ce îmi doream, nu simțeam plusul pentru mine. Și până la urmă nici pentru muzeu” (I.S.).

Un muzeu funcțional și în funcțiune poate produce doar rezultate de o calitate minimă acceptabilă. Calitatea, la rândul ei, este considerată ca existentă dacă rezultatele se încadrează între anumiți parametri/indicatori ce corespund cerințelor prestabilite. Intervalul de referință este cel care indică dacă un muzeu este performant sau doar funcțional (pregătit) și în funcțiune nesatisfăcătoare.

Performanța în mediul muzeal, definită ca ieșiri de calitate, este data de calitatea intrărilor (funcțional la un standard peste medie), a mediului (turbulent sau propice) și a proceselor operaționale. Aceste variabile sunt subsumate managementului ca funcție de evaluare, planificare, implementare și control a tuturor proceselor ce produc efecte/rezultate.

Rolul managementului este de a fixa intervalul de referință al calității/performancei plecând de la un grad de funcționalitate și funcțiune considerat ca minim acceptabil. Astfel, ajungem la definiția legată de îndeplinirea rolului (*a-și îndeplini funcția, rolul*) și la tipul și nivelul critic al indicatorilor peste care un muzeu este definit ca fiind performant. *Indicatorii de performanță mediază în mod direct între obiective și rezultate.* Calitatea și performanța trebuie să caracterizeze toate muzeele, astfel încât să devină un obiectiv major al întregii societăți.

„Performanța eu o văd în termeni de randament ridicat sau excelență. O prestare peste medie. O dorință permanentă de a atinge niște standarde fixate peste mediocritate. O dezvoltare continuă, mai degrabă decât păstrarea unui *status quo*” (A.A.⁶⁰).

⁶⁰ A.A. – fost șef secție *Proiecte* la Muzeul ASTRA, colaborator extern – manager de proiect; în prezent, șef secție la Muzeul de Etnografie Universală „Franz Binder”, Muzeul ASTRA.

*Performanța în muzeu. Rezultatele anchetei exploratorii*⁶¹

Pentru noi, certitudinea *necesității obținerii performanței în muzeu* la momentul realizării anchetei era clară. Răspunsul afirmativ al specialiștilor respondenți nu a făcut decât să întărească și să crească obiectivitatea temei de cercetare. În afară de câteva întrebări de confirmare sau infirmare, celelalte întrebări din chestionar au fost deschise, cu răspunsuri elaborate.

Din acest motiv, pentru prelucrarea și interpretarea răspunsurilor am folosit *analiza de conținut*, metodă specifică cercetării exploratorii. Am urmărit indicatorii care se repetau și frecvența cu care apar în răspunsuri indicatorii menționați. Răspunsurile fiind deschise, pentru o imagine mai clară a rezultatelor, le-am operaționalizat prin codare.

Cine câștigă de pe urma unui muzeu performant? *Angajații și societatea.*

Ce înseamnă performanța pentru angajați? *Încurajarea și obținerea performanței sunt inamici ai plafonării angajaților* dincolo de scopul care urmărește atingerea celor 3 E – *eficiență, eficacitate, economicitate*, la care adăugăm și *exceleța*.

„Personal, aș câștiga un mediu care încurajează performanță individuală” (A.A.).

„Pentru mine performanța unui muzeu înseamnă o interacțiune cât mai bună cu publicul, în general” (I.S.).

⁶¹ Este imposibil să investigăm fiecare membru al unei comunități, chiar restrânsă cum este cea a „lumii muzeelor” (Baza de date a Institutului Național al Patrimoniului menționează pentru anul 2014: 7.094 persoane, din care: 4.360 personal de specialitate, 299 experți acreditați și 2.734 personal administrativ și de întreținere. <http://www.cimec.ro/scripts/RegistruExpert/PatrimoniulMobil/sel.asp>; accesat în mai 2015). De asemenea, cei implicați în acest domeniu, *stakeholderii*, sunt foarte numeroși și provin din medii diferite. Decizia privind eșantionarea a fost corelată cu metoda de cercetare utilizată, pe criteriile de conveniență. Chestionarul a fost adresat specialiștilor în domeniu: angajaților din muzeele naționale din țară, cadrelor universitare ce pregătesc viitori angajați ai muzeelor, cercetătorilor din domeniul științelor umaniste, a căror activitate este influențată sau influențează activitatea muzeelor. Chestionarul conține nouă întrebări referitoare la performanța în muzeu, întrebări ce pot fi grupate în șapte subcategorii. Întrebările chestionarului sunt de tip închis și deschis, cu răspuns unic selectat dintr-un set de răspunsuri prestabilite (*multiple choice – single select*) și cu răspunsuri libere. Respondenții au posibilitatea să selecteze intensitatea fiecărei afirmații pe o scală cu cinci trepte. Răspunsurile chestionarului au facilitat stabilirea indicatorilor de performanță în procesul de planificare prin Metodologia *Balanced Scorecard*.

Ce înseamnă performanța unui muzeu pentru societate? Creșterea rolului de educator și *provider/broker* de cunoaștere. Scopul este să găsim indicatorii de performanță care să ducă, prin aplicarea Metodologiei *Balanced Scorecard*, la întărirea rolului muzeului în societate.

„Consider că performanța muzeală, pe care o definesc ca măsura în care muzeul își îndeplinește misiunea în societate, este direct proporțională cu disponibilitatea – cantitativă și calitativă – a resurselor (umane, financiare, materiale), stabilitatea mediului, seriozitatea și etica angajaților, dedicarea către îmbunătățirea constantă a proceselor și deschiderea către schimburi pe plan profesional” (M.I.⁶²).

De ce un muzeu performant dacă nu se cere în mod explicit? Pentru că educația și cunoașterea sunt factori foarte importanți pentru progresul societății bazat pe o dezvoltare organică. Relația de cauzalitate între creșterea performanței în muzeu și creșterea nivelului de educație al populației, mai ales al tinerilor, este una pozitivă. Creșterea contribuției prin educație la progresul societății e direct proporțională cu creșterea performanței muzeului.

„După părerea mea, un muzeu performant înseamnă un muzeu ancorat în realitate. În permanență un muzeu are de arătat și de prezentat într-un anumit fel oamenilor sau contemporanilor în localitatea sau în zona în care își desfășoară activitatea” (V.O.⁶³).

Prin ce crești performanța muzeului în scopul întăririi rolului educațional? Prioritățile strategice pe care le-am stabilit înainte de realizarea anchetei exploratorii au fost: cercetarea; managementul eficient; perfecționarea profesională și dezvoltarea personală a angajaților; publicul; patrimoniul; educația.

Interviurile realizate și răspunsurile la chestionare ne-au condus spre o definiție a performanței în muzeele din România ca *un rezultat de excelență, nu doar ca realizare a unor indicatori de performanță, care îi indică funcționalitatea la un moment dat, la un anumit standard*. Astfel, în cazul muzeelor, și am putea extinde afirmația asupra tuturor instituțiilor publice de cultură, în definiția performanței intervine și *excelența*.

⁶² M.I. – fost director al Muzeului Civilizației Populare Tradiționale ASTRA; în prezent, director Departament Marketing, Muzeul ASTRA.

⁶³ V.O. – fost director general al Muzeului ASTRA; pensionat și reangajat ca cercetător.

În urma analizei de conținut a răspunsurilor la chestionar, rezultă că performanța în muzeu este influențată de: management eficient; profesionalismul angajaților și expunerea patrimoniului către publicul larg.

„Performanța în muzeu este influențată de factori interni precum: valoarea bunurilor de patrimoniu, profesionalismul personalului de specialitate, mijloacele materiale avute la dispoziție, sistemul de management, planul și realizarea acestuia în munca de educație muzeală; iar influența factorilor externi se vede în domeniul competitivității, al colaborărilor productive de cultură și valoare” (muzeograf, 34 ani, Sibiu).

Punctul de plecare în analiza performanței în muzeu au fost factorii de rezistență la schimbare: *De ce un muzeu performant dacă nu se cere?* La prima parte a întrebării *De ce un muzeu performant?* am răspuns deja mai sus, foarte importantă fiind relația dintre rolul educațional și progresul societății. *Dacă nu se cere* se referă la factorii de rezistență externi și interni. Orice creștere a performanței presupune schimbare.

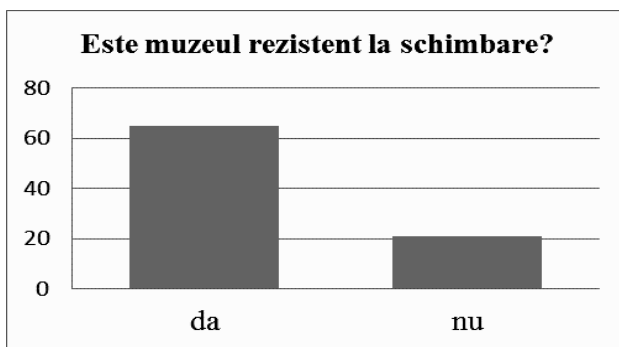


Fig. 1. Gradul de rezistență la schimbare

Este necesar să delimităm între cele două categorii de factori de rezistență la schimbare: factorii externi care există și se datorează caracteristicilor muzeului și mediului socio-cultural, cum ar fi nivelul de civilizație și educație al publicului, cadrul legislativ, contextul social, politic și economic și cei interni, care gravitează în jurul valorii patrimoniului și a modului de expunere și al factorului uman, cel mai concret reflectat în management.

Privitor la prima categorie, Nina Simon atribuie muzeului trei caracteristici care explică rezistența la schimbare:

1. muzeul este organizat, de obicei, ca o organizație neguvernamentală sau ca o instituție de stat;

2. dacă muzeul nu-și realizează misiunea „nu moare nimeni de foame” sau nu își pierde drepturile;

3. existența „monopolului muzeelor”. De obicei, într-un oraș există un singur muzeu dintr-un domeniu (artă, istorie etc.)⁶⁴.

„Pur și simplu faptul că este un muzeu. Muzeele sunt edificii de cultură care rămân întotdeauna în picioare pentru că mereu vor exista oameni interesați de ce a fost înaintea lumii lor contemporane” (student, 22 ani, Iași).

„Societatea se află într-o continuă schimbare. Ne aflăm într-o eră a informatizării în care populația este mult mai interesată de ceea ce se petrece în lumea virtuală decât în cea reală. Însă nimic nu se învață și nu se simte mai bine decât prin contact direct. Educația, cred eu, este factorul cel mai important care contribuie la rezistența muzeului la schimbare” (învățătoare, 33 ani, Ocna Sibiului – Sibiu).

Mărimea și sistemul birocratic sunt alte obstacole în fața schimbării. De obicei, muzeele sunt conduse de profesioniști a căror carieră este construită pe conservare și interpretare, promovând cultura materială, „abandonând” nevoile publicului⁶⁵.

„Oamenii. Din păcate, la fel ca și în învățământ, educația adulților este practic inexistentă; muzeele ar trebui să fie primele în materie de nou pentru a atrage și educa adulți, adolescenți și copii acolo unde învățământul nu face față. Muzeele trebuie văzute ca un laborator de istorie în care poți învăța prin distracție, locuri unde poți atinge și vedea istoria fără opreliști, fără texte, fără povești, direct, practic distractiv și eficient. Habar nu am ce culoare are uniforma turcească (spre exemplu), dar nu am să uit niciodată sentimentul de rece, metalic al insignei SS pe care am atins-o într-un muzeu german” (IT-ist, 33 ani, București).

„Rezistența este totdeauna la nou. Întotdeauna când faci ceva nou există o rezistență, oamenii nu sunt învățați, nu ies din rutină să o numesc așa. Rutina până la urmă ruginește mecanismul. Este un mecanism care stă, care ruginește. Nu. Dacă încerci să miști mecanismul, atunci el, ruginit fiind, opune rezistență la

⁶⁴ Nina Simon, „Foreword”, în Robert R. Janes, *Museums and the Paradox of Change*, 3rd edition, London-New York, Routledge, 2013, p. XV (<https://books.google.ro/>; accesat în ianuarie 2015).

⁶⁵ *Ibidem*.

început. Dar după ce își dă drumul și îl mai și ungi un pic, începe să funcționeze și e deja energia aia cu care pornește și funcționează. Asta spuneam că se duce mai departe, oamenii se adaptează imediat, să nu mai vorbim de legislație, acolo sunt probleme într-adevăr. La noi nu este adaptată legislația la ce se întâmplă în teritoriu” (V.O.).

„Muzeul poate să nu opună rezistență la schimbare (mă refer la cea pozitivă) aplicând o bună strategie managerială, preluând rețetele de succes ale altor muzee din lume și adăugându-le componenta originală” (bibliotecar, 35 ani, București).

„Patrimoniul pe care-l gestionează” (cercetător științific, 30 ani, Cluj-Napoca).

„Misiunea muzeului, încă de la constituire, patrimoniul său și nevoile culturale ale comunității sunt factori de rezistență sau adaptare la schimbare. Schimbarea, de orice fel ar fi aceasta, nu ar trebui să imprime decât o dinamică a valorilor, manifestată și detectabilă prin valorificare. Analiza detașată, retroactivă pune cel mai bine în evidență beneficiile sau/și greșelile” (conservator, 33 ani, Sibiu).

„În muzeele din România se folosesc contractele de management pentru directori, dar în continuare apelurile din 3 în 3 ani pentru ocuparea funcțiilor de conducere sunt create subiectiv, pe profilul unui anumit doritor agreeat. Managementul se aplică parțial, s-au luat din acest trend doar lucrurile «convenabile», astfel încât sistemul este total disfuncțional. În același timp, obținerea de performanță nu intră pe lista managerilor. Este prezentă în planurile de management și în rapoarte, este discutată din 3 în 3 ani... dar nu este o prioritate asumată, astfel încât nu se investește în această direcție, nu există o strategie coerentă și lucrurile continuă să funcționeze empiric. Rezistența la schimbare este evidentă atât la nivel central, cât și la nivel local. Rezistența la schimbare este evidentă și din punct de vedere conceptual, al rolului muzeelor în general. Nici până astăzi latura educativă a muzeelor nu-și găsește locul bine meritat, primordial așa spune, chiar dacă s-au făcut progrese mari în acest sens în ultimii ani. Publicul muzeelor este în continuare un concept abstract pentru multe din muzeele din România, rolul de depozitar de obiecte de patrimoniu fiind cel mai pregnant în majoritatea acestor instituții. Acesta este urmat îndeaproape de rolul mare acordat cercetării patrimoniului, care în

unele cazuri este chiar primul pe listă. Felul de a privi angajatul este rezistent și el la schimbare, fiind în continuare folosită definiția de «om bun la toate» pentru a explica ce înseamnă un muzeograf” (șef secție, 33 ani, Sfântu Gheorghe – Covasna).

„Factori externi – mediul – cadrul legislativ greoi, opac, neclar care favorizează cutumele și mărește gradul de risc pe orice segment în care se dorește îmbunătățirea proceselor” (șef secție, 35 ani, Sibiu).

„Sistemul muzeografiei românești în ansamblu este primul factor de rezistență: tot ce este nou și ieșit din tipare nu este încurajat, ba mai mult este blamat de *high class*-ul muzeografiei. Sistemul de stimulente și recompense pentru oamenii care muncesc în muzee este inexistent și produce autosuficiență în rândurile celor care ar putea contribui la schimbare. Colecțiile muzeale și inexistența unei politici de constituire a colecțiilor, actualizată periodic pe termen mediu (muzeele constituite în urmă cu zeci de ani funcționează *ad litteram* în baza principiilor în care au fost constituite și nu țin cont de schimbările survenite în societatea în care trăiesc)” (director, 38 ani, Sibiu).

Sintetic, prin codarea răspunsurilor deschise ale specialiștilor referitoare la factorii de rezistență, aceștia au fost: factorul uman; managementul; tehnologia; finanțarea; sistemul de recompense; formalismul și cadrul legislativ.

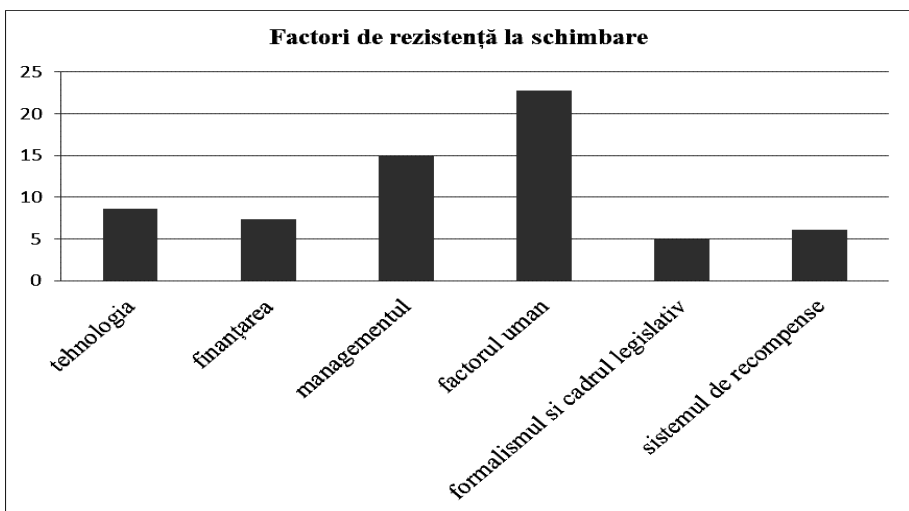


Fig. 2. Factorii de rezistență la schimbare

Analiza teoretică, observațiile directe și discuțiile informale preliminare ne-au condus la ipoteza că performanța în muzeu este condiționată de:

- ✓ valoarea patrimoniului (implicit a patrimoniului mobil, în sensul *Legii nr. 182/2000 privind protejarea patrimoniului cultural mobil*);
- ✓ calitatea rezultatelor cercetării;
- ✓ management eficient prin viziune, strategie și rezultate.

Trebuie să precizăm că la formularea întrebării *Ce influențează performanța* avem în vedere faptul că valoarea patrimoniului, a colecțiilor, nu doar a obiectelor clasate (conform *Legii nr. 182/2000*), este dată atât de valoarea simbolică (istorică, artistică etc.), cât și de valoarea în sensul monetar (și a unei eventuale evaluări pe baza unor norme care momentan nu există)⁶⁶.

Valoarea patrimoniului este o condiție necesară, dar nu suficientă, pentru a da măsura performanței unui muzeu în societate, plecând de la premisa că performanța nu este, ci doar poate fi direct proporțională cu valoarea colecțiilor. Considerăm că cei 4 E pot fi atinși indiferent de valoarea oficială a colecțiilor la un moment dat și că valoarea este un termen subiectiv, de re-prezentare al societății asupra ei înșiși la un moment istoric dat (cu precizarea că această percepție poate

⁶⁶ Având în vedere prevederile *Legii muzeelor și colecțiilor nr. 311/2003*, republicată, de la art. 11, alin. 2, prin care se precizează că „*proprietarii și titularii de alte drepturi reale asupra muzeelor și colecțiilor publice de importanță națională sunt obligați să încheie contracte de asigurare parțială sau integrală, în funcție de obligațiile ce le revin potrivit prevederilor Codului civil, pentru bunurile mobile și imobile care fac obiectul patrimoniului muzeal, conform dispozițiilor legale în vigoare*”, se impune actualizarea valorii bunurilor din patrimoniul muzeal al instituției. Potrivit art. 2, alin. 3 din O.G. nr. 81 din 28 august 2003 (*actualizată*) privind reevaluarea și amortizarea activelor fixe aflate în patrimoniul instituțiilor publice, precum și art. 12, alin. 1 din Ordinul Ministerului Finanțelor Publice nr. 3.471 din 25 noiembrie 2008 pentru aprobarea Normelor metodologice privind reevaluarea și amortizarea activelor fixe corporale aflate în patrimoniul instituțiilor publice, „*bunurile din patrimoniul cultural național, cu excepția acelor care nu pot fi reevaluate potrivit standardelor internaționale de evaluare, vor fi reevaluate de către evaluatori autorizați conform reglementărilor legale în vigoare, rezultatele reevaluării urmând a fi înregistrate în contabilitate până la finele anului 2010*”. Deoarece nu există evaluatori autorizați în domeniul patrimoniului cultural etnografic și nici nu au fost elaborate criterii privind reevaluarea bunurilor etnografice, muzeele sunt exceptate de la obligația privind reevaluarea patrimoniului propriu. Pe de altă parte, instituțiile muzeale sunt obligate prin *Legea nr. 311/2003* să încheie contracte de asigurare pentru bunurile culturale expuse riscului de deteriorare, pierdere, furt, incendii etc. În acest context, Muzeul ASTRA și-a elaborat, ținând cont și de precizările primite de la Ministerul Culturii, propria procedură pentru evaluarea patrimoniului de către specialiștii proprii.

fluctua). Orice muzeu cu colecții mai puțin numeroase sau valoroase simbolic/monetar își poate îndeplini misiunea mai bine decât un muzeu mare, gestionar de valori, majoritatea neconfirmate legal prin clasare, dar cu un management deficient.

Dincolo de definirea performanței în general, de concluziile intermediare la care am ajuns și pe care le-am prezentat mai sus, aveam nevoie să aflăm cum gândesc ceilalți. După confirmarea din partea specialiștilor că performanța este dată de: calitatea expozițiilor organizate, management eficient, calitatea programelor educaționale derulate, contribuția la cercetarea științifică, numărul vizitatorilor, au urmat o serie de întrebări aproape suprapuse, tocmai pentru a înțelege cât mai multe nuanțe ale fenomenului de performanță în muzeu.

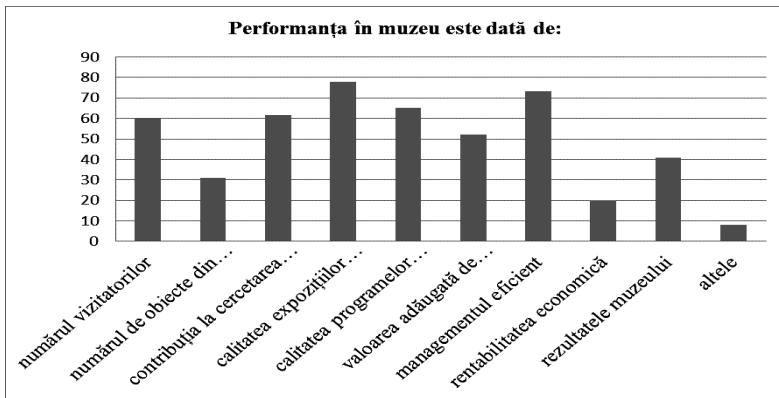


Fig. 3. Factorii care influențează performanța în muzeu (întrebare cu răspunsuri multiple)

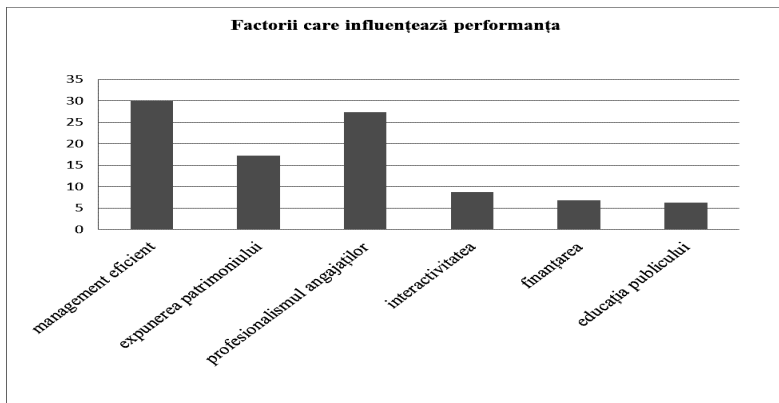


Fig. 4. Factorii care influențează performanța în muzeu (întrebare deschisă)

„Standardele fixate de fiecare muzeu” (cercetător, 50 ani, Reșița – Caraș-Severin).

„Mijloacele financiare, proiectul de management al managerului, resursele umane. Tipul de relații interumane” (manager, 32 ani, Sibiu).

„O bună pregătire profesională, un plan de management realist, un plan de comunicare & marketing bine ținut. Sistemul muzeal din alte țări este destul de diferit de cel din România. Un factor cert este însă acela că în muzeele din străinătate se ține cont de importanța managementului muzeal. Acest lucru nu este făcut empiric – ca în cazul României, există direcții de formare academică și de cercetare în acest domeniu. Din păcate, în România sistemul de conducere și organizare a muzeelor este arhaic și anacronic. Se adaugă o subfinanțare cronică, salarizarea foarte proastă a diverselor categorii de personal muzeal (cu câteva excepții). Absența dialogului intra-instituțional, lipsa unor studii de marketing, lipsa de cunoaștere *vis-à-vis* de cerințele/nevoile/așteptările publicului, ingerința factorului politic, moștenirea unui sistem de tip comunist, mult prea puțin reformat” (muzeograf, 41 ani, București).

„Managementul eficient care presupune tot setul de activități reprezentative pentru un muzeu modern; selecția de personal motivat și dedicat muncii de muzeu; fondurile care pot fi accesate și utilizate” (muzeograf, 40 ani, Brașov).

„Echipa de management nu cred că este conștientă de plusul pe care îl poate aduce un angajat care se dezvoltă profesional, care investește în el profesional. Sunt stagii *outdoor* pentru firme, pentru organizații în care să crești eficiența comunicării între departamente, între angajați, să crești coeziunea echipei, dar este o preocupare pe care managerii nu o au, cred că nici mulți oameni nu o au, nu sunt preocupați de ideea de a fi performant el ca individ, de a nu se plafona, de a nu se mulțumi cu o poziție sau un loc călduț. Sunt foarte puțini cei care să reclame că nu au de lucru la serviciu. Nu sunt mulți cei care plecă pentru că nu sunt mulțumiți că nu au ce face. Timpul trece, leafa vine” (I.S.).

„Stabilirea unei misiuni, a unei viziuni și a unui mesaj clar atât pentru mediul extern, cât și pentru mediul intern. Strategie clară de dezvoltare. Stabilirea unor limite între care se definește performanța astfel încât mediul intern să se simtă în același timp

impulsionat spre perfecționare, cât și stimulat de rezultatele obținute. Comunicarea deschisă cu mediul extern, comunicarea participativă cu toate categoriile de audiențe și dezvoltarea sentimentului de apartenență la o cauză comună pentru muzeu și public. Creșterea gradului de atașament al publicului vizitator față de proiectele și programele desfășurate de muzeu (personalizarea ofertei de produse și servicii culturale)” (director, 38 ani, Sibiu).

„Nivelul de specializare al angajaților, calitatea și eficiența muncii acestora; nivelul de motivare al angajaților pentru a genera rezultate calitative și cantitative; stabilirea unui mediu de lucru care să faciliteze cooperarea între angajați, obținerea de rezultate pentru organizație; facilitarea accesului personalului (de pe toate nivelele și domeniile din instituție – inclusiv cele administrative) la dezvoltarea profesională continuă și motivarea acestora de a folosi noile competențe în folosul instituției. Performanța în muzeele din România este momentan influențată de managementul inefficient al resurselor umane! Atenția nu este concentrată pe resursa umană, motiv pentru care aceasta este de-motivată și neperformantă. Nu se poate obține performanță fără oameni motivați să o obțină și fără manageri care să investească (mai ales) timp, dar și bani în acest sens” (șef secție, 33 ani, Sfântu Gheorghe – Covasna).

„Resursele economice, susținerea autorităților, educația populației, nivelul de cultură etc.” (învățătoare, 33 ani, Ocna Sibiului – Sibiu).

„Inovația, atractivitatea evenimentelor și a expozițiilor, prezența activă în viața comunității din care face parte, crearea de programe de interes pentru comunitate, proiectele câștigate și derulate profesionist, cercetarea, studiile ș.a.” (bibliotecar, 35 ani, București).

„O strategie clar construită și împărtășită cu toți angajații: de la misiune, viziune, valori până la obiective strategice, activități și indicatori – o perspectivă echilibrată în abordarea indicatorilor de performanță, care să țină cont nu doar de aspecte financiare, ci și de cercetare/dezvoltare, formarea angajaților, optimizarea proceselor operaționale, a persoanelor interesate (*stakeholderi*) – o strategie de comunicare adaptată nevoilor și cerințelor zilelor noastre (ieșirea muzeului din „culcușul” instituțional, ancorat

spațial, și prezența acestuia în viața comunităților, atât rurale, cât și urbane).

– motivarea angajaților muzeului pornind de la premisa că aceștia sunt specialiști în domeniul de activitate, astfel încât fiecare în parte să își asume responsabilitatea inițiativei și a deciziilor în sfera lor de influență (serviciu, departament etc.); totodată, formarea acestora în sensul dezvoltării de noi abilități și lărgirea instrumentelor pe care le au la dispoziție pentru a obține rezultate mai bune. Gândirea de tip cauză-efect, respectiv ce fac-ce obțin, ajută la îmbunătățirea performanței, căci speranța de a obține rezultate diferite făcând același lucru duce cu siguranță la eșec, nu la performanță;

– sărbătorirea succesului, nu a eșecului (facem ședințe pentru a scoate în evidență ce nu am realizat mai degrabă decât să sărbătorim rezultatele pe care le-am obținut);

– congruența între performanță «pe hârtie» și performanță reală;

– susținerea și multiplicarea exemplelor de bune practici, ce pot fi apoi preluate și adaptate fiecărui departament în parte;

– comunicare transparentă, consecventă, cascadata;

– reducerea încărcării pe sarcină (atribuții clare pentru fiecare angajat în parte date de fișa postului, care, la rândul ei, este acceptată și asumată de fiecare angajat, introducerea de contracte psihologice semnate de fiecare angajat în parte)” (trainer/antreprenor, 36 ani, Sibiu).

„Un management eficient care să conducă la o bună publicitate a muzeului în urma căruia să atragă vizitatori” (profesor, 43 ani, Menston Yorkshire – Marea Britanie).

„O strategie de calitate” (funcționar public, 34 ani, Sibiu).

„Procesele implicate – o viziune împărtășită, o misiune clară, obiective asumate, calitatea și cantitatea resurselor atrase, planificarea, controlul... toate, responsabilități ale managementului. Mediul extern, cu turbulențele sale. Dinamica internă a organizației – cultura organizațională, ca mediu intern” (șef secție, 35 ani, Sibiu).

„Un personal de muzeu performant (indicator) și un management eficient sunt criteriile sigure de performanță într-un muzeu” (restaurator, 57 ani).

„Oamenii de obicei sunt cheia. Desigur, trebuie să existe și condițiile, cum ar fi să ai cu ce – infrastructură, logistică,

patrimoniu –, acestea asigură condițiile pentru o performanță pe termen lung” (A.A.).

„Calitatea personalului implicat în toate domeniile vieții muzeului” (profesor, 42 ani, Iași).

„În interior, iluminatul puternic al exponatelor, coloritul viu al pereților, ordonarea exponatelor după perioade istorice de timp, iar la muzeele în aer liber parcurile înverzite, prezentarea auditivă a acestora pe zone” (profesor universitar, 59 ani, București).

„Cred că [muzeul] nu prea are cum [să fie performant] dacă nu te focusezi pe ideea clară de a fi performant, nu ai cum să fii performant. Contribuie tot românismul nostru la neperformanță, adică sunt foarte mulți factori care favorizează, de ex. cadrul legislativ – nu te lasă să dai afară un angajat neperformant, nu te lasă să îl concediezi, pe când la privat competențele, toate calitățile pentru ocupare unui post sunt atent evaluate. Și reevaluate. Asta este o meteahnă, cred eu, a întregului sistem public în România din care face parte și muzeul ca instituție, ca organizație. Cred că avem o problemă la nivel instituțional în toată România. Plafonarea și sinecurele sunt legate, una o generează pe cealaltă, dacă omul ca individ este conștient de avantajele și de poziția lui în instituție, de responsabilitatea lui, atunci ar putea contribui la performanța muzeului, dar muzeul nu îi cere deocamdată să fie performant atâta timp cât nu poți acționa împotriva neperformanței. Nu îl stimulează. Dacă s-ar obține performanța, s-ar obține mai multă invidie, un conflict mai repede, dar nici într-un caz recompensele pe care le au cei din mediu privat” (I.S.).

„Lipsește prezentările interactive care să solicite vizitatorii. Exponatele sunt în vitrine, îngrămădite, nu sunt puse în valoare suficient etc. Un muzeu excelent este Muzeul Nemo din Amsterdam, unde vizitatorii revin constant pentru că sunt implicați. În plus, la noi amabilitatea supraveghetorilor și a ghizilor lipsește în general” (profesor universitar, 63 ani, Sibiu).

„Capacitatea de a implica vizitatorii, de a-i include în viața exponatelor” (cercetător științific, 36 ani, Iași).

„Interactivitatea. Cele mai frumoase muzee pe care le-am vizitat vreodată aveau o secțiune sau erau în totalitate *hands-on*.

Plăcerea de a vedea de aproape (microscop, vitrine invizibile, atins) exponatele este cea care influențează cel mai mult, în opinia mea, performanța unui muzeu. Interactivitatea digitală, deși preferată de mulți oameni, este în opinia mea pe locul doi. Degeaba pot privi și mișca un obiect 3D pe o tabletă dacă nu pot să îi simt textura sau greutatea în mână” (cercetător științific, 30 ani, Cluj-Napoca).

„Implicarea afectivă a personalului. Modul de prezentare al istoricului așezământului de cultură, al exponatelor etc. Libertatea de mișcare și exprimare a vizitatorilor (interactivitatea cu obiectivul)” (auditor, 47 ani, Brașov).

„Comunitatea, publicul stimulează activitatea angajaților muzeelor prin participare, considerând muzeul parte a vieții sale sociale. Frecventarea muzeelor de către public poate fi asemuită cu o trecere dintr-o clasă în alta a școlii vieții. De noi depinde dacă percepem discursul muzeal cu perceperea crescândă a unui elev curios ori rămânem la nivelul claselor primare, când cel mai mult vorbește pedagogul, iar noi așteptăm de la el să facă minuni. Sigur, ne dorim un public-partener al creativității noastre muzeale și o comunitate exigentă care ține la ideea de performanță muzeală, contribuind la creșterea ei prin dragoste față de muzeu. Diversificarea activităților muzeale în spiritul vremii, pentru a menține interesul societății față de patrimoniul și spațiul muzeal. Constituirea și gestionarea unor colecții valoroase, care să poată asigura anumite ritmuri noutăților muzeale. Regândirea spațiului muzeal, dimensionarea și dinamizarea comunicării dintre vizitator, expoziție/activitate și angajatul muzeului” (secretar științific, 59 ani, Chișinău – Republica Moldova).

„Bugete mai mari, management mai performant” (funcționar public, 34 ani, Sibiu).

„Un public avizat cere întotdeauna mai mult de la un muzeu” (cercetător, 35 ani, Craiova).

Pentru a face trecerea de la un *muzeu funcțional* – un muzeu cu obiective definite, către un *muzeu performant* – un muzeu cu indicatori de performanță pentru obiective, orice instituție trebuie să realizeze diagnoza situației sale interne (SWOT pentru obiectivele și procesele de management) și analiza evoluției unor indicatori cu rol semnificativ în obținerea performanței pentru o perioadă de minim patru ani.

Studiul trebuie să pornească de la o abordare realistă, ceea ce impune asumarea faptului că rezultatele sunt aplicabile doar într-un context specific, iar generalizarea lor necesită contexte similare.

Analiza performanțelor din perioada vizată oferă imaginea de ansamblu asupra dinamicii schimbării, fără aplicarea unei strategii centrată pe performanță. Folosirea surselor multiple asigură obiectivitatea în ceea ce privește identificarea indicatorilor reali de performanță ca suport pentru elaborarea și implementarea de strategii viitoare.

Pe baza studiului de caz aplicat Muzeului ASTRA⁶⁷ am identificat Metodologia *Balanced Scorecard* ca fiind cel mai util instrument de planificare a performanței (și doar, ulterior, de evaluare, prin analiză *ex-ante*). Scopul este să proiectăm corect indicatorii de performanță folosind Metodologia *Balanced Scorecard* care să ducă, prin atingerea lor, la creșterea rolului muzeului în societate. Astfel, pentru prima oară într-un muzeu din România am folosit un instrument inovativ de planificare a performanței.

Aplicând Metodologia *Balanced Scorecard*, dar numai după analiza obiectivă a unei situații date dintr-un muzeu, se pot formula viziunea, misiunea, provocările strategice, obiectivele și indicatorii de performanță ce trebuie îndepliniți în contextul aplicării unei noi strategii de management. Fără un efort concertat de planificare și măsurare a performanței proprii și de poziționare realistă pe piața cultural-educativă, muzeele de astăzi dovedesc că nu dețin instrumente esențiale pentru a construi și include în cultura lor organizațională o abordare orientată spre îmbunătățirea strategiilor proprii de obținere a performanței.

De vreme ce *performanța* a devenit un *concept central* pentru o serie de domenii de cercetare (cultură organizațională, sociologie, comunicare, management etc.), aceasta este o problemă fundamentală, finalitatea esențială a unei organizații, rațiunea ei de a fi și de a persista în timp.

Aplicarea unei strategii eficiente poate transforma orice muzeu într-un muzeu bazat pe managementul performanței, capabil să își atingă viziunea și să își îndeplinească misiunea.

⁶⁷ Rezultatele cercetării vor fi publicate într-un studiu special dedicat Muzeului ASTRA.

„Al cui este muzeul?”

Horia Bernea

Dincolo de o clădire, dincolo de un patrimoniu, dincolo de management, *muzeul arată*, ne dezvăluie *cine suntem*, ne *dă măsura...* Fragilitatea *obiectului* și emoția *lucrului rânduie* ne obligă *să avem grijă*, să construim strategii, să fim mai buni, să fim performanți!

Bucuria cunoașterii documentate ne-a ajutat să elaborăm și câteva considerații finale, cu credința că Muzeul trebuie să fie recunoscut de societate ca centru de educație:

1. Muzeul trebuie analizat ca o organizație. Definierea muzeului ca organizație îi surprinde dinamica, evoluția și complexitatea mai mult decât „staticul” *instituție*.

2. Paradigmele muzeului s-au transformat în timp, acesta devenind astăzi un *spațiu deschis, de comunicare* a patrimoniului: de la „privilegiul” de a vizita un muzeu la „satisfacerea nevoilor” publicului.

3. Muzeele, ca instituții publice, sunt rezistente la schimbare – nu se întâmplă nimic dacă nu își ating obiectivele și oricum au „monopol” într-o anumită zonă (atât ca spațiu geografic, cât și ca reprezentare patrimonială).

4. Muzeul nu are ca scop obținerea profitului financiar, ci răspunde așteptărilor sociale.

5. Performanța în muzee poate fi definită ca *un rezultat de excelență, nu doar ca realizare a unor indicatori de performanță care îi indică/arată funcționalitatea la un moment dat, la un anumit standard*. Așadar, propunem pentru muzee necesitatea îndeplinirii și a unui al patrulea E – *excelența*.

6. Un muzeu performant este:

a. *O organizație care învață și își propune (prin conștiință și profesionalism), își asumă și atinge obiective de calitate, standarde suplimentare față de cele de funcționare (suficiente pentru supraviețuire), stabilite pe baza cunoașterii și învățării.*

b. *O organizație care se (re)poziționează pe piața ofertei cultural-turistice, devenind spațiu de comunicare a patrimoniului/edutainment și își definește viziunea, misiunea și obiectivele strategice urmărind interesul comun al societății.*

c. *O organizație care se orientează spre cei 3 E în îndeplinirea „contractului societal” și aplică ca metodă de obținere a performanței un management strategic, orientat, concertat, cu bază științifică.*

7. *Muzeul performant este organizația care învață și se dezvoltă permanent ca un mijloc de comunicare a patrimoniului adaptat prezentului, pentru îndeplinirea la standarde cât mai înalte a nevoilor de edutainment ale societății, pe baza unui management strategic orientat în acest sens.*

ETNOLOGIA ȘI MUZEELE ETNOGRAFICE DIN POLONIA MODERNĂ ȘI CONTEMPORANĂ*

Ioana REPCIUC**

Abstract

The paper presents a few personal considerations on the author's visit to ethnological institutions in Poland. Information about the state of art of ethnology and cultural anthropology in this country are connected with its history, geography, ethnical and religious diversity that influenced Poland's cultural development over the centuries. The 19th century discovery of the peasant's role in shaping the Polish culture, intellectuals' interest for folk culture and art are continued by the interwar and post-war schools of domestic ethnology and folkloristics. Contemporary Polish debates over the most relevant names and methodological paths that the discipline should follow are also mentioned and analyzed in connection with how they impact the activity and ideology of local museums of ethnography. The history and current exhibitions of two of the most important museums of ethnography in this country (The State Ethnographic Museum in Warsaw and "Seweryn Udziela" Museum of Ethnography in Cracow) are discussed.

Keywords: Poland, ethnology, cultural anthropology, ethnographic museum, Warsaw, Cracow, new museology, ethnographic exhibition, ethno-education.

Cuvinte-cheie: Polonia, etnologie, antropologie culturală, muzeu etnografic, Varșovia, Cracovia, noua muzeologie, expoziție etnografică, etno-educație.

Am ajuns prima dată în Polonia în octombrie 2015, odată cu toamna friguroasă care se așeza printre zidurile reci ale clădirilor gotice și renaștentiste din piața centrală a Cracoviei. E o pierdere că în zilele noastre comodul traseu aerian pe care-l alegem să călătorim spre alte părți ale lumii ne privează de traversarea graduală a teritoriului care ne desparte de tărâmul străin.

M-am limitat la a-mi imagina că, plecând de la Iași înspre nord, traversam ultima parte a Carpaților noștri, pentru a urma apoi arcul lor ucrainean, peste Transcarpatia și apoi Galiția, trecând granița în dreptul Beschizilor joși. Mi-am închipuit apoi cum aș fi trecut prin acea regiune

* Lucrarea a fost realizată datorită Bursei de studii „Regina Jadwiga”, oferită autoarei de Universitatea Jagiellonă din Cracovia pentru anul universitar 2015-2016.

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

dintre Polonia, Ucraina și Slovacia de impresionantă diversitate etnică și culturală datorată rutenilor, valahilor, ucrainenilor, germanilor locuind aici de secole, alături de polonezii majoritari astăzi.

Dealurile bogat împădurite, bisericile vechi de lemn, piețele centrale din micile orașe îmi erau toate interzise de eficientul mijloc de călătorie în care mă aflam. Îi invidiam pe călătorii de altădată, boierii și cărturarii moldoveni care vor fi străbătut aceste ținuturi în trăsuri sau pe cai, spre a căuta învățătură la prestigioasele școli poloneze, sau pentru a primi ajutor în războaiele cu turcii de la principii polonezi. Au fost urmași de intelectuali noștri interbelici plecați la studii în universitățile de aici; dintre aceștia se desprinde figura luminoasă a tânărului Petru Caraman, căruia itinerariile poloneze i-au oferit o deschidere esențială în cunoașterea culturii populare a slavilor apuseni.

Când ajungi în Polonia, apa mare a Vistulei (fig. 1), care, după cum spunea Grigore Ureche, „trece pe la Cracău și să pogoare pre la Varșav și la Torunea și la Gdansca dă în Marea Albă”¹, te conduce spre marile orașe poloneze. Cracăul, cum îi spune cronicarul, este capitala veche a Poloniei regale, unde istoria disciplinelor etnologice se împletește cu meritele întemeietorului Muzeului de Etnografie, cu vechiul Institut de Etnologie al Universității Jagiellone, cu cercetările de teren ale lui Moszyński, fără a putea fi uitat nici faptul că numele lui Malinowski se leagă în mod esențial de acest prim oraș al educației sale.

Prima impresie pe care mi-a produs-o impozantul muzeu etnografic ce poartă numele lui Seweryn Udziela, folcloristul amator care i-a oferit prima direcție, avea să fie reevaluată și transformată pe parcursul vizitelor mele ulterioare în cele din alte orașe și sate ale Poloniei. Stilul clasic, așezarea judicioasă, inventarul valoros de obiecte, fotografiile, machete, sunete și imagini video alese după principiile etnografice consacrate sau ciclurile rituale recunoscute cu care m-a întâmpinat această instituție înființată acum mai bine de un secol nu anunța nimic din valul de prefaceri în care se găsește de câteva decenii etnologia din țara vecină.

De la istoria polonezilor la interesul pentru studierea culturii țărănești

Așezarea geografică a națiunii poloneze, între populații germanice și slave, dar mai ales deschiderea platoului nord-european și

¹ Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ediția a II-a, revăzută. Text stabilit, studiu introductiv, indice și glosar de P. P. Panaitescu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 83.

văilor râurilor care permiteau pătrunderea atacatorilor explică frontierele relative și schimbătoare din acest areal. Libertatea de mișcare a negustorilor, a cotropitorilor și nomazilor a contribuit la influențele diverse sesizabile în ansamblul culturii poloneze moderne.

Cultura prusacă și austriacă a încurajat urbanizarea timpurie a unor centre comerciale și a influențat dezvoltarea artizanatului și a meșteșugurilor, arhitectura și obiceiurile burgheze, dar expansiunea cavalerilor teutoni a reprezentat un constant pericol pentru autohtonii acestor meleaguri. Totuși, se consideră că încercările periodice de stabilire a hegemoniei germane a încurajat de fapt impunerea unor puternici lideri locali, cum au fost principii Boemiei, ai Ungariei și, desigur, dinastiile poloneze.

Mândrindu-se cu un patrimoniu cultural de o mare vechime, polonezii s-au opus pe rând teoriilor istorice adiacente propuse de vecinii germani sau slavi care au încercat să-i plaseze sub descendența lor. „Școala autohtonă” a istoriografiei poloneze a acreditat idei protocroniste, susținând că națiunea poloneză s-a creat și a locuit fără încetare între Odra și Bug, aceasta rezultând în filiație directă tocmai din triburile proto-slave.

Același teritoriu însă era vizat de Școala veche prusacă de istorie ca aparținând leagănelui de formare a poporului german². Dinspre est, polonezii au resimțit pericolul de a fi incluși în marea familie slavă condusă de ruși, mai ales în urma popularizării teoriilor panslaviste de sub influența cărora polonezi au ținut să se detașeze. Tendințele de impunere a purității etnice au fost accentuate de numărul impresionant al familiilor nobiliare – așa-numita *Szlachta* – de pe teritoriul polonez, al căror rol istoric în impunerea monarhilor, apărarea libertăților aristocratice și în conservarea patriotismului local s-a dovedit a fi determinant (fig. 2).

Lăsând la o parte teoriile de acest gen, teritoriul polonez era locuit la începuturile epocii moderne de un amestec eterogen de nobili polonezi, țărani slavi, orășeni germani, negustori evrei și armeni. Din punct de vedere confesional, catolicii au locuit pașnic alături de luterani, unitarieni, evrei, monofiziți, tătari musulmani, greco-catolici. Limba poloneză (cu versiuni dialectale ca varianta *cașubă* în Pomerania sau cea munteană – *góralski*, în Galiția), s-a vorbit în multe regiuni alături de germană, lituaniană, idiș, ruteană, rusă, belorusă, ucraineană.

² Norman Davies, *God's Playground: A History of Poland*, Oxford University Press, 2005, p. 248.

Împărțită între Rusia, Prusia și Austria în 1772, Uniunea Polono-Lituaniană decade din rolul său politic și cultural jucat în zonă, anulându-i-se suveranitatea statală în 1795. Revoltele naționaliste și planurile patrioților polonezi care încercau să construiască strategii de recăpătare a independenței au reprezentat o constantă a secolului al XIX-lea. Rămasă sub dominația Austriei, Galiția poloneză a jucat un rol important în aceste planuri și în consacrarea culturii populare a acestui popor.

În a doua jumătate a veacului al XIX-lea, „primăvara națiunilor” se manifestă în Polonia divizată prin atragerea țărănimii galițiene spre idealurile patriotice și se trezește interesul intelectualilor față de cultura populară. Lipsiți de succes în numeroasele lor încercări de revoltă împotriva conducerii străine și de restabilire a statului polonez, nobilii autohtoni, *Szlachta*, speră să găsească în țărani un sprijin pentru cauza națională, promițându-le în schimb emanciparea din iobăgie.

Patriotismul împărtășit de proprietarii de pământ și cei care-l lucrau va conduce, cred istoricii, la o veritabilă „descoperire a țaranului” în calitatea sa de simbol al continuității culturii poloneze arhaice. Primii etnografi, care aparțineau cercurilor aristocratice și intelectuale, au contribuit la schimbarea imaginii asupra societății poloneze, care nu a mai fost percepută ca dominată de elite, ci una mai inclusivă, mai organică³.

În Polonia împărțită, înțelegerea rolului culturii populare în păstrarea vie a spiritului național a avut un rol esențial. Unul dintre primii intelectuali care-și propune o misiune pentru salvarea acesteia este Oskar Kolberg, un intelectual cu studii de muzicologie (și chiar coleg de școală cu Chopin în Varșovia anilor '20 ai secolului al XIX-lea), care a cules material folcloric din toate zonele locuite de polonezi, fie că acestea există sau nu astăzi între granițele Poloniei.

Opera sa, începută în 1857 și publicată în întregime abia postum, însumează 85 de volume. În ciuda apartenenței acestei întreprinderi la o viziune ce ar putea să pară astăzi revolută, recunoașterea contribuției lui Kolberg aparține deopotrivă actualității, fiindcă în 2014, când folcloriștii din vechea școală au sărbătorit 200 de ani de la nașterea marelui culegător de folclor, *Sejm*-ul (Parlamentul polonez) a decretat sărbători naționale dedicate acestei figuri exponențiale, sub egida „Anul Kolberg”.

³ Keely Stauter-Halsted, *The Nation in the Village. The Genesis of Peasant National Identity in Austrian Poland, 1848-1914*, Ithaca-Londra, Cornell University Press, 2001, p. 101.

În 1871, datorită dificultăților de trai în Varșovia aflată sub stăpânire rusească, incapabil să găsească sprijin pentru proiectele sale etnografice, Kolberg părăsește capitala pentru a se stabili într-o suburbie a Cracoviei, un centru academic mult mai deschis acestei discipline, unde, atât la nivelul instituțiilor, cât și la cel al amatorilor de artă și cultură populară, situația se prezenta mai favorabilă decât în restul Poloniei. Exista aici sediul central al Academiei Poloneze de Științe, care înființase în 1873 o Comisie de Antropologie a cărei Secție de Etnologie va fi prezidată chiar de Kolberg începând din 1874.

Din momentul sosirii sale în Cracovia, cercetările intense de teren sunt continuate de către Kolberg, în același timp el fiind la curent cu recente dezvoltări din câmpul internațional al preocupărilor pentru cultura populară. De pildă, etnograful polonez are ocazia să viziteze faimoasa Expoziție Universală de la Paris din 1878. Inspirat poate de aceasta, va organiza el însuși o expoziție etnografică în satul Kołomyja⁴ din regiunea huțulă – ca un act prin care încheie campania de teren desfășurată în Pocuția în perioada 1867-1880⁵. De asemenea, Kolberg contribuie la editarea primelor publicații cu profil etnologic de limbă poloneză: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (din 1877) și „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny” (din 1887).

Mormântul lui Kolberg din celebrul cimitir Rakowicki din apropierea centrului Cracoviei, considerat un veritabil panteon al intelectualității poloneze, arată că varșovianul Kolberg a rămas pentru eternitate aproape de inima acestui oraș.

Prezența și activitatea lui Kolberg îi va fi inspirat pe etnografii amatori din regiune și va conduce la eforturile conjugate ale acestora materializate prin înființarea Societății Etnologice Poloneze (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze) în 1895 la Liov (în poloneză Lwów). Imediat după moartea lui Kolberg, un inspector școlar din Cracovia, Seweryn Udziela, susținut de alți intelectuali, fie profesori universitari, fie preuniversitari, dar și simpli funcționari publici, vor începe să discute despre necesitatea unei asociații dedicate cunoașterii și promovării culturii populare.

⁴ Colomeea, în limba română, localitate în nordul Bucovinei, astăzi în Ucraina.

⁵ În „Ruś Karpacka”, cz. I. *Dziela wszystkie*, tom 54. Z rękopisów opracowali A. Demartin, B. Linette i M. Tarko, Wstęp O. Gajkowa, rec. i konsultant W. Kuraskiewicz. Red.: M. Tarko, Wrocław-Poznań, 1970, Ss. LXXIV, 340, ilustr. 1 tablica kolor.

Interesant este faptul că, în actul de înființare redactat în 1895, se menționează planurile de a investiga nu doar obiceiurile poporului polonez, ci și pe cele ale popoarelor învecinate. Se subliniază, de asemenea, imperativul organizării unui muzeu care să ilustreze adecvat diversele ipostaze ale vieții rurale⁶. Filiale ale Societății se vor deschide în următorii ani în multe alte orașe, în special din Galiția.

Până la dezvoltarea unor teorii complexe dedicate cercetării culturilor folclorice europene, polonezii au stat sub incidența evoluționismului dominant în antropologia occidentală încă din preajma anului 1870. Erau traduși în poloneză Tylor, Spencer, Morgan și ideile acestor antropologi îi inspirau pe folcloriștii autohtoni. De exemplu, în 1901, la numai câțiva ani de la ediția englezească din 1892, Societatea Etnologică Poloneză publică traducerea cărții lui George Laurence Gomme, președintele Societății „Folklore” din Londra, intitulată *Ethnology in Folklore*. Modificarea titlului în polonă – *Folklor: podręcznik dla zajmujących się ludoznawstwem (Folclor: îndrumar pentru cum să se studieze cultura populară)* –, precum și sistematizarea didactică a materialului, arată că etnografii polonezi împărtășeau principiile evoluționiste și comparatiste ale omologilor lor occidentali. În curând aveau să apară și lucrări originale ale specialiștilor polonezi modelate de viziunea evoluționistă, cum a fost volumul din 1903 al lui Jan Karłowicz⁷, cofondatorul Muzeului de Etnografie din Varșovia.

Folclor, etnografie, etnologie sau/și antropologie culturală în Polonia modernă și contemporană

În secolul al XIX-lea, la începuturile interesului pentru cultura populară, influența evoluționismului antropologic se face simțită în studiul „antichităților proto-poloneze” raportate la moștenirea slavă timpurie. În 1854 este prima dată folosită denumirea de *ludoznastwo* de către poetul naționalist Ryszard Wincenty Berwiński într-un studiu despre literatura populară⁸.

Chiar înainte de utilizarea unui termen specializat, intelectualii de limbă poloneză discutau despre importanța înregistrării pentru generațiile viitoare a *obyczajów wspólstwa* („obiceiurilor

⁶ Zygmunt Kłodnicki, *The Centennial Anniversary of the Polish Ethnological Society*, în „Lud”, Lwów, vol. LXXIX, 1995, p. 10.

⁷ Jan Karłowicz, *Lud. Rys ludoznawstwa polskiego*, Lwów, 1903.

⁸ Ryszard Wincenty Berwiński, *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, t. I-II, Poznań, 1854.

populației”)⁹, printre care se numărau: elemente vestimentare, rituri la nunți și înmormântări, muzică și instrumente muzicale, cântece, povești și legende, magie și superstiții, practici legate de gospodărie, agricultură și creșterea animalelor, boli și mijloace de vindecare etc.

Ludoznastwo este echivalentul polonez al germanului *Volkskunde* sau al englezescului *folklore*, dar a intrat repede în concurență cu „etnologia” și „etnografia”¹⁰ ca denumiri alternative. Când am început să mă familiarizez cu problemele curente ale etnologiei poloneze, am observat că această dinamică a termenilor nu a fost pe deplin clarificată nici astăzi, așa cum o oarecare ambiguitate există încă și la noi.

Această competiție între un termen de origine slavă și cele de sursă latină occidentală oglindește și diferențele dintre viziunea tradițională autohtonă și cea occidentală, cea din urmă părând să se impună astăzi în etnologia sau antropologia culturală poloneză. Istoricii științelor etnologice poloneze au observat că instituțiile academice de profil din țara lor au ales mereu să folosească în denumirea oficială termenul de tradiție latină, considerându-l pe cel autohton legat de amatorii care au promovat arta și cultura populară începând din secolul al XIX-lea.

Janusz Barański critică această combinație ambiguă de „etnologie” și „antropologie culturală” și consideră că ea evidențiază o serioasă problemă de identitate a disciplinelor care se ocupă de studierea culturii populare în Polonia contemporană¹¹. De cele mai multe ori, preferința de a vorbi despre antropologie nu este acompaniată de un mod de tratare diferit de cel etnologic de tip clasic, ci se dovedește o etichetă atractivă, demonstrând dorința specialiștilor respectivi de renegare a unei metodologii anacronice și deplasarea spre paradigma occidentală.

Totuși, antropologii polonezi nu neagă până la capăt aportul școlii autohtone interbelice de etnologie, în cadrul căreia părinții domeniului au întreținut pertinent legăturile cu științele socio-umaniste

⁹ Hugo Kołłątaj, într-o scrisoare, din 1810, către Janow Maj, apud Zbigniew Jasiewicz, „Początki etnologii/antropologii kulturowej w Polsce. Poszukiwanie nazw dla zainteresowań badawczych i rodzącej się dyscypliny”, în vol. *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej*. Pod redakcją: Anna Malewska-Szałygin, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Warszawa, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytet Warszawski, 2010, p. 38.

¹⁰ Tadeusz Wróblewski, *Z dziejów pojęcia etnografii*, în „Łódzkie Studia Etnograficzne”, Łódź, t. IX, 1967, p. 13.

¹¹ Janusz Barański, *New Polish Anthropology*, în „Studia Ethnologica Croatica”, Zagreb, vol. 20, 2008, nr. 1, p. 212.

occidentale, dezvoltând în același timp teorii și metode adaptate realităților poloneze. Evoluționismul, provenit din antropologia britanică timpurie, se transformă în evoluționismul critic conturat de Kazimierz Moszyński, metoda cantitativă este reprezentată de Jan Czekanowski, școala franceză de sociologie de Jan Stanisław Bystron. Adam Fischer și Stanisław Poniatowski au urmat metoda difuzionistă, iar spre o viziune fenomenologică s-a îndreptat Cezaria Baudouin de Courtenay Ehrenkretz Jędrzejewiczowa.

Deși a impus schimbări la nivel instituțional, perioada comunistă nu a însemnat modificări profunde ale metodologiei. O schimbare vizibilă este preferința pentru folosirea termenului „etnografie” – în sensul său din știința sovietică –, în locul celui de „etnologie”, care va dispărea oficial până în anii '70. De asemenea, așa cum s-a întâmplat și în alte republici comuniste din regiune, ideologii comuniști au sugerat etnografilor să studieze cultura țărănească din perspectiva unui supradimensionat conflict de clasă între „proletariatul rural” și nobilime¹².

Încercând să evite ingerințele regimului, etnologii polonezi au preferat o reclusiune în cercetările de teren, izolându-se de eventualele dezbateri teoretice prin care li s-ar fi impus viziunea materialismului dialectic¹³. Văzută de unii observatori ai etnologiei poloneze ca un avantaj, această retragere de bunăvoie din tratările teoretice a fost considerată de alții ca sursa reificării culturii populare și a rupturii faptului folcloric de natura sa complexă, istorică, socială, economică, simbolică¹⁴. Katarzyna Kaniowska vede acest tip de etnografie drept o simplă documentare fotografică a culturii de ieri, care devine astfel un neinteresant „album de fotografii”¹⁵.

¹² Kazimierz Dobrowolski, *Traditional Peasant Culture. An Attempt at a Theoretical Analysis Based on XIXth and XXth centuries sources from Southern Malopolska* (varianta în engleză a studiului *Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski*, publicat în „Etnografia Polska”, Warszawa, t. I, 1958, s. 19-56), p. 36.

¹³ Aleksander Posern-Zieliński, „Polish Anthropology under Socialism: Intellectual Traditions, the Limits of Freedom, and the New Departures”, în *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in East-Central Europe*. Edited by Chris Hann, Mihály Sárkány, Peter Skalník, Münster, Lit Verlag, 2005, p. 110, 114.

¹⁴ Mihał Buchowski, *L'anthropologie polonaise: état des lieux*, în „Ethnologie française”, Paris, vol. 40, 2010, nr. 2, p. 200.

¹⁵ Katarzyna Kaniowska, *Tradycja metodologiczna powojennej etnografii polskiej a ewolucjonizm*, în „Lud”, t. 68, 1984, p. 67-68.

Denunțând incapacitatea de renunțare la „primitivismul etnocentrist” care a dominat vreme de multe decenii etnologia din țara sa, antropologul Janusz Barański de la Institutul de Etnologie și Antropologie Culturală din Cracovia consideră că țărani din Europa de astăzi nu pot fi la nesfârșit ocrotiți de efectele civilizației prin exacerbarea staticului existenței lor de către specialiștii culturii populare. Barański îl invocă în sprijinul afirmațiilor sale pe marele sociolog Jan Stanisław Bystroń, care atrăgea atenția încă din 1947, în a sa binecunoscută *Etnografia Polski*, asupra faptului că reminiscentele clare de idei și practici păgâne din cultura tradițională a ruralilor polonezi sunt, totuși, fenomene rare, iar în curând, în locul acestora va fi necesară orientarea exclusivă a cercetătorilor asupra compoziției dinamice de elemente culturale reflectată în viața oamenilor contemporani, astfel încât etnografia să se transforme treptat în „știința vie a unei comunități rurale variabile și, în mod constant, diverse”¹⁶. Într-un articol publicat în 2012, Barański afirmă că schimbarea inerentă a peisajului rural actual nu poate fi oprită nici de etnologie care-și imaginează Polonia sau România ca pe niște imense muzee în aer liber populate de personaje încremenite și scene idealizate din trecutul satului¹⁷.

Prima catedră de etnologie a fost creată, în Polonia împărțită, la Universitatea din Liov în 1910, altele similare apărând la universitățile din Varșovia (1916), Poznan (1919) ș.a.¹⁸ Includerea secțiilor de etnologie sub jurisdicția facultăților de istorie și arheologie, ca urmare a impunerii materialismului istoric de către regimul stalinist postbelic a rămas o realitate instituțională până astăzi, deși respectivele departamente s-au dezvoltat treptat, mai ales după căderea comunismului, în direcții separate de „istoria culturii materiale”, cum a fost numit domeniul sub comunism, apropiindu-se de viziunea și metodologia socio-antropologiei occidentale.

Astăzi, Institutul de Etnologie și Antropologie Culturală din Cracovia este subordonat Facultății de Istorie a Universității Jagiellone. Primele preocupări de etnologie au apărut aici de timpuriu, datorită geografului Wincenty Pol care a predat un curs de etnografie generală la vechea universitate cracoviană încă din 1851.

¹⁶ Jan St. Bystroń, *Etnografia Polski*, Warszawa-Poznań, Czytelnik, 1947, p. 23.

¹⁷ Janusz Barański, *On contemporary European and Polish Anthropology*, în „Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture”, Szczecin, vol. 1, 2012, p. 10.

¹⁸ Janusz Mucha, „Teaching Anthropology in Post-1989 Poland”, în *Educational Histories of Eastern European Social Anthropology*. Edited by Dorle Dracklé, Iain R. Edgar, Thomas K. Schippers, New York-Oxford, Berghahn Books, 2004, p. 83-84.

Însă abia în 1926, prin eforturile celui care avea să devină un specialist recunoscut pe plan internațional în domeniul cercetării comparative a culturii populare a tuturor popoarelor slave, profesorul Kazimierz Moszyński, a fost întemeiat un departament de etnografie slavă. După ce traversează faza de institut dedicat studiului istoric al culturii materiale, după modelul sovietic, institutul se va numi abia în 1995 „de etnologie”.

Prin adăugarea recentă a sintagmei „de antropologie culturală”, specialiștii din Cracovia vor să indice lărgirea domeniului de referință pentru programele de studiu realizate aici, dar și orientarea lor occidentală. Mai mult, am fost asigurată de către directorul de astăzi al Institutului, profesorul dr. Marcin Brocki, absolvent al Universității din Wrocław și specialist în aplicarea metodelor structuraliste și semiotice în cercetarea culturii rurale și urbane, că nu va trece mult până când instituția pe care o conduce se va numi doar Institutul de Antropologie Culturală.

Această nouă identificare este vizibilă și în cursurile oferite studenților; institutul cracovian dă o mare importanță așa-numitei *antropologia współczesności* („antropologie contemporană”) și, în consecință, insistă să analizeze manifestări care ies din sfera culturii rurale sau a folclorului, văzute ca teme vetuste și nefolositoare pentru explicarea fenomenelor complexe ale lumii contemporane.

Pe de altă parte, este necesar să precizez că actualul Institut de Arheologie și Etnologie din cadrul Academiei Poloneze de Științe, cu sediul principal la Varșovia, conservă încă asocierea, cel puțin administrativă, cu științele istorice, manifestându-se mai aproape de temele clasice ale cercetării culturii populare.

O schimbare de paradigmă, începută prin articolele-manifest ale unui grup de etnologi din Varșovia și Cracovia, publicate la sfârșitul anilor '70 în revista „Polska Sztuka Ludowa”, a fost continuată neîntrerupt în următoarele decenii prin deschiderea spre structuralismul francez și britanic, semiotică, hermeneutică, fenomenologie și, mai recent, spre poststructuralism și postmodernism. Astăzi, revista de lungă tradiție a fost redenumită pentru a reflecta mai adecvat viziunea înnoitoare și metodologiile eterogene împărtășite de editori și autori: „Konteksty. Antropologia kultury – Etnografia – Sztuka”.

Introducerea *contextelor* trimite la „descrierea densă” a lui Clifford Geertz și la ideea complexității culturii care trebuie analizată din multiple ipostaze¹⁹. Faptul că etnologii polonezi se plasează astăzi

¹⁹ Janusz Barański, *New Polish...*, p. 220.

pe o altă direcție decât predecesorii lor din „vechea școală” poate fi ilustrat, de exemplu, prin titlul unui volum omagial dedicat sociologului și etnografului Józef Burszta, publicat în 1994: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*²⁰ (*E încheiată paradigma? Etnologia și timpurile contemporane*).

Muzeul Etnografic din Varșovia

Unul dintre membrii fondatori ai Societății Etnologice Poloneze a fost și profesorul Jan Karłowicz. Lingvist de seamă, coautor al primului dicționar general al limbii polone, el a înțeles necesitatea unui muzeu etnografic în capitala teritoriului polonez divizat, astfel că va contribui decisiv la înființarea, în 1888, a unei astfel de instituții în Varșovia. Karłowicz avea preocupări etnografice și etnomuzicologice, dar mai ales era la curent cu numeroasele acțiuni de punere în valoare a culturilor primitive și populare în instituțiile și colecțiile europene.

Este cunoscut rolul esențial pe care marile expoziții industriale internaționale l-au avut la înființarea muzeelor etnografice. De pildă, polonezii participaseră cu o bogată colecție de costume populare la Expoziția Slavă de la Moscova din 1867, iar la Expoziția Internațională din Viena cu un ansamblu de modele de case rurale galițiene. Readuse în țară și păstrate cu grijă, ele devin de multe ori baza unor colecții muzeale.

Se pare că Jan Karłowicz a găsit inspirația necesară pentru înființarea instituției etnografice la Muzeul Regal de Etnologie (Königliches Museum für Völkerkunde) din Berlin, care fusese deschis în 1886, ca o continuare a colecțiilor tip *Kunstkammer* ale nobililor prusaci datând încă din secolul al XVII-lea. La Berlin, Karłowicz a avut ocazia să-l cunoască personal pe marele etnolog și naturalist Adolf Bastian²¹, primul director al muzeului berlinez și să se familiarizeze cu principiile introduse de acesta în studierea comparativă a culturii popoarelor.

Influența germană reiese și din faptul că primele colecții din Muzeul Etnografic din Varșovia au fost constituite din obiecte ale unor culturi non-europene (din Africa, Australia, Oceania, America Latină), unele fiind donate de naturaliști și călători polonezi participanți în

²⁰ *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności: studia poświęcone pamięci Profesora Józefa Burszty*. Pod redakcją: Wojciech J. Burszta, Jerzy Damrosz, Warszawa, Instytut Kultury, 1994.

²¹ Andrzej Rataj, *Ethnographic Museums in Poland: Between the Past and the Future*, în „*Annales Musei Ethnographiae*”, Budapest, vol. LXXXIII, 2001, p. 42.

mari expediții etnografice organizate de alte țări, cum au fost Bronisław Piłsudski, Jan Czekanowski, Stanisław Poniatowski sau Maria Antonina Czaplicka.

Legătura primei instituții muzeale poloneze cu expozițiile internaționale mai sus menționate se observă în denumirea sa inițială: Muzeum Przemysłu i Rolnictwa²² (Muzeul de Industrie și Agricultură). Începând din anii '20 ai secolului trecut, muzeul se îmbogățește cu exponate din teritoriile poloneze, dar și altele reprezentând cultura tradițională a minorităților conlocuitoare sau ale vecinilor slavi. Astăzi, muzeul situat în inima Varșoviei (fig. 4) se mândrește cu o colecție de aproape 300.000 de obiecte, doar o treime dintre acestea fiind acum expuse permanent sau temporar, pentru ca restul să fie adăpostite în depozite.

Istoria muzeului a fost întreruptă, cum a fost cazul multor altor instituții poloneze, de evenimentele din timpul celui De-al Doilea Război Mondial. Sediul instituției este devastat de bombardamente, astfel încât o mare parte din colecțiile sale au fost pentru totdeauna pierdute sau mutate în alte țări. Începând cu anul 1946 se fac primele eforturi pentru redeschiderea muzeului și refacerea colecțiilor. Într-un sediu temporar se va inaugura, în 1949, prima expoziție postbelică ce va fi dedicată costumului popular polonez. Abia în decembrie 1973 muzeul se va redeschide propriu-zis într-o altă clădire, aflată în proximitatea Universității din Varșovia și a reconstruitului palat regal.

Evoluând de la denumirea de Muzeum Kultur Ludowych (Muzeul Culturii Populare), care i-a fost dată în momentul revirimentului postbelic, și apoi, în 1955, de la Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej (Muzeul de Cultură și Artă Populară), instituția se numește, începând cu 1964, Państwowe Muzeum Etnograficzne (Muzeul Etnografic de Stat), considerându-se că actuala denumire reflectă atât statutul de instituție națională, cât și deschiderea sa spre cercetare.

Transformările complexe prin care a trecut muzeul varșovian sunt evidențiate astăzi în prima sală a expoziției permanente. Această galerie are funcția de a-i familiariza pe vizitatori cu istoria colecțiilor aduse în cadrul instituției prin diverse metode, de la donații individuale la mutarea directă a inventarului din alte muzee etnografice poloneze, de la cadouri oferite de membri ai triburilor exotice sau misiunilor diplomatice, la expediții etnografice organizate în țară de către angajați.

²² Jan Bujak, *Muzealnictwo etnograficzne w Polsce (do roku 1939)*. Pod redakcją: Anna Zambrzycka-Kunachowicz, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 1975, p. 26.

Aș îndrăzni să afirm că această expoziție are mici șanse de a-i captiva pe vizitatorii obișnuiți, părănd mai degrabă dedicată unui public de specialitate. Ba mai mult, îi poate deconcerta pe neinițiați prin eclecticismul său, fiindcă sala arată ca un parcurs labirintic printr-o atmosferă de semi-întuneric în care se intersectează măști rituale polineziene cu pipe huțule, ceramică africană cu bonete sileziene, întregul angrenaj eterogen fiind dominat sonor de replicile unor fragmente de film etnografic ce rulează pe câteva ecrane amplasate în jur.

În anii '70, pentru completarea inventarului din muzeu, s-au organizat apeluri publice pentru ca populația să doneze obiecte personale și chiar competiții naționale pe această temă, în care cele mai valoroase elemente erau recompensate cu diplome și bani. De exemplu, un astfel de concurs din 1975, intitulat sugestiv „Un dar pentru muzeu”, a condus la selectarea unui număr important de obiecte intrate în inventarul instituției.

În mod mai puțin explicabil, multe elemente etnografice au fost colectate și din activitatea organizației naționale responsabile în Polonia comunistă cu producerea artei populare în serie, *Cepelia*. Un fel de cooperativă meșteșugărească, bucurându-se de o mare popularitate și susținere guvernamentală în timpul regimului comunist în Polonia pentru că a creat locuri de muncă pentru „artiștii populari”, *Cepelia* (abreviere de la Centrala Przemysłu Ludowego i Artystycznego) a fost o veritabilă fabrică de industrie artistică și populară, lucrând în colaborare cu Institutul de Design Industrial.

Efectul negativ al unei astfel de instituții asupra artei populare autentice a fost subliniat în deceniile postcomuniste de către antropologii polonezi, aceștia sugerând că *Cepelia* a preluat inițial elemente de origine populară certă, dar le-a distrus veridicitatea transpunându-le în kitsch prin popularizarea excesivă și producția industrială²³. Magazine de obiecte *Cepelia* pot fi zărite și astăzi în multe orașe poloneze, ele fiind principala sursă de suveniruri pe care turiștii străini le cumpără din țara lui Chopin.

²³ Ewa Klekot, *The Seventh Life of Polish Folk Art and Craft*, în „Etnološka tribina”. Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva, Zagreb, vol. 40, 2010, nr. 33, p. 71-85; Anna Weronika Brzezińska, „Made in «Polish village» – modern ethno-design vs. traditional culture of Polish countryside”, în *Art in contemporary cultural systems. Central and Eastern Europe*. Edited by Waldemar Kuligowski, Adam Pomieciński, Poznań, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, 2014, p. 52.

Pe ultimele panouri ale primei săli este clarificată și rațiunea pentru care a fost prezentată aici istoria repertoriului muzeal. Se arată că instituția se găsește acum la o răscruce de drumuri, iar decidenții destinului acesteia își pun întrebări cu privire la ce colecții să fie închise și ce ar trebui să conțină cele noi. Se insistă că muzeul se îndreaptă acum cu siguranță spre ilustrarea lumii contemporane și încearcă să renunțe la concentrarea exclusivă asupra universului rural.

Introducerea în colecții a unor exponate care ar fi fost considerate de întemeietorii etnografiei poloneze ca aparținând exclusiv creației individuale, cum ar fi opere de artă abstractă, ori faptul că muzeul nu se sfiește să achiziționeze obiecte de pe internet sunt noile strategii pe care conducerea instituției le urmează. Se pare că o influență hotărâtoare o exercită, din anul 2008, directorul Adam Czyżewski, absolvent al studiilor universitare de antropologie culturală la Universitatea Jaggielonă din Cracovia, pasionat de etnografierea spațiilor urbane și antropologie.

Dincolo de semnele de întrebare în privința viitorului, majoritatea exponatelor sunt demne de admirat. Începând din anul 2013, când muzeul a sărbătorit 125 de ani de la înființare, expoziția permanentă a fost organizată astfel încât să reflecte semnificațiile calendarului ritual. S-a dovedit astfel încă o dată cât de generoasă este această structură organizatoare pentru explicarea funcționării culturii tradiționale a sărbătorii.

Dominată de elemente din colecția poloneză a muzeului, deși se dorește evitarea cantonării în etnocentrism prin dimensiunea europeană din titlu, expoziția intitulată *Czas świętowania w kulturach Polski i Europy* („Timpul sărbătorii în cultura Poloniei și a Europei”) a fost realizată și din impulsul de a anula „concepția metafizică a culturii ca o entitate colectivă”, cum afirmă directorul Adam Czyżewski în prefața consistentului volum colectiv omagial dedicat analizei respectivei expoziții²⁴.

În cadrul acestei largi paradigme au fost plasate mai multe expoziții. Prima este destinată colecției de modele kinetostatice care ilustrează dansuri tradiționale din diferite țări (fig. 6). Această colecție a fost constituită pentru a fi prezentată la Expoziția Internațională de Artă și Tehnologie din Paris organizată în 1937. Redescoperite abia după 40 de ani în capitala Franței, au fost transferate la Muzeul Etnografic

²⁴ Adam Czyżewski, „Czas świętowania – założenia metodologiczne wystawy”, în *Czas świętowania w kulturach Polski i Europy*. Red.: A. Czyżewskiego, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, 2013, p. 10.

din Varșovia. De remarcat sunt și machetele care ilustrează dansurile românești din Moldova și Bucovina din secțiunea est-europeană a respectivei colecții. În complementaritate cu dansul, este expus și un valoros inventar de instrumente muzicale vechi.

Cea mai mare parte a expoziției permanente este destinată costumelor populare (fig. 5, 8). Cele provenind din teritorii situate astăzi între granițele Poloniei sau din locuri aflate la un moment dat sub administrație poloneză sunt așezate după criteriul regiunilor de proveniență, de la Mazovia la Pocuția, de la ruteni la kașubi. Galeria costumelor europene reunește exponate din Rusia, Bielorusia, Ucraina, Slovacia, Cehia, Bulgaria, Macedonia, Ungaria, România, Finlanda etc. Vestimentației cotidiene sau de sărbătoare expusă, se adaugă și manechine îmbrăcate în costume rituale pregătite pentru manifestări din calendarul popular (fig. 9, 10). Un spațiu semi-deschis al sălii conține fotografii de colecție surprinzând desfășurarea *târgurilor* tradiționale atât de populare în întregul spațiu european, precum și obiecte frecvent comercializate în cadrul acestora.

O expoziție temporară amplasată la un alt etaj al muzeului îi introduce pe vizitatori în tipul clasic de expoziție, dar și spre începuturile muzeului numit, așa cum precizăm mai sus, „de industrie și agricultură”. Este vorba despre un inventar de obiecte folosite în gospodăria țărănească și în muncile agricole. Intenționat, acestea sunt ordonate unele după altele fără etichete sau explicații, creându-se impresia unei magazii sau arhive impresionante prin număr și complexitate.

Este cunoscut faptul că în muzeologia etnografică poloneză, sistematizarea exponatelor în funcție de activitățile agro-industriale desfășurate în mica economie țărănească s-a datorat unui ghid redactat de marele etnolog Kazimierz Moszyński încă din 1928²⁵. În cazul expoziției pe care am vizitat-o în muzeul din Varșovia, principiile lui Moszyński nu mai funcționează însă decât aparent. Curatorii nu și-au dorit să încurajeze cunoașterea lumii rurale, ci să sugereze probabil sentimentul apăsător de inventar nesfârșit cu care se confruntă ei înșiși în fiecare zi în depozite. Spre această concluzie m-a îndreptat și titlul expoziției: *Porządek Rzeczy* („Ordinea lucrurilor”).

Muzeul Etnografic din capitala Poloniei a publicat începând din anii '60 revista „Zeszyty Muzealne”, care însă și-a întrerupt existența

²⁵ Kazimierz Moszyński, *Etnografia w muzeach regionalnych*, Warszawa, Nasza Księgarnia, 1928, 78 p.

după două decenii. În 2009 s-a resimțit necesitatea unei publicații proprii, astfel apărând „Etnografia Nowa”. Așa cum indică și titlul revistei, aceasta găzduiește lucrări despre modalitățile de înnoire și restructurare a antropologiei muzeale, despre locul muzeului etnografic în cultura contemporană, despre raportul dintre tradiție și modernitate sau promovarea unor activități muzeale care să atragă interesul unor categorii nespecifice de vizitatori.

Un public căruia instituția varșoviană i se dedică în mod special este cel tânăr. În anul 2012, printr-un proiect finanțat din fonduri europene, câteva camere din clădirea muzeului au fost transformate în Muzeul copiilor pentru a găzdui evenimente, ateliere, ore speciale în cadrul cărora copiii sunt familiarizați, după nivelul lor de înțelegere, cu idei și practici din cultura populară poloneză și universală (fig. 7).

Muzeul Etnografic din Cracovia

Datorită inspectorului școlar Seweryn Udziela, membru fondator al Societății Etnologice Poloneze, filiala din Cracovia a respectivei asociații se înființează în 1903. Crearea unui muzeu etnografic în fosta capitală a Poloniei se număra demult printre planurile lui Udziela, căci el vedea această instituție ca o continuare firească a rolului pe care era obligată să și-l asume Societatea în promovarea culturii populare poloneze. El însuși acumulasă o bogată colecție de obiecte pe care le expune într-un spațiu improvizat din *Sukiennice* (Hala postăvarilor) – vechiul centru comercial din cetatea Cracoviei, și în Muzeul Național al orașului. În 1910, când polonezii au sărbătorit cu mult fast 500 de ani de la bătălia de la Grunwald împotriva teutonilor, atunci când a fost obținută una dintre cele mai strălucite victorii ale dinastiei Jagiellone, decizia lui Udziela de a contribui la exaltarea spiritului național a devenit și mai puternică²⁶.

În anul următor, în 1911, două camere dintr-o clădire de pe strada Studencki au devenit primul sediu al noului muzeu, pentru ca după câțiva ani curatorul să obțină un spațiu mai adecvat pe dealul Wawel-ului – palatul regal al regilor polonezi. Războiul, eforturile de recondiționare, aranjarea exponatelor au făcut ca deschiderea propriu-zisă a expoziției permanente să fie amânată până în 1921. Instalarea regimului comunist în perioada postbelică conduce la naționalizarea instituției, aceasta fiind până atunci administrată de Societate.

²⁶ Magdalena Dolińska, *Muzeum etnograficzne w Krakowie – wierność tradycji*, în „Lud”, t. 87, 2003, p. 87.

Un moment important în destinul muzeului este mutarea definitivă în fostul sediu al primăriei din Kazimierz (fig. 11) – cartier istoric al Cracoviei, faimos pentru faptul că a găzduit de secole comunitatea evreiască din fosta capitală. Construcția de arhitectură pseudo-renascentistă din piața Wolnica, datând din secolul al XVI-lea, a fost supusă după cea de-a doua conflagrație mondială unor reconstrucții intense, care întârzie până în 1951 debutul activităților cu publicul ale muzeului.

În ciuda epocilor și curentelor de idei pe care le-a traversat, muzeul din Kazimierz încearcă să respecte principiile de bază stabilite de Seweryn Udziela, potrivit cărora instituția muzeală trebuie „să redea viața oamenilor așa cum se desfășoară atât în timpul săptămânii, cât și în timpul sărbătorilor, în momente de bucurie sau tristețe”²⁷. Astăzi, expoziția permanentă își menține o bună parte din obiectele și instalațiile aduse aici de-a lungul timpului de curatorii principali, cei care au i-au definit și readaptat concepția de bază. De pildă, ideea reconstituirii camerelor tradiționale din prima parte a expoziției, situate la parterul muzeului, i se datorează lui Udziela. Se pare că interiorul camerei din regiunea cracoviană (*Izba krakowska*) păstrează încă unele din obiectele procurate special pentru aceasta de primul curator (fig. 13).

În 1951, Tadeusz Seweryn, succesorul lui Udziela, adaugă camera din Podhale (regiunea montană de la extremitatea de sud a Poloniei) (*Izba podhalańska*) și cea din Silezia inferioară (*Izba dolnośląska*), aducând de pe teren nenumărate artefacte, de la structuri ale pereților la țesături de interior și mobilier pictat. Din lipsă de spațiu, camera din Podhale a fost concepută în așa fel încât să îmbine atât caracteristici ale încăperii cu vatră, numită *izba czarna* sau *kuchnia* („bucătăria”), cât și ale celei curate, pe care polonezii o numesc în mod sugestiv „albă” (*izba biała*).

Provenită din aria de confluență cu spațiul german și fiind caracteristică secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, camera sileziană încântă ochiul vizitatorului prin bogăția de culori specifică acestei regiuni. Ornamentele florale domină mobilierul pictat, iar vesela indică pătrunderea timpurie a materialelor de calitate superioară, ca porțelanul și faianța, în cultura burgheză a germanilor și moravilor stabiliți aici.

Astfel așezate una după alta, cele trei camere au darul de a semnala contrastul concludent între tipurile diferite de civilizație care s-au suprapus pe teritoriul polonez dând naștere unui amestec original:

²⁷ Seweryn Udziela, *Muzeum Etnograficzne w Krakowie*, în „Lud”, t. 10, 1905, p. 326.

cea a lemnului, din Carpații polonezi, unde s-au așezat încă din veacurile XII-XIV păstorii valahi, cea a voievodatului Poloniei Mici (Małopolska), îmbinând elemente de cultură veche urbană cu cele țărănești galițiene, și civilizația central-europeană a burgului silezian.

Spre a completa prezentarea interiorului cu particularitățile arhitecturii vernaculare ale caselor privite din exterior, Roman Reinfuss, un alt important director al muzeului a adăugat pe holul primei săli machete la scara 1:10 ale unor locuințe tipice pentru zonele etnografice Cașubia, Cracovia, Łowicz, Kurpie și Orawa²⁸ (fig. 12).

Tot Tadeusz Seweryn are inițiativa de a construi, după același model al redării unor interioare într-o sală de expoziție – strategie muzeografică situată la granița dintre sistemul muzeului etnografic de tip clasic și cel de tip Skansen –, câteva ateliere de industrie țărănească: o piuă pentru împâslirea țesăturilor de lână, o presă de ulei, un atelier de olărit (cu roata olarului și cuptorul de ars) (fig. 14) și altul de fierărit.

În strânsă dependență cu aceste spații de exercitare a îndeletnicirilor seculare, trebuie să plasăm și încăperile din restul expoziției permanente destinate ocupațiilor tradiționale, amenajate după aceleași principii muzeografice prezentate de Kazimierz Moszyński în cartea sa din 1928. Aici, se pot vedea uneltele agricole de mare vechime, instalații de prelucrare a materiilor prime alimentare brute în gospodăria țărănească destinate hranei sau vestimentației. Un vechi război de țesut este una dintre piesele cele mai interesante ale colecției, obiect adus oarecum la viață prin intermediul unui scurt film ce prezintă o bătrână care îl folosește, film ce rulează mereu pe un ecran plasat în apropiere.

În sălile dedicate obiceiurilor sunt expuse deopotrivă obiecte reprezentative și fotografii de arhivă care ilustrează modul și contextul de utilizare al respectivelor obiecte. Sălile cu exponate ilustrând obiceiurile ciclului familial beneficiază de un spațiu mai restrâns decât cele din ciclul calendaristic, poate și fiindcă cele din urmă sunt menite să pună la dispoziția agenților rituali un inventar mai consistent și mai spectaculos de obiecte reprezentative. Am apreciat însă faptul că, pentru a oferi o imagine grăitoare asupra evenimentelor esențiale ale vieții familiilor poloneze din trecut, curatorii au întrebuițat fotografii de mare valoare din bogata fototecă a muzeului, multe dintre acestea fiind probabil rezultatul campaniilor etnografice ale ilustrațiilor etnologice cracovieni (fig. 17).

²⁸ *Polska Kultura Ludowa*, Kraków, Muzeum Etnograficzne Im. Seweryna Udzieli w Krakowie, 2007, p. 11-12.

Pe lângă ilustrațiile care documentează propriu-zis actele ritual-ceremoniale din cadrul nașterii, al nunții și al înmormântării s-au alăturat altele ce surprind momente specifice vârștelor intermediare din trecutul polonezilor. Aceste fotografii au în centrul lor grupuri de școlari de acum un veac ori evocă dansul tinerilor satului, dar redau și dezolarea de pe chipul soldaților polonezi abia întorși de pe fronturile celui De-al Doilea Război Mondial.

Unele dintre aceste imagini au o mare valoare documentară, îndemnând vizitatorii specializați la reflecție și analize comparative. De exemplu, o imagine dintr-un cimitir din partea bielorusă a Polesiei (fig. 18) arată câteva morminte cu căsuțe, un obicei funerar de o mare vechime și care, așa cum a sugerat Petru Caraman, era mai bine răspândit în spațiul etnocultural est-european²⁹.

Prezența motivelor poetice *căsuțele pe morminte* și *sicriele cu ferestre* din poezia bocetelor și a cântecelor funebre românești, observate prima dată de Teodor T. Burada în Bucovina, precum și documentarea unor morminte propriu-zise cu adăposturi la populații primitive, îl conduc pe Caraman la ideea că acestea ar reprezenta o reducere a înmormântărilor pe platforme sau suspendate. Mai apoi, Ion H. Ciubotaru a reușit să confirme și să dezvolte existența acestui străvechi rit funerar cu ajutorul informațiilor din Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei de la Iași³⁰.

Nu întâmplător, sursele principale care l-au inspirat pe strălucitul absolvent român al Universității Jagiellone în lămurirea acestei probleme proveneau din lumea slavă. Unul dintre cei dintâi și cei mai mari etnologi polonezi, Adam Fischer a vorbit de timpuriu despre existența în Polesia a mormintelor „inversate” (*narbuy*), numite și *kolody* („împrejmuire”). În perioada interbelică, Fischer afirma că acestea puteau fi zărite încă în Bielorusia, dar și pe unele teritorii finlandeze și rusești³¹.

La doar câțiva ani după Fischer, un faimos explorator și intelectual polonez, Ferdynand Antoni Ossendowski, călătorind prin

²⁹ Petru Caraman, *Porțile monumentale ale României. Considerații asupra genezei și semnificației lor*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. VI, 2006, p. 27-29.

³⁰ Ion H. Ciubotaru, *Obiceiuri funebre din Moldova în context național*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, p. 323-330.

³¹ Adam Fischer, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Lwów-Warszawa-Kraków, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1926, p. 127.

Polesia, această „junglă poloneză”, cum au botezat-o drumeții ce și-au făcut greu cale prin mlaștinile ei nesfârșite, observa și el aceste morminte. I-au atras atenția prin faptul că deasupra lor se aflau trunchiuri scobite de copac sau căsuțe de lemn în care oamenii depuneau ofrande mai ales de Ziua Tuturor Sfinților, atunci când se credea că sufletele morților se întorc temporar și se odihnesc în ele³².

În cadrul ciclului calendaristic, obiceiurile de iarnă domină ca număr și importanță, acestea bucurându-se de o mare popularitate la polonezi, ele pătrunzând de timpuriu în cultura urbană a cracovienilor. Măștile de Irozi (*Herody*), capre, cai, stele, scene ale Nașterii (*Szopka*), măști diverse de demoni refac atmosfera satului polonez din timpul acestui ciclu calendaristic (fig. 20, 21 și 22). Sunt expuse, de asemenea, și instrumente muzicale tradiționale de care se ajutau colindătorii (fig. 19), iar sunetul unora dintre ele poate fi ascultat de vizitatori la căștile speciale aflate în apropiere.

Obiceiurile de vară sunt și ele adecvat ilustrate prin ornamente rituale din spice, exemplare din „ultimii snopi” (fig. 24) ș.a. Expoziția permanentă este completată de galeria costumelor populare, cele mai bine reprezentate fiind cele din jumătatea sudică a teritoriului polonez (fig. 16).

Dacă muzeul din Varșovia își propune să introducă noi și revoluționare categorii de exponate, cel din Cracovia pare să se limiteze la a propune un stil de expunere mai atrăgător, dar păstrând colecțiile clasice principale. Planurile de mai lungă durată ale curatorilor cracovieni, prezentate în lucrările de specialitate redactate de muzeografi de aici³³, s-au materializat deja în transformările prin care a trecut sala destinată obiceiurilor de primăvară.

Nu întâmplător, inițiativa a pornit de la transformarea colecției reprezentând anotimpul revigorării naturii, expoziția fiind intitulată în dublu sens: *Od-nowa* („Din nou”). În centrul încăperii se înalță un copac stilizat ale cărui ramuri se întind pe toată suprafața plafonului, iar în jurul lui, de-a lungul pereților, sunt plasate elemente caracteristice ritualurilor care anticipează și însoțesc sărbătoarea pascală (fig. 23). Peretele destinat prezentării ouălor încondeiate (selectate din colecția de peste 8.000 deținută de muzeu) este încadrat, ca într-o ramă, de înscrierea termenilor populari care denumesc ornamentele specifice

³² Ferdynand Antoni Ossendowski, *Polesie*, Poznań, Wydawnictwo Polskie R. Wegnera, 1934, p. 120.

³³ Katarzyna Barańska, *Muzeum etnograficzne. Misje, struktury, strategii*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, *passim*.

acestora (fig. 15). Ceilalți pereți au fost transformați în vitrine pentru costumele rituale purtate de colindătorii de primăvară, măști demonice din alaiul carnavalului organizat înaintea Postului mare sau ramurile de salcie decorate cu panglici și flori din hârtie (*Palma wielkanocna*) pe care polonezii le folosesc în Duminica Floriilor și care abundă în piețele și în casele lor în preajma acestei sărbători (fig. 3).

Ca și colegii lor din Varșovia, muzeografi cracovieni dau o mare importanță organizării de ateliere și sesiuni speciale pentru elevi. Etno-educația, așa cum numesc ei această ramură a activității muzeografice – recomandată la nivel oficial în toate muzeele poloneze³⁴ –, presupune implementarea de proiecte de scurtă sau lungă durată în parteneriat cu școlile din regiune, în cadrul cărora copii experimentează metode etnografice conform vârstei lor.

De exemplu, anul trecut, în cadrul proiectului intitulat *Etnografia: teren dzialania* („Etnografia: teren de acțiune”), elevi de școală primară au învățat că acest domeniu presupune în primul rând o atenție crescută asupra locurilor și lucrurilor din mediul lor de viață³⁵. Pedagogi și muzeografi deopotrivă au creat un caiet-ghid pe care elevii l-au folosit pentru a reuși să descopere lucruri noi despre repere ale patrimoniului cultural local.

Interesul de a dezvolta moduri interactive de analiză și înțelegere a culturii populare și promovarea etno-educației pot fi integrate într-o mai veche strategie a „muzeului ca laborator”³⁶, fiind mereu în corelație cu cercetarea de teren, precum și cu metodele propuse de etnologie și antropologie³⁷. Este o strategie care se pliază eficient tocmai pe vocația și mijloacele unui muzeu etnografic și care este acum activ pusă în practică de curatorii de la instituția cracoviană³⁸.

³⁴ Dorota Folga-Januszewska, *Muzea w Polsce, 1989-2008*, în „Muzealnictwo”, Warszawa, vol. 50, 2009, p. 39.

³⁵ Svetlana Alpers, „The Museum as a Way of Seeing”, în *Exhibiting Cultures...*, p. 25.

³⁶ Muzeul etnografic – ca un laborator (pol. *laboratorium kultury*) pentru studenți și cercetători a fost implementat încă din 1925, când a fost creat Muzeul Etnografic din Vilnius, atunci parte a Comunității Polono-Lituaniene (cf. J. Bujak, „Rozwój muzealnictwa etnograficznego i ochrony kultury ludowej w Polsce w latach 1918-1939”, în *Funkcje patriotycznego muzealnictwa etnograficznego w Polsce*, Warszawa, Państwowe Muzeum Etnograficzne, 1980, p. 38).

³⁷ Katarzyna Waszczyńska, „Zbiory, kolekcje, muzea regionalne. Etnolog/antropolog a warsztat muzealnika”, în *Antropologia stosowana*. Pod redakcją: Maciej Ząbek, Warszawa, Uniwersytetu Warszawskiego, 2013, p. 121 și urm.

³⁸ Katarzyna Barańska, *Wiatr w żaglach, czyli misja Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie*, în „Zarządzanie w kulturze”, Kraków, tom 7, 2006, p. 22.

Muzele etnografice – vechi și noi orientări

Cum era de așteptat, acest val de înnoiri nu a ocolit nici muzeografia etnografică, deși am observat, vizitând recent câteva muzee și parcuri etnografice mai mari sau mai mici din zona de sud și centrală a Poloniei, că majoritatea își păstrează încă stilul clasic, convențional de prezentare a artei și culturii populare poloneze, la care sunt adăugate uneori elemente europene și mai puțin obiecte specifice societăților exotice.

În ciuda a ceea ce se poate observa din poziția vizitatorului străin în expozițiile permanente ale muzeelor etnografice din țara de baștină a lui Malinowski, o dezbatere intensă se desfășoară în ultimele două decenii în cercurile muzeografilor de profil de aici. Din această dezbatere răzbate dorința de a aduce un nou public în instituțiile muzeale, de a sparge canoanele vechi de expunere și de a deschide spațiul muzeal pentru elemente considerate până acum câțiva ani nespecifice.

În 1993, în cadrul unei sesiuni de comunicări despre viitorul muzeografiei desfășurată în cadrul Muzeului Sileziei din Katowice, Aleksander Jackowski, un respectat specialist în arta populară poloneză, editorul revistei „Konteksty”, pe care am menționat-o mai sus, prezenta o lucrare intitulată, premeditat, contrariant *Czy wymyślilibyśmy dzisiaj muzea etnograficzne?*³⁹ (*Să inventăm azi muzee etnografice?*).

Jackowski a sperat astfel să atragă atenția că rolul asumat în mod tradițional de către muzele etnografice trebuie să rămână același în epoca noastră, dar că acestea trebuie să înceteze de a mai fi locuri ale culturii înalte, „necropole naționale”. Muzeul etnografic din zilele noastre trebuie să genereze dialoguri, schimburi interculturale, și chiar amuzament prin folosirea de mijloace audio-vizuale atractive și tehnologie specifică ce încurajează interacțiunea publicului cu diversele colecții ale muzeului.

Raportându-se la impulsul generat de Jackowski, antropologul Czesław Robotycki readuce în discuție această temă în cadrul simpozionului jubiliar din 2008 al Muzeului Etnografic din Varșovia: *Muzeum Etnograficzne w XXI wieku – tradycja, nowoczesność, zmiana* („Muzele etnografice în secolul al XXI-lea – tradiție,

³⁹ Aleksander Jackowski, *Czy wymyślilibyśmy dzisiaj muzea etnograficzne?*, în „Śląskie Prace Etnograficzne”, Katowice, t. 2, 1993, p. 27-30.

modernitate, schimbare”). Regretatul antropolog cracovian, fost director al Institutului de Etnologie și Antropologie Culturală al Universității Jagiellone, nu neagă nevoia de muzeu etnografic astăzi⁴⁰, cu toate că el însuși a fost un ideolog și mentor al noii antropologii poloneze⁴¹.

Dezbateri cu privire la destinul muzeelor etnografice europene s-au creionat recent și în alte contexte, nefiind, desigur, un fenomen exclusiv polonez. Întrebări precum „Ce să facem cu muzeele de etnologie națională? Ce să facem din ele?”⁴² aparțin unei retorici curente. Punctul culminant al acestei îngrijorări a fost articolul șocant al lui Jean Jamin din 1998: *Faut-il brûler les musées d'ethnographie?*⁴³ (*Trebuie oare să ardem muzeele de etnografie?*), urmat, la nivel instituțional, de conferința internațională *Beyond Modernity – Do Ethnographic Museums Need Ethnography?* („Dincolo de modernitate – Oare muzeele etnografice au nevoie de etnografie?”), organizată în 2012 de Museo Nazionale Preistorico Etnografico Pigorini din Roma.

Apariția muzeelor etnografice în secolul al XX-lea a fost interpretată retroactiv drept o ofensivă împotriva omogenizării culturale impulsionată de creșterea vertiginoasă a pieții economice globale din lumea capitalistă. Vocile critice ale postmodernismului târziu insistă asupra faptului că muzeele etnografice nu sunt altceva decât instrumente politice menite să demonstreze unitatea teritorială și etnică a poporului care le găzduiește. Încărcătura lor identitară pusă în slujba statului validează și valorizează excesiv punctul de vedere naționalist.

Însă, dimpotrivă, mondializarea acerbă, amenințând cu ștergerea diferențelor etnice, pare un argument pentru siguranța viitorului acestor instituții. Impunerea ideii naționale poate coexista cu promovarea

⁴⁰ Czesław Robotycki, *Czy można współcześnie tworzyć muzea etnograficzne?*, în „Etnografia Nowa”, Warszawa, nr. 1, 2009, p. 7-12.

⁴¹ Idem, *The Anthropology of Culture in Poland. A Finished Project*, în „Lud”, vol. 79, 1995, p. 69-86.

⁴² Camille Mazé, *Quel(s) musée(s) pour quelle(s) Europe(s)? Reconversions de musées d'ethnologie nationale et création des „musées de l'Europe”*, în „Martor”, București, nr. 11, 2006, p. 110.

⁴³ Jean Jamin, *Faut-il brûler les musées d'ethnographie?*, în „Gradhiva”, Paris, nr. 24, 1998, p. 65-70.

universalului (și faptului că universalul este alcătuit dintr-o mulțime de fenomene particulare). Transpunerea națiunii în termeni culturali presupune și punerea în evidență a regiunilor care o alcătuiesc, a stilurilor diverse, a curenților de influență dinspre națiunile vecine. Nu pot lipsi, așa cum arăta Ion Chelcea în articolul său manifest prilejuit de fondarea Muzeului Etnografic al Moldovei din Iași, elementele culturale ale minorităților⁴⁴.

Critica ideii de muzeu etnografic rezultă de multe ori și din confuzia făcută între muzeele etnografice naționale din estul Europei și cele etno-antropologice din Occident, acestea din urmă punând accent pe obiectele aduse de la populațiile exotice extra-europene, aduse ca trofee ale cuceririlor coloniale⁴⁵. Din cauza îndepărtării geografice și culturale dintre public și lumea expusă, muzeul antropologic nu reușește să depășească faza *cabinetului de curiozități* din Renaștere, ai căror urmași sunt dioramele și reconstrucția osificată, rece a vieții nativilor. În plus, prin incapacitatea lor de a reda ordinea naturală a lucrurilor din societățile exotice de unde obiectele respective provin, muzeele antropologice nu se îndepărtează prea mult de colecțiile private ale patricienilor romani și nobililor Evului Mediu, unde s-a creat, cum observa Umberto Eco, „pasiunea acumulării și a creșterii *ad infinitum*”⁴⁶.

Se poate afirma că, spre deosebire de muzeele de obiecte exotice, în muzeele etnografice din Europa estică exponatul de dincolo de sticlă nu mai este un semn străin și rece al unei civilizații îndepărtate. De la începuturile lor, muzeele etnografice naționale aveau menirea, conform statutului lor, de a colecționa și a conserva exponatele pentru generațiile actuale și cele viitoare.

În zilele noastre, ele tind să reflecte și schimbările socio-culturale, să reacționeze la nevoile publicului, să-și împartă autoritatea, colaborând mai îndeaproape cu publicul, devenind un spațiu polifonic prin excelență. Renunță astfel la vechiul statut de „îndrăzneț turn de

⁴⁴ Ion Chelcea, *Acțiunea de colectare a obiectelor etnografice de muzeu și problemele legate de aceasta*, în AMEM, nr. VI, 2006, p. 83-84.

⁴⁵ Ivan Karp, „Culture and representation”, în vol. *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Edited by Ivan Karp, Steven D. Lavine, Washington-London, Smithsonian Institution Press, 1991, p. 16.

⁴⁶ Umberto Eco, *Vertigo. Lista infinită*. Traducere de Oana Sălișteanu. Documentare și traducere de G.-M. Iuga, București, Editura RAO, 2009, p. 165.

fildeș al adevărului absolut și al certitudinii”⁴⁷ sau, conform expresiei care sugerează pertinent schimbarea muzeologică actuală, de la un *templu*, muzeul fiind de dorit să devină un *forum*.

* *

*

Din perspectiva științelor etnologice și a instituțiilor circumscrise acestora, Polonia oferă vizitatorului străin o varietate de idei și viziuni, un peisaj al contrastelor între moștenirea valoroasă a trecutului și impulsul de a stabili noi prerogative pentru viitor. Va fi interesant de observat ce anume va rezista probei timpului și cât de mult se poate sincroniza antropologia poloneză la abordări străine atâta timp cât trebuie să-și asume, totuși, conservarea respectivei moșteniri.

ILUSTRĂȚII



Fig. 1. Vistula văzută de pe dealul castelului Wawel

⁴⁷ Maria Camilla de Palma, „Exhibition-ism”, în *European Museum in the 21st century: Setting the Framework*. Edited by Luca Basso Peressut, Francesca Lanz și Gennaro Postiglione, vol. 1, Politecnico di Milano, 2013, p. 177.



Fig. 2. Paradă a nobililor polonezi în centrul Cracoviei, cu ocazia unei sărbători naționale



Fig. 3. *Palma wielkanocna* („ramuri de Florii”) în piața veche din Cracovia



Fig. 4. Muzeul Etnografic din Varșovia



Fig. 5. Costume populare⁴⁸

⁴⁸ Imaginile de la fig. 5-10 sunt de la Muzeul Etnografic din Varșovia.



Fig. 6. Modele kinetostatice ilustrând un dans din sud-vestul Poloniei



Fig. 7. Muzeul copiilor



Fig. 8. Aspecte din expoziția permanentă



Fig. 9. Obiceiuri de iarnă



Fig. 10. Obiceiuri de vară



Fig. 11. Fosta primărie din Kazimierz, sediul actual al Muzeului Etnografic din Cracovia



Fig. 12. Machetă de casă tradițională⁴⁹



Fig. 13. Cameră cracoviană

⁴⁹ Imaginile de la fig. 12-24 sunt de la Muzeul Etnografic din Cracovia.



Fig. 14. Atelier de olărit



Fig. 15. Ouă încondeiate



Fig. 16. Costume populare



Fig. 17. Fotografii de arhivă cu țărani din Podhale



Fig. 18. Imagine de arhivă cu morminte



Fig. 19. Instrumente muzicale tradiționale



Fig. 20. Konik („Căluț”)



Fig. 21. Alai cu obiceiuri de iarnă



Fig. 22. Obiceiuri de iarnă



Fig. 23. Obiceiuri de primăvară



Fig. 24. „Ultimul snop”

CORRESPONDENȚĂ, DOCUMENTE

ARTUR GOROVEI ÎN SCRISORI CĂTRE I. E. TOROUȚIU

Spre deosebire de mulți folcloriști din generația sa, Artur Gorovei (1864-1951) a publicat și literatură originală (*După dragoste*, schițe și nuvele, 1900; *Cruzimi*, 1921; *Alte vremuri. Amintiri literare*, 1930; *Zbuciumul unui suflet nou. Jurnalul unei femei*, 1938), precum și multe articole privind istoria literaturii și a culturii, cum sunt evocările lui Mihai Eminescu și Ion Creangă, pe care i-a cunoscut, articolele despre Nicolae Beldiceanu, G. Tutoveanu, Nicu Gane, V. Gh. Morțun, George Diamandy, Constantin Mille, Teodor Șerbănescu, Constantin Stamati, Titu Maiorescu, Matei Millo, Teodor Stefanelli, Al. Vlahuță, Al. Lambrior, Mihail Kogălniceanu, G. Coșbuc, Artur Stavri. A scris cinci volume de *Amintiri* (1933-1944), rămase în manuscris la Secția de Manuscrise a Bibliotecii Academiei Române. A ținut un jurnal până aproape de trecerea sa la cele veșnice, și acesta rămas în manuscris în același loc.

În anii când am fost redactor la Editura pentru Literatură (1963-1969), când intenționeam să realizez o ediție cuprinzătoare din opera sa, ediție din care, de-a lungul anilor, am publicat patru volume, am dat la dactilografiat manuscrisul celor cinci volume de amintiri. N-am reușit să le tipăresc și am predat dactilograma lor la arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” din București, cu speranța că un tânăr cercetător se va apleca asupra lor, le va colaționa cu originalul de la Biblioteca Academiei Române și le va publica, pentru că ele sunt realmente un document asupra vieții culturale și politice din zona Sucevei, și nu numai.

Cele 25 de scrisori către I. E. Torouțiu, emise între anii 1932 și 1947, relevă pasiunea lui Artur Gorovei pentru documentul literar, pentru documentul cultural.

Facem câteva precizări, pentru mai buna înțelegere a unor scrisori. În scrisoarea nr. 1 se referă la romanul său *Zbuciumul unui suflet nou*, care va apărea în 1938 la Editura Cartea Românească. În scrisoarea nr. 2 spune că *Jurnalul Junimii* nu-i inspiră încredere a fi fost scris de membrii acesteia. Și I. E. Torouțiu se îndoiește și el, în *Studii și documente literare*, că datele ar fi fost scrise de autorii

cuprinși în album, aducând ca argument că numele de familie al lui Vasile Alecsandri este scris cu *x*, iar nu cu *cs*. În scrisoarea nr. 3 Artur Gorovei scrie că, aflat la Praga, a văzut corespondența lui Î. U. Jarník cu românii. Ea avea să fie tipărită peste ani de slavistul Traian Ionescu-Nișcov. În epistola nr. 6 se referă la o scrisoare a lui A. Odobescu și la una a lui I. L. Caragiale. Au apărut amândouă în *Studii și documente literare*, vol. III. În aceeași scrisoare apare menționat „tânărul Jarník”. S-a numit Hertwig Jarník, a trăit între anii 1880 și 1939 și a fost profesor de limbi romanice la Universitatea din Brno. A știut românește, ca și tatăl său, I. U. Jarník.

În scrisoarea nr. 8 se referă la lucrarea sa *Monografia orașului Botoșani*, apărută la Fălticeni în anul 1926. Cele două epistole la care se referă în scrisoarea nr. 9 n-au apărut în volumele de documente ale lui Torouțiu. În scrisoarea nr. 11 menționează câteva scrisori semnate de C. A. Rosetti, Fundescu, Al. Beldiman. N-au fost publicate de Torouțiu. În aceeași scrisoare amintește de studiul său *Contribuție la biografia poetului Constantin Stamati*. Apăruse la București în 1931. Poeziile și prezentarea lui Theodor Șerbănescu – la care se referă în scrisoarea nr. 17 – au apărut în I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. V. „Tânărul Șerban” – din scrisoarea nr. 18 – este prozatorul Mihail Șerban, care a publicat în *Adevărul literar*, din 2 iunie 1935, articolul *Artur Gorovei*. Conferința despre Ion Creangă, menționată în aceeași scrisoare, a ținut-o la data de 15 februarie 1934. Theodor Șerbănescu, ale cărui date absolute Gorovei spune, în scrisoarea nr. 19, că nu le cunoaște, s-a născut la 29 decembrie 1839 la Tecuci și s-a stins din viață la 2 iulie 1901 la Brăila.

Scrisorile pe care le publicăm acum vădesc, cum am spus, interesul lui Artur Gorovei pentru documente literare, dar ele mai sunt interesante și pentru altceva, și anume sunt documente ale stării psihice a folcloristului și scriitorului în anii '30 ai secolului al XX-lea, pentru preocupările sale în domeniul folclorului, în scrisoarea nr. 24, spre exemplu, vorbind despre un proiectat volum de legende despre păsări (**Iordan DATCU**).

1

Folticeni, 12 august 1932

Stimate domnule Torouțiu,

Întâlnindu-mă, la Suceava, cu dl. Leca Morariu, mi-a dat, din partea dvs., vol. II, din monumentală dvs. lucrare: *Studii și documente literare*.

Vă mulțumesc, din tot sufletul, pentru atenția dvs., și vă felicit că ați dat la iveală această neprețuită bogăție de documente, care vor deschide o eră nouă pentru studiile noastre literare.

Anul trecut, pe când se aștepta apariția primului volum, a fost dl. Cardaș pe la mine, și am vorbit cu d-sa să-mi scrie, din București, după ce se va întâlni cu dvs., dacă v-ar servi o serie de scrisori adresate lui Nicu Gane de Iacob Negruzzi, Carp, Mite Kremnitz, pe care le copiasem eu din Muzeul Folticeniilor, unde sunt depuse hârtiile lui Gane. Dl. Cardaș nu mi-a mai scris și am dat aceste documente d-lui Tzigara-Samurcaș, care le va publica în *Convorbiri literare*. Mai sunt, însă, vreo câteva, care mi-au scăpat din vedere și a căror copie aș putea să v-o trimit, dacă ar fi să le publicați în vreunul din volumele viitoare ale prețioasei dv. publicații.

Profit de această ocazie pentru a vă face o propunere.

Am scris un roman, cu o temă de psihologie, a unei fete care, crezând că are un suflet nou, ademenit de curentul ideilor de astăzi, se mărită cu un învățător – deputat, pe care îl crede un apostol, și astfel rupe orice relațiuni cu familia ei, din o altă clasă socială. Înșelată în visurile ei – soțul fiind un simplu farsor, un om ordinar – îl părăsește, după ce e maltrată de el revine în familia ei, dar când își dă samă că e însărcinată pentru a nu aduce în familie fructul unei greșeli, pe care nu și-o poate ierta, se sinucide.

Cred că lucrarea mea nu e dintre cele mai proaste care s-au scris în ultimul timp.

Nu ați fi dvs. dispus să editați acest volum? Eu nu am puțința să-l tipăresc pe socoteala mea, sunt om sărac.

Aștept răspunsul dvs. și vă rog să primiți salutările mele cele mai distinse,

Artur Gorovei

2

Folticeni, 22 aug[ust] [1]932

Scumpe d-le Torouțiu,

Peste câteva minute plec pentru câteva zile; de aceea vă scriu numai câteva cuvinte.

Anul trecut, când a fost dl. Cardaș pe la mine, l-am rugat să-mi scrie, după ce se va întâlni cu dv., dacă aveți nevoie de documentele de care știți și a făgăduit să-mi trimită vol. I, care trebuia să apară. Nu am primit nici răspuns, nici volum.

Accept, cu plăcere, propunerea dv. Vă voi copia, personal, toate documentele din Muzeu și aș putea să vă trimit copiile unor scrisori ce [le-a]m primit eu, de la unii intelectuali a căroră listă vă voi trimite-o. Am și 2 scrisori, adresate tatălui meu de B. Conta; sunt relative la un proces, dar sunt ale lui Conta.

Albumul Junimii nu-i un original, cum credeți, după cât îmi pare mie; îl voi examina cu atenție și în orice caz veți avea o copie. Fotografii voi face numai dacă voi avea certitudinea că datele sunt scrise de membrii *Junimii* chiar.

Peste câteva zile vă trimit manuscrisul meu și informații asupra *Albumului*.

Cu cele mai distinse salutări,

Artur Gorovei

3

Folticeni, 2 sept[embrie] 1932

Stimate domnule Torouțiu,

Vă scriu cu oarecare greutate; am fost bolnav și mă simt încă obosit. Din pricina asta nici n-am putut să intru în Muzeu, să cercetez ceea ce vă interesează.

Vă trimit scrisorile lui Maiorescu, adresate lui Nicu Gane, și două adresate mie. La prima scrisoare a lui Maiorescu, este și răspunsul lui Gane. Un bruion neiscălit. Că este scrisul lui Gane, vă confirm eu; pe Gane l-am cunoscut de aproape; el era văr primar cu

mama mea și casa în care locuiesc eu este casa în care a copilărit el și de la el am cumpărat-o.

Am copiat scrisorile acestea aidoma, cu ortografia lor. Văd că le publicați altfel; veți face cum credeți.

Vă mai trimit un număr de scrisori, ale unor persoane care au avut un rost în mișcarea noastră literară. Unele sunt din colecția mea de autografe, altele adresate direct mie. Veți face cu ele ce veți crede de cuviință.

Am o bogăție de scrisori, ce am primit de la prietenii mei zic „bogăție” pentru că sunt multe și cuprind interesante informații literare și despre mișcarea noastră de acum 30 de ani, din Iași. Nu încep să le copiez până ce nu voi avea asigurarea că le veți publica, pentru ca să nu muncesc zadarnic. Am scrisori de la Grig. I. Alexandrescu, care, sub pseudonimul Grig., a publicat nuvele interesante în *Convorbiri literare* și era apreciat de Maiorescu. Am apoi numeroase scrisori de la *Eduard Gruber*, sufletul cercului literar din Iași de prin 1888, în care atrăsesem și pe Ion Creangă; sunt în scrisorile acestea lucruri extrem de interesante.

Am o bogată corespondență cu dr. Gustav Weigand, din Leipzig și cu dr. Ioan Urban Jarník din Praga.

Cu privire la acesta, pot să vă spun că în 1928 eu am fost la Praga și văduva lui Jarník mi-a pus la dispoziție imensa corespondență a defunctului cu românii. Am răsfoit, în două zile, vreo 400 scrisori românești, unele ale frunțașilor noștri. Am copiat una de-a lui Caragiali. Pusesem la cale cu tânărul Jarník, profesor la Univ. din Brno, să mă întorc peste câțva timp la Praga, să stau până ce voi copia tot ce merită să fie cunoscut, dar n-a mai fost posibil, cu criza asta care ne bântuie, iar acuma nici atât. Este acolo un izvor bogat, care ar fi păcat să se piardă.

Vă trimit și romanul meu.

În sara de 11 sept. am să vorbesc la Radio, duminică. Am să plec de acasă sâmbătă sara; duminică pe la 7 dimineața, mi se pare, ajung la București. Dacă aș ști că vă găsesc acasă, aș veni direct la dv., ca să stăm de vorbă, și – dacă ar fi posibil – să mă odihnesc puțin, după o noapte de zbucium în tren, căci în aceeași noapte am de gând să plec înapoi.

Îmi place să vă zic: să ne vedem sănătoși și vă rog să primiți distinsesele mele salutări,

Artur Gorovei

4

Folticeni, 8 sept[embrie] [1]1932

Stimate domnule Torouțiu,

O intoxicare datorită unui cantalup, fruct pe care-l ador, mă pune în imposibilitate de a veni, duminică, la București. Îmi rezerv pe mai târziu plăcerea de a vă vedea.

Albumul „Junimii” e o simplă copie, opera unui copist. L-am copiat în întregime; are oarecari adaosuri, poate interesante. Din documentele de la Muzeu, mi-au mai rămas numai scrisorile Mitei Kremnitz. Am găsit o scrisoare a lui Nicu Gane din 1868, către tatăl său; îl anunță că se însoară. Scrisoarea asta, ca nici una de ale lui Gane, nu-i la Tzigara.

La revedere, cu toată stima,

Artur Gorovei

5

Folticeni, 16 sept[embrie] 1932

Iubite domnule Torouțiu,

Astă-noapte am sosit acasă și am găsit amândouă scrisorile Dv., la care nu știu cum să încep răspunsul. Am stat o săptămână în Cotnari, la un fiu al meu, ca să-mi fac convalescența.

Zic nu știu cum să încep răspunsul pentru că în scrisorile dv. sunt lucruri care m-au impresionat. Mai întâi prietenia și sinceritatea care transpiră din cele ce scrieți și apoi atenția binevoitoare ce-mi arătați, lucru cu care nu sunt obișnuit în localitatea unde-mi duc traiul. Pentru toate acestea nu știu cum să vă mulțămesc.

Am să profit de ospitalitatea ce-mi oferiți, pentru că mi-ați inspirat încrederea că nu vă voi plictisi. Decât să știți că la prima venire, prin octombrie, am să fiu obraznic, am să stau câteva zile. De mult vreau să cercetez un manuscris la Academie, dar de groaza de a sta la hoteluri, unde ești jupuit, nu rămâneam în București, decât de la un tren la altul. Dacă aș fi mai înstărit, nu m-ar îngrozi scumpetea hotelurilor, dar sărăcia mea mă oprește de la multe lucruri bune ce aș putea să fac – poate.

Nu știam că sunteți cumnat cu amicul meu Leca Morariu; dacă e așa, am să vă spun următoarele: eram în Cernăuți, la regretatul meu prieten, părintele Dim. Dan, care locuia în palatul Mitropoliei, unde mă găzduia. Într-o dimineață, m-am dus să văd pe dl. Leca și să fac cunoștință cu părintele Morariu. Dl. Leca nu era acasă, iar părintele făcea baie. Am stat de vorbă cu dna. Moraru și a rămas să vin după amiază. Nu mult după plecarea mea, s-a întâmplat groaznica nenorocire care m-a impresionat așa de puternic, încât în aceeași sară am plecat acasă. Îmi reproșam că n-am mai zăbovit la părintele Morariu; poate nu s-ar fi întâmplat nenorocirea.

Faptul acesta simt că face o apropiere sufletească între mine și d-na Torouțiu și familia dvs.

Și acuma să trecem la altele.

Albumul Junimii din Muzeul nostru dacă voiți, este un original, cum spuse și dl. Al. Gane. Presupun că fiecare membru mai răsărit al Junimii avea un exemplar din acest album, copiat de un slujbaș oarecare; dacă acest album ar fi fost tipărit sau reproduș în mai multe exemplare, prin vreun procedeu oarecare, ar fi fost același lucru. În nici un caz Albumul de la noi nu are datele scrise de mâna fiecărui membru, ci în întregime Albumul este de mâna scriitorului necărturar care l-a copiat. Un singur nume, ultimul din tablou, Marcu (a fost avocat în Dorohoi; l-am cunoscut personal) și-a scris numele și datele cu mâna lui. Am copiat Albumul și-l veți avea.

Acuma să-mi dați câteva lămuriri. Am copiat toate scrisorile primite de Nicu Gane, care se găsesc la noi, și mai am de copiat câteva de ale Mitei Kremnitz, care sunt în franțuzește și pe care le traduc. Lămurirea de care am nevoie este aceasta: Gane a scris și el o serie de scrisori, unele către Ștefan Albu, un prieten al meu, mort; unele către directorul Muzeului nostru, și mai multe mie și câteva mamei mele. Unde le clasificați? Le puneți în volumele Junimei pe toate, sau cele adresate mie voiți să le rezervați pentru volumul de care vorbiți? Pentru mine e același lucru în ce privește copiatul lor, eu le voi trimite pe toate, ca să le aveți la îndemână; e vorba numai de timpul la care ar trebui să le aveți.

În privința scrisorilor mele, probabil că sunt atâtea pentru un volum, cum doriți; nu știu însă dacă aș putea să dau și pe ale persoanelor cari sunt încă în viață. Și încă un lucru; cum la veți publica, adică după data lor, amestecând pe toți autorii scrisorii lor, sau după numele autorilor? Să copiez, de pildă, scrisorile lui Gane, ale lui Weigand etc., una după alta, fiecare la data respectivă.

Tot în privința scrisorilor mele, vă voi cruța munca; voi face adnotările pe care le voi ști și voi face plictisitorul indice. Ca să vedeți, vă trimit ultimul volum din *Șezătoarea* mea, un volum întreg numai *Indice*.

Sunt bucuros la dispoziția dv. pentru informațiile ce aș putea să vă dau în alăturarea adnotărilor, numai să știu și eu ceva.

În chestia romanului meu...! ...! Tare mă tem că acest „copil drag” al meu – precum îi ziceți – să nu mă compromită. Ajung 1.000 ex.; poate ar trebui scos un plus, acele care se trimit gratuit bibliotecilor, ca să rămână mia întreagă, spre îmbogățirea mea!

19 sept[embrie]

Am întrerupt scrisoarea ca să pot copia mai curând scrisorile d-nei Kremnitz, pe care le alătur.

În scrisorile d-nei Kremnitz, ca și în acele de răspuns franțuzești ale lui Gane, sunt greșeli de ortografie și de stil; la Gane mai multe și mai boacâne. Eu le-am copiat așa cum sunt scrise, și cred că am făcut bine.

În legătură cu scrisorile mele personale, dacă ar fi să se publice toate câte le-am primit eu, indiferent *de la cine ar fi* (cum ziceți dv.), cred că nu ar ajunge 10 volume, cu litera întrebuițate în *Stud. și doc.*, pentru a le tipări pe toate. Am fost un maniac, am păstrat tot ce am primit, în lunga mea viață; dacă și-ar pune cineva în gând să-mi facă biografia ar înnebuni citind miile de scrisori, clasate după autorii lor și dată. Nu știu câte mii vor fi, dar sunt multe. Am să aleg însă numai pe ale acelor persoane care au avut un rost în viața noastră culturală. Pentru istoria noastră socială, ar fi interesante multe din scrisorile ce am primit de la părinții mei, de la sora mea, de la rudele mele și de la unii prieteni; dar e vorba numai de documente *literare* și atunci se impune un triaj.

V-am trimis niște scrisori primite de mine de la persoane care nu au nici o legătură cu Junimea; ați putea să mi le restituiți, ca să le aranjez pentru volum?

Îmi vorbiți de *documente* ca despre ceva deosebit de scrisori. Ce înțelegeți prin „document”? Eu am o frumoasă colecție de documente în sensul celor publicate de dl. Iorga; cred că sunt mai mult de 1.000 bucăți. Am documente privitoare la familia mea și documente străine, începând cu veacul al XVI-lea; eu citesc lesne documentele vechi. Ați avea intenția să publicați și de acestea?

În fine, tot trebuie să viu eu în București – așa de mult mă ademenește dragostea ce-mi arătați – și atunci vom vorbi mai pe larg.

Am lăsat, pentru sfârșitul scrisorii, o veste senzațională.

Ieri am descoperit o comoară: Întreaga corespondență a lui Teodor Rosetti, sunt două lăzi cu documente. Parcă mi-i frică să nu o scap din mână. Am făgăduit proprietarului comorii să fac un triaj al documentelor, ceea ce mi-ar cere cine știe câte zile. Aceasta se va întâmpla peste cel puțin o lună, când va trebui să mă duc la țară la fericitul stăpânitor. De vor fi multe scrisori care ar trebui puse de o parte, pentru a fi copiate, și dacă va avea încredere să mi le deie acasă pentru a le copia, de voi avea nevoie de un scriitor căruia să i le dictez, voi cere ajutorul dv. bănesc, de este cu putință, ca să-l plătesc pe scriitor. Pe mine mă cam plictisește copiatul și apoi, dictând altuia, merge mai repede. Am să găsec o dactilografă care lucrează mai curățel și măcar două ore pe zi aș întrebuința în acest scop.

Acum sfârșesc și vă zic la revedere, rugându-vă să arătați d-nei Torouțiu respectoasele mele salutări.

Artur Gorovei

Am făcut și traducerea scrisorilor d-nei Kremnitz, de aveți de făcut ceva îndreptări, rămâne la voia dv.

A.G.

6

Folticeni, 25 sept[embrie] 1932

Dragă D-le Torouțiu,

Cred că ați primit un colet poștal cu restul scrisorilor din Muzeul Folticeniilor, colecția Nicu Gane.

În legătură cu această colecție, am să vă comunic o dorință a d-lui Vasile Ciurea, directorul Muzeului. Ar dori să-i faceți o favoare: să-i dăruieți suma ce vă datorește pentru un extras din o revistă a unui articol al său asupra unor obiecte din Muzeu. Îmi mai cere să intervin la dv. să mai contribuiți la ajutorarea Muzeului, făcând vreo sută de extrase din colile cu scrisorile ce v-am trimis.

Și, în legătură cu dl. Ciurea, am să vă fac și eu o rugămintă: în introducerea ce veți scrie la vol. III, în care se vor publica scrisorile, să-l lăudați pe dl. Ciurea, directorul Liceului „Nicu Gane” din Folticeni,

harnicul și priceputul întemeietor și conducător al Muzeului etc., etc., care a binevoit să ne puie la dispoziție arhiva etc., etc.

Dl. Ciurea ține la oarecare reclamă în jurul său. Despre mine nu ar fi locul să pomeniți; copierea ar fi putut să o facă orișicine.

Acuma ceva despre scrisorile lui Urban Jarník.

Când am fost eu la Praga, în 1928, văduva lui Jarník mi-a pus la dispoziție mulțimea de scrisori, și a avut extrema amabilitate să facă, pentru mine, o listă alfabetică a persoanelor autoare ale scrisorilor, cu indicare de numărul scrisorilor închise, a cărților poștale, a cărților de vizită și a fotografiilor trimise de fiecare. Sunt în total 302 persoane, și sunt 3 scrisori a căror semnături d-na Jarník nu le-a putut citi.

Vă alăturerez o copie a listei acesteia. Cred că unele nume sunt scrise cu erori de d-na Jarník; eu nu le-am controlat acolo, nu am avut timp; dvs. poate le veți descoperi. Eu urmăream, în special, scrisoarea lui Lambrior, pe care, însă, nu am găsit-o. Va fi fost rătăcită în alte plicuri.

Am copiat două din scrisori: una a lui Odobescu și alta a lui Caragiale și iată le aveți alăturate.

Din lista d-nei Jarník am omis câteva persoane, care aveau numai cărți de vizită, și numele câtorva soldați.

Dacă intenționați a-l ruga pe tânărul Jarník să vă trimită copiile scrisorilor lui tată-său, puteți să-i indicați pe care le doriți, după listă. Ca să le publicați pe toate, nu ar ajunge un volum.

Mă grăbesc să nu pierd cursa.

Pentru d-na Torouțiu toate respectele mele și dv. prietenești salutări,

Artur Gorovei

7

Folticeni, 12 oct[ombrie] 1932

Dragă domnule Torouțiu,

Și nu, și da; nu mai sunt bolnav, dar am fost. M-am intoxicat, ca un prost, cu un pește conservat; am mâncat șase inși din el și numai eu am căzut victima. Acuma sunt bine, dar nu mă îndur să plec de acasă, cât va fi senin și cald. Am o patimă: livada. Îngrijesc vreo 500 de copaci, la țară, la Bunești, o răzășie a unui băiet al meu. Am plantat eu, cu mâna mea, acum

30 de ani, primii copaci și mă uit la ei cu toată dragostea. Astăzi le-am isprăvit toaleta pentru iarnă, și mai am de complectat 63 de lipsuri.

50 de ani de activitate publicistică. Așa-i. Am început la 18 ani. Na, mi-am spus vârsta și doar aude și o cucoană că-s așa de bătrân. Sărbătorire, aici la Fălticeni? Nu. Am refuzat. Vă voi spune eu cauza. Voi primi, cu sfințenie, felicitările dv. și ale doamnei, când voi fi la dv. și aceasta va fi cea mai prețioasă răsplată pentru mine. Lăzile lui Teodor Rosetti vor veni la mine; fericitul lor proprietar mi le va încredința. E un băiet de treabă.

Ne vom vedea, la dv. acasă, puțină răbdare încă.

La revedere, cu toată dragostea,

Artur Gorovei

8

Folticeni, 14 noiembrie [1]1932

Dragă d-le Torouțiu,

Scriu tremurat, pentru că sunt încă sub impresia enervantă a unei discuții ce am avut, în mediul acesta pe care ți-l vei fi închipuind așa de liniștit.

Spița genealogică a lui Iacob Negruzzi am pus-o undeva, o văd, dar n-o găsesc. Așa am eu parte: când vreau să fiu mai ordonat, atunci văd că mă încurc mai rău.

De altfel, îmi închipui că nu poate să fie alta decât cea de la pag. 67 din lucrarea lui Octav George Lecca: *Genealogie a 100 de case din Țara Românească și Moldova*, Seria I, 1911.

Pentru monografia orașului Botoșani, pe care am tipărit-o eu, cerusem lui Negruzzi o informație despre înrudirea ce ar fi fost între el și un Negruț pe care l-am găsit locuind în Botoșani, mai acum 100 de ani. Pe atunci nu aveam cartea lui Lecca.

Eu mai caut printre hârțoagele mele și, de voi găsi documentul, îl voi trimite imediat și, de va sosi la timp, va fi utilizat!

Ionescu, din autograful lui Marian, este Sadi-Ionescu, cel de la Academie. (Cartea poștală cu data de 11 noiembrie a sosit astăzi).

În București sunt nevoit să vin, poate cât de curând.

Respectele mele doamnei și d-tale toată prietenia,

Artur Gorovei

9

Folticeni, 6 decembrie 1932
ora 12¹⁵ noaptea

Dragă domnule Torouțiu,

Credeam că în loc de a primi scrisoarea aceasta a mea voi fi avut eu plăcerea să vă strâng mâna. Gândeam să plec mâine-sară spre București. Iată însă că dl. Adrian Maniu mi-a făcut farsa; m-a anunțat că la 18 decembrie voi vorbi în fața microfonului și mi-am amânat plecarea.

Mă anunțase dl. Maniu și pe la începutul lui septembrie, când n-am putut să vii la București.

Astfel mi-am amânat plecarea peste vreo săptămână; nădăjduiesc să pot – în fine – să mă îndrumez spre dvs. pe la 14 decembrie, cel mai târziu 15, ca să fiu împreună cu dvs. câteva zile. La 20 dec. trebuie să fiu acasă, la 9 dimineață, când fiul meu Sorin, în calitatea lui de director al Casei de Credit a Agricultorilor (el e licențiat în matematici) are un apel al fiscalului la administrația financiară, așa că în sara de 18, după conferință, va trebui să plec înapoi. Trei zile, însă, îmi voi putea face plăcerea să fiu cu dv. și veți avea sarcina unui musafir – nepretențios, ca un copilaș.

Am mai găsit, în Muzeul nostru, două scrisori: una a lui Vlahuță, din 1900 și alta a lui I. Maiorescu din 1864.

La prima vedere, mi s-a părut că e scrisoarea lui Tit. Maiorescu; observând-o mai bine, însă, mi s-a părut suspectă ortografia și dând mai multă atenție semnăturii, descopăr că-i un *I* și nu un *T*. În orice caz am să vă aduc cu mine această scrisoare, ca să vă dați și dv. părerea.

Cred că volumul III este încheiat și aceste două scrisori nu ar merge nici în supliment.

Vă scriu târziu, după miezul nopții. Așa mi-i obiceiul, de multă vreme. Sunt lucrător de noapte, dar mă și scol târziu dimineața. Poate am să vă stingheresc obiceiurile cu apucăturile mele.

La revedere, dragă d-le Torouțiu, și respectele mele doamnei.
Devotat,

Artur Gorovei

10

Folticeni, 21 dec[embrie] 1932

Dragă domnule Torouțiu,

Cu voia lui Dumnezeu, am scăpat din buclucul cu gripa pectorală.

Miercuri îmi făcusem bagajul pentru plecare pe joi sara și stam de vorbă cu doi tineri redactori de la o revistă din localitate; după două ceasuri de flecărie, am simțit că mi-i frig și m-am alăturat de sobă. Apoi m-au cuprins fiori de frig și m-am pus în pat. M-a zgâlțâit frigul hăt bine și apoi a început căldura: aproape 39 grade.

Am un cusur: nu prea am încredere în iscusința medicilor noștri și abia a doua sară am chemat pe un Esculap. Aspirină, chinină, ceai, sudoare, plictiseală și mângâierea servitoarei, care se uita la mine cu multă compătimire și-mi spunea, convinsă că spune un adevăr: – Aveți să muriți!

Ce vrei, dragă domnule Torouțiu, dacă sunt singur! Sorin, care stă cu mine, are treburile lui, ne vedem două minute dimineața, ne întâlnim la dejun și la masă, și uneori ne ducem, sara, împreună la cinematograful; rareori mai stă sara și el pe acasă. Servitoarea e o femeie de țară, nu știe carte, și desigur și-a închipuit că-mi face plăcerea spunându-mi că am să mor.

– Vezi, Mariță, doctorul nu mă lasă să mor – i-am zis și eu când m-am văzut în afară de primejdie.

Vorba e că n-am putut să vin la București.

Și știi pentru ce-mi pare rău? Numai pentru că mi s-a întârziat plăcerea de a strânge mâna prietenilor din str. Argentina 39, pe care încă nu-i cunosc și de care mă simt atras ca o bucățică de fier de un magnet puternic.

De acuma rămâne pe la anul viitor să ne întâlnim.

Presupun că cunoști pe prietenul meu I. Simionescu, care stă aproape de d-ta: str. Londra 9. Nevasta lui mi-i vară primară. Presupun că-l cunoști și că i-ai vorbit de romanul meu, pe care l-a anunțat la Radio, în conferința lui de la 18 decembrie.

Și à propos de roman: eu nu-s deloc negustor și totuși cartea trebuie răspândită și deci vândută. Cine știe, poate că are trecere și se găsește vreun editor pentru o nouă ediție. M-am gândit că Pavel Suru, care are în depozit cărți de ale mele, ar fi bun de treaba asta. I-am

propus să i se puie pe coperta romanului, că-i editat de el, să se ocupe cu desfacerea. I-am spus să se întâlnească cu d-ta, să vă înțelegeți, să fixați și prețul și să-i dai lui tot stocul, afară de 50 ex., pe care să mi le trimiți mie, ca să le împart pe la prieteni.

Uf! am scăpat și de grija asta!

Văzându-mă acuma teafăr, cred că sâmbătă, în ajunul Crăciunului, voi pleca la Botoșani, la fiul meu Mircea, să facem împreună sărbătorile. Am acolo un cârlig, o nepoțică de 11 ani, un drăcușor și jumătate, cred că are să-ți placă de-i vedea-o vreodată. Mă iubește, șireata, și eu îi caut în coarne.

Dacă ai avea să-mi scrii ceva la Botoșani, adresează-mi, str. Unirii nr. 1.

Și acuma te rog să primești, împreună cu prietena mea și soția d-tale, călduroase urări de fericire pentru sfintele sărbători și băgați de samă să nu vă deranjați stomacul cu prea multe turte moldovenești.

La mulți ani și să ne întâlnim sănătoși,

Artur Gorovei

11

Folticeni, 18 ian[uarie] 1933

Dragă domnule Torouțiu,

Am primit, prin dl. Ciurea, vol. III din monumentala d-tale lucrare și-ți mulțumesc foarte mult. E admirabil și acest volum, ca și precedentele, și nu sunt eu cel îndrituit să te laud; au făcut aceasta alții, mai destoinici decât mine, așa că orice aș spune eu ar fi un ecou îndepărtat al laudelor ce ți se cuvin.

Văd acuma, însă, că am făcut și o greșală. De la Nicu Gane am primit, eu personal, mai multe scrisori, am unele adresate mamei mele, care era vară primară cu el, și nu ți le-am trimis. Mai am de la unii pe cari nu i-am știut făcând parte din Junimea, ca Marian, Dan, și nu ți le-am trimis. Vor avea și acestea loc în volumele viitoare, mai ai doară încă 9 de tipărit, și cât voi mai face umbră pământului voi avea vreme să le copiez.

Decât eu mă gândesc să fac altfel.

Ai scris, în prefața volumului, că eu am scrisori care ar putea să umple zece volume. Am fost moderat, nu am voit să te înspăimânt.

Ți-am mai spus, mi se pare, că am fost un maniac și am păstrat aproape toate scrisorile ce am primit, începând din copilărie. Scrisorile acestea le pot împărți în 4 categorii: de la familie, scrisori de la persoane cu un rost în literatură, scrisori cu privire la *Șezătoarea* și scrisori politice.

Ale *Șezătorii* le-am făgăduit lui Mușlea, pentru Arhiva de Folclor din Cluj. Toate sunt lipite pe cotoare, în volume mari, aranjate după persoane și dată. Am scos dintre ele, însă, scrisorile unor personalități marcante, ca Delavrancea etc., care intră în categoria scrisorilor ca să zic așa literare. Cele pentru Cluj nu au mare interes: foștii mei colaboratori de la *Șezătoarea*, oricâte merite ar avea, nu au izbutit să treacă granița anonimilor.

Între scrisorile politice, multe sunt tot așa de anonime; am însă de ale lui Take Ionescu, Bădărău etc., care prezintă interes din punct de vedere social și mai cu samă din acel al vieții politice.

Scrisorile de la familie sunt extrem de numeroase.

Eu am fost singurul băiet la părinți, pe lângă trei surori (nici una nu mai este în viață; una dintre ele este mama lui A. Mavrodi, directorul teatrelor). Am fost dragul mamei și al tatii și din 1880, când m-am dus la Iași, la Liceul Național, am primit, de la mama și de la o soră a mea, câte o scrisoare, și uneori câte două, în fiecare săptămână. Asta a ținut câțiva ani. Apoi, când eram student la București, la Iași, aceeași avalanșă de scrisori. Sora mea, măritată la Focșani, îmi scria în fiecare săptămână și asta a durat de la 1894 până în 1932, când a murit. Scrisorile ei, puse în pachete, fac un lanț mai lung de un metru, în dulapul în care stau rânduite. Lăsând la o parte scrisorile de la neamuri, unchi, veri, vere etc., vin apoi scrisorile celor doi feciori ai mei, dintre care acele din timpul războiului sunt chiar interesante. Cel mai mare, Mircea (astăzi judecător-președinte la trib. din Botoșani), ca ofițer de rezervă în reg. 76 infanterie, a fost în tranșeele de la Turtucaia, în luptele de la Mărășești; cel al doilea, Sorin, licențiat în matematici (astăzi director la casa de credit a agricultorilor de la noi, alias șomer), ofițer de rezervă într-un regiment de obuziere, a ocupat Basarabia. El are un frumos talent de scris, pe care nu-l pune la contribuție, și am de la el admirabile scrisori, și multe, multe, din timpul liceului, a universității, a armatei.

Toate aceste scrisori nu ar putea interesa astăzi cercul din afară de mine.

Cele zise literare am să le tratez cum am făcut cu corespondența tatii, pe care am copiat-o într-un mare volum, frumos legat.

Voi copia toate scrisorile de la acei cari au un nume în literatura română și străină și le voi trimite d-tale, de vei alege dintre ele pe care vei crede că merită să fie publicate.

Și astfel vom fi mulțumiți amândoi.

Între scrisorile tale, sunt și de la câteva persoane importante. Așa C. A. Rosetti, un gazetar Fundescu, un frate al lui Matei, Al. Beldiman (*Adevărul*) etc. De vei crede, ți le voi trimite și pe acestea.

Acum să trec la altceva.

Ai intitulat colecția *Studii și documente*. Scrisorile sunt *documente*, dar care vor fi *studiile*? sau consideri ca studii notele adăugate?

Pun întrebarea asta pentru următorul motiv.

Eu am publicat în *Analele Academiei* un studiu: *Contribuție la biografia poetului Const. Stamati* și nu știam data când s-a căsătorit. Am descoperit, însă, un document în care se arată anul căsătoriei lui, și alte documente din care se constată niște înrudiri ale lui, pe care nu le-am știut. Aceste documente au loc sau nu în volumul d-tale? Ca să se știe pentru ce le public, ar fi necesare lămuriri. Sunt acestea studii?

Poate că mai am și alte documente de acest fel, relative la persoane cu un rost în literatură, cu privire la viața lor; merg acestea?

Ți-am vorbit de documentele Teodor Rosetti.

Cunoști proverbul: „Cumintele fâgăduiește și prostul trage nădejde”. Proverbul acesta îți dă explicațiile necesare, în privința lor.

Bag samă că m-am prea întins cu poveștile mele, care pot să te plictisească. Iartă și d-ta. Îți scriu așa de mult pentru că dacă nu am avut noroc să vin la București, apoi să stau de vorbă cu d-ta acuma, prin scris.

Am să te întreb ceva: cunoști pe Ionel Simionescu, profesor universitar? Ai vorbit ceva cu el despre romanul meu *Suflet nou* – te întreb, pentru că el a amintit despre acest roman într-o conferință la Radio, înainte de Crăciun. Deși mi-i bun prieten (nevasta lui mi-i vară primară), eu nu i-am spus nimic despre această lucrare a mea, după cum nu vorbesc nimănui despre ceea ce lucrez. Sunt tare curios să știu de unde și cum cunoaște el lucrarea asta, despre care a spus lucruri bune.

Și acuma e vremea să sfârșesc. Sunt ceasurile 12 noaptea; la Budapesta se execută un cvartet de Beethoven și am să-l ascult din pat, a căruia căldură mă ademenește după frigul zilei de astăzi.

Te rog transmite d-nei Torouțiu respectele mele, și d-ta primește cele mai prietenești salutări,

Artur Gorovei

12

Bunești, 24 iunie 1933

Dragă domnule Torouțiu,

Dragă domnule Torouțiu și prietene scump, oricât te-aș ști de ocupat, la vremea asta, tot ai să găsești timp să-mi scrii două cuvinte, ca răspuns la întrebarea: îți trebuiesc pentru volumul în curs de publicare scrisorile pe care le-am primit eu de la Nicu Gane? Aș avea acuma timp să le copiez și să ți le trimit, rămânând să le alegi pe acele care vei crede că au rost să fie publicate.

Cei de la Cernăuți știu că zidești o casă cu totul nouă din temelii, așa că surpriză nu are să mai fie.

Merge treaba cu casa? Pe când îmi trimiți cheia de la camera mea?

Respectuoase sărutări de mână doamnei și d-tale îmbrățișări prietenești,

Artur Gorovei

13

Folticeni, 4 dec[embrie] 1933

Dragă domnule Torouțiu,

Nu mai știm, de multă vreme, nimic unul de altul. Lucrul nu e de mirare. Avem fiecare rosturile noastre, nevoile noastre, care ni impun ele modul de viață, nu dispunem noi de noi înșine. Nu ți-am scris de luni de zile; asta nu însemnează că nu m-am gândit la dvs., că nu vorbesc despre dvs., adeseori, cu fiul meu, cu Sorin, care vă cunoaște, pe amândoi, din atâtea câte-i spun eu.

Despre mine? Puțin de povestit. Mulțămesc lui Dumnezeu, sunt încă bine, după cât mă arată înfățișarea, și trag din greu la carul greutăților. Viața mea, traiul meu retras de ceea ce se numește „politică”, – dar singurul dispensator de binefacere – mă ține departe de izvoarele inepuizabile a darurilor bugetului, sau a afacerilor rentabile, așa că, după urgia dezlănțuită de stăpâni asupra noastră, nu-i de bănuț că am cunoaște belșugul; nu belșugul, dar nici măcar indispensabilul.

Totuși, lucrez, cât mă iartă puterile, pe calea ce am apucat din tinereță și de la care nu-i chip să mă abat. Mi se pare că nu concep viața decât așa cum am dus-o până astăzi: lucrând. Și m-am pus la încercare și am văzut că și astăzi, când nu mai am mult până la 70 de ani, pot să stau la masa de lucru 12 ore neîntrerupt, fără să mă simt obosit. Îți primesc anticipat felicitările.

Și fiindcă-i vorba de lucrat, am să-ți spun următoarele.

La prietenul Kirileanu se găsește un manuscris al meu intitulat *Altădată* – amintiri literare – pe care-l ceruse editura *Adevărul*, și după un an și jumătate de așteptare s-a găsit că nu-i o lucrare de mare tiraj și nu o mai tipăresc. Nu m-am supărat. M-am gândit însă la o combinație, pe socoteala prietenului Torouțiu.

Ai avut de gând să-mi tipărești romanul. Mi-ai scris că ai avut intenția să-l pui la cules. Te-am rugat să mai aștepți. Acuma te rog să fii așa de drăguț, să-ți dai osteneala să mi-l trimeți înapoi, prin colet poștal. Renunț să-l mai văd tipărit; mă las păgubaș.

În schimb, dacă-ți mai menții bunul gând ce ai avut de a tipări un volum din ale mele, tipărește acel care-i acuma în manuscris la Kirileanu, acel intitulat *Altădată*. Ai să fii în câștig; e mai mic, mult mai mic decât romanul. Pe mine m-ar mulțami mai mult să-l văd tipărit pe acesta, pentru care nu am veleități de mare tiraj. L-am rugat pe Kirileanu chiar să-ți aducă manuscrisul, pe care cred că-l și ai pe birou.

Dacă te hotărăști să faci acest sacrificiu, te rog să fac și eu o corectură.

Acuma am făcut pozna, și mă tem – ca un copil, să nu fac o greșală stăruind să tipăresc acest volum.

Auzisem că d-na Torouțiu nu a fost tocmai bine.

Cum se află acuma?

În octombrie am fost la Cernăuți, dar nu am avut norocul să pot da ochii cu dl. Leca.

Te rog arată doamnei respectuoase sărutări de mâini din parte-mi și primește cele mai prietenești salutări de la devotatul,

Artur Gorovei

14

Folticeni, 10 decembrie 1933

Dragă domnule Torouțiu,

Ascultă, te rog, o minunăție.

În ziua de 8 decemvr., Sorin îmi spune că o domnișoară (profesoară) l-a întrebat dacă nu am primit eu o scrisoare cu multe laude. Punea întrebarea asta pentru că în noaptea de 7 spre 8 a avut un vis pe care ea îl explică așa.

În dimineața de 9 am primit scrisoarea pe care ai alcătuit-o în ziua de 7, când cu visul de peste noapte al domnișoarei și în care îmi faci atâtea laude, că m-ai toropit.

Visul domnișoarei s-a realizat.

Vrei să știi ce-a visat? La început nu voia să spuie, la urmă, însă, a cedat. A visat că pe trotuarul din fața casei mele mă plimbam, ca prietin, cu Regele Carol I, Regele Ferdinand și cu o escortă de mulți generali, vis pe care și l-a explicat cum ți-am spus mai sus.

Asta-i minunăția, și acum răspunsul la scrisoare.

Te rog să mă crezi că nu mi-a trecut prin minte să ating memoria lui Marian și-ți mărturisesc că nu sunt dumerit care să fie pasajele din articolul meu din care să transpire așa ceva. Să fie cele ce spun despre manuscrisul *Botanicii*? Atunci vinovat ar fi frățiorul Leca, pentru că într-un număr ceva mai vechi din *Făt-Frumos* (poate din *Junimea literară*) a spus lucrurile acestea, din ceea ce știa dintr-o convorbire cu mine. Dacă le-a scris el, bucovineanul, cum dracu să fi bănuț eu că aceste reportaje ar fi o jignire a memoriei unui om pe care-l stimez și acuma, ca și în timpul vieții lui.

Dar ai dreptate. Lumea care ar citi eventual volumul nu ar fi datoare să știe ce a scris Leca Morariu, într-o notiță care poate să scape din vederea oricui și nici nu are să facă o legătură între notițele lui și scrisul meu. Acuma, însă, pentru mine este suficient ca Torouțiu să interpreteze astfel cele ce scriu eu, pentru ca să renunț la zugerăvirea ce am făcut – fără vreo intenție de a micșora pe om – și să caut să înlătur ceea ce ar părea jignitor.

De aceea, te rog, trimite-mi foile din manuscris, cu articolul respectiv, ca să-l refac. Asta nu te-ar împiedica să începi culegerea volumului, dacă ai intenția să-l tipărești curând, rămânând să pui lucrarea

refăcută mai spre finele volumului, întrucât aranjarea capitolelor nu-i făcută după vreo normă care ar suferi schimbarea ordinii.

Acuma vin la roman.

Nu. De Cartea Românească nu a fost vorba să-l editeze. Nici nu i l-am trimis, nici nu i-am făcut propunere. La Cart. Rom. am prieten pe dl. profesor I. Simionescu, a căruia nevastă mi-i vară primară. Cu dâșii sunt în foarte bune relații, dar fiindcă am abuzat destul de prietenia lui, în astfel de chestiuni, tocmai de aceea am evitat și evit de a mă adresa lui.

Eu nu-mi repudiez lucrarea și am să-ți spun sincer de ce ți-am cerut manuscrisul. Am trimis un al doilea exemplar pe care l-am avut, la o altă editură, care, dacă-l va accepta, ar putea să-mi plătească o sumă de bani, de care am mare nevoie, și pe care nu aș putea să o realizez dacă mi-ai tipări romanul, cu stocul căruia aș sta încurcat, fiindcă n-am nici un pic de talent, de simț practic negustoresc, ca să-l desfac.

De la editura aceasta nu voi putea să am rezultatul până spre primăvară și dacă te proțăpești, vrei să-l tipărești în ciuda tuturor editorilor recalcitranți, fă ce vrei cu el, dacă-ți voi da de știre că m-am împotmolit și la încercarea aceasta. Îmi scrii că l-ai tipări la vară; până atunci cred că se va lămuri chestia.

Deci în rezumat; trimite-mi foile cu Marian și îngăduie cu romanul până pe după Paști, dacă nu mă ia dracul până atunci.

Când vin la București?... Dumnezeu știe. Nu că nu mi-ar fi dor de dvs. și de prietenul meu Kirileanu, și n-aș vrea să mai văd și pe alții, dar... m-am sfădit cu finanțele, trag mâța de coadă și scârțâie rău căruța. Înghit și eu în sec și tac și vreu să-mi fac voie bună.

Asta-i.

Și acuma sfârșesc și vă rog pe amândoi, și eu și Sorin, să primiți din partea noastră cele mai sincere salutări prietenești și urări de sănătate, de spor și voie bună,

Artur Gorovei-Bubu

11 decembrie

Astăzi dimineață am mai primit o scrisoare cu alte laude, de la un prieten din Viena, cu privire la volumul de descântece.

15

Folticeni, 14 martie 1934

Dragă domnule Torouțiu,

Senzațional!, am pus mâna pe patru scrisori ale lui Teodor Șerbănescu, una din 1876 și trei din 1877, scrise din fața Plevnei, când el era căpitan.

Le poți pune în volumul care era gata? Mai ai în preparație un volum al Junimii?

Răspunde urgent.

Cu dragoste,

Artur Gorovei

16

20 martie 1934

M-a prins nebuneala!... Nu 4 scrisori de ale lui Șerbănescu vă trimit, ci 32 (treizeci și două), pe care le-am descoperit.

Sunt o minune! Un întreg roman de dragoste a unui soț pentru soția lui.

Încă 2-3 zile [de] așteptare și manuscrisul sosește în București.

Ura!... Senzațional!

Cu toată dragostea,

Artur Gorovei

17

Folticeni, 27 martie 1934

Dragă prietene Torouțiu,

Iată manuscrisul lui Șerbănescu. Ai aici 53 de scrisori, – dacă le-am numărat eu bine –; primele patru, în franțuzește, le-am tradus și am făcut și niște note la ele, dacă vei crede că merg. Am dat și câteva amănunte necunoscute din viața lui Șerbănescu.

Scrisorile către soția lui sunt, pentru mine, o enigmă: cuprind ele adevăratele lui sentimente? Este posibilă o asemenea dragoste, care să

dureze nealterată, de la 1879 până la 1901? Eu, care cunosc și alte detalii din viața lui Ș., care știu despre o dragoste a lui, în afară de căminul conjugal, mă îndoiesc. Când ne vom mai întâlni, îți voi povesti o aventură a lui.

D-na Verdeanu, fiica lui Ș., a copiat ea singură scrisorile către mama ei, așa că vei avea de furcă la corecturi pentru ortografie.

Cred că ar trebui să-i scrii d-nei Laetiția Verdeanu, să-i mulțamești.

În privința scrisorilor lui Eminescu, nu am făcut încă nimic. Nu vreau să tratez cu d-na Gruber-Micle prin scrisori; sunt lucruri care trebuiesc vorbite. Trebuie să mă duc la Iași, să stau la sfat cu ea. Aștept să mai adun ceva fonduri, ca să am de cheltuit cu drumul, și mă voi duce.

Sărutări de mâini doamnei și primește cele mai prietenești salutări.

Artur Gorovei

18

Folticeni, 4 iunie 1935

Dragă domnule Torouțiu, îmi pare rău că, din pricina mea – dar fără vinovăția mea – ai o mică neplăcere: un cunoscut te bănuiește că ai fi tipul de care vorbește tânărul Șerban, în articolul din *Adevărul literar*, că m-a amăgit, ca pe un copil, că vrea să editeze defuncta mea *Șezătoarea*.

Am vorbit noi despre această propunere într-o seară, când aveai și pe Kirileanu la masă. Domnul acesta răspunde la numele de H. Fischer-Galați, proprietarul atelierului „Tiparnița”, în str. Dr. Istrati, 10.

El s-a oferit să tipărească revista, pe socoteala lui și să figureze și numele lui pe copertă; convenisem să-l trec ca „editor”. I-am trimis manuscris, pentru 32 pagini. Între altele, conferința ce am ținut, la Fundația Carol, despre Ion Creangă; un obicei prost al meu: nu păstrez ciornele, și [de] cele de mai multe ori eu scriu fără bruion. (sic) Conferința mea nu are vreo copie și cu toate cererile ce am făcut acestui domn Fischer, nu vrea să-mi restituie manuscrisele ce a primit. Și sunt oameni cari au avut încredere în mine, mi-au trimis caiete întregi cu material de folclor, din care părți întregi sunt la „mărinimosul” editor și le reține și nu pot să le dezrobesc.

Acesta este omul; dacă ai nevoie să te aperi de vreo învinuire, în chestia aceasta, slobod ești să utilizezi răspunsul meu cum vei voi.

Nedumerit sunt asupra chestiunii pentru care ai vrea să vin în București. Interesele avocațiale pe care le ai, sunt atâția jurisconșulți acolo care le-ar putea satisface; poate e chestie și de sinceritate prietenească și atunci se schimbă vorba.

Dacă vei avea nevoie de mine, aș putea să vin, chiar săptămâna aceasta; voi aranja cu un coleg să mă înlocuiască în niște mici afaceri, iar dacă ar fi să plec vineri noaptea, aș putea beneficia și de reducerea de 75 %, dacă luni aș fi liber să plec înapoi spre casă. Avem un tren care pleacă de aici la 12 noaptea și ajunge în București la 9 dimineață; acesta ar fi trenul potrivit pentru a beneficia de reducerea de 75 %, dacă prezența mea nu ți-ar fi necesară înainte de ziua de sâmbătă. Rămâne să aranjezi cum îți va cere interesul.

Eu am fost bolnav; m-am intoxicat cu niște carne stricată și m-a dat în gălbinare, care însă a dispărut în câteva zile; postesc însă și acuma, mănânc numai lapte – sub orice formă –, și mi se permit și macaroane.

Boala m-a întrerupt de la niște lucrări începute și mă lipsește de plăcerile primăverii.

Respectele mele doamnei. Dacă poate face corecturi, însemnează că e mai bine cu sănătatea și mă bucur.

Din partea mea și a lui Sorin, toată dragostea și prietenia,

Artur Gorovei

19

Folticeni, 3 sept[embrie] 1935

Scumpe domnule Torouțiu,

În toate cărțile [pe] care le am, găsesc că Șerbănescu a murit în 1901, fără a se indica luna și ziua. D-na Verdeanu lipsește de acasă și va veni pe la finele luni, așa că-mi este cu neputință să vă dau aceste date.

Sunt sănătos și, ca omul nevoiaș, stau acasă. Toate visurile și dorințele mele s-au spulberat, aștept și eu ceasul din urmă.

Respectuoase sărutări de mână doamnei și vă salut cu toată prietenia,

Artur Gorovei

20

Folticeni, 4 febr[uarie] 1936

Scumpe domnule Torouțiu,

Am primit pachetul cu volumele și au ajuns fiecare în stăpânirea celor meniți să le capete.

Din partea mea, te rog să primești cele mai călduroase mulțămiri, dar... să nu te superi că am să te dojenesc puțin, ca un moșneag ce sunt, și prin urmare și măcar oleacă de cicălitor: prea mult vorbești despre mine, prea mă lauzi, și cu aceasta desigur că-mi crezi antipatii, dacă nu chiar dușmani. Eu sunt obișnuit să trăiesc în afară de zgomotul ce fac, în jurul lor, intelectualii; citesc uneori niște laude ce mi se aduc – bunăoară în *Adevărul literar* – și te rog să mă crezi că nu-mi fac nici o satisfacție, pentru că eu nu-mi recunosc meritele ce mi se atribuie.

Și acuma să trec la altceva.

Bănuiesc să pot descoperi niște scrisori de ale lui Maiorescu, și, desigur, le-ai utiliza în volumul VI.

Iată ce este: un bun prieten al meu, Grig. I. Alexandrescu, a fost membru al Junimii. În tabloul din 1835 nu figurează; tabloul a fost alcătuit la Iași, pe când Alexandrescu nu se manifestase încă în literatură, cu schițe din *Convorbiri literare*, pe care le iscălea Grig. El este autorul Introducerii din primul volum Creangă, editat la Iași, și a fost unul din intimii lui Creangă.

Nu se poate ca Grig să nu fi avut scrisori de la Maiorescu și presupun că, după moartea lui Grig, soția lui le va fi păstrat.

Chestia este s-o descopăr pe văduvă.

Grig a murit în Focșani, unde profesa avocatura, după ce ieșise din președenția tribunalului. Nu știu unde s-ar fi aflând acuma văduva – dacă mai este văduvă. Ar trebui să fac cercetări, întâi la Focșani și apoi la Iași, de unde era soția lui Grig fata negustorului Neculai Ioan. Când voi putea să mă duc în aceste locuri, voi cerceta.

Am însă o serie de scrisori ce am primit de la Grig. Nu le-am mai citit de mult; știu însă [că] una din ele este relativă la un articol despre Creangă, pe care Grig, mi l-a trimis pentru un număr festiv al *Șezătorii* mele, articol pe care l-a publicat și în *Convorbiri*, și după cât îmi aduc aminte, în scrisoarea aceasta îmi vorbește despre Maiorescu, pentru a se scuza de încurcătura ce făcuse.

Dacă ai avea nevoie de aceste scrisori, poate să le pui în vol. VI, aş putea să ți le trimit gata copiate, ca să-ți ușurez munca.

Ai să-mi scrii cum vei chibzui.

Despre mine nu am ce să-ți spun. Necazuri destule, măcar că trăiesc într-un cerc așa de strâmt, și mulțumesc lui Dumnezeu că mă simt sănătos. Muncesc și caut să întrebuițez fiecare clipă a vieții, cât îmi va fi dat să mai încurc și eu lumea.

L-ai aranjat bine pe dl. Arghezi. Ai fost prea îngăduitor cu omul acesta. Îți mărturisesc că unde văd iscălitura lui întorc foaia, pentru că nu citesc nimic din miorlăiturile lui; mi-a produs greață prima bucată ce am cetit scrisă de el, acum câțiva ani, greață reală, care persistă și acuma, când îmi amintesc scena din altarul unei biserici descrisă de el.

Te las; îți pierd timpul cu prostiile mele, și-l poți întrebuița mai bine.

Respectuoase sărutări de mână doamnei, despre care aş dori să aud că merge bine cu sănătatea.

Dragă domnule Torouțiu, te doresc și-ți trimit cele mai prietenești salutări și urări de sănătate și spor la muncă.

Artur Gorovei

21

Botoșani, 30 aprilie [1]1936

Dragă prietene Torouțiu,

Scrisorile pe care le-am primit de la Grig I. Alexandrescu, și pe care am făgăduit să le ai, pentru viitorul volum al „Junimii”, le-am scris frumos, la mașină, dar nu le pot încă trimite, fiindcă vreau să le completez cu niște note, care așteaptă încă niște informații ce întârzie.

Trebuie să cunosc data exactă a morții lui și să dau de urma băietului ce i-a rămas, la care s-ar putea să găsesc scrisori de ale lui Maiorescu, de care pomenește Grig. Am scrisorile către mine.

Am scris cuiva la Focșani – unde și-a trăit Grig ultimii ani – dar au am nici un răspuns. Va trebui să mă duc eu acolo, când voi fi mai înlesnit.

O rugămintă: ai un manuscris de la mine, *Altădată*. Am găsit un editor, din întâmplare. Te rog trimite-mi fițuicile; nu ți le-aș cere, dar sunt capitole întregi de pe care nu am nici o copie, le-am scris de-a dreptul, pentru tipar.

Nu mă mulțumesc însă numai cu atâta:

Mi-ai scris odată că nu ești mulțumit cu unele aprecieri ce am făcut despre Marian; te rog, și insist, să-mi indici pasajele pe care le consideri jignitoare pentru amintirea marelui meu prieten, pe care niciodată nu m-am gândit să-l micșorez sau să-i știrbesc din stima ce am pentru el; n-aș vrea să aibă și alții aceeași impresie ce ți-au făcut șirurile mele, și voi reface pasajele buclucașe.

Mi-i dor să vă văd, dar sunt așa de grele vremurile!

Respectoase sărutări de mână doamnei și primește cele mai afectuoase salutări prietenești,

Artur Gorovei

22

Folticeni, 4 iunie 1936

Dragă domnule Torouțiu,

Trimit, copiate la mașină, cele 14 scrisori ce am primit eu de la Grigore I. Alexandrescu, și câteva note despre unele date pe care le cunosc.

Nu știu mai multe informații despre viața prietenului meu din tinerețe; nu știu bine nici în ce an a murit; sper însă că voi afla și aceasta, și, până ce va fi să publicați materialul acesta, vă voi completa informația.

În scrisoarea de acum câteva săptămâni în urmă vă rugam să-mi trimeteți foile mele ce sunt la dvs. cu titlul *Altădată*; avem nevoie de ele, pentru că sper că am găsit un editor și nu aș voi să pierd ocazia.

Vă mai rugam un lucru: mi-ați scris cândva că nu sunteți de părere că ar trebui să rămâie, așa cum sunt scrise, unele aprecieri despre Sim. Marian; în scrisoarea trecută vă rugam să-mi indicați care anume pasaje vă nemulțumesc și din ce motive, pentru ca să le pot preface, fiindcă țin foarte mult la aprecierea dv.

Faptul că nu mi-ați răspuns până acuma mă face să bănuiesc că nu ați primit scrisoarea mea; alte două persoane din București de la care aștept răspunsul, nu dau nici un semn de viață și aș avea dreptul să cred că mi s-au rătăcit o seria de scrisori ce am expediat.

Respectuoase sărutări de mână doamnei, iar pentru dv. cele mai prietenești salutări,

Artur Gorovei

23

Folticeni, 17.XI.[19]41

Stimate domule Torouțiu,

Presupun că nu ați primit cele două scrisori ce v-am trimis, deoarece nu am primit nici un răspuns la rugămintea ce v-am făcut.

În 1939 – mi se pare – sau la începutul lui 1940, Aurel G. Stino v-a trimes, pentru *Convorbiri literare*, un articol al meu, intitulat *Dr. Gustav Weigand*, pe care nu l-ați publicat.

Presupunând că nu l-ați aruncat, ca netrebnic, vă rog să binevoiți a mi-l restitui, urmând să-l public în altă revistă. Ar trebui să-l refac, articolul, dacă nu mi l-ați restitui, și vă rog să mă scutiți de această muncă.

Primiți, vă rog, cele mai călduroase salutări.

Artur Gorovei

24

Folticeni, 16 noiembr[ie] 1946

Dragă domnule Torouțiu,

Mă gândesc la o ediție a unei cărți pentru copii, care s-ar vinde cu ocazia Crăciunului și Anului Nou, dacă ai vrea să o editezi. În *Gazeta Cooperatorului* – am publicat o serie de legende ale păsărilor, pe care dl. Murnu le-a ilustrat admirabil. Am șase dintre ele și cred că-i tot ce am publicat, anume:

An VI – nr. 7-8: *Proverbele lui moș Gheorghe*

An VII – nr. 1-4: *Privighetoarea*

An VII – nr. 5-6: *Legenda Ciocănitorei*

An VII – nr. 9-10: *Uliul*

An VIII – nr. 3-4: *Legenda Cucului*

An VIII – nr. 7-8: *Legenda Ciocârliei*

Clișeele ilustrațiilor trebuie să fie ori la administrația revistei, ori la tipog. *Lupta* (str. Gral. Budișteanu 8), de unde dl. Murnu (desigur părtaș la editură) ar putea să ceară, și nu ar mai fi cheltuieli cu facerea

lor. S-au mai tipărit la *Frăția Românească* și la *Curentul*. Ar fi numai câteva pagini, tipărite cu litere groase, pe hârtie groasă, și în câteva zile ar fi gata tipărite.

Ce zici? Vorbește cu dl. Murnu.
Sincere salutări,

Artur Gorovei

25

Folticeni, 7 martie [19]47

Iubite maestre, ca răspuns la scrisoarea dv., cu privire la chestia manuscrisului meu, ce ați primit de la dl. General Rosetti, nu pot să vă răspund decât că sunteți singurul în măsură de a hotărî ceea ce veți crede de cuviință. Mie mi-ar plăcea să rămâie pentru un viitor volum din *Studii și documente*, și dacă voi mai găsi ceva, care să poată însoți aceste scrisori pe care le aveți, îmi voi face plăcerea să vi le trimit.

Doresc să aflu vești bune despre familia dvs. și dacă în luna mai voi veni la București, îmi voi face plăcerea să vin să vă văd.

Respectuoase sărutări de mână doamnei.
Cu cele mai bune sentimente de prietenie,

Artur Gorovei

Ce știți despre prietenul Leca? Unde este?

ACADEMIA ROMÂNĂ – 150 DE ANI ÎN SERVICIUL NAȚIUNII ROMÂNE



ACADEMIA ROMÂNĂ ȘI CULTURA POPULARĂ*

Ovidiu BÂRLEA**

În decretul de înființare, din 1 aprilie 1866, semnat de locotenența domnească, pe baza raportului ministrului instrucțiunii publice C. A. Rosetti, *Societatea Academică Română* avea numai sarcini lingvistice: stabilirea ortografiei, elaborarea gramaticii limbii române și a dicționarului limbii române¹. Dar pe măsură ce Societatea Academică își lărgeste activitatea, cultura populară începe să intre în preocupările ei, devenind cu timpul una din constantele caracteristice. Ecouri ale interesului pentru folclor răzbat chiar în preocupările unor istorici care consideră materialele folclorice, potrivit indicației lui N. Bălcescu și a generației sale, un izvor istoric de mână întâi.

Alexandru Odobescu, în a sa *Relațiune despre localitățile semnalate prin antichități în județul Romanați*, prezentată în sesiunea academică din 1877, consemna și legendele despre *Domnul de rouă*²,

* Studiul a fost publicat în „Revista de Etnografie și Folclor”, tomul 11, nr. 5-6, București, Editura Academiei Române, 1966, p. 411-441. Îl reproducem întocmai.

** Ovidiu Bârlea (13.VIII.1917 – 17.I.1990), folclorist și prozator.

¹ *Analile Societății Academice Române*, I, București, 1869, p. 3.

² *Analele Soc. Ac. Rom.*, X, secțiunea a II-a, București, 1878, p. 183.

care vor preocupa mai târziu pe B. P. Hasdeu și Al. T. Dumitrescu, publicând și o variantă a baladei *Radu Calomfirescu*, culeasă de el în 17 septembrie 1861 de la un lăutar țigan din Străjești. Odobescu își încheie referatul, subliniind că amintiri „din timpurile de glorie ale poporului nostru... ne sunt, desigur, cântecele lui bătrânești”³. Alt academician de la secțiunea istorică, Vasile Maniu, într-o *Dare de seamă* citită în aceeași sesiune despre cartea lui Iung, *Romanii și Români*, discută mai pe larg romanitatea unor datini și legende românești. El nu se îndoia că narațiunile despre Sântoader, Sângeorz, Sfânta Miercuri, Sfânta Vineri, Sânziene, zânele câmpiilor și apelor, Muma codrilor, ursitele, ielele, paparudele „sunt cele mai semnificative legende, transmise bisericii creștine din pantheonul etnicismului roman”. Maniu relua ideea lui Alecsandri și apoi a lui At. Marienescu despre localizarea legendei și baladei *Erculean* (*Iovan Iorgovan*) despre zămisirea muștei columbace „la mărețul fapt istoric de cucerirea Daciei și în același timp la descoperirea termelor Erculane de la Mehadia”⁴. Atare erori și exagerări nu sunt decât ecoul curentului latinist dominant în acea vreme în Societatea Academică Română, pe care, mai târziu, îl va curma ea însăși.

Cel care încă în sânul acestei Societăți Academice va da o amploare neobișnuită investigațiilor referitoare la cultura populară va fi B. P. Hasdeu, ales în 1877. În același an, la propunerea ministrului instrucțiunii publice, Gh. Chițu, de a întocmi „un chestionar juridic și unul limbistic-mitologic pentru culegerea și descrierea moravurilor, instituțiilor și datinelor noastre”, Hasdeu întocmește un chestionar minuțios și sistematic despre „obiceile juridice” ale poporului român. Ținta finală era cea de „a reconstitui pe calea sintetică România una în viața ei națională, în conștiința ei morală și istorică”⁵. Sunt ecurile frământărilor care au premers unirii celor două principate și vor pregăti Unirea cea mare. Cărturarii se străduiau să demonstreze mai cu seamă dușmanilor Unirii că, în ciuda fărâmițărilor politice vremelnice, poporul român reprezintă o entitate încheată, unitară ca limbă, cultură și năzuințe. În acest sens, Alecsandri se va strădui să ne dea *Poezii populare ale românilor*, Petre Ispirescu va redacta *Legendele sau basmele românilor*, G. Dem. Teodorescu va publica mai târziu opera începută încă înainte de 1870 – *Poezii populare române* etc.

³ *Ibidem*, p. 203.

⁴ *Ibidem*, p. 89-90.

⁵ *Anale*, X, secțiunea a II-a, București, 1878, p. 340.

Chestionarul juridic al lui Hasdeu este important nu numai ca deschizător de drumuri în acest domeniu, dar și prin concepția largă despre cultura populară văzută în resorturile ei adânci, care se înlănțuie subteran și prin rigurozitatea metodologică pe care caută să o insuflă investigațiilor la teren. Obiceiurile juridice cuprind în această concepție nu numai relațiile strict juridice, ci se extind în chip firesc asupra întregii vieți sociale, economice și culturale a poporului. Cele 400 de întrebări, grupate în trei mari capitole: *satul, casa și lucrurile* se referă la formele de proprietate, la obiceiurile și întrunirile colective, la forme de manifestări, apoi la bunurile culturale populare izvorâte din acestea. Astfel, în capitolul despre sat există referiri la șezători, descântece, haiducie, în capitolul despre casă alte referiri la logodnă, nuntă și relațiile familiale, iar în cel despre lucruri sunt întrebări referitoare nu numai la relațiile de proprietate și metodele de hotărnicie, ci și la comori⁶. În acest scop, Hasdeu se informase temeinic și era la curent cu ceea ce se făcuse aiurea, pornind de la *Deutsche Rechtsalterthümer* a lui Grimm din 1845, care arăta „extrema importanță a obiceielor juridice ale poporului de jos pentru a se putea aprofunda originile dreptului în genere și caracterul propriu al unei națiuni în specie”, apoi de la chestionarele similare ale lui Bogisich, profesor la Odesa, și cel al lui Efimenko și Matviev, precum și de la cele trei monografii județene ale lui Ion Ionescu de la Brad și codicile noastre vechi cu caracter juridic⁷.

În ceea ce privește cercetarea ca atare, Hasdeu aduce orientări noi, menite să sporească exigențele metodologice. În grija de a cuprinde totul, el subliniază că e nevoie să se consemneze „orice zicătoare, doină sau altceva din gura poporului, ce s-ar afla în legătură cu obiceiul povestit în răspuns”, și „să deie oricât de multe amănunte asupra fiecărui lucru”. Prin aceste indicații, Hasdeu caută să fie epuizată problematica referitoare la un fapt și să anticipeze cu decenii principiul epuizării repertoriului. Paralel cu aceasta se semnalează grija pentru caracterul autentic al informațiilor. El cere să nu se dea vreun răspuns acolo unde „nu au nici o știință singură”, precum și evitarea aserțiunilor strict individuale, care ar putea fi alături de realitate, anchetatorii fiind rugați „dacă au aflat ceva de la un singur om, să mai cerceteze și de la alți doi-trei, pentru a se încredința că lucrul se petrece în adevăr așa cum s-a spus”. Hasdeu întrevede și o diferențiere a informatorilor după categorii de vârstă și mai cu seamă de categorie socială și mentalitate, pentru că el cere, alături de indicarea satului și numelui

⁶ *Ibidem*, p. 345-365.

⁷ *Ibidem*, p. 341-343.

informativului „și starea, precum și vârsta, dacă este bătrân sau tânăr, bărbat sau femeie”⁸. Bănuim că el urmărea structurarea materialului informativ pe generații și pe categoriile diferențiate ale satului de atunci, căutând rădăcinile istorice ale stărilor arhaice încă existente în practică sau în memoria unora și verificarea celor dintâi prin formele lor de dăinuire în realitatea etnografică și folclorică.

Chestionarul lui Hasdeu este important și pentru consecințele lui în masa cărturarilor sătești, fiindcă el va trezi un interes crescând pentru cultura populară printre aceștia, fiind primul manifest agitatoric difuzat. Urmările vor fi culegerile de materiale, mai cu seamă folclorice, care se vor publica în periodice, iar unele vor solicita chiar publicarea de către Academia Română. Cele două volume cu răspunsurile la chestionarul juridic alcătuiesc un material de mână întâi, cu toată inegalitatea răspunsurilor, inerentă unei atare întreprinderi, și nu e decât regretabil că nu au fost publicate măcar selectiv și cu referiri bibliografice la totalitatea răspunsurilor.

Transformarea Societății Academice în *Academia Română* în 1879 aducea cu sine lărgirea preocupărilor, în centrul atenției rămânând aspectele culturale specifice poporului român. Cultura populară – etnografia și folclorul – se vor bucura de o atenție sporită. Cei care vor patrona preocupările referitoare la acest domeniu și vor da îndrumările necesare vor fi V. Alecsandri și B. P. Hasdeu, chiar dacă ei vor aluneca uneori în polemici, de altfel moderate, deși Hasdeu era o fire deosebit de capricioasă și irascibilă. În fapt, ei își vor împărți oarecum domeniile, deoarece Alecsandri se va interesa cu precădere de poezia și muzica populară, în timp ce Hasdeu va acționa în cadrul unui plan vast de cuprindere totală a culturii populare.

Se simțea totuși nevoia ca cele două discipline să fie reprezentate în tânăra Academie prin specialiști care să se consacre numai acestor

⁸ *Anale*, X, secțiunea a II-a, București, 1878, p. 344-345. Interesul Societății Academice pentru cultura populară se manifestă și în alte preocupări. Astfel, încă în 2 septembrie 1876 se propune la premiul Năsturel lucrarea: *Țăranul român*. „Disertațiune asupra stării sale morale, intelectuale, sociale, economice politice, în trecut și în prezent, din Principatele Române” (*Anale*, IX, p. 27). De asemenea, în sesiunea anului 1878 e prezentată colecția „de fabule (basme) populare” a lui I. Hintz-Hințescu, fiind însărcinat G. Sion cu examinarea ei (*Anale*, XI, p. 202). În același an, Odobescu propune la premiul Năsturel pe anul 1881 lucrarea: *Disertațiune completă sub raportul fizico-economic al unui județ al României*, în care ultimul capitol trebuia să cuprindă „Etnografia, adecă descrierea usurilor, credințelor populari, porturilor locali ș. c. l.” (*Ibidem*, p. 251).

preocupări. În acest scop sunt aleși în aceeași ședință, din 1881, At. Marienescu și S. Fl. Marian la secția istorică, cel dintâi ca folclorist, autor al unor colecții cunoscute, ca „reprezentant al doinei și baladei ardelenene”, cum îl saluta V. A. Urechea⁹, iar celălalt ca etnograf, după părerea lui Hasdeu, ca „singurul etnograf român deocamdată”, și prin aceasta „Academia Română umple un gol ce se simțea în rândurile noastre”¹⁰. Cu acest prilej, Hasdeu aducea o primă definiție a disciplinei în sânul Academiei, subliniindu-i meritele nebănuite încă: „Etnografia, studiul vieții intime, morale și materiale, a fiecărui popor în parte și a diferitelor popoare în comparațiune unele cu altele, a devenit astăzi o nestemată fântână de informațiune și de inspirațiune... la care se adaugă nu numai istoricul... sau omul de stat... nu numai poetul sau artistul... dar trebuie să se adape până și spiritele cele curat industriale”¹¹. Marian nu va dezminți așteptările lui Hasdeu, atât prin volumele masive referitoare mai cu seamă la domeniul etnografic, cât și prin numeroasele rapoarte despre lucrările de etnografie și folclor, rămânând multă vreme referentul principal al Academiei cu privire la etnografie și folclor. Din păcate, At. Marienescu, după cearta despre *Novăcești*, va prezenta Academiei numai lucrări cu caracter istoric și lingvistic, fiind și referent despre numeroasele cărți de beletristică prezentate la concurs, dar nici una despre folclor.

Academia Română va acorda un sprijin susținut cercetării și editării materialelor referitoare la cultura populară. În ciuda dificultăților financiare și a altor greutăți, ea izbutește să dea chiar un loc de frunte publicațiilor de etnografie și folclor. Istoricul V. Maniu sublinia cu toată convingerea „importanța colecțiilor de poezii populare și cum asemenea tipăriri primează, trebuie să primeze orice alte publicațiuni ale Academiei”¹². V. Alecsandri va repeta deseori importanța publicării materialelor folclorice, deoarece „în epoca de renaștere în care ne aflăm este bine să adunăm toate comorile spiritului poporului român. Basmele sau poveștile, legendele, credințele, prejudețele, poeziile, ariile populare formează fondul geniului și al caracterului național care ne distinge; și orice colecțiuni s-ar face în direcția aceasta... sunt de o mare importanță”¹³. Peste câțiva ani, Hasdeu

⁹ At. Marienescu, *Viața și operele lui P. Maior*, București, 1883, p. 121-122.

¹⁰ S. Fl. Marian, *Cromatică poporului român*, în *Anale Ac. Rom.*, IV, p. 161.

¹¹ *Ibidem*, p. 162. Când amintea de „spiritele industriale”, Hasdeu se referea la aplicarea pe scară industrială a procedeelor populare în materie de cromatică.

¹² *Anale*, V (1882-1883), p. 39.

¹³ *Ibidem*, VI (1883-1884), p. 79.

va constata că „una din cele mai folositoare lucrări făcute de Academie au fost publicațiile de literatură populară”¹⁴.

În răstimpul dintre 1881 și 1931, Academia Română a reușit să publice 85 de lucrări¹⁵, însumând 21.112 pagini, deci în medie peste 400 de pagini anual. Cifrele sunt impresionante, dacă se ține seama de lipsa de fonduri, care răzbate ca un leitmotiv în aproape toate ședințele de lucru ale Academiei, o mulțime de colecții rămânând nepublicate, și mai cu seamă dacă se compară cu volumul celorlalte publicații ale Academiei. Acesta rămâne un merit incontestabil al membrilor Academiei Române, care au simțit nevoia de a da la lumină calitățile acestui popor și i-au știut prețui comoara spirituală¹⁶.

Activitatea Academiei Române în domeniul etnografiei și folclorului se desfășoară pe două linii principale. Pe de o parte, ea caută să satisfacă solicitările culegătorilor de folclor care se adresează acestei instituții tocmai pentru că era forul suprem cultural care avea în grijă și ocrotirea culturii populare, publicând și premiind lucrările mai valoroase; pe de altă parte, ea își asumă inițiativa unor cercetări potrivit unui plan de largă cuprindere a problemelor. În primii ani se pare că domină spiritul diriguitor al Academiei, pentru ca mai târziu să primeze inițiativa culegătorilor răzleți. Nu va lipsi însă tendința de a capta aceste inițiative particulare, mai cu seamă după ce exigențele științifice vor spori și în domeniul cercetării culturii populare.

De la început, Academia Română e asaltată de o mulțime de colecții care solicită lumina tiparului. În primăvara anului 1880, At. Marienescu, pe atunci membru corespondent, anunța Academia „că posedă gata vreo 20 de volume inedite, relative la viața poporană și arheologia românilor, dintre care trimite ca specimene un volum intitulat *Novăcești*, fragment de epopee, cusută din balade poporane, și un volum despre sărbătorile și datinele romane vechi”¹⁷. Peste doi ani, I. U. Iarník și A. Bârseanu „cer de la Academie tipărirea unei colecțiuni de doine, strigături (hori), balade și colinde”, ce va fi publicată de Academie, iar Bariț amintește de un tânăr „care a adus peste 1.000 de bucăți de natura

¹⁴ *Ibidem*, XVI (1893-1894), p. 12.

¹⁵ I. Mușlea, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric și etnografic publicate de Academia Română*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, II, p. 221-227.

¹⁶ I. Mușlea aprecia că „Academia Română a făcut pentru folclorul național aceea ce nici o instituție similară din altă țară n-a realizat pentru studiul vieții populare” (*Academia Română și folclorul*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, I, p. 7).

¹⁷ *Anale*, II (1879-1880), p. 275.

acelor în dezbatere”¹⁸. Alecsandri semnala de asemenea o colecție de poezii populare din Mehedinți¹⁹, apoi Academia primise colecția de descântece a lui G. Săulescu, pe care o va publica sub îngrijirea lui S. Fl. Marian²⁰. I. Pop-Reteganul trimitea colecția masivă „de 5.022 poezii populare de diferite specii”²¹, din nordul Moldovei venea colecția modestă de descântece și rețete, *Medicina babelor* a lui D. Lupașcu, publicată de Academie²², P. Papahagi prezenta spre publicare *Jocuri copilărești de la românii din Macedonia*, T. Bălășel trimitea „o colecțiune de poezii populare”, iar I. Pop-Reteganul „o culegere de povești”²³ etc.

Materialele erau destul de diverse ca nivel metodologic și Academia se afla în fața unor serioase dificultăți de editare. Se impunea în primul rând stabilirea unor criterii științifice după care să se călăuzească cei ce vor supraveghea tipărirea și care vor fi recomandate viitorilor culegători cu dorința de a se călăuzi după acestea la întocmirea colecțiilor. Problema era destul de grea, disciplina era abia în formare, părerile exprimate vor fi destul de contradictorii. Încă de la început, Alecsandri semnala că „unele din aceste cântece sunt apocrife, imitațiune după cântece deja cunoscute”, întrebându-se „câte nu vor fi deja tipărite?”²⁴.

Ceea ce încurca enorm publicarea colecțiilor era problema deosebit de spinoasă a variantelor. După ce criteriile vor fi selecționate acestea? Vor fi publicate toate, sau, dimpotrivă, se va evita cu orice preț republicarea celor apărute în alte colecții? Discuțiile cele mai aprinse s-au purtat în jurul primei colecții editate de Academie, *Doine și strigături din Ardeal*, întocmită de I. U. Iarník și A. Bârseanu. N. Quintescu opina că „nu e nevoie să fie publicate” variantele. „Acea nereproducere a lor se poate foarte bine înlocui prin indicațiunea expresă că ardelenii au și ei poeziile cutare și cutare din cutare colecțiune”. Procedeu amintit, de a trimite la variantele anterioare, semnalând prin aceasta prezența pe aria recent cercetată, e socotit de Quintescu ca o metodă „cu totul firească când s-ar întreprinde publicarea împreună a întregului tezaur de poezii populare române”²⁵, dar el îl cere aplicat și la colecțiile de pe un anumit teritoriu, ca cea în discuție.

¹⁸ *Ibidem*, IV (1881-1882), p. 133.

¹⁹ *Ibidem*, V (1882-1883), p. 53.

²⁰ *Ibidem*, p. 153.

²¹ *Ibidem*, XIII (1890-1891), p. 7.

²² *Anale, Memoriile Sect. Lit.*, XII, p. 1-127.

²³ *Anale, Dezbatere*, XVI (1893-1894), p. 12, 42, 166.

²⁴ *Anale*, IV, p. 133.

²⁵ *Anale*, V, p. 50.

Metodologic, indicația lui Quintescu e cea mai nimerită într-o publicație cu profil de corpus, conținând în chip exhaustiv tipurile unei specii folclorice, și ea va fi aplicată în mod suplu de Gorovei și de Zanne în volumele cu ghicitori, proverbe și descântece. De aceeași părere este și G. Sion, dar biruie punctul de vedere al lui V. Alecsandri. Pentru el, determinantă era evidențierea unității spirituale a poporului român și variantele nu puteau fi decât niște dovezi hotărâtoare, așa cum subliniase mai înainte At. Marienescu, comparând baladele sale cu cele ale lui Alecsandri²⁶. Ca atare, Alecsandri afirmă „că nu este nici un rău dacă în colecțiunea d-lor Iarník și Bărsanu s-ar găsi poezii populare deja culese de prin alte țări române. Sunt prețioase constatările făcute, aceste de direcțiune unitară a spiritului românesc. Ş-apoi nu mai puțin prețioase sunt și înseși variantele, ba până și fragmintele de cântări aflate în o provincie română... Cu deosebire sunt prețioase asemenea colecțiuni făcute în diversele țări române, pentru că din compararea acestora apare neîndoioasă unitatea de simțire și de direcțiune a poporului român”. El „a aflat cântecele din Ardeal așa de asemenea cântecelor din România, ca și când ar fi fost făcute de același autor, pentru că geniul românesc este același peste Carpați și peste Dunăre, cum este dincoace și dincolo de Milcov”²⁷.

Rămânea totuși ca variantele să fie cântărite sub aspectul autenticității lor, piatra de încercare care va fi de acum înainte o stavilă permanentă în cernerea colecțiilor. Cel care o susține mai aprins este însuși V. Alecsandri. El cere răgaz pentru „alegerea critică a cântărilor” din colecția Iarník-Bârseanu și peste un an referă că „le-a aflat în adevăr originale și credincioase stilului și cugetărei poporului român”, alcătuitoarii „au respectat limba și formele de cugetare ale românului”²⁸. Nu tot astfel e găsită colecția despre *Novăcești* a lui Marienescu, care „nu este decât o lucrare de fantazie” și se opune publicării ei²⁹, după ce Academia, în lipsa lui Alecsandri, decisese publicarea, însă fără note, după propunerea lui Hasdeu și Marian³⁰.

²⁶ „... Cu bucurie pot mărturisi despre acea împrejurare favorabilă ce am aflat-o în comunicațiunea spirituală a poporului nostru de aci cu poporul român de peste Carpați, prin poezia populară”, și baladele culese de el „fură foarte asemene în idei precum în versuri cu ale d-lui Alecsandri” (O. Bârlea, *Atanasie Marienescu folclorist*, în „Analele Universității din Timișoara”, seria Filologie, I, 1963, p. 48).

²⁷ *Anale*, V, p. 40, 45.

²⁸ *Ibidem*, p. 38, 45.

²⁹ *Ibidem*, VII (1884-1885), p. 145.

³⁰ *Anale*, p. 78. Pentru detalii, vezi O. Bârlea, *At. Marienescu folclorist*, p. 43-45.

Colecțiile de poezii populare ale lui Ion Pop-Reteganul înfruntă acest examen, căci Hasdeu arăta explicit: „Din publicațiunile anterioare făcute de acest zelos învățător, ... s-a încredințat că dânsul este conștiințios și că publică poeziile populare cum le-a cules din gura poporului”³¹. Pentru considerente similare, și colecția acestuia de povești „este mai interesantă din punct de vedere folkloristic, tocmai pentru că, la Pop-Reteganul individualitatea lui nu joacă nici un rol, fiindcă, la dânsul nu ni se înfățișează producțiuni proprii ca în poveștile lui Creangă, nici nu transpiră, la el orășanul ca în acelea ale lui Ispirescu, pentru că nu se aseamănă, nici cu acelea ale lui Fundescu, Sbiera ș.a. Lipsite de adausul oricărei podoabe, poveștile d-lui Pop-Reteganul ne oglindesc poporul dintr-o localitate cu toate proprietățile lui de obiceiuri și graiu” și, ca atare, propune să fie „lăsate în întreaga lor simplitate, așa precum ele ni se oferă”³².

Ca principiu diriguitor, intervenția lui Hasdeu era în concordanță cu realitatea folclorică, atât că, la Pop-Reteganul, deși pare că redă în chip autentic narațiunile în proză, nu poate fi vorba decât de o autenticitate a schemei epice, haina lor stilistică fiind creația lui, chiar dacă sunt, după cum observa Marian, „scrise cu mult mai simplu, și anume, după cât mi se pare, cum și le-a notat culegătorul prima oară când le-a auzit din gura povestitorilor”³³.

³¹ *Ibidem*, XIII (1890-1891), p. 8.

³² *Ibidem*, XVI (1893-1894), p. 272-273.

³³ *Ibidem*, p. 277. Asupra intervenției lui Pop-Reteganul și în schema poveștilor, vezi Ion Mușlea, *Ion Pop-Reteganul folclorist*, în „Studii și cercetări științifice”, Acad. R.P.R., Filiala Cluj, seria a III-a, Științe sociale, VI (1955), nr. 3-4, p. 52-55, 64-65. Bianu socotea drept o cheazășie a respectării autenticului puțină știință de carte a culegătorilor. De aceea, relevând cultura „mult mai modestă” a lui D. Lupașcu, el socotea colecția acestuia „și mai prețioasă, căci ea nu lasă nici măcar bănuiala că autorul ar fi făcut în culegerea sa modificări și înnoiri, cum s-a întâmplat prea adeseori culegătorilor noștri cu mai multă instrucțiune” (D. Lupașcu, *Medicina babelor*, p. 1). Cât de subred era acest criteriu, se vede din aceea că el va fi dezis chiar de cel propus drept model, D. Lupașcu. Acesta trimisese Academiei spre publicare *Poiziile țărănilor din Moldova*. În această colecție, după cum arăta I. C. Negruzi: „Din 283 de așa-numite poezii, nu este nici una care ar merita acest nume. Culeasă din popor nu este de asemenea nici una” (*Anale*, XXIV (1901-1902), p. 239). De altfel, chiar în *Medicina babelor* întâlnim unele probabile intervenții ale culegătorului. „M-am mâniat (p. 12), în loc de *mânecat*; „Iară *amantele* lui” (p. 47); „ca *crystalul* de curat” (p. 9). S-ar putea ca atare neologisme să vină din gura informatorilor, ținând seama că 11 din cei 67 informatori erau cetățeni din Huși, Botoșani și Dorohoi, atât că autorul nu specifică de la care anume au fost culese descântecule.

Au existat și păreri care au înțeles autenticul în cadrul unor limite mult lărgite, în care și culegătorul trebuia să-și aducă contribuția sa la reconstituire, după procedee similare cu cele din epigrafie. Curentul restaurator era reprezentat în Academie prin Marienescu – după ce Alecsandri renunțase la el – apoi prin Quintescu și incidental prin Marian. Quintescu observase în colecția Iarník-Bârseanu „pe ici, pe colea, oarecare versuri șchioape, adecă căroră le lipsesc câte o silabă. Întrucât împlinirea versurilor ar constitui o atingere a poeziilor populare?” Aici, Quintescu invocă analogia cu faptele de limbă. Pe vremea aceea mai dăinuia părerea neogramaticilor că limba poate fi confecționată în laborator, contrar uzului și legilor ei firești.

Credem că această concepție a contribuit, alături de alți factori, la cimentarea procedeeului de intervenție în „întocmirea” sau „corectarea” producțiilor folclorice. Quintescu e de părere că versurile corectate „ar câștiga, ele s-ar mai înnobili, fără a pierde nimic din caracterul lor particular. Nu se face tot astfel cu limba? Nu sunt permise pe alocurea oarecari îndreptări de incorectețe populare?”³⁴. De fapt, versurile „șchioape” care îl supărau pe Quintescu nu erau decât consecința despărțirii lor de partea melodică. Încă în *Poetica* sa din 1860, Cipariu arătase că poporul completează în cântare versurile cu câte o silabă ca să corespundă silabelor muzicale ale rîndului melodic.

La început, sarcina Academiei de a distinge autenticul de intervenție a fost spinoasă. Erau unele culegeri vechi, parte valoroase, care totuși trebuiau publicate într-o formă cât mai științifică. Între alții, G. Săulescu lăsase un manuscris cu descântece. Autorul prezumptiv al faimoasei cronici a lui Huru, care publicase și colinde ticluite de el, intervenise puternic în textul descântecelor din convingerea că acestea „din gură în gură mutilate ajunse a se întuneca ideea și cuvântul, ca scriptura sau efigia unei nomisme rugenite”³⁵. Marian a izbutit să înlătore intervențiile lui tocmai pentru că originalul se întrevedea de sub ștersături.

Grija pentru scrierea autentică și pentru înlăturarea adaosurilor subiective o va manifesta Academia și cu privire la notarea melodiilor populare. Cel care ridică cel dintâi această problemă este însuși V. Alecsandri. În ședința din 31 martie 1883, el aduce în dezbatere colecția de „cântece vechi” a lui Vulpian, mărturisind „că a auzit pe d-l Vulpeanu executându-le de minune pe flaut, nu știe însă dacă sunt

³⁴ *Anale*, V, p. 50.

³⁵ S. Fl. Marian, *Descântece poporane române*, Suceava, 1886, p. 262.

corecte”. Discuțiile relevă necesitatea de a examina dacă „bune sunt sau ba?” Quintescu propune o comisie de la conservator „să observe mai cu seamă dacă ariile sunt corect transcrise”³⁶.

Ca un corolar al modului cum se înțelegea autenticul popular apare din această vreme curentul purist, care elimina din folclor tot ceea ce era de proveniență urbană, modernă. Constatând cu părere de rău „căci cântecele poporului se pierd”, Alecsandri vede că „în locul lor avem poezii proaste, de mahala, și chiar pe arii străine, scâlciate”. El se bucură atunci când observă la Vulpian „fidelitatea colecțiunii: Aci nu sunt amestecate cu cântece străine ori de stilul cântărilor de mahala: «Tu ești a mea belă etc.»”³⁷. Potrivit acestui criteriu, trebuie eliminate și bucățile cu conținut socotit de el imoral sau indecent, cum ar fi cântecele de pahar etc.³⁸ Linia puristă inaugurată de Alecsandri va dăinui multă vreme, devenind mai târziu criteriul de căpetenie în aprecierea valorii colecțiilor de folclor, după cum se poate vedea din referatele prefațatoare care cer excluderea neologismelor, a urbanismelor etc. Chiar colecția lui I. Pop-Reteganul este recomandată unei purificări substanțiale, între altele din pricina cântecelor satirice, „adeseori de o asprime, care numai vărsată într-o formă de rară frumusețe e admisibilă în publicațiuni”³⁹.

Un criteriu hotărâtor în realizarea științifică a unei colecții folclorice, și mai cu seamă al studiilor de folclor este comparativismul: compararea variantelor românești cu cele ale altor popoare. Militantul asiduă al acestui principiu metodologic este B. P. Hasdeu, ale cărui cunoștințe, de întindere enciclopedică în ramura științelor sociale, l-au sortit a fi reprezentantul lui constant și caracteristic. El obiecta colecției de legende a lui Marian, *Ornitologia poporană română*, lipsa comparării cu variantele altor popoare. Aceasta „numai atunci ar fi avut

³⁶ *Anale*, V, p. 54, 55, 63.

³⁷ *Ibidem*, p. 45-46, 63.

³⁸ Poetul exagerează când prezintă creația folclorică a fi străbătută de o înaltă atitudine serafică. „Delicateța de simțire caracterizează cântecele poporului român, în deșert ar fi cătat cineva la români cântece de beții și de amoruri obscene, căci poporul român nu și-a consacrat poezia decât la simțiminte înalte și delicate, demne de sufletul său măreț și nobil” (*Ibidem*, p. 48). Dar complexitatea vieții depășește această viziune idilică și, ca atare, folclorul cunoaște și așa-zisele cântece obscene – care au avut altă rădăcină decât un oarecare libido nesatisfăcut, prezent în unele producții de suburbană din perioada capitalistă –, apoi cântece de pahar, satirice etc., fără a fi însă plin de obscenități, pe care le-ar fi expurgat Alecsandri, cum credea G. Călinescu.

³⁹ *Anale*, XIII (1890-1891), p. 111.

un adevărat merit literar când autorul ar fi comparat ornitologia noastră populară cu ornitologiile străine⁴⁰. De acolo vine și scăderea de căpetenie a colecției lui G. Dem. Teodorescu: „Partea științifică adecă comparativă lipsește, când nu lipsește ea e dată în mod cu totul curios, așa când autorul voiește a compara o baladă română cu una sârbească, nu se mărginește a cita balada sârbească ci caută în traducerea franceză a lui Dozon” pe care acesta o traduce alături. „Această procedare este cu totul neștiințifică”⁴¹. Principiul comparativist va intra în metoda de lucru a folcloriștilor de seamă, fiind aplicat de Gorovei în *Cimiliturile românilor*, de Zanne în *Proverbele românilor*, precum și în lucrările propuse de Academie, în care se cerea explicit aceasta.

După moartea lui Hasdeu, comparativismul își pierde din vigoare, necesitatea lui impunându-se doar în studiile de folclor de o exigență științifică sporită.

Eforturile răzlețe ale cercetătorilor culturii populare nu se puteau armoniza de la sine pentru cuprinderea întregului domeniu. Academia Română își dă seama că ea este instituția indicată să elaboreze un plan de totală cuprindere, pentru a se ajunge la o cunoaștere cât mai sistematică a culturii populare în întregimea ei. Acest plan se va arăta neașteptat de judicios și de apropiat realității de cercetat. El e rodul întregii Academii, căci la elaborarea lui participă nu numai secțiunile literară și cea istorică, ci și cea științifică. Nu asistăm la o discuție generală asupra unui plan elaborat dintr-o dată, care să cuprindă toate problemele, el se înfiripă tacit, ca rod al unor necesități culturale deopotrivă de acute pentru toți cărturarii patrioți. Cel care dă cele mai multe indicații și propune cele mai multe teme este B. P. Hasdeu⁴², apoi Alecsandri și alții. Înainte de a purcede la cunoașterea unor domenii de detaliu ale culturii populare, se simțea nevoia unei cunoașteri de ansamblu asupra țaranului român, creatorul acestei culturi, asupra condițiilor lui de viață din trecut și de azi. Era cel dintâi punct de sprijin în abordarea științifică a problematicii culturii populare.

Ca atare, încă din 1876, Societatea Academică propune pentru premiul Năsturel lucrarea „*Țăranul român*. Disertațiune asupra stării sale morale, intelectuale, sociale, economice și politice, în trecut și în prezent, din Principatele Române”. Tema era deosebit de grea față de

⁴⁰ *Ibidem*, VI (1883-1884), p. 79.

⁴¹ *Ibidem*, VIII (1885-1886), p. 146.

⁴² I. C. Chițimia, *B. P. Hasdeu și problemele de folclor*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, I (1952), p. 172-174.

nivelul cunoștințelor de atunci și mai cu seamă prea vastă pentru puterile unui cercetător obișnuit. De aceea lucrările întârzie mult, cele care se prezintă nu satisfac pentru că nu corespund tematicii propuse, scoaterea la premiere se repetă până ce se opresc mai târziu la lucrarea lui Gr. Tocilescu din 1882, care trata subiectul numai din punct de vedere istoric. Secțiunea științifică propune atunci un subiect cu sferă mai restrânsă: *Igiena țăranului român*. „Locuința, încălțăminte și îmbrăcăminte. Alimentațiunea în diferite regiuni ale țării și în diferite timpuri ale anului”. În 1891 se prezintă patru lucrări, dar Academia nu le acceptă, și concursul este amânat până în 1895⁴³, când sunt premiate cele două lucrări valoroase care s-au prezentat, cea a profesorului oculist N. Manolescu și cea a doctorului Gh. Crăiniceanu. Cele două lucrări se completează reciproc, fiecare aducând alte date și informații decât cealaltă, cu excepția câtorva de natură generală. Crăiniceanu se bazează mai mult pe rapoartele medicilor de plasă și caută să înfățișeze și trecutul, pe când Manolescu s-a informat la fața locului în unele regiuni și a folosit răspunsurile celor 38 de învățători care au fost solicitați să-l ajute, lucrarea fiind orientată numai asupra contemporaneității. În afară de aceasta, Manolescu adaugă și o bogată ilustrare cu fotografii, lucrarea fiind și un izvor de mână întâi în ceea ce privește portul popular din acea epocă.

Cine citește cele două lucrări e impresionat de atitudinea obiectivă a cercetătorilor și mai cu seamă de curajul cu care dezvăluie relele cronice de care suferea țăranul român⁴⁴. Răul nu venea atât din neștiință, cât din condițiile vitrege de viață: „Pentru a avea din ce face mâncări bune, trebuie ca țăranul să aibă din munca sa și un câștig destul de rentabil”⁴⁵. Se constată: „muncă prea excesivă, și hrană insuficientă”⁴⁶, se condamnă posturile prea multe, mai cu seamă cele din perioadele de munci agricole intense, dar însuși sistemul economic-social ca atare: „Această neîndestulare de hrănire este în legătură cu cauzele generale, care opresc pe țăran de a ieși din sărăcie”⁴⁷. Profesorul constata că țăranii constituiau un fel de castă sortită a rămânea în această stare, căci „se dovedește că exploatarea par convinși cum că mașina omenească de viață și de putere a țăranului se deosebește de a

⁴³ *Anale*, XII, p. 193, XIII, p. 152.

⁴⁴ N. Manolescu, *Igiena țăranului*, București, 1895, p. 7.

⁴⁵ Gh. Crăiniceanu, *Igiena țăranului român*, București, 1895, p. 232.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 273.

⁴⁷ N. Manolescu, *lucr. cit.*, p. 352.

lor însăși, deoarece cu astfel de mâncare ei nu ar putea trăi, necum să și muncească! Așa chiar afirmă mulți dintre ei însșiși”⁴⁸.

După cunoașterea în ansamblu a condițiilor de viață ale țaranului român, urma în chip firesc explorarea celorlalte domenii. Mai cuprinzătoare sunt lucrările pe care le plănuiește Hasdeu referitoare la viața spirituală a poporului, la întreg domeniul etnopsihologiei. După chestionarul juridic, el îl difuzează pe cel de-al doilea, referitor la *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română*⁴⁹. Chestionarul depășește domeniul strict dialectologic, căci în el „predomnesc două puncturi de vedere nouă... 1. fonetica poporană, temelia Dialectologiei; 2. Credințele cele intime ale poporului, obiceiile și apucăturile sale, suspinele și bucuriile, tot ce se numește astăzi... cu vorba engleză *Folklore*”⁵⁰. Primele 46 de întrebări se referă la fonetică, cele între 47 și 141 la lexic, iar cele între 142 și 206 la obiceiuri și credințe⁵¹.

Recolta s-a arătat de data aceasta deosebit de bogată. Hasdeu a primit vreo 700 de răspunsuri de la învățătorii satelor, care le-au întocmit cu conștiinciozitate, unele din ele fiind excelente, pe care le-a grupat în cele 18 volume, mari de câte 400-700 de pagini. Cu excepția unuia, care conține material de peste hotarele de atunci, celelalte provin din județele de atunci ale României. Aceste volume constituie un izvor documentar de mână întâi pentru cercetătorii culturii spirituale populare. Ele conțin și o mulțime de variante folclorice. Din păcate, în afară de ceea ce a excerptat Hasdeu în dicționarul său neterminat, lucrarea a rămas prea puțin cercetată, deși

⁴⁸ *Ibidem*, p. 309.

⁴⁹ *Anale*, VII (1884-1885), p. 21-34, și *Etymologicum Magnum Romaniae*, I, București, 1886, p. VIII-XVIII.

⁵⁰ *Etymologicum*, I, p. XVIII.

⁵¹ Despre vârcolaci, deochi, zâne, Cosânzeana, Filma, Lado-Mano, Drăgaica, strigoi, drac, ursită, iele, Joimărica, Sânziene, păpăruda, zburător, turcă-turcă, brezaie, boboroasele, colinde, pricolici, zmei-balauri, oameni roșii, vrăji, boalele omului, boalele vitelor, friguri, Sf. Petru, alți sfinți, împărțirea zilei și a nopții, prima zi a lunii, zilele săptămânii, Sfintele Miercuri, Joi, Vineri etc., dobitoace plăcute lui Dumnezeu, locuri sfinte, soare și lună, Zorilă, Murgilă, blăstăm cu Dunărea, vânt, numele vânturilor, rugăciuni populare, căderea stelelor, „fapți”, legarea și dezlegarea ploii, Mama-Pădurii, Ciurica-Circovii, Anul nou, Boboteaza, Lăsata Secului, ochii sfinților din biserică, pășari cu ciocul de fier, vântul turbat, toaca din cer, curcubeul, rodul pământului, mănăcițoarea, focul lui Sâmedru, iarba fiarelor, pocânzeii-colăcerii, ceasornicul casei, rai-iad, „celălalt tărâm”, crai nou, ieșirea cu plin, cu sec, spiridușul, căpcăunii și vremea de apoi.

se puteau publica niște antologii care ar fi adus contribuții nebănuite la cunoașterea etnografiei și folclorului nostru.

Din materialul adunat prin aceste chestionare, cât și din alte investigații suplimentare, se putea porni la studiul obiceiurilor. Academia se oprește mai întâi asupra celor din ciclul familial și propune în 1886 *Nunta la români*, iar în 1888 *Nașterea și înmormântarea la români*. Propunerea era, se pare, a lui Hasdeu, care o motivează în plenul Academiei și care plănuia mai de mult o lucrare despre nuntă, după materialul primit de la chestionarul juridic. Barițiu și Maniu subliniază și ei că „obiceele sunt de cea mai mare însemnătate pentru studiul vieții intime a poporului și studiul lor va contribui mult la lămurirea originelor națiunii noastre”⁵².

Întrucât *Ornitologia* lui Marian acoperea în parte domeniul legendelor, se simțea nevoia unui studiu de sinteză asupra basmelor noastre, mai cu seamă că problema era deosebit de acută pe plan european în acea vreme. În 1890 se propune la premiul Eliade Rădulescu lucrarea: *Studiu asupra basmelor române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu ale popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*⁵³. În anul următor se propune un studiu asupra credințelor populare: *Psichologia și metafizica poporului român după literatura populară*, iar în 1892 Hasdeu propune subiectul: *Botanica populară română din punctul de vedere al credințelor, datinelor și literaturii populare*⁵⁴.

Printr-o muncă laborioasă, Marian alcătuiește cele trei mari monografii: *Nunta la români* (1890) de aproape 900 de pagini, apoi *Nașterea la români* (1892) și *Înmormântarea la români* (1892). Deși Academia premiază *Nunta la români* a Elenei Sevastos, pe temeiul referatului lui Hasdeu, care arăta că Sevastos „îmbrățișează totalitatea materiei” și a făcut „cercetări personale... la fața locului într-o mulțime de sate din Moldova, Muntenia și Dobrogea”⁵⁵, monografia lui Marian e vădit superioară. Sevastos se bazează pe puține informații și obiceiul e tratat destul de sumar, chiar cu superficialitate. Deși nu a întreprins călătorii, Marian dispune de mult mai bogate informații și de pe întreg teritoriul românesc. Din acest punct de vedere, cele trei monografii sunt de aceeași densitate, redactate cu aceeași grijă și minuțiozitate.

⁵² *Anale*, X (1887-1888), p. 89.

⁵³ *Ibidem*, XII (1889-1890), p. 194.

⁵⁴ *Ibidem*, XIII, p. 389, XIV, p. 149.

⁵⁵ *Anale*, X, p. 142.

O deficiență sensibilă a lor este totuși inegalitatea ariei de pe care s-au cules datele privitoare la naștere, nuntă și înmormântare. Se observă ușor că în timp ce nordul Moldovei este bogat reprezentat, în celelalte provincii punctele se răresc, mai cu seamă în Transilvania, de unde autorul dispune doar de date din câteva localități (Năsăud, Șomcuta Mare, Țebea, jurul Sibiului, Făgărașului), în afară de cele culese din publicații și periodice, pe care Marian le-a străbătut cu migală. Cu toate acestea, ele rămân până astăzi singurele monografii de cuprindere a întregului teritoriu care înfățișează cele trei obiceiuri familiale.

Inegalitatea dintre cele trei monografii se manifestă și pe alt plan. În timp ce *Nunta* cuprinde destul de bogate referiri comparative la obiceiuri străine, mai cu seamă la cele romane, celelalte două monografii se mențin la simpla descriere a obiceiurilor de la noi, cu referiri comparative incidentale și numai la antichitatea greco-romană. Aceasta venea din însăși sfera temei așa cum o stabilise Academia, căci în timp ce despre nuntă se cerea un studiu comparativ similar ca întindere cu cel despre basme⁵⁶, despre naștere și înmormântare se menționa doar: „datine și credințe”⁵⁷. Monografiile se mențin aproape tot timpul la stadiul descriptiv, dar pentru început nici nu se putea depăși atare modalitate în tendința de a cuprinde întreg teritoriul românesc.

Lucrarea premiată a lui L. Șăineanu despre *Basmele române* (1895) reprezintă o monografie capitală, rămasă și ea unică în folcloristica noastră, utilă și astăzi cercetătorilor. Schema lui de clasificare e de mult depășită, împărțirea în cicluri dovedindu-se peste măsură de arbitrară. Secțiunile stabilite de el se apropie însă mult de speciile și subspeciile clasificării curente, poveștile fantastice corespunzând teoretic grupei Aa. Th. 300-749, poveștile psihologice s-ar apropia de subspecia celor nuvelistice (Aa. Th. 850-999), deși Șăineanu include aici și tipuri cu totul fantastice. Secțiunea a III-a, povești religioase, corespunde de asemenea subspeciei basme legendare (Aa. Th. 750-849), iar poveștile glumețe snoavelor propriu-zise, cu toate că Șăineanu introduce aici și basme nuvelistice. Deși autorul s-a străduit să cunoască întreg materialul, folosind și colecții inedite, totuși lacunele

⁵⁶ „Usurile nuptiale trebuiesc studiate în varietățile lor după toate provinciile române, comparându-se cu nunta la vechii romani și la popoarele neolatine, pe de o parte, cu nunta la vecinii românilor (slavi, unguri, greci, albanezi), pe de alta, de unde să reiasă apoi de la sine o concluziune istorico-etnografică”. Studiul va avea 200-300 de pagini în 8° (*Anale*, VIII, p. 252).

⁵⁷ *Anale*, X, p. 89.

informației sunt capitale. Astfel, el ajunge la concluzia că la noi n-ar exista basmele despre animale („fabula animală”), cunoscând doar *Capra cu trei iezi și Punguța cu doi bani*, pe când repertoriul național depășește numărul de 250 de tipuri⁵⁸.

Academia a primit trei lucrări despre botanica populară dar, fiind toate de nivel inferior, nu au fost reținute⁵⁹ și domeniul va rămânea descoperit, deoarece monografia lui Marian, *Botanica populară*, a rămas nepublicată, cu excepția câtorva capitole apărute în periodice, alături de articolele altora care se ocupau cu unele aspecte ale botanicii populare. A rămas de asemenea netratată: *Psihologia și metafizica poporului român*, lucrarea de mai târziu a lui D. Drăghicescu despre această temă fiind cu totul modestă⁶⁰.

Academia Română a sprijinit publicarea și celeilalte monografii a lui Marian privind obiceiurile calendaristice, *Sărbătorile la români*, I, II, III (1898, 1899, 1901). Moartea lui Marian a zădărnicit acest plan, lucrarea oprindu-se la Rusalii, căci volumul al IV-lea a rămas nepublicat și ciclul va fi continuat mai târziu de T. Pamfile. Întinderea informațiilor e similară cu cea a monografiilor din ciclul familial, nordul Moldovei fiind masiv reprezentat față de celelalte provincii. Caracterul descriptiv al monografiei calendaristice este mult mai accentuat decât la celelalte din ciclul familial, referirile comparative fiind absente.

Alături de aceste domenii ale culturii spirituale, Academia a sprijinit, chiar cu mai multă ardoare, cercetarea și publicarea folclorului propriu-zis. Aici, colecțiile erau mai numeroase și solicitările mai dese. În fața acestor aspecte parțiale pe care le ofereau colecțiile din diferite ținuturi, secțiunea literară a simțit necesitatea unei ordonări a materialului care să permită o cunoaștere clară a întregului tezaur. Se naște ideea acelor colecții cu profil de corpus care să înglobeze pe cât posibil toate tipurile. Într-un fel încercase și Alecsandri cu colecția sa din 1866 să reprezinte toate cele trei provincii istorice, după cum și colecția lui G. Dem. Teodorescu tindea să fie cât mai cuprinzătoare, reproducând și variante din alte periodice sau făcând referiri la variantele publicate anterior. Problema trebuia tratată mai cuprinzător și cât mai aproape de exigențele științei.

Alecsandri constatase de multă vreme că cântecul popular e poezie și cântec, dar în vreme ce poezia este mereu scoasă la iveală,

⁵⁸ T. Brill, *Poveștile cu animale*, în „Rev. de etnogr. și folclor”, 10 (1965), p. 375 și urm.

⁵⁹ *Anale*, XVIII (1895-1896), p. 143, 169 (raportor Al. Xenopol).

⁶⁰ V. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, București, 1907.

muzica populară rămâne nedezgropată. El ridică din nou problema aceasta în ședința din 21 martie 1883. După ce amintește de colecțiile lui C. Miculi, Ruschinszki, H. Ehrlich, se oprește la impunătoarea colecție de 780 de melodii a lui Vulpian, lăudându-i „fidelitatea” notării. Academia aprobă propunerea lui Alecsandri de a se institui în 1884 un premiu „pentru cea mai completă colecțiune de arii românești”, în nădejdea că Vulpian o va completa și va găsi „un român capabil de a-i transcrie muzica pentru piano pentru ca așa colecțiunea să fie la îndemâna publicului muzical”⁶¹. Hotărârea era în concordanță cu părerile lui N. Ionescu și V. Alecsandri de a da un caracter național concertelor muzicale⁶² și prin aceasta de a populariza folclorul românesc. Pentru aceste considerente, colecția lui Vulpian nu este premiată nici în anul următor, și concursul se amână pentru 1885⁶³. La noul concurs, Vulpian își prezintă colecția sporită cu mai bine de o treime – 1.231 de melodii – și este premiată, deși nu a indicat decât parțial localitatea și ceea ce a mai fost publicat, date pe care autorul se obligă să le arate într-o prefață mai întinsă⁶⁴.

Tendința de a alcătui colecția exhaustivă a unei specii folclorice câștigă teren în atmosfera epocii. Acum întreprinde I. A. Zanne uriașa colecție de proverbe și zicători, în zece volume masive, publicate între

⁶¹ *Anale*, V, p. 63-64.

⁶² N. Ionescu releva: „Avem două conservatorii de muzică, persoane abili, bine ar fi dacă s-ar face asociațiuni naționale pentru cântări; dacă conservatoriile ar da concursul lor, nu numai cântecele (melodiile), dar și textul lor s-ar lăți și conserva; ar dori să se facă oarecari sărbători din an în an, în cari să se cânte de acestea”. V. Alecsandri dorește și el „ca conservatorul să nu execute decât asemenea piese naționale” (*Anale*, V, p. 54-55). În chip cu totul capricios, Hasdeu se va opune la premiera culegerii lui Vulpian, pentru că, potrivit statutelor, ar fi premiabile numai lucrările de literatură și știință. Rămâne însă singur în părerea sa (*Anale*, VI, p. 44, 46).

⁶³ La concursul din 1884 s-au prezentat 4 colecții: a sublt. Al. Stoenescu „cuprinzând 178 arii poporale românești vechi”, a lui T. Oprescu, cu 100 de piese, un caiet anonim cu 100 de melodii și colecția Vulpian, cu 759 de piese. Se obiectează lui Vulpian că „cea mai mare parte a melodiilor adunate este lipsită atât de bas, cât și de însemnarea cuvintelor pentru cântarea din gură. La toate împreună lipsește arătarea locului unde au fost auzite, la cele mai multe lipsește însemnarea dacă au mai fost publicate sau nu” (*Anale*, VI, p. 73-74).

⁶⁴ Comisia de premiere a fost alcătuită din B. P. Hasdeu, T. Maiorescu și V. A. Urechia. În aceeași ședință e respinsă de la premiul Năsturel colecția lui G. Dem. Teodorescu, la opoziția puternică a lui Hasdeu, și i se acordă numai un ajutor de 1.000 de lei (*Anale*, VIII, p. 140, 145, 146). Vezi părerile lui G. Musicescu despre colecția Vulpian la Gh. Ciobanu, *Culegerea și publicarea folclorului muzical român*, în „Revista de etnografie și folclor”, 10, nr. 6, p. 564.

1895 și 1903, primele șase fiind premiate în trei rânduri de către Academie. În cele peste 7.500 de pagini sunt publicate vreo 29.437 de tipuri de proverbe și zicători din toate ținuturile românești, iar dacă se adaugă și variantele acestora, suma lor depășește cifra de 40.000.

Materialul a fost excerptat din 305 volume și articole, la care s-au adăugat culegerile trimise de 352 de corespondenți solicitați anume pentru aceasta. După câte știm, se pare că e cea mai întinsă colecție de proverbe și zicători din literatura universală. Desigur că lucrarea are și deficiențe, unele semnalate încă de atunci. Gruparea, deși încearcă să fie coerentă și adecvată tematicii, e alcătuită totuși din numeroase adaosuri la capitolele precedente, așa cum s-a întâmplat și cu cealaltă mare colecție ce viza de asemenea să fie un corpus, *Materialuri folcloristice*, publicată de Gr. Tocilescu. Supărător e și amestecul de proverbe și zicători, chiar dacă în unele cazuri delimitarea e mai grea și impune soluții arbitrare. Totuși ea rămâne o colecție fundamentală în folcloristica noastră și la o republicare materialul va trebui să fie regrupat și completat cu ceea ce s-a mai cules ulterior.

O colecție corpus e și cea a lui Gorovei, *Cimiliturile Românilor* (1898), publicată de Academie. Ea cuprinde 1.960 de ghicitori despre 486 de ființe, fenomene și obiecte de pe întreg cuprinsul teritoriului locuit de români. Materialul provine din colecțiile anterioare – volume și articole –, apoi din colecțiile celor 17 corespondenți solicitați de autor. Ca și colecția lui Zanne, ea redă și numeroase variante străine, cu intenții comparative.

După 1900, o dată cu retragerea lui Hasdeu la Câmpina, se instituie, treptat, o altă direcție. Pe la începutul secolului se mai publică câteva colecții cu profil de corpus: *Insectele* (1903) și *Legendele Maicii Domnului* (1904) ale lui Marian, la care se pot adăuga *Basme aromâne* (1905) ale lui P. Papahagi și întrucâtva *Jocuri de copii* (1906, 1907, 1909) ale lui T. Pamfile, toate editate de Academie, dar lipsite de încercări comparative, prin referiri la variante străine, așa cum preconizase Hasdeu. Cel căruia îi rămâne supravegherea orientărilor și publicațiilor despre cultura populară este Ion Bianu, mai cu seamă după decesul timpuriu al lui Marian. Academia alege în 1904 încă doi membri corespondenți, E. Hodoș și D. Dan⁶⁵; dar cel dintâi își va înceta activitatea folcloristică și va rămâne departe de Academie, celălalt va da

⁶⁵ Bianu își motiva propunerea: „Studiile de folclor și de etnopsihologie, având pentru noi o deosebită însemnătate, cred că este bine ca Academia să distingă pe cei care se dedau lor cu stăruință și cu pricepere” (*Anale*, XXVI, p. 197).

precădere lucrărilor istorice. Inițiativa Academiei în a călăuzi cercetarea domeniilor necunoscute scade, fiind covârșită de multiplele oferte ale etnografilor și folcloriștilor răzleți, pe care caută să le satisfacă.

Acum sunt lichidate de către Academie tendințele mitologizante care au răzbătut până în primele decenii ale secolului nostru. Îndrumarea sănătoasă a dat-o un savant cu vederi largi. Acesta a fost Ioan Bogdan. Analizând *Datinele și credințele poporului român*, prezentată la premiu de E. N. Voronca, Bogdan constată, în afară de neorânduiala uluitoare a materialului, că „a grupa datinele sau obiceiurile și credințele sau superstițiile unui popor după niște principii de clasificare mitologică este o încercare cu totul greșită când este vorba de unul din popoarele moderne”. Aceasta pentru că „marea majoritate a credințelor unui popor modern nu sunt de origine mitică”, ci creații ulterioare. Bogdan întrevide o stratificare a lor, căci credințele și obiceiurile „conțin fără îndoială și un element vechi păgânesc; acesta nu este însă așa de covârșitor față de elementul creștinesc și bisericesc sau față de elementul străin și național ce s-au depus în cursul veacurilor asupra celor două mai vechi”. Un atare studiu trebuie să tindă a delimita și defini ce este specific național: „Cele mai multe superstiții sunt comune tuturor popoarelor europene și când studiem superstițiile la un singur popor, interesant este a se constata ce forme originale ia o anumită superstiție la acest popor. Comparația cu alte popoare se impune de la sine”⁶⁶.

Concepția lui Bogdan este împărtășită și de A. Bârseanu, care va fi, alături de Bianu, referentul cel mai solicitat al studiilor și colecțiilor de folclor. Bârseanu relevă în lucrarea *Studii în folclor* a aceleiași autoare orientarea mitologizantă nestrămutată. Voronca, „voind să dovedească romanitatea credințelor noastre, a făcut prea mari concesiuni fantaziei”⁶⁷. El temperează și zelul lui A. Viciu prin omiterea studiului despre colinde, în care acesta susținea, probabil, pe larg originea lor romană, afirmată incidental în prefața colecției sale⁶⁸. Curentul mitologic de nuanță latinistă era corectat substanțial în exagerările lui, și punctele de vedere vor fi mai apropiate de realitatea

⁶⁶ *Anale*, XXVI (1903-1904), p. 430-431. El respinge de la premiere și studiul lui T. D. Duțu, *Considerații critice...*, pentru că „autorul lor nu cunoaște știința folclorului” și în periodizarea textelor de doine nu are alt criteriu decât acela „că vechiu și curat românesc este totdeauna ce e mai frumos în ele” (*Ibidem*, p. 415).

⁶⁷ *Anale*, XXXIII (1910-1911), p. 202.

⁶⁸ A. Viciu, *Colinde din Ardeal*, București, 1914, p. IX, X, 3, 19-20.

obiectivă, căci se va ține seama și de înfrâuirile popoarelor vecine și conlocuitoare, cu strădania de a detecta și zestrea traco-dacică.

Academia propune câteva teme – mai puține ca în perioada precedentă –, din care unele vor rămâne netratate. Se propun pentru premii subiectele: *Industria casnică la români; trecutul și starea ei actuală* (pe anul 1909), *Poezia populară românească* („cuprinsul, stilul și versificația ei studiate în asemănările și în legăturile ei cu poezia românească cultă și cu poezia populară a altor popoare, mai ales a celor vecine, cari au avut influență asupra culturii poporului românesc. Se va studia versificația românească populară și artistică în comparație cu cea latină clasică, cu cea latină medievală și cu cea romanică” (pe anul 1910)⁶⁹. Peste câțiva ani sunt propuse pentru 1913: *Studiu despre superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă și Cromatica poporului român*, iar pentru 1914: *Arta religioasă și arta casnică la români* (cu excluziunea arhitecturii)⁷⁰. În grija de a valorifica procedeele tradiționale de prelucrare a textilelor și de a preîntâmpina concurența industriei străine, Academia revine asupra acestei probleme și propune pentru 1915 subiectul: *Cari industrii casnice țărănești ale românilor s-ar putea încuraja și perfecționa și prin ce mijloace?*⁷¹ La aceasta se adaugă: *Istoria costumului la români până la 1821* pentru 1917 și *Frumosul în poezia populară românească* pentru 1918⁷². Dintre toate acestea numai trei – industria casnică, cromatica și superstițiile – vor fi tratate și publicate de Academie; celelalte au fost împiedicate în bună măsură de izbucnirea războiului din 1914-1918.

Caracteristic pentru această perioadă este mulțimea apreciabilă de colecții care solicită sprijinul Academiei. În fața atâtor cereri, Academia aprobă în ședința din 13 martie 1908, la propunerea lui Bianu, o nouă serie de publicații, intitulată: *Din viața poporului român*⁷³.

⁶⁹ *Anale*, XXVI, p. 169; XXVII, p. 287. Bianu mai propusese și subiectul *Influența poeziei populare asupra celei artistice*, sau un studiu asupra poeziei epice populare, dar se admite cel propus de Maiorescu: *Elementul național în poezia lui Eminescu* (*Anale*, XXVI, p. 228), care nu va fi însă tratat de nimeni.

⁷⁰ *Anale*, XXX (1907-1908), p. 213, 221, 443-444; XXXI, p. 168.

⁷¹ *Ibidem*, XXXI, p. 269. Și la tema despre cromatică, Academia ruga pe autor în același sens: „Va da părerea sa în ce privește ceea ce trebuie făcut, pentru ca pe viitor să se asigure păstrarea celor mai bune mijloace de vopsire din cele cunoscute în prezent, precum și ceea ce trebuie făcut spre a procura materii colorante, durabile, sau linuri vopsite gata, sătencelor noastre (*Anale*, XXX, p. 444).

⁷² *Anale*, XXXIV (1911-1912), p. 152, XXXV (1912-1913), p. 391.

⁷³ *Ibidem*, XXX, p. 213.

În această serie vor apărea, din 1908 până în 1931, la abrogarea ei, 40 de volume, adică în medie două volume pe an, dacă se scad anii războiului și reorganizării (1917-1919). Ritmul cel mai intens e între 1908 și 1916, când în nouă ani sunt publicate 31 de volume. Dar seria este vădit inegală, atât ca sferă, cât mai ales ca nivel științific. Academia a neglijat – cu excepția chestionarului lui Hasdeu, în parte – să elaboreze o metodă de cercetare, de culegere la teren și de interpretare teoretică a faptelor și prin aceasta diletantismul a căpătat proporții nedorite.

Colecțiile și studiile publicate de Academie după 1906 au cuprinderea cea mai variată. Domină cele cu caracter regional. Unele se vor strădui să continue monografiile lui Marian. Pe primul loc se situează T. Pamfile, care poate fi considerat continuatorul operei lui Marian, deși la un nivel mai modest. El încheie ciclul calendaristic prin *Sărbătorile de vară la români* (1910), *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului* (1914) și *Crăciunul* (1914). Informația e mult mai firavă decât la Marian, el nu are decât un număr restrâns de corespondenți, cei mai mulți din Moldova. Spiritul de compilare e mai evident, problemele nu sunt tratate cu claritatea necesară, caracteristică lucrărilor lui Marian. Dacă se ține seamă de condițiile grele în care a lucrat, după terminarea obligațiilor, adesea istovitoare, de ofițer de cavalerie, realizările lui pot fi considerate extraordinare, prin cantitatea uriașă de muncă depusă. Monografiile calendaristice sunt întregite de monografia lui C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache: *Sărbătorile poporului... Culegere din părțile Muscelului* (1909), iar ciclul familial de *Nunta în jud. Vâlcea* (1928) a lui G. Fira.

Cele mai numeroase monografii ale lui Pamfile încearcă să schițeze o mitologie a poporului român, grupând credințele și legendele referitoare la univers. Începutul îl făcuse I. Otescu cu lucrarea prezentată Academiei *Credințele țaranului român despre cer și stele* (1906), elaborată pe baza răspunsurilor la un chestionar trimis de autor unor învățători. În referatul său la secțiunea științifică, Șt. Hepites sublinia „că descrierea cerului pe constelațiuni cunoscute de țaranul român este foarte importantă de cunoscut, dacă nu ar fi decât pentru a ne da seama de închipuirea ce-și face dânsul de bolta cerească”⁷⁴. Monografiile descriptive ale lui Pamfile se înșiruie de la legendele cosmogonice la credințele despre comori și pământ: *Povestea lumii de*

⁷⁴ *Anale*, XXIX (1906-1907), p. 93.

demult după credințele poporului român (1913), *Diavolul învrăjbitor al lumii* (1914), *Cerul și podoabele lui după credințele poporului român* (1915), *Văzduhul după credințele poporului român* (1916), *Mitologie românească: I. Dușmani și prieteni ai omului, II. Comorile* (1916), III. *Pământul* (1924).

Un studiu de amplă sinteză e lucrarea premiată a profesorului Gh. F. Ciaușianu: *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă* (1914). Deși tratarea e eclectică și cu insuficientă cunoaștere a mentalității arhaice, ea oferă o primă ordine în acest labirint stufos. Cea a lui Gorovei: *Credințe și superstiții ale poporului român* (1915) nu e decât o grupare de material după criteriul alfabetic al temei, după modelul *Cimiliturilor* sale. Alături de cel extras din publicațiile anterioare, o parte însemnată provine de la o mulțime de corespondenți din județele României antebelice. Sunt înșiruite 4.549 de superstiții, cu un singur adaos referitor la animale, pe baza unui chestionar de pe o arie mai restrânsă.

Celelalte monografii cu profil etnografic ale lui Pamfile se referă la ocupații și medicina populară: *Industria casnică la români* (1910), *Cromatică poporului român* (1914), *Agricultura la români* (1913) și *Boli și leacuri la oameni, vite și păsări...* (1911). Cu toate că ele tind să continue tradiția hasdeiană de a trata monografic, „la români”, atari aspecte, ele nu sunt decât niște înfățișări descriptive fundate pe un număr prea mic de informații și sondaje, esențială fiind experiența lui personală din Țepu – Tecuci.

Academia a mai publicat un șir de colecții de material folcloric. Datorită concepției puriste a lui Bianu, Bârseanu și a celorlalți academicieni, aceste colecții nu oglindesc cu fidelitate realitatea folclorică a epocii. O mulțime de bucăți de proveniență mai nouă, cu neologisme, cărturărești, sau bănuite a fi orașenești, ca și cele cu cuprins senzual, au fost excluse, fără să se menționeze undeva întregul repertoriu existent sau consemnat de culegător. Prin aceasta se perpetua imaginea arhaică a satului tradițional, în conformitate cu viziunea semănătoristă, în care totul este curat, idilic, model pentru orașul corupt și cosmopolit. Toate aceste colecții au un caracter mai mult sau mai puțin local, materialul provenind fie dintr-o zonă mai restrânsă, fie chiar dintr-un singur sat.

Remarcabilă prin ținuta ei științifică e: *Poezii populare din Maramureș* (1906) a lui Al. Țiplea. Bianu o arăta a fi „demnă de toată atențiunea, ea este scrisă cu pronunțarea locală, în forma în care se aude

în Maramureș”⁷⁵. Deși Bianu afirma că Țiplea ar fi avut ca model lucrările lui Weigand, este aproape cert că el s-a călăuzit după culegerea lui Gh. Alexici: *Texte din literatura poporană română* (1899), pe care se pare că l-a audiat la Budapesta. Culegerea lui Țiplea se remarcă prin aceeași scrupulozitate științifică și, dacă ea ar fi fost mai bogată, ar fi stat și ca importanță în fruntea colecțiilor maramureșene de poezie populară. Acesteia îi urmează colecția lui Tit Bud, *Poezii populare din Maramureș* (1908), care reprezintă un vădit regres, sub toate aspectele, până la colecția postbelică a lui T. Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului* (1925). Câteva vor să înfățișeze monografia folclorică a unui sat. Profesorul de latină P. Pârvescu, în *Hora din Cartal* (1908), vrea să prezinte folclorul unui sat dobrogean, dar se oprește în chip cu totul arbitrar la câteva capitole – hora, câteva datini, povești, cimilituri și nunta – tratate în fugă, inegal, totul încadrat într-o viziune romanțată despre sat. Prin capitolul despre horă, lucrarea ar fi prima monografie coregrafică, dar descrierea dansurilor este atât de neprecisă și de poetizată, încât nu poate constitui decât un document auxiliar pentru coregraf. Dintr-un singur sat provin colecțiile învățătorului Al. Vasiliu din Tătăruși – Pașcani: *Cântece, urături și bocete* (1909) și cea publicată abia în 1928, după a doua refacere: *Povești și legende*. Deși au fost blamate de unii, mai cu seamă cea dintâi, ele redau cu destulă fidelitate repertoriul satului. Autorul repetă deplângerea generală despre secătuirea sursei folclorice, ceea ce a adunat el părăndu-i-se „mai mult crâmpieie, părți, rămășițuri” (*Prefață*). Restrânsă la un sat e și colecția postumă a lui C. Rădulescu-Codin: *Literatură, tradiții și obiceiuri din Corbii-Muscelului* (1929).

Celelalte îmbrățișează o cuprindere teritorială mai largă, care, de obicei, e întâmplătoare, căci aceasta nu corespunde unei zone folclorice delimitată prin caracteristicile ei. Ele conțin materiale din genuri și specii diferite, exceptând *Colinde din Ardeal* (1914) a lui A. Viciu. Sunt prețioase: *Hore și cimilituri din Bucovina* (1910) a lui S. Fl. Marian, *Literatură populară* (1910) de N. Păsculescu, apoi *Culegere de folclor din jud. Vâlcea și împrejurimi* (1928) a lui Ciaușianu-Fira-Popescu. Cea mai voluminoasă e colecția lui T. Pamfile, *Cântece de țară* (1910), care

⁷⁵ *Anale*, XXVIII (1905-1906), p. 239. Maiorescu se interesa în ședință „dacă știința filologică are semne corespunzătoare pentru sunetele notate de d-l autor al colecțiunii” și Bianu expune sistemele lui I. Popovici și Weigand care ar fi „incomplete și lipsite de precizie” și relevă necesitatea de a avea „o grafie comună”, fiindcă între filologi „înțelegerea nu e deplină” (*Ibidem*, p. 240).

e și cea mai neștiințifică. Ea păcătuiește mai cu seamă prin neautenticitatea unor piese, poate rod al intervenției culegătorilor, căci materialul provine din locuri îndepărtate, pe care nu le-a străbătut Pamfile, care nu dă nici un fel de indicație asupra modului cum s-a încheiat colecția. Nu este exclusă nici intervenția lui Pamfile, care la început folosea acest procedeu după cum se poate vedea din primele lui poezii populare publicate în *Șezătoarea* lui Gorovei, unde „întocmirea” este vizibilă și neîndoielnică.

Partea covârșitoare a materialului folcloric publicat în această serie o alcătuiește poezia populară. Cu toate acestea, Academia nu a neglijat nici muzica populară. Bianu a stăruit în repetate rânduri ca să se împlinească și această lacună. În ședința secției literare din 8 mai 1910, după ce constata cu regret că colecțiile Țiplea și Bud au fost publicate „fără să fie însoțite de ariile cu cari se cântă”, Bianu sublinia „că o mare scădere a colecțiilor de poezie populară, făcute la noi până acum, este tocmai lipsa aproape completă a ariilor, și de aceea a stăruit pe lângă culegători ca în publicațiunea specială a Academiei să se facă un început de adunarea și a acestei părți atât de prețioase din manifestările sufletești ale poporului”⁷⁶. În urma acestor stăruințe, colecția lui P. Pârvescu este însoțită de 63 de melodii de dans, notate de C. M. Cordoneanu. Deși se arată că acestea au fost înregistrate la fonograf, totuși, după constatările muzicologilor, notarea e sumară, ca după auz, fără minuțiozitatea pe care o poate oferi descifrarea documentului sonor. *Cântece, urări și bocete* a lui Vasiliu are de asemenea 43 de melodii, notate de Sofia Teodoreanu, informator fiind însuși culegătorul, iar monografia despre Corbi, întocmită tot în această vreme, cuprinde 24 de melodii, notate de I. Mărtoiu.

Bianu cere lărgirea investigațiilor muzicale și obține un fond de la Academie pe care îl pune la dispoziția lui T. Brediceanu, pentru ca acesta, ajutat de preotul I. Bârlea, să cerceteze Maramureșul, „ținut atât de interesant și așa de puțin cunoscut”, „spre a culege ariile cântecelor”⁷⁷. Colecția a fost alcătuită, dar publicarea ei a întârziat până în 1957.

Nivelul științific al acestor notații după auz era cu totul nesatisfăcător din cauza caracterului lor prea sumar. Bianu semnala că „notarea unora este însă slabă, după cum spun cei competenți”.

⁷⁶ *Anale*, XXXII (1909-1910), p. 284-285. Bianu considera muzica „partea cea mai sentimentală a poeziei poporului” (*Ibidem*, p. 296).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 285.

De aceea el sprijină cu toată căldura publicarea folclorului cules de B. Bartók de la românii transilvăneni, colecția acestuia fiind „o adevărată comoară adunată în cele mai bune condițiuni”. Anume B. Bartók oferise în primăvara anului 1910, prin D. Gr. Kiriac, colecția sa ca să fie publicată de Academie. Kiriac relevă secției literare minuțiozitatea științifică a colecției Bartók, arătând că ea „este făcută cu multă competență și seriozitate”. Toți membrii secției literare susțin publicarea colecției Bartók, cu excepția lui D. Zamfirescu, care, afirmă că „se exagerează valoarea poeziei populare și a melodiilor ei” și nu vede interesul „de a se culege și tipări de sute de ori acele poezioare naive și de multe ori de cuprins sărac, cântate pe o melodie de același fel”⁷⁸.

În același timp, secția literară, după încheierea discuțiilor în ședința din 18 mai 1910, decide să-i acorde lui Kiriac un fond anual de 1000 de lei „spre a organiza culegerea ariilor și cântecelor populare românești din toate părțile”⁷⁹. Această hotărâre este actul de întemeiere a arhivei noastre de folclor muzical și Kiriac devine consilierul muzical solicitat de Academie în toate problemele muzicii populare.

În anul următor, Bartók anunță Academiei, prin Kiriac, că oferă spre publicare 888 de melodii: 350 din Bihor, 98 din Banat (Torontal), 110 din Câmpia Transilvaniei (Gherla-Cluj) și 330 din Munții Apuseni (Câmpeni, Abrud, Zlatna și împrejurimi). El crede mai nimerit „să se facă monografiile folcloristice muzicale”, din cuprinsul unui ținut, „din cari să se poată vedea caracterul muzical al acestei părți din țară, un fel de dialect (jargon) muzical” și propune la început Bihorul. Academia acceptă, restituind jumătate din cheltuielile de deplasare, după propunerea lui Bartók⁸⁰, și *Cântece populare românești din Comitatul Bihor* vor fi publicate în 1913. În același timp, Kiriac arată că e ocupat cu alte munci și cere ca fondul de 1.000 de lei să fie amânat și contopit cu cel din anul viitor, când se va deplasa pentru culegeri⁸¹.

⁷⁸ Vezi toată discuția în *Anale*, XXXII, p. 169, 173, 269, 295, 299.

⁷⁹ *Anale*, XXXII, p. 300.

⁸⁰ *Ibidem*, XXXIII (1910-1911), p. 191-192.

⁸¹ *Ibidem*, p. 192. „Promit însă de pe acum că de la 1 oct. voi începe I-a culegere, anume partea privitoare la melodiile cu caracter semi-religios: *colinde, cântece de stea și altele*, care lucrare socotesc că o voi putea termina în aprilie anul viitor”, încheia Kiriac (*Ibidem*). Culegerea va începe-o însă abia în 10 august 1910 cu fonograful Edison și recolta lui, încheiată în 9 septembrie 1927, este destul de modestă (G. D. Kiriac, *Cântece populare românești*, București, 1960, p. 5), însumând 170 de melodii.

Kiriac va supraveghea și culegerea modestă din 1913 a învățătorului Gh. Fira, *Cântece și hore* (1916), alcătuită aproape numai din material oltenesc. Izbucnirea războiului mondial împiedică pe Kiriac și Brediceanu „să urmărească adunarea de arii populare”, precum și publicația colecției maramureșene a lui Ioan Bârlea, „însoțită de culegeri de arii făcute de dnii B. Bartók și T. Brediceanu”, aprobată încă din 1914⁸².

În seria *Din viața poporului român* au fost publicate și câteva colecții de basme, snoave și legende. În afară de cea amintită, a lui Vasiliu, mai apar: *Legende, tradiții și amintiri istorice* (1910) și *Îngerul românului* (1913) ale lui C. Rădulescu-Codin, *Vremuri înțelepte* (1913) și *Cuvinte scumpe* (1914) ale lui D. Furtună și culegerea modestă de legende, *Strigoii* (1929), a lui N. I. Dumitrașcu. Cea mai valoroasă este *Îngerul românului*, nu atât prin dimensiunile ei, cât prin acuratețea științifică a materialului.

C. Rădulescu-Codin a înțeles importanța variantelor și de aceea consemnează în mai multe rânduri diferențele pe care le prezintă acestea față de cea publicată în întregime. Narațiunile sunt redată în stilul culegătorilor, care încearcă să folosească limba populară, dar rezultatul este o pastişă puțin artistică.

Perioada postbelică ridică noi probleme în cercetarea patrimoniului popular. Se grămădisise mult material folcloric prin ceea ce publicase Academia, apoi alte edituri și feluritele periodice de pretutindeni, mai cu seamă din Transilvania. Cercetarea lui devenise o imposibilitate în atari condiții și se impuneau măsuri hotărâte de a aduce o ordine în aceste maldăre. Necesitatea instituirii unei ordine o simțise și Delavrancea în ședința din 23 mai 1915, cu prilejul referatului despre colecția de lirică populară a lui Iosif Popovici: „Până nu ne vom hotărî să facem... un studiu, printr-o anumită comisiune, asupra materialului folcloristic strâns și publicat de Academia Română și de particulari, nu ne vom putea pronunța cu destulă competență și seriozitate asupra diferitelor culegeri”⁸³.

Cel care se va strădui să aducă ordine și să instaureze un plan de cercetare va fi Ovid Densusianu, care criticase încă înainte de război felul cu totul necorespunzător în care se adunau și se publicau producțiile folclorice. Ales academician în locul lui Delavrancea, el

⁸² *Anale*, XXXVI (1913-1914), p. 138; XXXVII (1915-1916), p. 111.

⁸³ *Anale*, XXXVII, p. 222.

pășește cu hotărâre la realizarea acestui plan, pe care îl anunță Academiei în 1919 și îl expune în ședința din 27 mai 1920, cu unele întregiri în 27 mai 1924.

Ca orientare generală, Densusianu cere să se dea atenție și folclorului „de actualitate”, așa cum înfăptuise el încă din 1906 (*Graiul nostru*), precum și în monografia *Graiul din Țara Hațegului* (1915) și demonstrase teoretic în 1909 în prelegerea *Folclorul cum trebuie înțeles*. El preconizează apoi cercetarea regiunilor puțin explorate, „ca Maramureșul, nordul Transilvaniei, Basarabia, Dobrogea și multe ținuturi aromâne”, prin „misiuni speciale”. În afară de culegerile celor „bine pregătiți”, Densusianu arată că și răspunsurile la *chestionare* sunt „folositoare”, după cum „au dovedit chestionarele întreprinse de Hasdeu și N. Densusianu”. Culegerea și publicarea materialului trebuie „să se facă după norme științifice de transcriere”. Va trebui apoi să se înființeze o *Arhivă de folclor* „pe lângă Academie, care va permite într-o zi să publice o *Enciclopedie a folclorului român*, cum și un *Atlas folcloric*, care să arate repartizarea geografică a unor motive din creațiunile noastre populare”. Densusianu propune apoi ca celălalt material din periodice „să fie adunat într-o culegere într-un fel de corpus”. Vor fi necesare și unele studii „*mai ales comparative*”⁸⁴.

Peste patru ani, Densusianu mai adăuga necesitatea unor monografii regionale, tocmai pentru a putea urmări în adâncime fenomenele folclorice. Trebuie „să se cerceteze regiuni restrânse și să se urmărească foarte de aproape motivele folclorice circulând acolo, după un chestionar ce ar urma să fie pus la îndemâna cercetătorilor. Progresiv s-ar putea exploata astfel întreg domeniul nostru... S-ar ajunge astfel să se fixeze circulația motivelor folclorice și cu timpul să se dea acel *Atlas folcloric*”, care, alături de unul lingvistic, va fi de real folos cercetătorilor. Densusianu mai preconizează „și alcătuirea unui *Repertoriu* sau *Atlas etnografic*, care să completeze pe celelalte două, pentru că filologia, folclorul, etnografia nu pot fi despărțite și numai din colaborarea lor poate ieși mai multă lumină în limpezirea unor probleme”⁸⁵.

Secțiunea literară însărcinează pe Densusianu cu executarea acestui plan și cu supravegherea lucrărilor, începând cu adunarea materialului „din reviste și ziare”. Colecțiile nepublicate vor rămâne ca fond de arhivă⁸⁶. Prin studenții săi, Densusianu începe copierea

⁸⁴ *Ibidem*, XL (1919-1920), p. 154-155.

⁸⁵ *Ibidem*, XLIV (1923-1924), p. 87-88.

⁸⁶ *Ibidem*, XL, p. 155.

materialului din periodice, dar operația este întreruptă din lipsă de fonduri⁸⁷.

Exigența e sporită și față de noile volume publicate de Academie. Seria *Din viața poporului român* nu e curmată încă, dar se publică foarte puțin. Sunt date la lumină cele care sunt alcătuite cu rigurozitatea preconizată de Densusianu: *Graiul și folclorul Maramureșului* (1925) de Tache Papahagi și *Folclor din jud. Buzău* (1928) de N. Georgescu-Tistu. Abia în 1931 apare ultimul volum, *Descântecele Românilor*, al lui A. Gorovei, un corpus al descântecelor noastre, cu bibliografia tipurilor distribuită geografic, pentru a înfățișa totodată și aria de răspândire. Dacă Gorovei ar fi indicat și practica, obiectele și modalitatea de la diferitele boli și acțiuni, lucrarea ar putea fi un model de urmat și pentru alte domenii ale culturii populare.

În 1929, Ion Mușlea arăta Academiei, prin S. Pușcariu, în sensul planului preconizat de O. Densusianu, necesitatea înființării *Arhivei de folclor*. În acel raport, Mușlea, plecând de la faptul că Academia nu dă „directive de culegere”, arată că cercetarea e inegală, „se neglijează partea de superstiții, obiceiuri juridice și chiar poveștile”, precum și unele provincii. În genere, „nu știm bine ce s-a cules și ce nu”. În atare situație, continuarea seriei *Din viața poporului român* ar fi o greșeală. Ar însemna să publicăm de atâtea ori variante de mult cunoscute și fără nici o valoare științifică din punct de vedere folcloric”. Sarcina *Arhivei de folclor* ar fi tocmai păstrarea și selecționarea spre publicare a acestui material, activând cu ajutorul unui „corp de corespondenți devotați și siguri”. Ea se va ocupa și cu studierea acestui material⁸⁸.

Ca urmare a memoriului, secția literară a Academiei decide în 27 mai 1930 înființarea *Arhivei de folclor*, sub direcția lui I. Mușlea, afiliată Muzeului limbii române și supravegheată de S. Pușcariu. În același an propune la un premiu pe 1931 subiectul: *Îndrumări pentru culegerea folclorului românesc*⁸⁹.

⁸⁷ Din informațiile primite de la I. Mușlea, au fost copiate poeziile populare din următoarele periodice: „Revista critică literară” (I-IV), „Familia” (II-VIII, X-XI, XVIII-XXV), „Gutinel” (1889-1890), „Șezătoarea săteanului” (1, 3-5, 8-10), „Floarea darurilor” (1907), „Convorbiri literare” (I-V, X-XI, XIV-XIX, XXII-XXVIII, XXX-XXXIII, XXXVII-XLIV, XLIX), „Gazeta Transilvaniei” (1871, 1877, 1882, 1884-1887, 1897-1901), „Gazeta săteanului” (V), „Tribuna” (1907), „Gazeta poporului” (1883, 1886-1887), „Tribuna poporului” (I-IV, 1901-1905), „Timișiana” (1885), „Columna lui Traian” (1877, 1883) și „Traian” (1869-1871, 1873, 1882).

⁸⁸ *Memoriul I al lui I. Mușlea către S. Pușcariu pentru a fi prezentat Academiei*, 1929, în Arhiva de folclor – Cluj.

⁸⁹ *Anale*, L (1929-1930), p. 148, 300.

De altfel, Academia continuă promovarea studiilor despre cultura populară, anunțând la premiere un șir de subiecte: *Viața păstorească la români* (pe 1922, dar nu se va prezenta nici o lucrare, și Densusianu va trata parțial tema în *Viața păstorească în poezia noastră populară*); *Contribuțiuni la studiul etnografic al țiganilor din România* (pe 1929); *Îndrumări și chestionar pentru monografia lingvistică sau etnografică a unei comune* (pe 1928); *Fântânele după credințele poporului român, studiul folcloric* (pe 1930); *Folclorul din regiunea Codrului din Basarabia, cu transcriere fonetică a textelor* (pe 1932); *Țăranul în literatura română* (pe 1934); *Balada populară română în Banat* (pe 1935); *Folclorul unui sat* (pe 1943); *Sentimentul religios în poezia populară* (pe 1946) și *Folclorul unui sat de munte* (pe 1946). Subiectele anunțate nu dau roadele așteptate, cele mai multe rămânând neabordate, se premiază o singură lucrare din tematica folclorică anunțată⁹⁰.

Activitatea Arhivei de folclor s-a înfăptuit cu concursul unor „stipendiați” – cadre didactice universitare, studenți etc. Cercetările acestora, au avut, de obicei, un profil monografic, explorând unele zone folclorice aproape necercetate: Țara Oașului, Valea Almăjului, Valea Gurghiului, Munții Apuseni, Beiușul, Dobrogea, Ugocea, Botoșani, Dorohoi etc. Din ele au rezultat mici monografii folclorice, aproape toate publicate în *Anuarul Arhivei de folclor*, I-VII (1932-1945). Ele se remarcă prin ținuta științifică aleasă și tratarea sobră a problemelor, continuând linia impusă de Densusianu prin *Graiul din Țara Hațegului*, dar numai în latura ei folclorică. Dar cele mai numeroase anchete au fost realizate prin ajutorul corespondenților recrutați dintre cărturarii sătești. În scurtă vreme, Arhiva de folclor și-a creat o întinsă rețea de asemenea corespondenți, care însumează 875 de folcloriști, din care o treime erau învățători și elevi ai școlilor normale. Repartizarea regională acoperea întreg teritoriul țării: 416 din Transilvania, 232 din Moldova și 227 din Muntenia și Oltenia⁹¹.

Munca acestora a fost îndrumată prin instrucțiuni limitate la o temă circumscrisă prin chestionar, pentru a înlătura alunecările în amatorism și divagații. Materialul obținut era răspunsul la un anumit chestionar, dar de cele mai multe ori el venea și din inițiativa corespondenților, mai cu seamă folclor poetic.

⁹⁰ Cu premiul C. R. Codin e distinsă lucrarea *Mana în folclorul românesc* a lui Gh. Pavelescu în mai 1946 (*Anale*, LXV, p. 274-275).

⁹¹ I. Taloș, *Arhiva de folclor a Academiei Române*, comunicare ținută în martie 1966 la Secția de etnografie și folclor din Cluj, p. 5.

Rând pe rând au fost difuzate 14 chestionare în următoarea ordine cronologică: calendarul poporului din ianuarie-februarie; obiceiurile de vară; animalele în credințele și literatura poporului; obiceiurile de primăvară; credințe și povestiri despre duhuri, ființe fantastice și vrăjitoare; naștere, botez, copilărie; calendarul poporului din octombrie-decembrie (și șezătoarea); pământul, apa, cerul și fenomenele atmosferice după credințele și povestirile poporului; moarte și înmormântare; casa, gospodăria și viața de toate zilele (credințe, obiceiuri și povestiri); nunta; obiceiurile juridice; semne și prevestiri; Crăciunul⁹².

Chestionarele sunt orientate spre cuprinderea vieții spirituale a poporului, a obiceiurilor și a credințelor, domeniu deficitar, semnalat de I. Mușlea la înființarea Arhivei. Răspunsurile la aceste chestionare completează informațiile obținute în cele 20 de volume cu răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu și monografiile descriptive ale lui Marian și Pamfile, oferind o imagine aproape completă a culturii spirituale populare. Au mai fost difuzate și unele „circulare” referitoare la câte o problemă de amănunt.

An de an, Arhiva s-a îmbogățit cu noi colecții. Alături de vechile colecții⁹³, noile culegeri constituie un patrimoniu de mare importanță

⁹² V. *Raport anual* la sfârșitul fiecărui volum al „Anuarului”, I-V (1932-1939) și *Prefață* la vol. VI-VII (1942-1945).

⁹³ Printre cele mai valoroase semnalăm colecțiile: Gh. Sion (balade din Vaslui), I. C. Hintz (4 volume cu povești românești traduse în germană), M. Pompiliu (din Bihor), M. Gaster (descânțete din manuscrise vechi), Șt. Cacoveanu (povești din zona Aiud – Blaj), I. Bianu (*Colinde și obiceiuri din Făget*); A. Gorovei (cimilituri, corespondență), I. Popovici (*Poezii lirice din Banat*) etc. Menționăm și culegerea lui Pavel Dan, *Obiceiuri și credințe. Literatură din Trittenii de Jos*. Au mai fost prezentate Academiei numeroase colecții, care nu au fost nici publicate, nici păstrate în fondul Arhivei de folclor. În *Anale* am întâlnit menționate următoarele colecții din această categorie: At. Marienescu, *Novăceștii* (II, 275); colecție din Mehedinți (IV, 53); Al. Stoienescu, *178 arii populare*; T. Oprescu, *Colecțiune de cântece naționale; Cântă așa precum vorbești* (VI, 73); I. Pop-Reteganul, *5022 poezii populare* (XIII, p. 7); I. Pop-Reteganul, *Datine și credințe populare* (XIV, p. 152); T. Bălășel, *Poezii populare* (XVI, p. 42); I. Pop-Reteganul, *43 basme* (XVII, p. 190); V. A. Forăscu, *654 proverbe* (XVIII, p. 206); D. P. Lupașcu, *Poeziile și satirele țaranului român* (*Ibidem*, p. 209); Ioan Petranu, *Poezii populare* (XX, p. 93); T. Dragu și D. Drăghicescu, *Colecțiune de descânțete* (XXI, p. 204); Dobre Ștefănescu, *Poezii populare* (XXXII, p. 222). (Se pare că aceasta e colecția achiziționată prin 1957-1958 de Institutul de etnografic și folclor); A. Viciu, *Flori de câmp – doine și strigături, bocete, balade cimilituri* etc.; A. Filimon, *Obiceiuri, credință deșartă, descânțete și fărmece*, apoi: *Balade, povești în versuri și povești în proză*, amândouă din Maramureș (XXXVI, p. 236); T. Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român* (XLI, p. 138); E. N. Voronca, *Animalele în povești* (L, p. 136); I. N. Dumitrașcu, *Poezii populare* (*Ibidem*, p. 147).

pentru cunoașterea culturii populare. Până în 1948, Arhiva s-a îmbogățit cu 1.244 de colecții, cele mai multe răspunsuri la chestionarele amintite. Acestea provin de pe întreg cuprinsul țării, cele trei provincii fiind reprezentate aproape în aceeași proporție: 520 din Transilvania, 407 din Moldova și 234 din Muntenia și Oltenia, restul colecțiilor având cuprins miscelaneu⁹⁴.

Colecțiile Arhivei sunt inegale ca întindere și rigurozitate metodologică. Unele au dimensiunea unor caiete școlare, altele se ridică la amploarea unui volum. Parte din corespondenți au dat răspunsuri mai sumare, dar alții au realizat lucrări ce pot satisface exigențele oricărei cercetări. Ceea ce a fost redactat cu conștiinciozitate pe linia indicațiilor din chestionar dovedește că și nespecialiștii, când sunt îndrumați, pot realiza lucrări cu valoare științifică. Materialul cules, inventariat și păstrat cu grijă, este ușor de consultat cu ajutorul unui fișier tematic pe probleme, lucrat cu minuțiozitate de bibliograf expert în cultura populară. Arhiva de folclor oferă un model de organizare în acest domeniu.

Una din realizările de seamă ale Arhivei a fost și bibliografia folclorului românesc din publicațiile contemporane. Începută în mod științific încă în coloanele „Dacoromaniei”, ea este continuată în chip susținut de directorul Arhivei și colaboratori, oferind cercetătorilor un instrument de lucru indispensabil. Prin colecțiile adunate, prin studiile de rigurozitate științifică și prin bibliografia folclorului publicate în cele 7 volume ale *Anuarului*, care a înlocuit seria *Din viața poporului român*, Arhiva de folclor a înscris o nouă etapă în dezvoltarea etnografiei și folcloristicii românești, pe linia culmilor tradiției științifice românești în acest domeniu.

Îndată după terminarea războiului, Academia lărgeste planul de cercetare folclorică pentru a include și celălalt element sincretic, melodică poeziilor. Pentru a da un nou avânt cercetărilor științifice și pentru a răspunde sarcinilor grele ale refacerii după războiul antifascist,

⁹⁴ După statistica tematică, colecțiile se grupează astfel: Crăciun: 132; ianuarie-februarie: 143; primăvară: 136; vară: 119; octombrie-decembrie: 42; șezătoare: 14; naștere: 74; nuntă: 51; moarte și înmormântare: 58; obiceiuri juridice: 11; cosmologie și meteorologie: 48; casa: 34; animale în credințe și povești: 50; duhuri, ființe fantastice și vrăjitoare: 76; alte datine și credințe: 33; semne și prevestiri: 6; focuri și focul viu: 10; medicină populară: 2; culesul viilor: 4. *Colecții folclorice*. Descântece: 60; paparudă: 10; colinde: 56; basme: 25; snoave: 52; legende: 10; balade: 33; cântece și strigături: 123; bocete: 12; ghicitori: 19; proverbe: 3; dansuri: 1; colecții cu profil monografic: 36.

se creează în cadrul Academiei Consiliul național de cercetări științifice. Comisia de folclor, alcătuită din M. Sadoveanu, Th. Capidan, Șt. Ciobanu și D. Caracostea, iar ca membru cooptat I. Mușlea⁹⁵, în care mai sunt cooptați în anul următor C. Brăiloiu, P. Caraman, I. Diaconu, Al. Rosetti și Șiadbei⁹⁶, este instituită pentru a da un nou impuls cercetărilor folclorice. D. Caracostea, președintele comisiei, prezintă un plan vast de realizare a unui corpus al folclorului nostru. Necesitatea, simțită încă de multă vreme, „de a aduna într-o ediție națională întregul patrimoniu al literaturii noastre” a devenit, subliniază D. Caracostea, „un imperativ al vremurilor de azi”⁹⁷.

La alcătuirea acestui corpus trebuie să se înceapă cu genurile și speciile versificate care „au mai multă însemnătate artistică și etnică”. Cea mai importantă este socotită a fi balada, pe care Caracostea o studiasse în decursul deceniilor și pe care o socotea „a doua mare instituție de artă a poporului român”⁹⁸. Alcătuirea corpusului baladei noastre necesită, în primul rând, întocmirea unei bibliografii care să inventarieze întreg materialul „împrăștiat în cea mai mare parte în periodicele noastre”. Această bibliografie trebuie să fie însă „analitică pe motive și pe tipuri”, deoarece titlurile variantelor „variază de la colecție la colecție și adesea sub același titlu se dau balade cu felurit conținut”. În felul acesta, tipologia și bibliografia se îngemănează în chip firesc, ca o consecință a specificului artei folclorice.

Tipologia baladei trebuie să conțină tipurile baladelor noastre – „sunt cel puțin 200 de tipuri” –, apoi subtipurile acestora. Ediția științifică a corpusului nu poate cuprinde toate variantele, aceasta fiind „o imposibilitate”, și se vor publica numai acelea „care dau mărturie despre existența unui tip și au o valoare de expresivitate”. Pentru clasificarea tipurilor literare, Caracostea propune un sistem care pleacă de la „un principiu de diviziune social”, dedus din raporturile dintre eroi. Acest sistem totalizează douăsprezece grupe.

Paralel cu tipologia literară, se impune în chip firesc tipologia melodiilor baladei, deoarece „corpul viu al baladei noastre este nedespărțit de un anumit fel de a zice, un recitativ acompaniat parțial de muzică”. Pentru aceasta solicită colaborarea lui C. Brăiloiu, ales

⁹⁵ *Anale*, LXV, p. 383.

⁹⁶ Academia Română, *Buletinul informativ, științific și administrativ*, I (1948), p. 44.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 137.

⁹⁸ *Ibidem*.

membru corespondent⁹⁹, și a elevilor acestuia. Lucrarea va rămâne însă neterminată.

*

Reorganizarea Academiei în toamna anului 1948, în cadrul planului de măsuri revoluționare în vederea construirii socialismului în patria noastră, a creat condiții vădit superioare celor din trecut pentru cercetarea patrimoniului popular. Mijloacele de investigație cresc considerabil. Academia Republicii Socialiste România a înființat o sumedenie de institute de cercetări, pentru a cuprinde toate domeniile științei. Institutul de istoria artei cuprinde și o secție care cercetează arta populară în înțeles restrâns (arhitectură, port etc.). Institutul de istorie literară și folclor a desfășurat o activitate publicistică apreciabilă, aducând contribuții valoroase la cunoașterea folclorului și folcloristicii noastre. Cele mai multe lucrări sunt monografiile despre unii folcloriști și etnografi de seamă din trecut: D. Cantemir, frații Schott, Hasdeu, G. Dem. Teodorescu, E. Sevastos, S. Fl. Marian, T. Burada, T. Pamfile etc.¹⁰⁰ Alături de acestea se înscriu și o seamă de articole despre unele specii folclorice, mai cu seamă despre basmul popular, studiat și de G. Călinescu în lucrarea mai întinsă *Estetica basmului*.

Institutul de folclor, tutelat de Ministerul Culturii până în 1962, când este afiliat Academiei, își desfășoară cercetarea numai asupra domeniului folcloric. Pentru întâia dată în țara noastră ia ființă o instituție care se străduiește să cuprindă folclorul în toate aspectele lui sincretice: literar, muzical și coregrafic. Din 1963, institutul este lărgit

⁹⁹ *Ibidem*, p. 138-143. După ce, la propunerea lui D. Caracostea, în secția literară C. Brăiloiu fusese ales membru corespondent, în ședința din 30 mai 1946, G. Enescu arată în propunerea citită că Brăiloiu a fost ales de secția literară pentru studiile sale temeinice, mai cu seamă cele despre balade și bocete și pentru că „a alcătuit o bogată arhivă muzicală, probabil cea mai bogată de pe continent... Prezența sa în Academia Română este necesară și pentru că d-sa este indicat să colaboreze la acel corpus, pe care Academia Română este chemată să-l alcătuiască și care alături de sistematizarea materialului folcloric, publicat timp de un secol în periodicele noastre, se cuvine să aibă și aspectele lui muzicale” (*Anale*, LXV, p. 312). În anul următor, la propunerea lui D. Caracostea, este ales membru corespondent și I. Mușlea.

¹⁰⁰ Vezi amănuntele în articolul: *Cincisprezece ani de activitate a Institutului de istorie literară și folclor*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor” XII (1963), nr. 1-2, p. 11 și urm., apoi D. Simonescu, *Metodica și mijloacele muncii științifice în istoria literară română și în folclor*, în „Limbă și literatură”, 6 (1962), p. 36-43.

cu încă o secție, de etnografie, care se ocupă cu cercetarea culturii materiale și spirituale populare.

O sarcină de primă importanță era explorarea repertoriului folcloric cu toate genurile și speciile lui, consemnate în modul lor firesc de manifestare sincretică. Alături de continuarea culegerilor de poezie și muzică se inițiază primele culegeri de proză epică, în forma ei autentică, și primele culegeri științifice de dansuri populare. Cercetarea științifică a dansului a fost posibilă numai după ce s-a creat un alfabet coregrafic, destul de simplu, cu care poate fi notată mișcarea pașilor chiar în timpul dansului¹⁰¹. Pentru notarea minuțioasă a tuturor mișcărilor s-a adoptat sistemul Laban-Knust, devenit alfabet coregrafic internațional. Culegerile la teren s-au străduit să cutureiere și „petele albe” ale teritoriului, fără a putea fi încă lichidate în întregime.

În urma acestor culegeri, fondul folcloric al arhivei Institutului a atins proporții remarcabile. La cele 30.000 de piese înregistrate pe vreo 10.000 de cilindri de fonograf de C. Brăiloiu și elevii lui și la cele aproximativ 10.000 de melodii de pe 3.000 de cilindri de fonograf culese de G. Breazu și colaboratori s-au adăugat, între 1949 și 1965, încă o dată pe atâtea piese. Arhiva din București posedă peste 80.000 de piese înregistrate la fonograf și magnetofon, iar cea a secției de etnografie și folclor din Cluj încă alte 15.000 de piese¹⁰², cele mai multe pe bandă de magnetofon. La acestea se adaugă fondul notațiilor după auz de 8.129 de piese în București și 17.000¹⁰³ la Cluj. Fondul narațiunilor populare culese după 1950 se apropie de 5.000 de povești și povestiri, din care 2.500 la București¹⁰⁴, precum și kinetogramele a peste 2.200 de dansuri de pe întreg teritoriul și vreo 300 de dansuri filmate. Alături de acestea, cele două arhive posedă și materialul informativ alcătuit din: descrierea unor obiceiuri și prilejuri folclorice, fișe de repertoriu, de

¹⁰¹ Vezi prezentarea lui în „Revista de folclor”, I (1956), II (1957), nr. 1-2, făcută de V. Proca-Ciortea.

¹⁰² Din care 5.820 maghiare, 350 săsești, restul de aproape 9.000 românești.

¹⁰³ Din acestea, 9.967 sunt maghiare, celelalte românești. Un număr cu totul restrâns provine de la ucraineni, slovaci, germani etc.

¹⁰⁴ Din acestea, vreo 2.400 sunt înregistrate pe bandă de magnetofon, iar celelalte stenografiate sau notate după dictatul povestitorului. Arhiva Secției din Cluj însumează 2.010 povești maghiare, din care 1.240 înregistrate la magnetofon, iar 770 după auz, apoi 242 săsești, înregistrate la magnetofon, și aproximativ 100 de povești românești, înregistrate la magnetofon.

frecvență, de observație directă, de instrumente populare etc., precum și texte poetice fără melodie¹⁰⁵.

Aceasta reprezintă o zestre națională considerabilă. Tezaurul manuscris, alcătuit din cele 20 de volume masive ale răspunsurilor la chestionarele Hasdeu, din cele 1.250 de colecții ale Arhivei de folclor din Cluj și din fondul arhivei Institutului de etnografie și folclor și a secției Cluj, oferă cercetătorului un material de importanță capitală pentru cunoașterea culturii populare, primele două fonduri mai cu seamă asupra culturii spirituale – credințe și obiceiuri – cel din urmă referitor cu precădere la materialul folcloric: literar, muzical și coregrafic. E greu de făcut o evaluare statistică, dar se pare că există cu mult mai mult material etnografic și folcloric nepublicat decât publicat; cât privește domeniul etnografic, muzical și coregrafic, fără îndoială că cel din arhive depășește considerabil în cantitate ceea ce s-a publicat până acum.

Institutul de etnografie și folclor a abordat și cercetarea monografică intensă în vederea alcătuirii aceluia corpus al folclorului care a fost de atâtea ori reluat și abandonat. Modalitatea de alcătuire era sau cea după criteriul speciei folclorice, sau după criteriul zonal. S-a ales cel din urmă din mai multe considerente. Redactarea unui corpus pe specii se izbea de dificultatea că materialul cules, deși impresionant în totalitatea lui, nu acoperea în chip satisfăcător toate zonele țării, mai era încă nevoie de culegeri susținute, care ar fi necesitat un timp mai îndelungat. Prin limitarea la o zonă se puteau studia mai bine relațiile dintre condițiile de viață și cultura populară, modul divers în care cele dintâi se răsfrâng asupra mentalității și repertoriului folcloric. De asemenea, prin restrângerea la o zonă, se puteau urmări cu mai multă claritate legăturile sincretice dintre poezie, muzică și dans. Într-o atare cercetare, și experimentul folcloric se putea încerca în chip mai variat și mai plin de învățăminte. Ea oferea posibilitatea unei cunoașteri mult mai adânci a realităților folclorice, și mai cu seamă a legilor folclorului văzute în conexiune cu cele ale realităților economice și sociale.

Câteva colective alcătuite din filologi, muzicologi și coregrafi au cercetat monografic Muscelul, Ținutul Pădurenilor, Năsăudul,

¹⁰⁵ Arhiva Institutului de etnografie și folclor are 26.300 de fișe din fondul informativ, iar cea a secției de etnografie și folclor din Cluj 6.577. În realitate, numărul pieselor este mult mai mare, deoarece uneori sub un singur număr e inventariat un caiet cu sute de piese. O statistică amănunțită arată că la Cluj fondul maghiar conține 94.499 de piese.

Câmpulungul Moldovenesc, Oltenia subcarpatică etc. Cercetarea a fost orientată în două direcții metodologice. Ea țintea mai întâi, pe plan orizontal, să cuprindă întreg repertoriul folcloric, cu tendința de detectare a acestuia până la epuizare, cel puțin în localitățile alese ca puncte principale ale monografiei. În acest scop au fost anchetați în primul rând bunii păstrători de folclor recrutați din diferitele categorii sociale ale satului. Apoi s-a căutat stabilirea frecvenței tipurilor speciilor nelegate de un anumit prilej, anchetându-se statistic alți informatori din aceleași categorii sociale, pentru a vedea în ce măsură e cunoscut repertoriul deținut de bunii informatori, sistem de anchetă folosit anterior de C. Brăiloiu la Drăguș și Țara Oltului. În felul acesta se putea stabili valența circulatorie a fiecărui tip literar sau melodic, potrivit cu categoriile în care se diferențiază satul. Prin lărgirea investigației s-a urmărit apoi, fie pe întreg cuprinsul țării, fie în cadrul unor provincii istorice, circulația acestor tipuri în publicații – volume și revistele mai importante – și în materialul inedit din arhivă.

La repertoriul liric literar, bibliografia variantelor s-a restrâns asupra motivelor, în concordanță cu specificul acestui gen, fărâmițate uneori până la două versuri. Din această sondare bibliografică pe spațiul național sau provincial a rezultat în chip vizibil aria de răspândire a fiecărui tip epic sau motiv liric, totuși aproximativă dacă se ține seama că principiul epuizării repertoriului nu a fost aplicat de către alcătuitoarii diferitelor culegeri publicate sau manuscrise. Ceea ce s-a obținut reprezenta un început al catalogului tipologic și bibliografic al speciilor cercetate, care poate fi luat ca punct de plecare pentru alcătuirea unui atare catalog al întregului repertoriu național. Tipologia bibliografică a repertoriului aflat în zonele cercetate constituie și un atlas folcloric al tipurilor și motivelor existente în aceste zone, de vreme ce el arată răspândirea în colecțiile anterioare pe întreg teritoriul național sau provincial, lipsit doar de reprezentarea grafică a localităților respective. De altfel, un atlas folcloric propriu-zis nici nu poate fi conceput altfel, căci o reprezentare grafică fără stabilirea prealabilă a tipului sau a motivului nu poate fi de nici un folos cercetătorului și cu atât mai puțin cititorului obișnuit.

Concomitent cu determinarea răspândirii în spațiu, cercetările au urmărit și pe plan vertical, în devenire istorică, tendințele și procesele din viața folclorică, prefacerile repertoriului folcloric. Aici cercetarea a avut mai puține puncte de sprijin, căci sondarea nu s-a putut urca decât până la cele mai vechi culegeri din zonele cercetate, publicate sau

inedite, adică într-un interval de câteva decenii. Prefacerile au fost urmărite mai întâi pe scara de vârstă a informatorilor, apoi comparativ cu ceea ce fusese consemnat în culegerile anterioare. Rezultatele sunt elocvente pentru specificul zonelor cercetate și ilustrează în același timp și modul de existență a diferitelor specii folclorice, cel puțin în perioada de timp care oferă date sigure. Legile folclorului se evidențiază cu mai multă claritate prin atari scrutări istorice.

Cercetările la teren au continuat apoi și feluritele experimente folclorice, începute la noi de C. Brăiloiu și de I. Diaconu¹⁰⁶, pentru a putea stabili fixitatea variantelor în memoria informatorilor, cât e de strânsă simbioza dintre text și melodie, sistemul de acompaniament etc.

Publicarea acestor monografii zonale va constitui un câștig însemnat al folcloristicii noastre. Dacă în unele colecții anterioare s-au indicat bibliografic și variantele cunoscute, în vederea realizării atlasului folcloric, aceste monografii sunt cele dintâi care oferă o icoană clară asupra repertoriului folcloric, arătându-se la fiecare tip sau motiv cât este de frecvent în localitate, dacă este în tendință de dispariție sau, dimpotrivă, de răspândire progresivă, apoi dacă este cunoscut în toată zona, ce prefaceri a suferit față de variantele anterioare, precum și diferențele sesizabile de la o variantă la alta. Doar unele constatări parțiale au fost publicate în „Revista de folclor” (din 1964, de etnografie și folclor) sau în alte periodice.

Rezolvarea multumitoare a problemelor puse de cercetările monografice s-a izbit de lipsa unor instrumente de cercetare indispensabile. În primul rând lipsea o bibliografie a folclorului, căci cea anterioară perioadei dintre cele două războaie (publicată în „Dacoromania” și „Anuarul Arhivei de folclor”) era cu totul întâmplătoare și nesigură. Prin munca susținută a unui colectiv s-a întocmit o bibliografie etnografică și folclorică a întregului material din volume și periodice de la începutul secolului trecut până în zilele noastre, în patru volume mari, primul – până la 1892 – fiind gata de tipar, celelalte mai necesitând unele completări. Dar ceea ce se numește obișnuit bibliografie, în folcloristică e de fapt doar o prebibliografie, deoarece, așa cum arată și D. Caracostea, indicarea numai a titlului nu spune, de cele mai multe ori, nimic cu privire la conținutul variantei, iar uneori se indică doar generic felul speciei, câteodată și numărul

¹⁰⁶ Acesta a cules și a publicat o serie de variante ale aceluiași informator după un interval de timp în *Ținutul Vrancei*, I, București, 1930, și în *Folclor din Râmnicu-Sărat*, I-II, Focșani, 1933-1935.

pieselor. Această prebibliografie e însă indispensabilă pentru cea de-a doua etapă a creării instrumentului de lucru, întocmirea tipologiei bibliografice a fiecărei specii folclorice.

Și în acest domeniu colectivele institutului au înfăptuit lucrări care înseamnă un pas uriaș în cunoașterea folclorului nostru. Mai întâi s-a început alcătuirea unui catalog bibliografic al tipurilor de basme, legende și snoave. Folcloristica noastră posedă un catalog întocmit de Adolf Schullerus¹⁰⁷, dar el omisese multe periodice și legendele fuseseră cu totul lăsate la o parte. Sunt gata pentru a fi tipărite și traduse într-o limbă de mare circulație catalogul basmelor despre animale, catalogul snoavelor și catalogul legendelor, cel al basmelor propriu-zise fiind în întârziere. De asemenea, a fost întocmit un catalog al baladelor noastre populare, din păcate incomplet, deoarece bibliografia variantelor din periodice și colecții inedite lipsește¹⁰⁸. Se află încă în lucru un catalog al melodiilor populare, iar din anul acesta s-a început și un catalog tipologic și bibliografic al colindelor. În anul viitor a fost plănuită întocmirea unui catalog similar al motivelor lirice din doine, cântece și strigături. După realizarea acestora, folcloristica românească va avea la îndemână niște instrumente de lucru care nu există – cu câteva excepții – nici la alte popoare cu o tradiție științifică mai veche.

Editura Academiei a publicat între 1950 și 1965 cinci lucrări de folclor¹⁰⁹ și două de etnografie¹¹⁰, în afară de numeroasele articole din revistele de specialitate și de antologiile felurite tipărite de alte edituri.

Dezideratul vechi de a publica corpusul folcloric național rămâne ca o sarcină a viitorului apropiat. E de dorit ca, în afara antologiilor cu scop limitat, să nu se publice decât culegeri științifice cu profil de corpus, atât pe specii folclorice, cât și de cuprindere zonală. Colecția corpus a unei specii vine de la sine, ca o consecință a catalogului tipologic și bibliografic, deși va necesita mult timp alegerea

¹⁰⁷ *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten nach dem System de- Märchentypen Antti Aarnes*, Helsinki, 1928.

¹⁰⁸ Al. Amzulescu, *Balade populare românești*, I, București, 1964. Lucrarea e alcătuită din două părți: catalogul tipologic și bibliografic, apoi antologia tipologică a variantelor (în vol. I-III). Lucrarea a fost premiată de Academie.

¹⁰⁹ *Antologie de literatură populară*, I-II, București, 1953, 1956; N. Pauletti, *Cântări și strigături românești...*, București, 1962; O. Papadima, Anton Pann, „Cântecele de lume” și folclorul Bucureștilor, București, 1963; A. Fochi, *Miorița*, București, 1964; *Studii de istorie literară și folclor*, București, 1964.

¹¹⁰ Florea B. Florescu, *Opincile la români*, București, 1957; R. Vuia, *Tipuri de păstorit la români*, București, 1964.

variantelor tipice și pregătirea pentru tipar. Vor trebui continuate, în același timp, și monografiile zonale, pentru a se ajunge la o mai bună cunoaștere a caracteristicilor folclorului și a legilor sale, prin înmulțirea experimentelor și prin adâncirea studiului despre relațiile dintre condițiile de viață economico-socială și cultura populară. Nu pot lipsi nici studiile mai întinse asupra unei specii, asupra metodei de cercetare, cele referitoare la poetică și versificație.

O istorie a etnografiei și a folcloristicii române ar umple un gol simțit mai cu seamă de cei ce vor să se inițieze în domeniile culturii populare. Înfrâurirea folclorului asupra literaturii culte a rămas până acum aproape necercetată. Pe cât e de folclorică literatura română, pe atât de nefamiliară cu problemele folclorului s-a arătat critica și istoria literară. În domeniul muzicii culte, lipsa unor studii similare e chiar mai acută. Ar fi cu totul util un dicționar al superstițiilor, adică un corpus în care să fie orânduit, după un plan tematic, tot ce s-a cules până acum.

În viitorul apropiat va trebui să fie elaborat un tratat despre folclorul românesc în toate aspectele lui sincretice, ca o sinteză necesară după un veac de cercetări. Realizarea unor atare lucrări ar împlini dezideratele înaintașilor, care s-au străduit să scoată la lumină cultura noastră populară și, prin aceasta, însușirile alese ale poporului român.

L'ACADEMIE ROUMAINE ET LA CULTURE POPULAIRE

En 1866 fut fondée la Société Académique Roumaine qui en 1879 devint l'Académie Roumaine. Des le début, la culture populaire constituait l'une de ses préoccupations constantes et primordiales. L'Académie élaborait un plan vaste, à profil monographique, concernant les divers domaines de la culture populaire. Le philologue B. P. Hasdeu lançait deux questionnaires relatifs aux coutumes juridiques et au vocabulaire, avec de nombreuses références aux données ethnographiques et folkloriques. Au cours d'une dizaine d'années parurent les monographies de S. Fl. Marian sur les coutumes du cycle familial et sur certaines légendes. A partir de 1900, les recueils folkloriques se multipliaient à tel point que l'Académie fonda la série *Din viața poporului român*. Dans cette période, dominent les monographies à profil régional, élaborées en général par des intellectuels des villages. Entre 1881 et 1931, l'Académie Roumaine a publié à ses frais

85 volumes, c'est-à-dire plus de 400 pages par an. Le philologue I. Bianu y inséra aussi des mélodies populaires. En 1910, l'Académie sollicite la collaboration du compositeur G. D. Kiriac pour faire un recueil de folklore musical et appuya en même temps les efforts similaires de B. Bartók et T. Brediceanu.

Après 1920, le philologue O. Densusianu tâcha d'introduire un esprit novateur dans les recherches folkloriques. Il porta également son attention sur le folklore contemporain, élaborant un vaste plan qui visait la rédaction d'un *Corpus* du folklore roumain, d'un *atlas folklorique* et d'un *atlas ethnographique*. Parallèlement il préconisa des recherches locales pour surprendre l'essence même des phénomènes folkloriques.

En 1930 fut fondée à Cluj, l'Archive de folklore de l'Académie Roumaine qui, sous la direction de I. Mușlea, allait diriger l'activité folklorique des spécialistes et des amateurs. L'Archive diffusa 14 questionnaires concernant les croyances et les coutumes et publia 7 volumes (1932-1945) d'un annuaire (*Anuarul Arhivei de folclor*). Ses collections atteignent le nombre de 1.250 cahiers provenant de toutes les régions de la Roumanie.

En 1946-1947 prit naissance la Commission folklorique de l'Académie, dont le président, D. Caracostea, élaborait le plan d'un *corpus* du folklore roumain, en commençant par la ballade populaire. Ce corpus devrait comprendre la typologie bibliographique, littéraire et musicale de la ballade populaire. A cette fin, Caracostea sollicite la collaboration de C. Brăiloiu, membre correspondant de l'Académie Roumaine.

Après la réorganisation de l'Académie en 1948, les recherches folkloriques prirent un grand essor. La culture populaire est étudiée dans les sections des récents instituts, l'Institut d'histoire littéraire et de folklore, l'Institut d'histoire de l'Art et l'Institut d'ethnographie et de folklore. Tout d'abord, les recherches tâchèrent d'explorer les zones peu connues et d'augmenter les collections. A présent, les chercheurs disposent d'une vaste collection: les 20 volumes de 300 à 700 pages contenant les réponses aux questionnaires de Hasdeu, les 1.250 collections de l'Archive de folklore de Cluj qui visent surtout la culture populaire spirituelle, et l'archive de l'Institut d'ethnographie et de folklore de Bucarest et de la section de Cluj qui contient à peu près 100.000 pièces enregistrées au phonographe et au magnétophone et approximativement 30.000 pièces manuscrites. L'Institut d'histoire littéraire et de folklore s'intéresse surtout à l'histoire du folklore roumain et a publié plusieurs petites monographies sur les folkloristes notables.

L'Institut d'ethnographie et de folklore a tâché d'élaborer un *corpus* folklorique à profil régional comprenant la littérature, la musique et la danse dont les premières monographies ne sont pas encore publiées. Parallèlement, il a élaboré les instruments indispensables aux recherches scientifiques: une bibliographie générale de l'ethnographie et du folklore à partir de 1800 jusqu'à nos jours, une typologie bibliographique littéraire de la ballade, publiée en 1964, trois typologies similaires des fables roumaines des légendes et des facéties et la typologie bibliographique – inachevée – des contes proprement dits. Pour l'avenir il reste à faire une typologie bibliographique de la poésie lyrique et les typologies similaires de la musique populaire.

FONDAREA ARHIVEI DE FOLCLOR A MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI. CONTEXT ISTORIC ȘI CONTINUITATE

Adina HULUBAȘ*

Abstract

The article presents the history of investigations on traditional culture in an institutionalized form in the 19th century and discusses the founding of The Romanian Academy as a great achievement for the preservation of folklore. Hence, when Professor Ion H. Ciubotaru established The Folklore Archive of Moldova and Bukovina he was able to use the important experience of other national and international archives and brought his contributions to the field. 300,000 documents and a long series of published work reinforce the importance of The Romanian Academy influence on the scientific development of folklore, a century and a half after its establishing.

Keywords: The Romanian Academy, folklore, The Folklore Archive of Moldova and Bukovina, fieldwork, ethnographic documents.

Cuvinte-cheie: Academia Română, folclor, Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, anchete de teren, documente etno-folclorice.

Atenția programatică îndreptată înspre cultura tradițională și eforturile de culegere pentru arhivare a documentelor etnofolclorice are o istorie ce se apropie abia de două veacuri. Societatea Literară Finlandeză a fost înființată în anul 1830 cu scopul de a consolida limba și identitatea națională prin punerea în valoare a creațiilor poetice. „Literatura nescrisă”, cum erau atunci numite textele populare, a constituit sursa de inspirație și de instruire pentru autorii culti.

În acest sens, Elias Lönnrot și Eero Salmelainen, doi folcloriști *avant la lettre*, au adunat și pus în circulație repere fundamentale la nivel artistic: epopeea *Kalevala* (în anii 1835 și 1849) și *Kanteletar* (1840) au fost culese și publicate de către primul filolog, în timp ce Salmelainen a adunat într-o antologie povești și basme (1860), acest corpus de texte influențând generații succesive de prozatori.

„Literatură populară” sau „antichități populare” era denumită cultura tradițională în întregul ei și în Regatul Unit al Marii Britanii.

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

Inadecvarea terminologică l-a determinat în anul 1846 pe scriitorul William John Thoms să compună prin alăturare (ulterior cuvintele se vor contopi) un nou nume pentru acest domeniu antropologic: „*Folk-Lore* – the Lore of the People”¹ (învățătura poporului). Thoms îndemna atunci la adunarea literaturii populare după modelul fraților Grimm, care publicaseră încă din anul 1812 o colecție de basme, remarcând asemănările structurale dintre mitologia germanică și cea prezentă în insulele engleze.

Odată cu creșterea preciziei terminologice s-a resimțit nevoia ca elementele de folclor să fie „culese și conservate într-o arhivă națională”². Cadrul instituțional în care acest lucru s-ar fi putut produce avea să apară în spațiul britanic abia după trei decenii, când va fi întemeiată Societatea de Folclor de la Londra (1878), avându-l, desigur, pe Thoms ca prim director și totodată mentor pentru găsirea direcției și rolului jucat de noua instituție.

În Finlanda, pe de altă parte, o arhivă ca instituție de cercetare fusese creată încă din anul 1934, după moartea celui dintâi profesor de „folcloristică”, la Universitatea din Helsinki, Kaarle Krohn, președinte al Societății Literare și coordonator al voluminoasei serii științifice dedicată epopeii *Kalevala*. Primul director al arhivei avea să ajute atunci la strângerea materialului documentar prin lansarea unei competiții naționale ce viza narațiunile populare. Acest procedeu de mobilizare a colaboratorilor va fi folosit câteva decenii mai târziu și în România, sub auspiciile Academiei Române.

Academia Română și interesul științific pentru valorificarea culturii tradiționale

La vremea în care vestita Societate de Folclor londoneză abia se forma și analiza metodologia necesară în demersurile științifice, (prin „delimitarea corpurilor de lucrările analitice, interpretative”³), la noi trecuse deja mai mult de un deceniu de la înființarea unui for cultural-științific, cu o denumire similară instituției finlandeze, e vorba de Societatea Literară Română (legiferată prin Decretul Locotenenței

¹ „The Athenaeum”. Journal of Literature, Science and the Fine Arts, London, nr. 982, 12 august 1846, p. 862.

² Gillian Bennett, *The Thomsian Heritage in the Folklore Society (London)*, în „Journal of Folklore Research”, Bloomington (United States), vol. 33, 1996, nr. 3, p. 212.

³ *Ibidem*, p. 213.

Domnești din data de 1 aprilie 1866). Recurența trimeriei la domeniul creațiilor lingvistice se datorează, pe de o parte, fazei de început a definirii domeniilor științifice, iar, pe de altă parte, conotațiilor identitare pe care trebuiau să le poarte investigările culturii naționale la acea oră.

Devenită după un an Societatea Academică Română și din 1879 Academia Română, instituția națională avea ca scopuri „«misiunea specială» de a stabili ortografia, de a realiza Gramatica și Dicționarul limbii române”⁴. Cu toate acestea, strânsa legătură între spiritualitatea și identitatea (inclusiv lingvistică) a unui popor și cultura lui tradițională a făcut ca folclorul să devină repede „una din constantele caracteristice”⁵ ale activității științifice patronate de Academia Română.

Acest fapt a fost impus de presiunea exercitată de numărul mare de manuscrise ce cuprindeau colecții de poezii populare sosite la Academie „începând de pe la 1880”⁶, în vederea publicării lor. Inițiativele numeroase de culegere a textelor populare pot fi percepute și ca un efect al antologiilor de balade și poezii publicate de Vasile Alecsandri în 1852 și 1866. Tot acestuia i-a revenit însă și rolul de recenzor al colecțiilor propuse, nu puține fiind lucrările respinse de academicianul moldovean, ca urmare a necesității de a pune în circulație texte „poporale”, fără intervenții culte. „Prin Alecsandri, Academia își manifesta deci, din întâii ei ani de activitate, în ce privește culegerile de literatură populară, un punct de vedere precis: sprijinirea acestor culegeri, condiționată de o severă examinare a autenticității lor”⁷.

Imposibilitatea de a delimita la acea oră aria științifică a domeniilor a făcut ca diferiți specialiști să contribuie la adunarea unor informații etnografice prețioase. „Ecouri ale interesului pentru folclor răzbat chiar în preocupările unor istorici care consideră materialele folclorice, potrivit indicației lui N. Bălcescu și a generației sale, un izvor istoric de mână întâi”⁸.

Cercetarea în sine se desfășura pe o întreață paletă de domenii, după cum reiese din *Proiectul de Regulament pentru Comisiuni și subcomisiuni de cultură regionale*, pus în discuție în anul 1873 de către

⁴ Ștefan Pascu, *Istoricul Academiei Române. 125 de ani de la înființare*, București, Editura Academiei Române, 1991, p. 54.

⁵ Ovidiu Bârlea, *Academia Română și cultura populară*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 11, 1966, nr. 5-6, p. 411.

⁶ Ion Mușlea, *Academia Română și folclorul*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” (AAF), Cluj, I, 1932, p. 4.

⁷ *Ibidem*, p. 2.

⁸ Ovidiu Bârlea, *loc. cit.*, p. 411.

V. A. Urechia, unul din membrii fondatori. Pe lângă datele de arheologie, geografie, istorie găsite pe teren, culegătorii erau sfătuiți să urmărească și „adunarea de balade, cântece, basme, credințe populare, vorbe și «idiotisme»”, „în genere cu tot ce se referă la cultura națională română”⁹.

Așa se face că primul chestionar menit să permită o înregistrare sistematică a datelor de pe teren era subsumat arheologiei, fiind redactat de Alexandru Odobescu în anul 1871: *Cestionariu sau Izvod de întrebările la care se cere a se da răspunsuri în privința vechilor așezăminte ce se află în deosebitele comune ale Dobrogei*. Valorificarea apelurilor și chestionarelor anterioare i-au conferit acestui instrument de lucru temeinicie și a devenit repede un reper metodologic. „Toate celelalte chestionare lansate la sfârșitul secolului al XIX-lea – și în special cele al lui B. P. Hasdeu, Nicolae Densușianu și Grigore Tocilescu – au stau sub influența chestionarului odobescian”¹⁰.

Exegeții activității științifice a Academiei Române notează în unanimitate rolul covârșitor pe care l-a avut savantul Bogdan Petriceicu Hasdeu în cercetarea riguroasă a culturii tradiționale. Devenit academician în anul 1877, el va redacta imediat *Cestionariu asupra tradițiilor juridice ale poporului român*, cu 400 de întrebări, urmat după câțiva ani de *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română*. Deși avea aparența unei investigații dialectologice, cel de-al doilea chestionar integra, între întrebările cu numărul 142 și 206, „tot ce se numește astăzi [...] cu vorba engleză *Folklore*”¹¹.

Volumele numeroase și deosebit de consistente adunate în urma acestor anchete indirecte încă nu ofereau sugestia înființării unei arhive pentru conservarea și valorificarea datelor culese, dar i-au determinat pe unii dintre membrii Academiei să se gândească la necesitatea de a studia monografic obiceiurile populare. Asemenea societății omologe din Finlanda, Academia Română lansa o competiție în anul 1885 pentru elaborarea unei lucrări privitoare la nunta tradițională, dar nu oricum, ci sub forma unui „studiu istorico-etnografic comparativ”: „Propunerea era, se pare, a lui Hasdeu, care o motivează în planul Academiei și care plănuia mai de mult o lucrare despre nuntă, după materialul primit de la chestionarul juridic”¹². Trei ani mai târziu și celelalte două ansambluri

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Alexandru Dobre, *Folclorul și etnografia sub protecția Academiei Române*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2002, p. 70.

¹¹ Apud Ovidiu Bârlea, *loc. cit.*, p. 421.

¹² *Ibidem*.

de obiceiuri din cadrul ciclului familial vor face obiectul concursului patronat de Academie, în scopul cercetării sistematice a credințelor și ceremonialurilor aferente.

Rolul marelui cărturar nu s-a limitat la susținerea obiectivelor de cercetare și recunoașterea valorii celor premiați (în special a preotului folclorist Simeon Florea Marian), ci și în organizarea propriu-zisă a lucrărilor, prin sugerarea unei secvențialități a datelor ce respecta ordinea rituală. Abia în anul 1909 avea să apară la Paris faimoasa lucrare *Les Rites de Passage*, a lui Arnold Van Gennep, și se va statua structura tripartită a obiceiurilor: separație de stadiul ontologic inițial (rituri preliminare), tranziția propriu-zisă (rituri „de prag”, liminare) și reintegrarea în noul statut (postliminar). Spiritul vizionar care a stat la baza volumelor alese de Academie face ca acestea să constituie și astăzi puncte de plecare obligatorii în orice cercetare a obiceiurilor familiale.

Deși, după evidența bibliografică a lui Ion Mușlea, numai lucrările publicate în urma concursurilor și cele adunate în seria inițiată de Ioan Bianu în anul 1908, sub denumirea *Din vieața poporului român*, însumau 21.112 pagini tipărite între 1881 și 1931¹³, inițiativa fondării unei arhive de profil își are începuturile în deceniul al treilea al secolului trecut. Demersurile inițiale nu au fost însă și fructuoase.

După enunțarea necesității de a restructura materialele adunate la Academie până în anul 1920 și sugerarea unei arhive de folclor afiliată Academiei, de unde să fie ulterior publicate o enciclopedie și un atlas geografic al obiceiurilor și credințelor populare, Ovid Densusianu pornește, cu ajutorul studenților săi, într-o operațiune de transcriere a poeziilor populare publicate în diverse periodice ale vremii. În mod previzibil, amploarea unui asemenea demers și imposibilitatea susținerii materiale a resurselor umane implicate au oprit operațiunea de arhivare prin copiere a materialelor folclorice din reviste și ziare.

Ioan Bianu a avut o contribuție deosebită și în domeniul etnomuzicologiei prin crearea unui imperativ din publicarea partiturilor muzicale ce însoțeau textele literare performate în diverse contexte ceremoniale sau exclusiv sociale. Ca urmare a intervenției sale din 8 mai 1910 în cadrul Secțiunii Literare¹⁴, este publicată colecția de transcrieri a melodiilor populare concepută după cele mai înalte exigențe științifice de Béla Bartók. Dacă ne gândim că în Polonia Oskar Kolberg publicase încă

¹³ Ion Mușlea, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folcloric și etnografic publicate de Academia Română (1877-1929)*, în AAF, II, 1933, p. 221-227.

¹⁴ Ovidiu Bârlea, *loc. cit.*, p. 429.

din anul 1842 „o primă culegere de note muzicale, dedicată folcloriștilor din prima jumătate a secolului al XIX-lea de la Wac”¹⁵, înțelegem de ce necesitatea unor progrese în acest domeniu era cu adevărat așteptată și în folclorul nostru muzical.

Două arhive au fost înființate în anii '20, lucru de o importanță capitală pentru fondarea peste două decenii a Institutului de Folclor din București: Arhiva Fonogramică a Ministerului Cultelor și Artelor, coordonată de George Breazu (1927) și Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor Români, ce îl avea în frunte pe Constantin Brăiloiu, membru corespondent al Academiei Române. Cele două instituții vor fuziona sub direcțiunea lui Harry Brauner în anul 1949, iar denumirea actuală, ce omagiază moștenirea științifică a reputatului etnomuzicolog Constantin Brăiloiu, este legiferată din anul 1990.

Implicarea Academiei Române în constituirea unei Arhive de Folclor s-a produs abia în anul 1930, atunci când lingvistul Sextil Pușcariu a solicitat acest lucru într-o sesiune generală. Hotărârea Secțiunii Literare din 26 mai, același an, răspundea pozitiv cererii și îl pune la conducerea Arhivei de Folclor a Academiei pe Ion Mușlea, tânărul folclorist care beneficiase de instruire de specialitate în prestigioase centre de învățământ franceze, cât și în mediul muzeal din țările nordice: „În etapa de construcție a acestui program și de căutare a unui model instituțional pe care să și-l poată asuma, Ion Mușlea a efectuat, în lunile iunie-iulie ale anului 1928 și beneficiind de sprijinul financiar al Ministerului Cultelor și Artelor, o călătorie de studii la muzeele etnografice și arhivele din centrul și nordul Europei”¹⁶.

Găzduită de sediul Muzeului Limbii Române din Cluj-Napoca, arhiva era așezată sub supravegherea academicianului Pușcariu, însă rolul acestuia nu submina autoritatea științifică a lui Ion Mușlea, ci își rezerva natura unei relații de tip mentor – discipol, similară cu cea dintre Ioan Bianu și Ion Mușlea. Tânărul director va valorifica sfaturile celor doi și va lansa un amplu demers de strângere a informațiilor de pe teren prin intermediul a 14 chestionare tematice, o rețea de colaboratori instruiți metodologic și stipendiați. În felul acesta lua naștere prima

¹⁵ I. C. Chițimia, *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, București, Editura Minerva, 1971, p. 344.

¹⁶ Cosmina Timocea-Mocanu, „Sextil Pușcariu și Ion Mușlea în corespondență”, în *Caietele Sextil Pușcariu*, I. Actele Conferinței Internaționale „Zilele Sextil Pușcariu”. Ediția I, Cluj-Napoca, 12-13 septembrie 2013. Editori: Eugen Pavel, Nicolae Mocanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2015, p. 341.

instituție specializată în conservarea și valorificarea culturii tradiționale patronată de Academia Română. Bogăția documentelor acumulate de pe întreg cuprinsul țării, inclusiv din zone mai puțin cercetate, cuprindea și 407 colecții de răspunsuri din Moldova¹⁷.

Aceste informații și anchetele directe efectuate în regiunea nord-estică a României până la finele anilor '60 lăsau să se înțeleagă că ar exista „«pete albe» pe harta etno-folclorică a Moldovei (și am numi aici Valea Bașeului, Câmpia Jijiei, Valea Miletinului, o parte a Podișului Central Moldovenesc etc.)”¹⁸. Mai mult chiar, înainte de constituirea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei și „până la lucrările lui Ion H. Ciubotaru se știa doar în linii generale că între Nordul Moldovei și Transilvania există asemănări în domeniul cântecului narativ și al liricii populare”¹⁹, negându-se prezența cântecelor ceremoniale funebre numite ale *bradului* sau ale *zorilor* în arealul moldovenesc. Toate aceste concluzii vor fi demontate de arhiva ieșeană și seria de publicații ce au fructificat rezultatele din anchetele etnografice.

Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB)

Succintul istoric internațional și românesc al contextului în care a fost fondată Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei a avut menirea de a indica experiența acumulată de mediul academic până la acel moment, pentru a pune în evidență mai limpede contribuțiile notabile înregistrate la Iași.

Este un fapt binecunoscut în mediul academic național, și nu numai, că arhiva este sinonimă cu munca de o viață a Profesorului Ion H. Ciubotaru, fondatorul acestei importante baze de date etno-culturale. Angajarea acestuia în cadrul Centrului de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor, al Academiei Române, în aceeași zi în care se semna în 1866 decretul de înființarea a instituției (1 aprilie s.v.), pare să fi fost un indiciu al parcursului științific ulterior.

¹⁷ Ovidiu Bârlea, *loc. cit.*, p. 434.

¹⁸ Ion H. Ciubotaru, „Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (după patruzeci de ani)”, în *Metode și instrumente de cercetare etnologică. Stadiul actual și perspectivele de valorificare*. Studii închinare savanților Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea. Editori: Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, p. 216.

¹⁹ Ion Taloș, *Ion H. Ciubotaru – 65*, în „Cronica”, Iași, nr. 7-9, iunie 2005, p. 14; 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, p. 470.

Ca muzeograf la Muzeul Etnografic al Moldovei, Ion H. Ciubotaru a acumulat experiență profesională într-o continuare firească a copilăriei din mediul arhaic al unui sat botoșănean, ceea ce i-a modelat în chip hotărâtor perspectiva pe care a avut-o asupra investigațiilor pe teren, a arhivării și asupra decodării semnificațiilor etnologice.

Așa cum relatează ulterior etnologul ieșean, la momentul sosirii sale, în 1968, în instituția academică se lucra deja la *Dicționarul Limbii Române* (DLR) și *Atlasul Lingvistic Român pe regiuni: Moldova și Bucovina* (NALR), iar alte două lucrări se includeau la acea oră în planul de cercetare: *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900* și *Tezaurul toponimic al României: Moldova și Bucovina*. Totuși, „profilul institutului (de lingvistică, istorie literară și folclor) lăsa să se întrevadă necesitatea așezării pe făgașul potrivit a celui de al cincilea proiect, privitor la etnologie. Așa s-a înfiripat ideea alcătuirii *Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei* (AFMB)”²⁰.

Datoria înființării acestei instituții, după fondarea în 1930 a Arhivei de Folclor la Cluj-Napoca și a Institutului de Folclor din București în 1949, ce au găzduit de la început două arhive importante, era pe de o parte una ce ținea de acoperirea geografică eficientă a zonelor rurale de pe teritoriul românesc, iar pe de altă parte, de clarificare a unor aspecte etnologice trecute cu vederea până atunci.

Adunarea materialului de arhivă a început cu anchete indirecte, făcute prin intermediul unui amplu chestionar, la a cărui redactare Ion H. Ciubotaru a lucrat în taină, fiindcă avea prioritate participarea la *Dicționarul literaturii*. „Am decis să încep munca pe cont propriu, într-un soi de clandestinitate. Timpul meu liber, inclusiv perioada concediilor, era afectat, în întregime, documentării. Încercam să aflu cât mai multe lucruri, pe toate căile, despre realizările similare în domeniu. Documentarea se desfășura pe două planuri: primul viza adunarea materialului ce urma să stea la baza redactării chestionarului, iar cel de al doilea avea scopul de a înlesni înțelegerea cât mai exactă a modalităților de organizare a colecțiilor unei arhive, adică ordonarea, compartimentarea, sistematizarea și conservarea documentelor etnologice adunate. În această privință, am folosit experiența acumulată la cele două mari arhive de folclor din țară, aflate în București și în Cluj, precum și la unele din străinătate, îndeosebi din Polonia, Bulgaria și Cehoslovacia”²¹.

²⁰ Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 208.

²¹ *Ibidem*, p. 210-211.

Rigurozitatea documentării și cunoașterea din interior a vieții tradiționale au condus la constituirea unui instrument de lucru fără precedent prin înglobarea tuturor aspectelor etnologice și prin tehnica de investigare. Demersul prospecțiunilor a fost construit în deplină cunoaștere a pârghiilor psihologice care eliberează informația sedimentată, de-a lungul timpului, în memoria ruralilor tradiționali. Astfel, întrebările sunt adeseori dublate, reformulate la distanță, cu alte întrebări înrudite intercalate între diversele forme ale aceleiași interogații. Strategia, folosită mai ales pentru verificarea autenticității declarațiilor în sondajele psihologice, provoacă amintirile culturale, dându-le în același timp răgazul necesar pentru a ieși la iveală.

Chestionarele redactate până atunci (B. P. Hasdeu, N. Densușianu, Ion Mușlea) au fost asimilate și depășite prin tehnica rafinată a anchetei indirecte, capabilă să suplinească absența specialistului. În plus, problematica urmărită anticipa abordările de tip monografic ale unor aspecte mai puțin cercetate în acel moment. Ineditul a fost diagnosticat cu precizie, pentru că, aproape 50 de ani mai târziu, documentele arhivate datorită chestionarului sunt în continuare valoroase prin noutate și originalitate.

1.175 de întrebări au rezultat după doi ani de pregătire. Cele nouă capitole ale *Chestionarului folcloric și etnografic general* au următoarea componență: *Credințe și superstiții* (286 de întrebări), *Medicină populară* (238), *Obiceiuri rituale. Nașterea, nunta, înmormântarea* (279), *Obiceiuri calendaristice și practici magice* (77), *Folclor literar* (52), *Jocuri de copii* (34), *Portul popular* (36), *Arhitectura populară* (58) și *Îndeletniciri* (146). „Chestionarul este însoțit de o *scrisoare metodică* (în care sunt incluse recomandările pentru ancheta indirectă), o *fișă a localității*, o *fișă-model pentru informatori* și o *anexă* (file albe pe care să poată fi notate informațiile etnografice detaliate sau textele folclorice). Așa cum se poate constata, s-a acordat un interes sporit capitolelor referitoare la datini, tradiții, credințe, practici rituale, medicină populară, adică problemelor mai puțin cercetate²² până la acel moment.

Fișec ar fi fost ca pe cât de inovator și de ambițios a fost redactat chestionarul, pe atât de rapidă și apreciată să îi fie apariția. Piedicile au continuat însă la nivel administrativ, numele inițiatorului a fost eliminat de pe coperta volumului de 252 de pagini în format A5, numeroase întrebări privitoare la obiceiurile calendaristice nu au putut fi incluse în capitolul

²² Idem, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB)*, în „Anuarul de Folclor” (AF), Cluj-Napoca, I, 1980, p. 192.

aferent (e vorba în special despre sărbătorile aparent prea încărcate din punct de vedere religios: Crăciunul, Paștele ș.a.), iar publicarea nu părea să primească prea curând acordurile necesare. Momentul acesta de cumpănă pentru înființarea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei și-a găsit soluționarea prin intervenția fermă a mentorului de care a avut șansa să se bucure tânărul etnolog Ion H. Ciubotaru.

Cărturarul „Petru Caraman s-a adresat academicianului Cristofor Simionescu – președintele Filialei Iași a Academiei Române – denunțând in justiția. În mai puțin de o săptămână, *Chestionarul folcloric și etnografic general* era tipărit [...] în două mii de exemplare. Când lucrarea se afla pe punctul de a intra sub teascuri, cineva a decis că numele autorului trebuia să apară, totuși, undeva. L-a strecurat, cu corp 6, la subsolul paginii a opta: *Chestionarul a fost întocmit de Ion H. Ciubotaru*”²³.

Imediat ce a început anul 1971, chestionarul a fost expediat în aproximativ 1.800 de localități din Moldova și Bucovina, cu intenția declarată a unei prospecțiuni hotărâtoare pentru anchetele viitoare. Acțiunea s-a bucurat de sprijinul Mitropolitului Moldovei și Sucevei, Iustin Moiescu, ceea ce a avut ca urmare disponibilitatea arătată de preoții satelor. La fel de prețios a fost aportul învățătorilor, profesorilor de limbă și literatură română, însuflețiți de demersul ambițios al Profesorului Ion H. Ciubotaru. Nu puține au fost cazurile în care chestionarele au fost reținute sau copiate, în satele vizate, de către fiii ai localităților respective, în vederea alcătuirii unor monografii – un efect secundar al eficienței crescute pe care a demonstrat-o instrumentul de investigație²⁴.

Cele aproximativ 600 de chestionare completate, trimise înapoi expeditorului, au fost evaluate ca fiind majoritar bune și foarte bune; adeseori informația a trebuit furnizată prin foi suplimentare sau caiete întregi folosite ca anexă a chestionarului. În decembrie 1971, „rezultatele anchetei indirecte au oferit o primă imagine de ansamblu asupra fenomenelor urmărite, indicând totodată (cu destulă exactitate, după cum s-a putut constata mai târziu) zonele de concentrație maximă a producțiilor folclorice și implicit pe acelea mai puțin fertile sub acest aspect”²⁵. Concluzia economisea timp, resurse umane și materiale incomensurabile și focaliza anchetele directe în mod decisiv. Afirmații acceptate ca adevăr general erau infirmate de datele receptate prin chestionare.

²³ Idem, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (după patruzeci de ani)*, p. 212.

²⁴ Astfel s-au născut monografiile localităților Costești – Iași, Sulița – Botoșani, Vulturești – Vaslui ș.a.

²⁵ Ion H. Ciubotaru, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB)*, p. 194.

AFMB s-a deschis, așadar, cu un fond documentar neașteptat de valoros și amplu, etapa imediat următoare constând în verificarea pe teren a răspunsurilor primite și îmbogățirea acestora. A urmat apoi inventarierea și sistematizarea corespunzătoare a acestui prețios fond de documente etnologice. Fiecare întrebare din chestionar a primit o mapă distinctă, în care au fost copiate pe fișe format A5 răspunsurile din 580 de localități din Moldova și Bucovina în ordinea alfabetică a siglelor alcătuite de Ion H. Ciubotaru. Accesul la informațiile primite prin mijlocirea chestionarului este foarte comod astfel și ajută, din nou, analizele de tip monografic. Este suficient să cunoști numărul întrebării-cheie pentru a îți se revela, la deschiderea mapei, viziunea generală și particulară a satelor din Moldova și Bucovina.

Pe baza acestui tablou folcloric și etnografic al zonei, etnologul ieșean a stabilit o rețea de 528 de puncte (localități), în care se impunea deplasarea specialiștilor și ancheta directă. Densitatea punctelor de pe harta etnologică viza spațiile mai puțin cercetate (evitând deci aglomerarea investigațiilor în Vrancea și Bucovina, unde reprezentanții Școlii Sociologice de la București, precum și alți cercetători obținuseră rezultate binecunoscute). Localitățile bilingve și cele din vecinătatea orașelor au fost, de asemenea, incluse într-un număr relevant în rețeaua anchetelor directe. Edificator, pentru primul caz, este faptul că germenele monumentalei lucrări, premiată în țară și străinătate, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* – un alt mod de a întemeia – a crescut din anchetele ce au stat la baza AFMB²⁶.

Odată ajunși pe teren, cercetătorii trebuiau să completeze integral chestionarul, în situația în care acea localitate nu fusese cuprinsă deja în arhivă pe această cale. Dezideratul principal era ca specialistul să cunoască fenomenul folcloric în mod unitar, în diverse zone ale Moldovei, mai ales datorită intențiilor (care s-au concretizat cu rezultate răsunătoare) de realizare a unor monografii pe specii ale literaturii orale. Astfel, folcloriștii au fost liberi să-și aleagă și alte localități pentru aspectul studiat, în afara punctelor de rețea, o metodă de anchetă directă diferită, întrucâtva, de practicile dialectologice. Realitatea vie a fost privilegiată în fața repertoriului pasiv, care se consemna cu amendamentele corespunzătoare.

Cei 20-30 de informatori, ca număr mediu, puteau oferi cercetătorilor în cele 4 până la 8 zile afectate unei anchete, o imagine veridică asupra lumii tradiționale, atât prin verificarea și aflarea

²⁶ Vezi Romulus Antonescu, *Argumente ale identității*. Interviu cu Ion H. Ciubotaru, în „Revista română”, Iași, anul IV, nr. 1 (19), ianuarie 2000, p. 2.

răspunsurilor la chestionar, cât și prin furnizarea de informații suplimentare, deosebit de interesante.

Fondurile AFMB însumează circa 300.000 de documente, formate din răspunsurile la chestionarele completate și manuscrise din satele anchetate. Pe lângă acestea, arhiva adăpostește o fonotecă, numărând peste 700 de benzi de magnetofon (a căror replică digitală a fost operată de Ioana Repciuc pe 1.279 de CD-uri), o amplă fototecă cu negativele filmelor foto, diapozitive color, fotografiile în două exemplare (circa 8.000 de fotocopii cu tot atâtea dublete), 15 filme etnografice și un fond constituit din colecția Profesorului Petru Caraman. Aceasta din urmă constă în 11 caiete cu texte culese de cărturarul însuși și peste 1.200 de dosare cu informații de la colaboratori, sistematizate în funcție de obiectul investigațiilor întreprinse de Petru Caraman.

Operativitatea identificării și consultării acestei baze de date rezultă din eficiența sistemului gândit pentru arhivarea informației. Catalogarea în registre-inventar (5 pentru înregistrările sonore din AFMB și unul pentru colecția „Petru Caraman”) permite o viziune cronologică asupra documentelor intrate în arhivă. Mii de fișe, tematice și geografice, au fost redactate pentru informarea rapidă a celor interesați. Fie că interesul vizează o specie folclorică ori un sat, doar câteva secunde trec până la aflarea răspunsului din fișierele informative. Același mod de operare arhivistică a fost folosit și pentru colecția savantului Petru Caraman, fiecare document având un ecou dublu în evidența pe fișe: încadrarea tematică sau localizarea geografică.

Publicațiile Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei

Primul volum ce valorifică documentele tezaurizate apare în anul 1979, printr-o abordare sincretică a unui fenomen muzical caracterizat de o adaptabilitate crescută a interpretării, în funcție de specia literară. Doi etnomuzicologi (Florin Bucescu și Viorel Birleanu) au colaborat cu cercetătoarea Silvia Ciubotaru la „*Bătrâneasca*”. *Doine, bocete, cântece și jocuri din Ținutul Rădăușilor*. (Cercetare monografică), iar rezultatul a constituit o premieră pentru literatura etnologică. Așezarea într-un singur volum a analizei științifice (ce surprinde fenomenul etno-folcloric în toată complexitatea lui), a 129 de fonograme cu variate specii literare, în care a fost identificată linia melodică, încetățenită în zonă sub numele de Bătrâneasca, și a 292 de texte poetice oferea cititorului o imagine revelatoare asupra realității tradiționale investigate.

Ținuta pluridisciplinară a volumului, ce marca un deziderat încă din vremea când Ioan Bianu atrăgea atenția asupra „ariilor” muzicale insuficient investigate, are un echivalent peste timp în volumul *Folclor muzical din Ținutul Neamțului*, publicat în anul 2009, sub coordonarea a doi specialiști clujeni și a Profesorului Ciubotaru²⁷. Prin lucrarea aceasta se continuă, de fapt, principiul enunțat de Constantin Brăiloiu, sugerat de Béla Bartók și recunoscut de Ovidiu Bârlea: „Poezia și muzica sunt investigate în raportul lor firesc, de interdependență”²⁸.

Această abordare nu ar fi fost la fel de fructuoasă în absența documentelor din AFMB, culese vreme de 40 de ani din peste 100 de localități, de către cercetători bine formați. Etnologul reperează în ținutul nemțean două trăsături definitorii pentru folclorul muzical vehiculat: predispoziția către cântecul propriu-zis și omniprezența muzicii instrumentale. Aceasta este, potrivit lui Ion H. Ciubotaru, cântată la fluiet (un instrument panromânesc, regăsit și la păstorii albanezi, neogreci, ucraineni, polonezi) sau de lăutari. Istoricul și analiza acestora reprezintă o contribuție esențială pentru înțelegerea fenomenului muzical.

Revenind pe axa timpului la începuturile arhivei, descoperim în 1982 două cărți publicate²⁹, iar această apariție dublă va rămâne metoda generală de editare a „Caietelor”, la fiecare doi ani, până aproape de încheierea seriei în 1991. De altfel, colectivul care a lucrat sub îndrumarea lui Ion H. Ciubotaru îi atribuie acestuia meritul pentru constanța cu care au fost tipărite rezultatele cercetărilor efectuate. Lucia Cireș scria despre colegul și conducătorul său de Departament în urmă cu 5 ani: „Între anii 1979-1991 coordonează colecția celor zece volume din seria «Caietele Arhivei de Folclor», extrem de favorabil primite de specialiști, a căror apariție se datorează, în primul rând, asiduității sale”³⁰.

Două lucrări, din totalul de zece publicate, au fost prezentate ca teze de doctorat: volumul al V-lea, semnat de Lucia Cireș³¹ și cel de-al

²⁷ Doina Haplea, Ioan Haplea, Ion H. Ciubotaru, *Folclor muzical din Ținutul Neamțului*, Cluj-Napoca, Editura Arpeggione, 2009, 605 p. + 14 p. ilustrații.

²⁸ *Ibidem*, p. CXXV.

²⁹ Lucia Cireș, Lucia Berdan, *Descânțece din Moldova. Texte inedite*, Iași, Caietele Arhivei de Folclor (CAF), II, 1982, LVIII + 420 p. și Petru Caraman, *Literatură populară*. Antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, Iași, CAF, III, 1982, XLIII + 448 p.

³⁰ Lucia Cireș, *Ion H. Ciubotaru la 65 de ani*, în „Revista română”, anul XI, nr. 2 (40), iunie 2005, p. 5; publicat și în Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 464.

³¹ *Colinde din Moldova*. Cercetare monografică. Cu 72 de melodii transcrise de Florin Bucescu și Viorel Bîrleanu, Iași, 1984, LXXXIII + 333 p.

VI-lea de Lucia Berdan³². Materialul bogat și inedit adunat în fondul arhivei a susținut cercetări fără precedent, prin clarificarea unei problematice mai puțin accesibilă. O altă lucrare de doctorat nutrită din generoasa bază de date a arhivei este cea redactată de Silvia Ciubotaru³³.

Ion Taloș consideră că volumele elaborate de Profesorul Ciubotaru pe baza materialului din arhivă sunt definatorii pentru contribuția adusă la cunoașterea științifică a culturii populare românești: „Opera de maturitate a lui Ion H. Ciubotaru e reprezentată de următoarele lucrări: *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova* (1986) [CAF, VII], *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova* (1999), *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică* (2 volume, 1991) [CAF, X, 1,2]”³⁴.

Aceste trei cercetări laborioase sunt înrudite cu tema lucrării de doctorat susținută de Ion H. Ciubotaru în 1978, la Cluj, sub conducerea Prof. univ. dr. Dumitru Pop: *Cântecul funerar și contextul său etnografic pe Valea Șomuzului Mare*, ceea ce demonstrează meticulozitatea cu care analiza etnologică este condusă până la o tratare exhaustivă a subiectului.

Trei lucrări de sine stătătoare au rezultat din cercetarea doctorală, fiecare dintre ele devenind esențială pentru cunoașterea veridică a obiceiurilor funebre (primele două lucrări fiind deja citate), respectiv a zonei etnofolclorice delimitată de râul Șomuzul Mare. Progresul marcat de aceste lucrări a fost sintetizat precis de Ion Taloș: „Concluzia care se desprinde din aceste lucrări este că între *nordul Moldovei și Transilvania* există asemănări demne de toată atenția. Excelenta antologie (234 de texte) care însoțește studiul [volumul VII] *atestă pentru prima oară în Moldova cântecul zorilor și al bradului*, cunoscute anterior în Transilvania, Banat și Oltenia. Contribuția lui Ion H. Ciubotaru la cercetarea obiceiurilor funerare este una fundamentală. [...] Până la lucrările lui Ion H. Ciubotaru se știa doar în linii generale că între Nordul Moldovei și Transilvania există asemănări în domeniul cântecului narativ și al liricii populare. Monografia asupra *Văii Șomuzului Mare*, ca și altele, mai devreme, aduc eclatante dovezi ale acestor asemănări din domeniul obiceiurilor”³⁵.

³² *Balade din Moldova*. Cercetare monografică. Cu un capitol de etnomuzicologie de Viorel Bîrleanu și Florin Bucescu, 1986, LIII + 343 p.

³³ Silvia Ciubotaru, *Nunta în Moldova*. Cercetare monografică, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2000, 343 p.

³⁴ Ion Taloș, *loc. cit.*, p. 14.

³⁵ *Ibidem*.

Volumul al IV-lea al CAF, tipărit în 1984, tratează în mod exhaustiv o specie literară dificilă prin funcțiile variate: poetică, satirică, rituală, socială. Silvia Ciubotaru pune o adevărată piatră de hotar prin lucrarea *Strigături din Moldova*. Cercetare monografică, iar la temeinicia cercetării contribuie și capitolul de etnomuzicologie redactat de colaboratorii constanți ai AFMB, Viorel Bîrleanu și Florin Bucescu. De altfel, cei doi etnomuzicologi vor da publicității și un substanțial volum consacrat melosului coreografic din bătrâna provincie³⁶.

Silvia Ciubotaru, alături de Ion H. Ciubotaru, publică în 1988 volumul *Ornamente populare tradiționale din Moldova. (Cusături, țesături)*, ca o continuare firească a contribuției aduse în lucrarea închinată zonei Botoșanilor³⁷. Cele 334 de pagini cu ilustrații, grupate pe motive geomorfe, fitomorfe, zoomorfe și antropomorfe, împreună cu studiul care așază în contextul socio-ritual funcția țesăturilor, oferă un instrument de decodare a simbolurilor oculate de funcția estetică. Bibliografia de specialitate se află în continuare în deficit atunci când se discută de interpretarea motivelor decorative întâlnite în arta populară, iar volumul al VIII-lea din CAF va constitui oricând un punct de referință.

Colaborarea Luciei Cîreș cu Lucia Berdan la alcătuirea lucrării *Descânțete din Moldova. Texte inedite* (1982) „oferă o imagine concludentă asupra bogăției și varietății acestei categorii folclorice în aria cercetată”³⁸. Valorificarea redusă a textelor și temelor conexe cu fenomenul descântatului a dictat o continuare a cercetării, cu rezultate al căror ecou encomiastic nu s-a stins încă³⁹.

De altfel, proiectele actuale desfășurate în cadrul Departamentului de Etnografie și Folclor al Institutului „A. Philippide” continuă seria „Caietelor”, pe un alt plan și dintr-o altă perspectivă, prin tratarea monografică a obiceiurilor din ciclul familial, a căror studiere riguroasă se împlinește prin studii, tipologii și corpusuri de texte revelatoare.

³⁶ Numărul IX al CAF se constituie din lucrarea exclusivă a celor doi etnomuzicologi: *Melodii de joc din Moldova*, Iași, 1990, 554 p.

³⁷ Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor. (Cusături, țesături)*, Botoșani, 1982, 142 p.

³⁸ Ion Cuceu, *Caietele Arhivei de Folclor*, în AF, III-IV (1982-1983), p. 344-345.

³⁹ Silvia Ciubotaru, *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, 576 p.

Fondul „Petru Caraman” a fost fructificat, de asemenea, parțial în seria „Caietelor” prin volumul al treilea din 1982, care anunța seria de restituiri necesare pentru punerea în circulație a contribuțiilor uriașe ale savantului ieșean în domeniul etnologic și nu numai. Astfel, după antologia publicată de AFMB, *Literatură populară*, Ion H. Ciubotaru îngrijește și publică *Descolindatul în Orientul și Sud-Estul Europei. Studiu de folclor comparat* (1997)⁴⁰, *Studii de etnografie și folclor*, în colaborare cu Ovidiu Bârlea (1997)⁴¹, *Kochanowski – Dosoftei. Psaltirea în versuri. Influența lui Kochanowski asupra lui Dosoftei și considerații critico-axiologice* (2005)⁴² și *Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente* (2005)⁴³. Recunoaștem metoda de lucru intensiv din publicarea „Caietelor Arhivei de Folclor” prin apariția a două volume hotărâtoare pentru domeniul culturii populare într-un singur an.

Numeroase studii ample, unele de dimensiuni care în zilele noastre sunt admise pentru o carte de sine stătătoare, au fost publicate, prin inițiativa restauratoare a lui Ion H. Ciubotaru, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” de la Iași, „Însemnări ieșene” (serie nouă), dar și în revista „Basarabia” de la Chișinău. Opera fundamentală a marelui etnolog Petru Caraman, în integralitatea ei, va putea fi consultată și asimilată mai ușor de cercetători, odată cu publicarea acestor studii din periodice într-un volum de *Restituiri* aflat în curs de pregătire la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

Valorificarea datelor etnologice din arhivă nu s-a limitat la cercetătorii ieșeni. Cercetătorii clujeni Ion Taloș, Virgiliu Florea, Ion Cuceu și Stela Beluzerov au consultat colecțiile AFMB, urmărind colindele, ghicitorile și proverbele adunate din Moldova și Bucovina, iar Ion și Maria Cuceu au beneficiat de informațiile adunate în baza de date a Institutului „A. Philippide”, completându-și lucrarea *Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte*⁴⁴.

Egal de trudnice și de asidue, cele două inițiative ale Profesorului Ciubotaru sunt complementare și formează un spectru ce întregește cercetările sale etnologice: culegerea științifică a informației

⁴⁰ Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 522 p.

⁴¹ Postfață, note, indice și bibliografie de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Junimea, 468 p.

⁴² Prefață de Al. Andriescu, Iași, Editura Trinitas, 268 p.

⁴³ Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 268 p.

⁴⁴ Vol. I-II, București, Editura Minerva, 1988.

de teren și interpretarea ei, la care se adaugă activitatea de îngrijire a operelor fundamentale semnate de marele cărturar Petru Caraman. „Nevoia de a-și închina puterile unei recuperări cât mai depline a tradițiilor din lumea rurală, într-o epocă de anihilare voită a acestora”⁴⁵ a făcut ca opera sa etnologică să nu rămână în forul privilegiat și abstract al investigației academice.

Continuitatea AFMB se regăsește, pe de o parte, în publicarea seriei de „Tipologii și corpusuri de texte” (ca proiect fundamental al Academiei Române, Filiala Iași) și în anchetele de teren desfășurate deopotrivă în mediul rural și urban, ținând cont de faptul că orașele moldovenești sunt în mare parte populate de țărani strămutați începând cu anii '60.

Primul volum ce duce mai departe efortul de valorificare a documentelor etnofolclorice din arhivă a apărut în anul 2005, iar structura lui va deveni o constantă redacțională. *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte*⁴⁶, semnat de cercetătoarea Silvia Ciubotaru are trei secțiuni menite să ușureze parcursul lecturii: studiul introductiv oferă cheile de interpretare a materialului inedit în contextul general al culturii populare, tipologia tematică organizează după principii moderne numeroasele practici și credințe populare, iar textele literare transcrise de pe benzile de magnetofon exemplifică la nivel poetic percepția magică a lumii în mediul rural.

Volumul s-a bucurat de o primire elogioasă și a fost publicat în două ediții până în prezent. Silvia Ciubotaru a sistematizat un număr mare de informații, de natură terapeutică și magică, și a decodat, printr-o contextualizare exhaustivă, gesturi și semnificații oculate ochiului neinițiat. Ceea ce a reprezentat, până la această carte, un domeniu oarecum privilegiat, acum s-a deschis pentru publicul larg printr-un filtru științific limpede și elocvent.

Aceeași prestigioasă cercetătoare publică în colecția Ethnos a editurii universitare din Iași o nouă investigație complexă, de data aceasta a unor rituri din cadrul ciclului familial, ordonate după principiul sistemului tripartit ale riturilor de trecere (fundamentat de Arnold Van Gennep): *Obiceiuri nuptiale din Moldova. Tipologie și corpus de texte* (2009). Acesta reprezintă primul volum din seria

⁴⁵ Alexandru Zub, *Un exeget al creației populare: Ion H. Ciubotaru*, în „Convorbiri Literare”, anul CXLI, nr. 4 (136), aprilie 2007, p. 34 și în Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 474.

⁴⁶ Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 576 p.

lucrărilor care își propun să clasifice și să interpreteze documentele privitoare la riturile de trecere, aflate în AFMB.

De la trilogia lui Simeon Florea Marian (*Nașterea la români. Studiu istorico-etnografic comparativ, Nunta la români. Studiu etnografic și Însmormântarea la români. Studiu etnografic*) au fost publicate doar monografiile parțiale. Atunci când acestea sunt rediate succesiv, materialul nu este grupat în mod ilustrativ și nu beneficiază de o interpretare lămuritoare. Proiectul inițiat de Profesorul Ion H. Ciubotaru intenționează, la aproape 120 de ani de la contribuția fundamentală a lui Simeon Florea Marian, să identifice și să clarifice fiecare moment al ceremonialelor din cadrul obiceiurilor familiale. Scrutarea atentă a fenomenelor consemnate în spațiul etnocultural moldovenesc este însoțită de raportări firești la datini și practici similare din celelalte regiuni ale țării.

„Trilogia vieții” s-a completat fericit prin publicarea volumului dedicat obiceiurilor asociate nașterii⁴⁷, precum și a lucrării semnată de Ion H. Ciubotaru, *Obiceiurile funebre din Moldova în context național*⁴⁸. Cea din urmă lucrare însușește aproape 800 de pagini și plasează regiunea Moldovei în punctul focal al unei perspective ambițioase. Analiza etnologică se desfășoară pe verticală, cu informații ce pornesc încă din zorii civilizației umane. Practicile actuale sunt prezentate ca ecouri târzii ale unui ansamblu de rituri funerare complexe. Timpul vast folosit în analiza științifică are un echivalent în spațiile geografice ample ce sunt invocate pentru răspândirea tradițiilor de însmormântare, ca parte a dimensiunii orizontale a demersului științific. Toate conexiunile pornesc dinspre Moldova și revin, în cele din urmă, în acest spațiu cu un plus de semnificație etnologică.

Comparativismul, al cărui susținător ardent a fost B. P. Hasdeu încă de la începuturile cercetărilor folclorice sub patronajul Academiei Române, a fost o metodă de lucru constantă în lucrările savantului Petru Caraman, iar discipolul său, Ion H. Ciubotaru, a valorificat, de asemenea, în lucrările sale beneficiile acestui tip de analiză amplă, influențând în acest sens și lucrările coordonate de-a lungul timpului.

⁴⁷ Adina Hulubaș, *Obiceiuri de naștere din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012, 416 p.

⁴⁸ Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 764 p.

Viitorul imediat al AFMB vizează punerea în circulație a altor documente etnofolclorice din bogatul fond existent. Silvia Ciubotaru redactează lucrarea *Obiceiuri agrare din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Ioana Repciuc va semna volumul *Credințe și practici rituale din ciclul obiceiurilor de iarnă din Moldova*, cu o coordonată similară tipologizantă, iar *Arhitectura țărănească din Moldova*, elaborat de autoarea acestui studiu după aceeași structură, va cuprinde documente inedite din fototeca arhivei.

Speranța exprimată de fondatorul arhivei, după primul deceniu de existență a acesteia, a devenit astăzi un fapt unanim recunoscut: „Se vor folosi toate căile și mijloacele pentru ca *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei* să devină un important factor pe linia unei cât mai bune cunoașteri a patrimoniului culturii noastre populare”⁴⁹.

La un secol și jumătate de la constituire, Academia Română rămâne în continuare cel mai înalt for de cultură al țării, sub patronajul căruia se înscriu și contribuțiile științifice remarcabile ale Arhivei de Folclor a Moldovei din cadrul Institutului de Filologie Română „A. Philippide” din Iași.

ILUSTRĂȚII



⁴⁹ Ion H. Ciubotaru, *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB)*, p. 198.

Numar	Localitate	Altitudine	De vegetație	Soare	Exponență	Substrat	Flora în imaginație	Data	Alte. (m)	Alte. (m)	Numar	Observații
20	3	56	alt. supra	Post-populice	leac	leac	leac	leac	leac	leac	leac	leac
20	10	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	11	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	12	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	13	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	15	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	17	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	18	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	19	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
20	20	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	2	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	6	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	8	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	9	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	10	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	11	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	15	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	16	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	17	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
21	18	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→

E. P. Ind. nr. 1028

Numar	Localitate	Altitudine	De vegetație	Soare	Exponență	Substrat	Flora în imaginație	Data	Alte. (m)	Alte. (m)	Numar	Observații
101	1	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	2	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	3	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	4	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	5	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	6	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	7	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	8	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	9	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	10	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	11	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	12	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	13	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	14	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	15	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	16	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	17	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	18	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	19	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	20	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	21	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	22	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	23	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	24	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	25	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	26	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	27	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	28	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	29	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→
101	30	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→	→

E. P. Ind. nr. 1028

nr.	titlu	text	regiunea	tipul	data	locul	numele	funcția	nr.	titlu	text	regiunea	tipul	data	locul	numele	funcția
190	Eșec, baladă	De îngheț de zăă	1901	Regina Cornelia	profesor				2		Laude						
191	Eșec, baladă	De la mormănt							1								
192	Eșec, baladă	De la mormănt							2								
193	Eșec, baladă	De la mormănt							5								
194	Eșec, baladă	De la mormănt							5								
195	Eșec, baladă	De la mormănt							2								
196	Eșec, baladă	De la mormănt							3								
197	Eșec, baladă	De la mormănt							5								
198	Eșec, baladă	De la mormănt							2								
199	Eșec, baladă	De la mormănt							3								
200	Eșec, baladă	De la mormănt							4								
201	Eșec, baladă	De la mormănt							6								
202	Eșec, baladă	De la mormănt							5								
203	Eșec, baladă	De la mormănt							2								
204	Eșec, baladă	De la mormănt							3								
205	Eșec, baladă	De la mormănt							1								
206	Eșec, baladă	De la mormănt							7								
207	Eșec, baladă	De la mormănt							3								
208	Eșec, baladă	De la mormănt							1								
209	Eșec, baladă	De la mormănt							2								
210	Eșec, baladă	De la mormănt							4								
211	Eșec, baladă	De la mormănt							1								
212	Eșec, baladă	De la mormănt							6								
213	Eșec, baladă	De la mormănt							1								
214	Eșec, baladă	De la mormănt							1								

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
CENTRUL DE LINGVISTICĂ, ISTORIE LITERARĂ ȘI FOLCLOR IAȘI

CHESTIONAR
FOLCLORIC ȘI ETNOGRAFIC GENERAL

ARHIVA DE FOLCLOR
A MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI

1970

622. Care sînt zilele cele mai potrivite (bune) pentru
pește, logodna și căsătorie? De ce? *În zilele petii
și în duminică. În ziua logodnei
și în duminică.*

623. Cunoașteți cîtece, proverbe, zicători sau strigături
în legătură cu credința că numai anumite zile sînt bune
pentru pornit căsătoriei? Scrieți-le în anexă. *1/1*

624. Cum numiți prima întîlnire a părinților fetei cu
părinții băiatului? Unde are loc? Cine mai participă și
ce se discută cu acest prilej? *Căsătorie
De obicei la casa mamei și a
logodnii, are loc ocazional
participă părinții celor 2 tineri, părinții
tăle și mătușii, și mai departe și
despre alți tineri și mame.*

625. Cine și cînd hotărăște ziua logodnei? Unde are loc
logodna, cine participă și cum se desfășoară? *Acasă
la logodnă, are loc
de obicei la casa mamei
participă părinții celor 2 tineri și părinții
celor 2 tineri și mame și desigur și
despre alți tineri și mame.*

626. Cînd și de cîte zile sînt alotații răzuiți morți? Ce
credință există în legătură cu acest grad de înrudire? *De obicei în zilele
cu părinți și mame și desigur și
despre alți tineri și mame.*

UNIVERSITATEA „AL. I. CUZA” – IASI
CENTRUL DE LINGVICĂ, ISTORIE LITERARĂ ȘI FOLCLORE
ARHIVA DE FOLCLORE A MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI

PETRU CARAMAN

LITERATURĂ
POPULARĂ

CAIETELE ARHIVEI DE FOLCLORE

III

IASI – 1982

UNIVERSITATEA „AL. I. CUZA” – IASI
CENTRUL DE LINGVICĂ, ISTORIE LITERARĂ ȘI FOLCLORE
ARHIVA DE FOLCLORE A MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI

LUCIA CIREȘ

COLINDE
DIN MOLDOVA

CAIETELE ARHIVEI DE FOLCLORE

V

IASI – 1984

ION H. CIUBOTARU

Obiceiurile funebre
din Moldova
în context național



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IASI

CERCETAREA CULTURII TRADIȚIONALE DIN BASARABIA SUB EGIDA ACADEMIEI ROMÂNE

Andrei PROHIN*

Abstract

The author of the paper reviews the contributions of the scientists of the Romanian Academy to the study of the traditional Romanian culture from Bessarabia, as well as from the eastern side of Dniester. Before the First World War, the existence of the border on river Prut, as well as the restrictions imposed by the Russian authorities, hindered researchers to have a direct contact with the ethno-cultural realities from Bessarabia. The scarce information from this field, published under the auspices of the Romanian Academy, originated from the correspondence with local informers, from the rare travels over Prut or had been offered by Bessarabians established in Romania. After 1918, the area between Prut and Dniester became better known to ethnologists, especially, due to the activity of the "Folklore Archive" of Cluj, under the directorate of Ion Mușlea, and to the monographic teams conducted by Dimitrie Gusti and Petre Ștefănuță. The documentary materials collected during the interwar period, as well as the studies published then, rest up till now valuable scientific sources. There are also important unpublished documents preserved in several archives of Romania. During the years of communist dictatorship, the subject of the Romanians from Bessarabia was a sensible one, being carefully treated within the academic research. Only after 1990 we can witness institutional projects and publications that try to recover the ethnography of Bessarabia.

Keywords: the Romanian Academy, Bessarabia, folklore, ethnography, collections, studies, prohibitions.

Cuvinte-cheie: Academia Română, Basarabia, folclor, etnografie, culegeri, studii, interdicții.

Studiul culturii tradiționale a românilor din Basarabia a urmat de-a lungul timpului un traseu sinuos, cu personalități și realizări de valoare, succedate de un răstimp de voită uitare, aidoma istoriei zbuciumate a acestui pământ pe parcursul ultimelor două veacuri. Disputa asupra identității etno-lingvistice a românilor basarabeni, artificial alimentată de actorii politici, a avut un impact negativ asupra cercetărilor etnologice, prin limitarea domeniilor de investigație și prin

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

impunerea unor clișee false referitoare la trecutul basarabean¹. Decenii la rând, realitățile culturale din Basarabia și Transnistria nu au putut fi tratate în context general românesc, în cadrele firești ale devenirii lor, o lacună resimțită până astăzi pe ambele maluri ale Prutului.

În pofida impedimentelor, Academia Română, – prin membrii săi titulari, prin cercetătorii, publicațiile și proiectele instituționale –, a reușit să teaurizeze documente unice, reflectând cultura tradițională a românilor de la est de Prut. În istoriografia literară a devenit o adevărată tradiție faptul de a evoca, la anumite intervale, contribuția Academiei la dezvoltarea folcloristicii și etnografiei². Despre investigațiile etno-folclorice din Basarabia au scris, cu documentări ample, Grigore Botezatu, Andrei Hâncu, Nicolae Băieșu, Iordan Datcu, Paul și Zamfira Mihail ș.a., la studiile cărora ne vom referi în continuare.

Aniversarea a 150 de ani de la înființarea Academiei Române e un prilej de a rememora, de la o altă distanță cronologică, cercetările etnologice din Basarabia realizate sub auspiciile înaltei instituții academice. Ținând cont de impunătoarea bibliografie etnologică acumulată, de individualitatea fiecărei contribuții, în prezenta evocare putem doar puncta și caracteriza sumar aceste investigații.

De la întemeierea Academiei Române până la Marea Unire

De la constituirea sa, la 1/13 aprilie 1866, Societatea Literară Română (redenumită, succesiv, Societatea Academică Română, în 1867,

¹ Nicolae Demcenco, Grigore Botezatu, *Evoluția cercetărilor etnofolclorice din Basarabia și Republica Moldova*, în „Revista de Etnologie” (RE), Chișinău, nr. 1 (2), 1997, p. 7; Grigore Botezatu, Andrei Hâncu, *Un tezaur de cultură populară: Arhiva de Folclor a Academiei de Științe a Republicii Moldova*, în „Destin românesc”. Revistă de cultură și istorie („Destin românesc”), Chișinău-București, an V, 1998, nr. 19-20 (3-4), p. 84-86.

² Ion Mușlea, *Academia Română și folclorul*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” (AAF), Cluj, I, 1932, p. 1-7; Ovidiu Bârlea, *Academia Română și cultura populară*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), tom 9, 1966, nr. 5-6, p. 411-441; Fănuș Băileșteanu, *Folclorul și Academia*, în REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, p. 151-153; Alexandru I. Amzulescu, *Colecția națională de folclor*, în REF, tom 39, 1994, nr. 1-2, p. 15-27; Alexandru Dobre, *Folclor și etnografie în discursurile de recepție rostite la Academia Română*, în REF, tom 42, 1997, nr. 3-4, p. 259-278 și nr. 5-6, p. 483-503; Idem, *Folclorul și etnografia sub protecția Academiei Române*, București, Editura Academiei Române-Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2002; Idem, *Academia Română. Cercetarea și punerea în valoare a culturii tradiționale*, București, Editura Academiei Române-Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2004 (precizăm faptul că ultimele două volume ne-au fost inaccesibile).

și Academia Română, în 1879) s-a dorit a fi un for științific al tuturor românilor, inclusiv din teritoriile aflate sub stăpâniri străine. Între membrii săi fondatori, regăsim patru basarabeni – scriitorii Alexandru Hâjdeu (1811-1872) și Constantin Stamati (1786-1869), filantropul Ioan Străjescu (1833-1873) și agronomul Ștefan Gonata (1838-1896)³. Membri ai Academiei au devenit, mai târziu, câteva personalități născute în stânga Prutului, dar care locuiau în România – Bogdan Petriceicu Hasdeu (ales în 1877) și Mitropolitul Moldovei Iosif Naniescu (1888). Până la Primul Război Mondial, dintre românii basarabeni li s-au mai alăturat cărturarul Vasile Stroescu (1845-1926) și arheologul Ioan Casian Suruceanu (1851-1897)⁴.

Cu toate acestea, existența hotarului de la Prut și restricțiile impuse de autoritățile țariste au împiedicat participarea efectivă a basarabenilor la ședințele Academiei, fapt sesizabil în lucrările de folclor și etnografie publicate înainte de Marea Unire. În etapa respectivă, cunoașterea realităților din Basarabia se limita la puținele călătorii în stânga Prutului, la scrierile basarabenilor stabiliți în România și la corespondența cu informatorii locali.

Încă Vasile Alecsandri (1821-1890), „ctitorul incontestabil al folcloristicii românești”⁵, membru al Academiei din 1867, în celebra sa culegere de poezii populare includea un grupaj de „Cântice din Basarabia”⁶, pe care le obținuse probabil „adresându-se, după cum îi era obiceiul, vreunui intelectual de-al locurilor”⁷. Poetul nota în subsolul paginii: „Din cauza greutății relațiilor între Moldova și Basarabia, nu am putut să-mi procur alte cântice de peste Prut decât aceste XVI bucăți, din care unele sunt numai fragmente. Sunt însă convins că s-ar putea descoperi multe balade și doine minunate la Români ce se află sub

³ Dorina N. Rusu, *Basarabia în Academia Română*, în „Destin românesc”, Chișinău, an IX, 2002, nr. 1 (33), p. 81-82; Dan Berindei, *Academia Română și Basarabia*, în „Akademos”. Revistă de Știință, Inovare, Cultură și Artă („Akademos”), Chișinău, nr. 2 (25), 2012, p. 63.

⁴ Dorina N. Rusu, *op. cit.*, p. 82-83; Dan Berindei, *op. cit.*, p. 63.

⁵ Jordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. 1, București, Editura Saeculum I.O., 1998, p. 35.

⁶ *Poesii populare ale românilor*. Adunate și întocmite de Vasile Alecsandri, București, Tipografia Lucrătorilor Asociați, 1866, p. 403-411; Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. III. *Poesii populare*. Text stabilit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru. Studiu introductiv, note și comentarii, variante de Gheorghe Vrabie, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1978, p. 315-319.

⁷ Gheorghe Vrabie, „Comentarii – Variante”, în Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. III, p. 507.

stăpânirea rusească, căci și-au păstrat foarte bine până acum datinile, limba și tipul strămoșesc”⁸. Convingerea că folclorul românesc dăinuie în Basarabia, alături de regretul că acest tezaur nu poate fi valorificat științific, sunt împărțite și de autorii din următoarele decenii.

Bogdan Petriceicu Hasdeu (1838-1907) publica, în 1884, un amplu chestionar lingvistic și etnografic, intitulat *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română*, preconizând difuzarea sa „în toate provinciile locuite de români”⁹. Răspunsurile la chestionar au parvenit din județele Vechiului Regat, din Transilvania și Banat¹⁰. B. P. Hasdeu expediase chestionarul și în Basarabia, dar fără a primi răspunsuri¹¹. Totuși, în manuscrisele cărturarului aflăm texte folclorice, descrieri de obiceiuri și credințe populare, culese de Hasdeu în anii 1852-1853, de la românii din Basarabia și din stânga Nistrului¹².

Teodor T. Burada (1839-1923), membru corespondent al Academiei Române, a întreprins două călătorii de studii la românii din Basarabia și din alte gubernii ale Imperiului Rus, respectiv în 1883 și 1893. În articolele publicate ulterior¹³, autorul surprinde diverse aspecte etnografice din aceste regiuni – particularități ale caselor, portului, datini și obiceiuri, folclor literar și muzical¹⁴.

⁸ *Poesii populare...*, p. 403; Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. III, p. 315.

⁹ Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, tom I, București, Stabilimentul Grafic Socec & Teclu, 1886, p. VII.

¹⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 83-108.

¹¹ Eugenia-Zamfira Mihail, „Date noi privind etnografia din Basarabia în prima jumătate a sec. al XIX-lea”, în vol. *Imagini și permanente în etnologia românească. Materialele primului Simpozion Național de Etnologie (Imagini și permanente)*, Chișinău, Editura Știința, 1992, p. 278.

¹² Victor Cirimpei, B. P. Hasdeu – *culegător de creație populară moldovenească*, în „Limba și literatura moldovenească”, Chișinău, an XVIII, 1975, nr. 3, p. 34-42; Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Soarele și Luna. Folclor tradițional în versuri*. Ediție critică, prefață, note, comentarii, variante și indici de Ionel Oprișan, vol. I. *Texte*, București, Editura Saeculum I.O., 2002, p. 23-40.

¹³ Teodor T. Burada, *O călătorie în satele moldovenești din gubernia Cherson (Rusia)*, în „Convorbiri literare”, Iași, an XVII, 1 aprilie 1883-1 martie 1884, p. 281-291; *O călătorie la Românii din gubernia Kamenitz-Podolsk (Rusia) (cu o hartă)*, în „Arhiva”. Organul Societății Științifice și Literare din Iași („Arhiva”), an XVII, 1906, nr. 12, p. 536-547; *Conocăria și iertăciunea la nunțile românilor din Basarabia*, în „Arhiva”, an XXVI, 1915, nr. 3, p. 69-73.

¹⁴ Lucia Berdan, *Teodor T. Burada și românii de peste hotare acum 100 de ani*, în „Revistă de Lingvistică și Știință Literară” (RLSL), Chișinău, nr. 1 (151), 1994, p. 64-65.

În pofida politicii țariste de deznaționalizare, Burada remarcă supraviețuirea specificului național românesc: „Dacă ne uităm la credințele, obiceiurile și moravurile Românilor din această gubernie, vedem că caracterul românesc e destul de bine păstrat, și putem zice că nu este nici o deosebire de acel pe care-l găsim la Românii din gubernia Cherson, și care în aceste două gubernii e același ca a locuitorilor din Moldova. Aceleași obiceiuri la nașteri, la înmormântări, la nunți, la Crăciun, la Anul Nou și la alte împrejurări ale vieții. Aceleași credinți în strigoi, vrăji, farmeci și altele, aceleași povești cu balauri, cu zmei, cu lei paralei, cu feți frumoși cu părul de aur, aceleași cântece care încep cu «frunză verde», aceleași jocuri, hora, de brâu, corăbiasca și altele”¹⁵.

În volumul *Basarabia în secolul XIX* (pe copertă are subtitlurile: „Scriere premiata de Academia Română” și „Edițiunea Academiei Române”), publicistul Zamfir C. Arbore (1848-1933) consacră un compartiment amplu folclorului românilor și a altor etnii din gubernie („Cartea III: Moravurile și obiceiurile popoarelor din Basarabia. Cântece populare de ale românilor, bulgarilor, rutenilor, coloniștilor germani, țiganilor și altor neamuri”¹⁶).

Autorul caracterizează succint locuințele românilor basarabeni, interiorul, datinile la construcția casei, portul bărbătesc și feminin, obiceiurile la naștere, căsătorie și înmormântare, „credințe și superstiții”, reproduce cântece, balade și povești¹⁷. După cum reiese din puținele note de subsol, unele texte au fost notate din observații directe („auzit în satul Petricani, jud. Chișinău, 1889”¹⁸; „culeasă de către un licean, care a scris-o nu după graiul din Basarabia”¹⁹; „auzită în satul Dolna, județul Chișinău, de la țăranul Nichifor Uleiu”²⁰ etc.), iar altele provin „din colecțiunea lui Gheorghe Madan”²¹.

¹⁵ Teodor T. Burada, *O călătorie la Românii...*, p. 543.

¹⁶ Zamfir C. Arbore, *Basarabia în secolul XIX*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1898, p. 148.

¹⁷ *Ibidem*, p. 148-195.

¹⁸ *Ibidem*, p. 162, nota 1.

¹⁹ *Ibidem*, p. 165, nota 1.

²⁰ *Ibidem*, p. 175, nota 1.

²¹ *Ibidem*, p. 178. Autorul se referă la culegerea lui Gheorghe V. Madan, *Suspine. Poezii populare din Basarabia*. Cu o prefață de George Coșbuc (București, Librăria Storck & Müller, 1897), din care au reprodus texte folclorice și alcătuitoarii ediției *Graiul nostru*. Texte din toate părțile locuite de români. Publicate de I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Speranția, vol. II, București, Atelierele Grafice Socec & Co., 1908, p. 5-14.

Impunătoarea antologie de proverbe a lui Iuliu Zanne (1855-1924), premiată de Academia Română, după cum se anunță în titlu, include proverbele „românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia”²². Totuși, comparativ cu alte provincii înstrăinate, Basarabia e reprezentată modest în lista informatorilor: „Titorian (I.), profesor, Basarabia”²³; „Madan (G.), proverbe din comunele: Chișeneu, ținutul Chișeneu, Valea Perului, ținutul Bender; c. Trușani, Ținutul Chișeneu; Costesci, ținutul Chișeneu, Basarabia”²⁴. În bibliografie sunt citate doar volumele lui Zamfir C. Arbore și Gheorghe V. Madan, amintite mai sus²⁵.

În primăvara anului 1905, Nicolae Iorga (1871-1940), – pe atunci, membru corespondent al Academiei Române, – întreprinde o călătorie de 10 zile în Basarabia²⁶. Marele istoric își înmănunchea impresiile în volumul *Neamul românesc în Basarabia*, unde consemna, „cu ochi de expert și cu spirit de observație de veritabil etnograf”²⁷, diverse aspecte ale culturii populare.

Analizând realitățile din satele vizitate, Iorga evocă insistent păstrarea elementului românesc, invocând paralele din dreapta Prutului: „La Răduleni, la Dubna, la Vădeni, Părcani și Volova sunt tot casele după datina noastră, așternute pe câte o costișă de lut. Copereminte mai mult de stuf, ochi mărunți de fereastră, doi de-o parte, doi de alta a ușii, cerdac pe stâlpi, streșini, garduri de nuiele, mai rareori de pietre clădite ca un zid. Căruțele cu un cal – un cal bun în părțile acestea –, cu jugul înalt deasupra capului, ca prin Botoșani, aleargă în toate părțile, în această zi de duminică”²⁸ etc.

În ședința Academiei Române din 12/24 mai 1912, comemorând centenarul anexării Basarabiei, același Nicolae Iorga prezenta

²² Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. I-X, București, Librăria Socecu & Comp., 1895-1912.

²³ *Ibidem*, vol. I, p. LIX; vol. II, p. XVIII.

²⁴ *Ibidem*, vol. III, p. XXII.

²⁵ *Ibidem*, vol. X, p. VII, XII.

²⁶ Iorga „trece prin Boian în Rusia, unde va rămâne timp de 10 zile” (este omis lexemul „Basarabia”, precum și titlul cărții *Neamul românesc în Basarabia*, publicată tot în 1905) – Barbu Theodorescu, *Nicolae Iorga (1871-1940). Biobibliografie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică – Editura Militară, 1976, p. 41.

²⁷ Jordan Datcu, „Basarabia în opera lui Nicolae Iorga”, în Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Basarabia*. Ediție îngrijită, introducere, note și comentarii de Jordan Datcu, Chișinău, Editura Știința, 2015, p. 7.

²⁸ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 48-49.

comunicarea *Însemnătatea ținuturilor de peste Prut pentru istoria românilor și pentru folclorul lor*²⁹. Referindu-se la creațiile populare de la est de Prut, autorul subliniază dăinuirea specificului național mai ales prin faptul că în „gând, simțire, ritm, rimă, arie au rămas în cântecul basarabean cu totul neschimbate și absolut autentice”³⁰.

Totodată, Iorga deplânge precaritatea edițiilor de folclor basarabean existente la acea vreme („această poezie a cules-o în treacăt, pentru observații fonetice, d. Weigand din Leipzig și un român, unul singur, Gheorghe Madan”³¹), adresând celor prezenți chemarea: „Ca și trecutul românesc, cântecul neamului și, alături cu el, tot ce alcătuiește cultura îndătinată a poporului, ne așteaptă peste Prut. Să nu zăbovim!”³²

Pe vremea României Mari

Îndemnul lui Nicolae Iorga a aflat împlinire după Marea Unire din 1918, odată cu integrarea Basarabiei în viața socială a României. În perioada interbelică s-au întreprins acțiuni sistematice de culegere a folclorului basarabean, dar și de studiere complexă a satelor, sub patronajul Academiei și a altor instituții științifice. În cadrul ședinței Secțiunii Literare a Academiei Române, din 27 mai 1920, Ovid Densusianu (1873-1938) schița un plan „pentru reorganizarea adunării și publicării materialelor de folclor”³³. Vorbitorul propunea, în particular, a delega „misiuni speciale”, pentru a culege folclor, în provinciile românești mai puțin studiate, „ca Maramureșul, nordul Transilvaniei, Basarabia, Dobrogea și multe ținuturi aromâne”³⁴.

Drept răspuns, inclusiv la această doleanță, în 1930 este înființată Arhiva de Folclor a Academiei Române, afiliată Muzeului Limbii Române din Cluj. Fondatorul și directorul Arhivei, Ion Mușlea (1899-1966), preconiza difuzarea chestionarelor (însoțite de „mici premii, destinate celor mai bune răspunsuri”), delegarea de „tineri bine pregătiți” pentru a cerceta „regiuni din care s-a cules până acum prea puțin material (Basarabia și Dobrogea, părți din Ardeal

²⁹ Barbu Theodorescu, *op. cit.*, p. 416.

³⁰ Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 304.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 305.

³³ „Analele Academiei Române”, seria a II-a, tom XL (1919-1920), secțiunea 1. Partea administrativă și dezbaterile, p. 154.

³⁴ *Idem*, p. 155.

etc.)”, precum și crearea unui periodic de specialitate – „Anuarul Arhivei de Folclor”³⁵.

Între anii 1930-1941, din Basarabia au parvenit manuscrisele a 84 de persoane (învățători, preoți, studenți și elevi, alte categorii de respondenți), conținând răspunsuri la chestionarele Arhivei de Folclor³⁶. Judecând după catalogul Fondului „Ion Mușlea”, de la actualul Institut „Arhiva de Folclor a Academiei Române” (Cluj-Napoca), materialele acoperă o largă arie tematică: obiceiuri de Crăciun și Anul Nou, de primăvară și vară, calendar popular, povești, snoave, ghicitori, vrăji³⁷ etc.

Între premianții Arhivei s-au numărat mai mulți basarabeni, cum ar fi: învățătorii Anatolie Melnic (Hădărăuți – Hotin), Gheorghe I. Bârleanu (Jujineț – Cernăuți) și Theodor Pletos (Cruglic și Țântăreni – Orhei), elevul Petru Vovcă (Bălți) ș.a.³⁸ De asemenea, aflăm „stipendiați” ai Arhivei, împuterniciți să culeagă folclor din regiune, precum Virgil Stanciu (pentru sudul Basarabiei și refugiații transnistreni), Petre V. Ștefănuță (cercetări în Valea Nistrului de Jos) și Tatiana Gălușcă (Dobrogea, podgoria Aradului, județele Botoșani, Dorohoi și Dolj, Transnistria)³⁹.

Creația populară din Basarabia a constituit o prezență permanentă în „Anuarul Arhivei de Folclor”. În paginile sale au văzut lumina studiile eminentului folclorist Petre V. Ștefănuță (1906-1942)⁴⁰. În același „Anuar”, etnograful, sociologul, istoricul și publicistul Nichita Smochină (1894-1980), ales ulterior membru de onoare al Academiei Române, publica texte culese de la românii transnistreni, refugiați în Regat⁴¹. La rubrica „Bibliografia folclorului românesc”, îngrijită de Ion Mușlea, erau semnalate și adnotate

³⁵ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 6-7.

³⁶ Grigore Botezatu, *Munca de culegere și de arhivizare a folclorului*, în RE, nr. 3 (pe copertă este trecut nr. 1), 2001, p. 140.

³⁷ Catalog disponibil la adresa <https://arhivadefolclorcluj.ro/arhiva/fonduri-de-documente/fondul-de-manuscrise-ion-muslea/> (accesat pe 24 august 2016).

³⁸ Grigore Botezatu, *op. cit.*, p. 139.

³⁹ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁰ Petre V. Ștefănuță, *Folclor din județul Lăpușna*, II, 1933, p. 89-180; *Contribuție la bibliografia studiilor și culegerilor de folclor privitoare la România din Basarabia și popoarele conlocuitoare – publicate în periodicele rusești*, III, 1935, p. 177-188; *Cercetări folklorice pe Valea Nistrului-de-Jos*, IV, 1937, p. 31-227; *O familie de povestitori din Iurceni (Basarabia)*, VI, 1942, p. 77-100.

⁴¹ Nichita P. Smochină, *Din literatura populară a Românilor de peste Nistru*, V, 1939, p. 7-56.

numeroase lucrări consacrate românilor (sporadic, și altor etnii) din Basarabia și Transnistria⁴².

Astfel, pe parcursul existenței sale, Arhiva de Folclor a Academiei Române a rămas fidelă dezideratului de a explora, sub aspect folcloric, spațiul basarabean, integrându-l în circuitul științific general românesc. Valorificarea editorială a materialelor culese la est de Prut, aflate încă în manuscris la Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, rămâne un obiectiv de perspectivă.

Într-o altă arhivă academică, cea a Institutului de Etnografie și Folclor din București, se păstrează înregistrări audio cu folclor basarabean, culese în perioada interbelică. Acestea cuprind înregistrările lui Constantin Brăiloiu (1893-1958) din 1928, 1932 și 1936, realizate în localitățile fostelor județe Lăpușna, Orhei și în Chișinău, precum și piese imprimate în anii 1941-1943 la est de Nistru și de Bug⁴³. Culegerile cuprind diverse genuri și specii muzicale (cântece epice, lirice, rituale, melodii de joc), prioritate având folclorul nunții.

Alături de texte și melodii, celebrul muzicolog a notat informații etnografice aferente, a realizat înregistrări repetate de la același cântăreț, separate prin intervale de timp, și de la diferite instrumente⁴⁴. Constantin Brăiloiu motiva necesitatea acestei documentații complexe astfel: „Unde dimpotrivă cântecele viețuiesc cu adevărat, se nasc, mor, se prefac, nedespărțite de traiul mediului din care s-au ivit, realitatea muzicală va rămâne neînțeleasă fără cunoașterea realității sociale”⁴⁵.

Patrimoniul aceluiași institut deține imprimări la fonograf și manuscrise de cântece populare culese de Gheorghe V. Madan (1872-1944). Până în prezent, doar o parte a înregistrărilor au fost

⁴² AAF, I, 1932, p. 245, 247; II, 1933, p. 232, 235, 237-241, 245-246; III, 1935, p. 192-193, 197-198, 205-206; IV, 1937, p. 245, 247, 250, 252-253, 255; V, 1939, p. 182-183, 187-189, 191-193, 195-196, 200-203, 208-209; VI, 1942, p. 386-387, 390-391, 394-397, 399, 401, 403-406, 413, 417-418; VII, 1945, p. 142, 186.

⁴³ Victor Ghilaș, „Constantin Brăiloiu și cercetarea etnomuzicologică din Basarabia”, în vol. *Centenar Constantin Brăiloiu*. [Simpozionul Internațional „Constantin Brăiloiu” (București, 9-11 septembrie 1993)]. Îngrijitori de ediție: Vasile Tomescu și Michaela Roșu, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, 1994, p. 171; Grigore Botezatu, *op. cit.*, p. 135-139.

⁴⁴ Grigore Botezatu, *op. cit.*, p. 137-138.

⁴⁵ Constantin Brăiloiu, *Societatea Compozitorilor Români. Arhiva de folclor*, în „Boabe de grâu”. Revistă de cultură, an II, 1931, nr. 4, p. 205.

descifrate și publicate⁴⁶. Dintre personalitățile care au înregistrat, în perioada interbelică, folclor muzical din Basarabia, îi mai amintim pe etnomuzicologii George Breazu (1887-1961) și Emil Riegler-Dinu (1898-1960), profesoara Anastasia Dicescu (1887-1945)⁴⁷ și folcloristul Petre V. Ștefănuță⁴⁸.

Între culegerile de folclor literar basarabean intrate în colecțiile Academiei Române se numără și manuscrisele lui Pantelimon Halippa (1883-1979). Într-o scrisoare din 30 aprilie 1957, adresată confratelui de condei Nicolai Costenco (1913-1993), fostul vicepreședinte al Sfatului Țării, revenit din temnițele comuniste, se referea la culegerea sa de folclor: „Mai regret și faptul că nu am reușit să-mi plasez la vreme și folclorul meu la Academie. Am arătat profesorului G. Călinescu proverbele mele, adunate timp de 40 de ani în Moldova de Răsărit. L-a impresionat mult colecția mea; dar aceasta a fost șapte-opt ani în urmă, și acum nu știu dacă mă va mai ajuta să-mi știu păstrată și valorificată munca din tinerețe și pân' la bătrânețe”⁴⁹.

Caietele de folclor ale lui Halippa, păstrate actualmente în Biblioteca Academiei Române (București), cuprind ghicitori și proverbe (unele versificate de culegător). Istoricul literar Petre Florea presupune că Pan Halippa, fiind profesor de română în satul Buiucani (Chișinău), la începutul secolului al XX-lea, „a strâns aceste ghicitori din necesități didactice fie în vederea spunerii lor în cadrul lecțiilor, fie că provin de la elevii din sat, dezvăluite la cererea învățătorului”⁵⁰. În schimb, o bună parte a proverbelor au fost culese de la prietenii săi, de la colaboratori și alți informatori: „De la Simion Murafa, s(atul) Cotingenii-Mari”; „De la Ion Codreanu, s(atul) Ștefănești, j(udețul) Soroca”⁵¹ etc.

În perioada interbelică, o altă direcție importantă de investigare a culturii populare din Basarabia, a fost reprezentată de campaniile monografice ale Institutului Social Român, inițiate de Dimitrie Gusti (1880-1955), membru titular al Academiei Române.

⁴⁶ Gheorghe V. Madan, *Scrieri*. Text ales și îngrijit de Mihai Papuc, Tamara Apostol-Macovei și Grigore Botezatu. Note și comentarii de Mihai Papuc, vol. 2. *Folclor. Folcloristică*, Chișinău, Editura Știința, 2011, p. 365-383.

⁴⁷ Victor Ghilaș, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁸ Grigore Botezatu, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁹ Călina Trifan, *O scrisoare necunoscută a lui Pan Halippa*, în „Jurnal de Chișinău”, an XV, nr. 23 (1330), 28 martie 2014, p. 15.

⁵⁰ Petre Florea, *Pan Halippa și folclorul*, în „Memoriile Comisiei de Folclor” (MCF), tom IV (1990), p. 43.

⁵¹ *Ibidem*, p. 56-57.

Echipele respective, compuse din studenți, profesori și alte personalități științifice, au abordat viața satului din perspectivă „multidisciplinară și interdisciplinară” (manifestări economice și culturale, juridice și politice)⁵², simultan fiind aduse importante contribuții și în etnologie. „Recolta etnografică bogată, – aprecia mai târziu Petru Caraman (1898-1980), – rezultată din explorările lui Gusti în lumea rurală românească a fost o surpriză venită peste așteptările sale. Ea se datorește unicamente unor foarte meritoși tineri, cu o deosebită pasiune pentru folclor, care din proprie inițiativă au împins cercetările și în special opera de colectare dincolo de prevederile directivelor primite de la maestru”⁵³.

Prima investigație monografică din spațiul pruto-nistrean, sub conducerea lui Dimitrie Gusti, s-a desfășurat în satul Cornova, în 1931⁵⁴. Următoarele campanii, coordonate deja de folcloristul Petre V. Ștefănuță, – secretar, apoi director al Institutului Social Român din Basarabia, – au vizat satele Iurceni (1935), Nișcani (1936)⁵⁵, Copanca (1937)⁵⁶, Popeștii de Sus (1938), Tabăra, Vâprova și Dișcova (1939)⁵⁷.

Studiile publicate ca urmare a acestor expediții se remarcă prin diversitatea aspectelor culturii tradiționale pe care le pun în valoare:

⁵² Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, vol. 3, București, Editura Saeculum I.O., 2001, p. 77.

⁵³ Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul și Sud-Estul Europei. Studiu de folclor comparat*. Ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. XXIV.

⁵⁴ Studiile participanților la campanie, publicate inițial în diverse reviste, au fost reunite, alături de alte mărturii documentare, în edițiile: *Cornova. Un sat de mazăli*. Texte identificate, stabilite, organizate, note, prefață și introducere de Prof. univ. dr. doc. Ovidiu Bădina, București, Editura Economică, 1997. 440 p.; Dimitrie Gusti și colab., *Cornova 1931*. Ediție îngrijită de Marin Diaconu, Zoltán Rostás, Vasile Șoimaru, Chișinău, Editura Quant, 2011, 852 p.

⁵⁵ Studii publicate în „Buletinul Institutului Social Român din Basarabia”, Chișinău, tom I, 1937, 348 p.

⁵⁶ Lucrările au apărut în „Buletinul Institutului de Cercetări Sociale al României”. Regionala Chișinău, tom II, 1938, 680 p.

⁵⁷ Rezultatele cercetărilor din aceste localități au fost reunite în al treilea volum al „Buletinului” mai sus-menționat, pregătit pentru tipar, dar pierdut în anii războiului (Grigore Botezatu, *op. cit.*, p. 141). Pentru sumarul activităților desfășurate la Popeștii de Sus, Vâprova și Dișcova, a se vedea: Grigore Botezatu, *Campania monografică de la Popeștii de Sus – județul Soroca*, în „Destin românesc”, an VIII, 2001, nr. 3 (31), p. 101-109; Idem, „Folcloristul și etnograful Petre V. Ștefănuță”, în Petre V. Ștefănuță, *Datini și creații populare*. Text ales și stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Grigore Botezatu, Chișinău, Editura Știința, 2008, p. 19-23.

locuința țărănească, ocupațiile tradiționale, structurile și relațiile sociale, cunoștințele, reprezentările și practicile populare, arta populară, folclorul literar.

Comparativ cu alți culegători din Basarabia, monografiștii abordau viața satului în toată complexitatea sa, porneau de la concepțiile sociologice contemporane, dispuneau de echipament tehnic modern (fonograf, aparat de fotografiat, cameră de filmat).

Echipele monografice reuneau cercetători consacrați (Dimitrie Gusti, Constantin Brăiloiu, Nicolae Moroșanu), dar și mulți tineri, deveniți ulterior nume de referință în etnologia românească (Henri H. Stahl, Anton Golopenția, Ștefania Cristescu, Traian Herseni, Ernest Bernea, Petre V. Ștefănuță), tineri care făceau aici primii pași ai carierei lor științifice.

În afară de campaniile mai sus-menționate, metodologia promovată de Școala lui Dimitrie Gusti a servit mai multor învățători din sate la alcătuirea unor micro-monografii de localități din Basarabia și Bucovina sau a unor lucrări mai restrânse (învățământ, literatură, agricultură etc.), în care se regăsesc numeroase informații etnografice. Lucrările respective, rămase până astăzi în manuscris, erau pregătite pentru susținerea gradului didactic, pentru a fi prezentate la ședințele cercurilor culturale, ale ateneelor populare sau pentru a fi publicate. Aceste manuscrise, estimate la 206 unități, se păstrează în Arhivele Naționale ale României (București), Fondul Ministerului Instrucțiunii Publice⁵⁸. Valoarea lor documentară își păstrează actualitatea pentru cercetare.

După desființarea Institutului Social Român (București), o parte dintre cercetătorii săi și-au continuat activitatea la Institutul Central de Statistică, afiliat Președinției Consiliului de Miniștri al României⁵⁹. În cadrul acestui institut, sociologul Anton Golopenția (1909-1951), conducătorul Oficiului de Studii, a coordonat recensământul general al populației rămas în România în urma rapturilor teritoriale din 1940.

Odată cu înaintarea armatelor române spre est, după 22 iunie 1941, recensământul a fost extins asupra Basarabiei, nordului Bucovinei și Transnistriei. Astfel, o echipă de cercetători monografiști a cercetat

⁵⁸ Ion Drăgoescu, Valentin Zelenciuc, *Manuscrisele privind istoria, etnografia, folclorul și sociologia satelor basarabene*, în RE, nr. 1, 1995, p. 63-72; Ion I. Drăgoescu, *Locuința și gospodăria din Basarabia și Bucovina de nord. Pe baza unor documente inedite*, în REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, p. 97-115.

⁵⁹ Anton Rațiu, *Români de la est de Bug. Cercetări etno-sociologice și culegere de folclor*. Prefață de Acad. Vladimir Trebici, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 6.

localitățile situate între Nistru și Bug⁶⁰. În 1942-1943, studierea comunităților românești a continuat în sudul Ucrainei, la est de Bug, ajungând până în nordul Caucazului și în bazinul carbonifer al Donbasului. Cercetătorii implicați în această campanie urmau, între altele, să înregistreze „producții folclorice” și să întocmească „monografii sumare” ale localităților populate de români. Echipele au avut în componență specialiști din diferite domenii, inclusiv etnologii Nicolae Dunăre (1916-1987) și Ovidiu Bârlea (1917-1990)⁶¹.

Anton Rațiu, unul dintre participanții la expedițiile menționate, analizând realitățile din comuna Alexandrovka, raionul Voznesensk, regiunea Nikolaev (Ucraina), a „constatat pe viu că nu numai bătrânii vorbesc românește, dar și copiii acestora, până la ultimul, indiferent de vârstă și sex”⁶². Rațiu mai precizează că „tradiția ancestrală era atât de bine conservată, încât nu se deosebea cu nimic de cea din patria lor de origine ori de cea din Munții Vrancei, sau din orice altă parte a țării noastre. Această tradiție se oglindește și în întregul lor folclor, pe care nu l-au uitat, în doine, colinde, orații de nuntă, conăcării, descântece etc.”⁶³

În paralel, în intervalul iulie-august 1943, Traian Herseni (1907-1980), directorul Institutului Universitar pentru Cercetarea Transnistriei, din cadrul Universității din Odessa, inițiază o campanie de studiere a localităților românești dintre Nistru și Bug⁶⁴. Constantin Brăiloiu a înregistrat melodii populare în nordul Transnistriei, pe când în satele de centru a activat muzicologul Constantin A. Ionescu (1912-1994)⁶⁵. Ultimul nota că „populația românească transnistriană pierduse complet specificul românesc”⁶⁶. Cu toate acestea, „singurul gen care mai rezistase în străfundul de conștiință al populației românești transnistrene era cel al colindelor. Acestea o puteau diferenția de celelalte popoare cu care fusese obligată să se amestece”⁶⁷.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 16-17.

⁶¹ *Ibidem*, p. 19-23.

⁶² *Ibidem*, p. 23.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *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. 3.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 193.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 6-7. Impresionate de arhaismul și originalitatea colindelor atestate de Constantin A. Ionescu, Ansamblul Surorilor Osoianu (Chișinău) le-a sonorizat, înregistrând un valoros album – „Colinde din Transnistria” (2009).

Doar o parte din materialele înregistrate de cercetători s-au păstrat, unele fiind publicate în anii războiului, iar altele – peste mai bine de jumătate de secol. Lucrările consacrate românilor din Răsărit cuprind texte folclorice (colinde, descântece, credințe populare), descrieri de obiceiuri și ocupații tradiționale, micro-monografii sătești⁶⁸.

Perioada postbelică

Odată cu ocuparea teritoriului pruto-nistrean de către Uniunea Sovietică în 1944 și instaurarea comunismului în România, „chestiunea Basarabiei” devine un subiect tabu. Totuși, periodic va fi readus în discuție, potrivit evoluției raporturilor politice româno-sovietice⁶⁹. Stabilirea graniței la Prut și interdicțiile impuse de autoritățile comuniste au barat accesul etnologilor și a altor specialiști din România la cunoașterea fenomenelor sociale, a activității științifice a conaționalilor dintre Nistru și Prut.

Drept urmare, în perioada postbelică, spațiul basarabean nu a putut fi valorificat în expedițiile de culegere a folclorului, organizate de Academia Română, nici de echipele însărcinate cu pregătirea *Atlasului Etnografic al României*. În unele ediții de specialitate, lexemul „Basarabia” este omis intenționat⁷⁰, alteori găsim amintiți, în trecut, folcloriști basarabeni⁷¹.

Cu toate acestea, materialele colectate din Basarabia și studii consacrate acestui areal, apărute până la 1940, se regăsesc în mai multe lucrări de istorie a folcloristicii. Bunăoară, examinând contribuțiile lui Teodor T. Burada în domeniile folclorului și etnografiei, istoricul literar

⁶⁸ Gheorghe Pavelescu, *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni. Credințe și obiceiuri*, Craiova, Editura Ramuri, 1944, 45 p.; *Colinde din Transnistria*, 202 p.; Anton Rațiu, *op. cit.*, 170 p.; Anton Golopenția, *Românii de la est de Bug*. Volum editat, cu introducere, note și comentarii de Prof. univ. dr. Sanda Golopenția, vol. I-II, București, Editura Enciclopedică, 2006, LXXXV + 616 p. (vol. I); 926 p. (vol. II).

⁶⁹ Wilhelmus Petrus van Meurs, *Chestiunea Basarabiei în istoriografia comunistă*. Traducător: Ion Stanciu, Chișinău, Editura Arc, 1996, p. 269-294.

⁷⁰ Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*. Ediție îngrijită de D. Murărașu, vol. II, București, Editura Minerva, 1973, p. 111-115. Titlul secțiunii „Cântice din Basarabia” a fost comprimat, devenind „Cântice”. Editorii au mai suprimat comentariul lui Vasile Alecsandri și 6 din cele 16 texte populare basarabene. Totuși, întregul grupaj de „Cântice din Basarabia”, însoțite de comentarii, sunt reproduse în ediția academică a operelor lui Vasile Alecsandri (v. nota 6).

⁷¹ Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 324, 343, 495.

Ion C. Chițimia (1908-1996) consacră câteva pagini investigațiilor acestuia efectuate la românii din Basarabia și din alte gubernii ale Imperiului Rus⁷². Deși în titlurile publicațiilor sale, Burada îi numise „români”, Ion C. Chițimia este obligat să opereze cu alte sintagme, de genul „populație moldovenească din regiunea Kerson”⁷³ sau „populația moldovenească de peste Prut”⁷⁴.

La rândul său, Gheorghe Vrabie (1908-1991) evocă elogios, dar și destul de prudent, personalitatea lui Petre V. Ștefănuță⁷⁵. Acesta din urmă e prezentat drept un „folclorist mort prematur” care „a cules, după normele dialectologice, un foarte bogat și variat material din care numai o mică parte a izbutit să publice”⁷⁶. Autorul evită să precizeze circumstanțele decesului folcloristului basarabean (în lagărele sovietice) și faptul că investigase localități dintre Prut și Nistru. Studiul lui Petre V. Ștefănuță, *O familie de povestitori din Iurceni*, aprecia Gheorghe Vrabie, „marchează în folcloristica română o etapă nouă care, dacă ar fi fost dezvoltată, cercetarea basmului ar fi fost scoasă din închistarea tradițională în care stăruie să rămână încă”⁷⁷.

Despre Petre V. Ștefănuță și alți cercetători basarabeni, care s-au afirmat până la Al Doilea Război Mondial (Gheorghe Madan, Tatiana Gălușcă-Cîrșmariu, Ion Buzdugan), mai aflăm scurte articole biobibliografice în *Dicționarul folcloriștilor*⁷⁸. Exemplele citate ilustrează vigilența cenzurii comuniste, precauția cu care erau abordate realitățile culturale din spațiul de la est de Prut, aflat în componența URSS. Totodată, aceste mărturii dovedesc probitatea științifică a unor savanți care au cutezat în acest mod să scoată din uitare nume de folcloriști din Basarabia.

⁷² Ion C. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 108-113.

⁷³ *Ibidem*, p. 108.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 112.

⁷⁵ Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română. Evoluție, curente, metode*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 370-371.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 370.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Iordan Datcu, Sabina Cornelia Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. Cu o prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, s.v. Ulterior, unul dintre autorii dicționarului mărturisea: „Până astăzi mă mir, adică după trei decenii de la eveniment, cum s-a întâmplat de au rămas, într-un moment când cenzura românească tăia orice referire la Basarabia, articolele despre basarabeni Gheorghe V. Madan și Petre V. Ștefănuță în *Dicționarul folcloriștilor români*” [Iordan Datcu, *Gheorghe V. Madan și monografia sa: Un sat basarabean de Codru, Trușenii*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. X, 2010, p. 357].

Correspondența scriitorului George Meniuc (1918-1987) – participant la campaniile lui Petre V. Ștefănuță – cu prietenii săi din tinerețe, Ovidiu Bârlea și Tatiana Gălușcă, ne prezintă dialogul emoționant al unor intelectuali pasionați de folclorul românesc, transgresând barierele politice. Astfel, de la Chișinău, George Meniuc o îndemna pe Tatiana Gălușcă, stabilită la București, să editeze valoroasele sale materiale de teren, în limitele posibilului, la acea vreme: „Desigur, folclorul basarabean n-ai să-l poți publica. Nici aici, pentru că trăiești acolo, nici acolo, la voi, pentru că folclorul este de aici. Ai nimerit între Scila și Caribda. Dar totuși ce-i de făcut? Tu ai strâns în «lăzile» tale o bogăție nepieritoare. Vorbește cu Ovidiu Bârlea. Ar trebui măcar o copie a materialelor adunate să lași la Institutul de folclor”⁷⁹.

Pe parcursul mai multor răvașe, Meniuc a urmărit munca Tatianei Gălușcă asupra monografiei consacrate baladei *Miorița*⁸⁰, sugerându-i să valorifice bogata sa experiență și în alte studii („De ce nu scrii un material interesant, un eseu: *Cu Const. Brăiloiu prin Dobrogea?*”⁸¹; „Scrie un eseu: «Pasărea-suflet la Brâncuși» și folosește-te de cunoștințele tale din Ținutul Vlăsiei”⁸²).

Pentru propriile proiecte de creație, scriitorul solicita sfatul prietenei sale, ediții de critică literară și folcloristică publicate în România. În repetate rânduri îi mărturisea recunoștința: „În multe din creațiile mele ajutorul tău a fost enorm. Tu mi-ai atras atenția asupra unor lucruri din arta populară pe care nu le-aș fi cunoscut niciodată de unul singur”⁸³; „Datorită ție m-am apropiat și eu de sufletul oamenilor simpli, descoperind folclorul aievea, din viață și nu din cărți. Ai o trăsătură rară de a răscoli satele și a găsi esențialul”⁸⁴.

Scrisorile menționate mai atestă circulația publicațiilor din domeniul folcloristicii între Chișinău și București, cel puțin la nivel privat. În epistolele adresate colegului său din anii studenției, Ovidiu Bârlea se arată interesat de volumele de specialitate apărute la Chișinău („din studiile de folclor de la voi cunosc numai *Schițe de folclor moldovenesc*”⁸⁵).

⁷⁹ George Meniuc, *Pagini de corespondență*. Ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Elena Țau, Chișinău, Editura Grafema Libris, 2010, p. 101.

⁸⁰ Tatiana Gălușcă-Cîrșmariu, Emilia St. Milicescu, Nicolae Saramandu, Tudor Nae, *Miorița la dacoromâni și aromâni*. Texte folclorice. Ediție îngrijită de Nicolae Saramandu. Introducere de Emilia St. Milicescu, București, Editura Minerva, 1992, XL + 367 p.

⁸¹ George Meniuc, *op. cit.*, p. 112.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 132.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 144.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 441.

Bârlea urmărește lucrările de hasdeologie ale lui Nicolae Romanenco (1906-2000)⁸⁶ și face aprecieri pe marginea unei monografii a folcloristului Nicolae Băieșu⁸⁷ expediată de Meniuc, afirmând că „e cu totul valoroasă prin bogăția materialelor ce le dă la iveală, încât realmente eu am învățat multe din ea, inclusiv aria de răspândire a fenomenelor, prilej de reale satisfacții”⁸⁸. Cu siguranță, arhivele personale ale etnologilor și savanților de alte profiluri vor mai pune în lumină amănunte ale dialogului dintre intelectualii de pe cele două maluri ale Prutului în anii existenței lagărului socialist.

În studiile apărute în anii '80, întâlnim tot mai frecvent folclor românesc de la est de Prut. Pentru a ne mărgini doar la cercetarea academică, vom remarca monografiile din seria Caietele Arhivei de Folclor, pregătite de specialiștii Institutului de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor al Academiei Române, Filiala Iași.

Astfel, în monografia *Colinde din Moldova*, cercetătoarea Lucia Cireș (originară din Ustia – Dubăsari) citează, în compartimentul variantelor, texte ale românilor din stânga Nistrului, incluse în publicațiile lui Teodor T. Burada (1893) și Ion Apostol (1943), precum și din spațiul pruto-nistrean, apelând la lucrările lui P. V. Ștefănuță, T. Gălușcă, M. V. Gațac, Gr. Botezatu, N. Băieșu⁸⁹. Apoi, în bibliografia volumului *Balade din Moldova*, din aceeași serie, semnat de Lucia Berdan (1942-2003), regăsim mai multe ediții de folclor basarabean apărute în perioada interbelică și postbelică⁹⁰.

După cum remarca ulterior Ion H. Ciubotaru, inițiatorul seriei de mai sus, activitatea folcloriștilor de la Chișinău era „bine cunoscută încă de multă vreme. Din păcate, decenii de-a rândul noi nu am putut lua în discuție rezultatele muncii lor și nici ei pe ale noastre”⁹¹.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 444, 469-470.

⁸⁷ Este vorba de *Poezia populară moldovenească a obiceiturilor de Anul Nou*, Chișinău, Editura Știința, 1972, 236 p.

⁸⁸ George Meniuc, *op. cit.*, p. 445.

⁸⁹ Lucia Cireș, *Colinde din Moldova*. Cercetare monografică. Cu 72 de melodii transcrise de Florin Bucescu și Viorel Bîrleanu (Caietele Arhivei de Folclor – CAF, V), Iași, 1984, p. 275, 277, 279-280, 283-284.

⁹⁰ Lucia Berdan, *Balade din Moldova*. Cercetare monografică. Cu un capitol de etnomuzicologie de Viorel Bîrleanu și Florin Bucescu (CAF, VI), Iași, 1986, p. 253-254, 256-257.

⁹¹ *Creația populară basarabeană este încă viguroasă și extrem de interesantă* (Dialoghează Nicolae Bilețchi cu Ion Ciubotaru), în RLSL, nr. 2 (134), 1991, p. 84.

Într-un alt reputat centru de investigare a culturii populare, Filiala Cluj a Academiei Române, apărea culegerea de studii a lui Dumitru Pop (1927-2006) consacrată obiceiurilor agrare românești⁹². Autorul valorifică manuscrisele fostei Arhive de Folclor colectate în anii '30 ai veacului trecut. Aflăm numeroase referințe la realități etno-folclorice din județele Basarabiei (Hotin, Orhei, Ismail, Cetatea Albă ș.a.) și chiar din Transnistria (Râbnița)⁹³. Distinsul etnolog mai citează contribuțiile lui Petre V. Ștefănuță și Nicolae Băieșu⁹⁴.

Așadar, în pofida cenzurii, a clișeele ideologice, etnologii din România conștientizau imperativul studierii moștenirii etno-folclorice din întreaga Moldovă istorică, dincolo de granițele politico-administrative impuse de conjuncturile vremelnice.

Ultimul sfert de veac

După 1989 începe o nouă etapă, deși nici aceasta lipsită de impedimente, favorabilă reintegrării românității basarabene în aria investigațiilor etnologice din România. Dispariția „cortinei de fier” și a cenzurii totalitare au permis abordarea subiectelor anterior evitate, colaborarea liberă a oamenilor de știință de pe ambele maluri ale Prutului.

Astfel, începând cu 1990, etnologii din România și Republica Moldova participă la sesiuni comune ale institutelor academice (Chișinău, 1990; Iași, 1992-1993). Alte întâlniri sunt prilejuate de omagierea la baștină a Tatiane Gălușcă (Izvoare – Florești, 1990) și a lui Petre V. Ștefănuță (Ialoveni, 1991)⁹⁵.

O amplă manifestare a constituit-o Simpozionul Național de Etnologie, desfășurat pe parcursul a câteva ediții (Sighetu Marmăției, 1991; Câmpulung Moldovenesc, 1992; Ialoveni, 1993; București, 1994), în urma colaborării fructuoase dintre Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” (București) și Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a Moldovei (Chișinău)⁹⁶.

⁹² Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, 216 p.

⁹³ *Ibidem*, p. 46-48 și passim.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 33, 46.

⁹⁵ *Inițiative ale Institutului de Etnografie și Folclor*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»” (AIEF), serie nouă, tom 3, 1992, p. 229-230.

⁹⁶ Nicolae Demcenco, *Probleme actuale de etnografie și folclor*, în RE, nr. 1, 1995, p. 7.

Participanții la prima ediție a simpozionului au subliniat necesitatea readucerii în circuitul științific a operelor folcloriștilor basarabeni de până la 1940, precum și a patrimoniului tradițional al românilor de la est de Prut. Sunt reprezentative, în acest sens, teme abordate de Nicolae Băieșu⁹⁷, Grigore Botezatu⁹⁸, Iordan Datcu⁹⁹, Nicolae Demcenco¹⁰⁰, Natalia Marcu¹⁰¹, Paul Mihail¹⁰², Eugenia-Zamfira Mihail¹⁰³ și Valentin Zelenciuc¹⁰⁴.

Efortul de a recupera prin cercetare realitățile socio-culturale ale românilor de la est de Prut transpare clar din periodicele științifice din anii '90, publicate de Academia Română. Unul dintre numerele „Revistei de Etnografie și Folclor”, publicație a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, a fost dedicat împlinirii a 75 de ani de la Unirea Basarabiei și Bucovinei cu România, inserând documente inedite și alte contribuții referitoare la istoria și etnografia românilor basarabeni, transnistreni și bucovineni¹⁰⁵.

De altfel, urmărind conținutul revistei menționate, dar și a altor publicații de specialitate apărute în acei ani, evidențiem un grupaj tematic de articole, semnate de autori din România și Republica Moldova, consacrate culegătorilor și cercetătorilor folclorului basarabean de până la Al Doilea Război Mondial (Alexei Mateevici, Pan Halippa, Petre V. Ștefănuță, Nichita P. Smochină)¹⁰⁶. O altă serie

⁹⁷ Nicolae Băieșu, „Tradițiile sărbătorilor calendaristice la românii din fosta Uniune Sovietică”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 42-46.

⁹⁸ Grigore Botezatu, „Institutul Social Român din Basarabia”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 76-80.

⁹⁹ Iordan Datcu, „Un Creangă basarabean. Gheorghe V. Madan, prozator și etnograf”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 151-158.

¹⁰⁰ Nicolae Demcenco, „Inventarul agricol tradițional al românilor din Transcarpatia și Bucovina”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 166-179.

¹⁰¹ Natalia Marcu, „Materiale de interes etnografic publicate în revista «Viața Basarabiei»”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 241-246.

¹⁰² Paul Mihail, „Profesorul Petre Ștefănuță”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 270-277.

¹⁰³ Eugenia-Zamfira Mihail, „Date noi privind etnografia din Basarabia...”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 278-281.

¹⁰⁴ Valentin Zelenciuc, „Tipologia portului popular din Basarabia în contextul structurii costumului național românesc”, în vol. *Imagini și permanențe*, p. 359-364.

¹⁰⁵ REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, 192 p.

¹⁰⁶ Iordan Datcu, *Alexei Mateevici și creația populară din Basarabia*, în AAF, XII-XIV, 1991-1993, p. 487-489; Petre Florea, *op. cit.*, p. 31-71; Grigore Botezatu, Andrei Hâncu, *Petre Ștefănuță – eminent folclorist al anilor interbelici*, în AIEF, tom 1, 1990, p. 99-107; Iordan Datcu, *Nichita P. Smochină, etnograf al românilor transnistreni*, în REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, p. 83-96.

de studii pun în valoare materialul cules din Basarabia în perioada interbelică, fiind axate pe subiecte particulare¹⁰⁷.

Concomitent, remarcăm interesul etnologilor din România pentru realizările colegilor din Republica Moldova și dorința de a-i integra în circuitul științific general-românesc. În acest context, în revistele de specialitate sunt publicate recenzii la importante culegeri de folclor, monografii și periodice apărute la Chișinău¹⁰⁸. În 1993, Academia Română acordă Premiul „Simion Florea Marian” alcătuitoarelor volumului *Cât îi*

¹⁰⁷ Ion I. Drăgoescu, *op. cit.*, p. 97-115; Zamfira Mihail, *Protecția religioasă a habitatului în satul românesc*, în REF, tom 39, 1994, nr. 5-6, p. 483-492; Narcisa Știuță, *Rituri de agregare la românii din Basarabia și din sudul Dunării*, în REF, tom 41, 1996, nr. 3-4, p. 205-208.

¹⁰⁸ Iordan Datcu, recenzie la *Creația populară moldovenească*, 16 vol., Chișinău, Editura Știința, 1973-1983, în REF, tom 37, 1992, nr. 5, p. 521-522; Nicolae Bot, recenzie la I. Mironenko, *Și cânt codrului cu drag. Folclor moldovenesc din sate nord caucaziene*, Chișinău, Editura Literatura Artistică, 1987, în AAF, XII-XIV, 1991-1993, p. 511-512; Petre Florea, recenzie la *Creația populară (Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria și Bucovina)*, Chișinău, Editura Știința, 1991, în REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, p. 165-168; Mihai M. Robea, recenzie la Grigore Botezatu, *La izvoare. Povești, poezie populară și cercetări de folclor*, Chișinău, Editura Hyperion, 1991, în REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, p. 168-170; Mihaela Șerbănescu, recenzie la *Folclor din Maramureș*. Culegere și alcătuire de N. Băieșu ș.a., Chișinău, Editura Știința, 1991, în REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, p. 170-171; Maria Bâtcă, recenzie la Valentin Zelenciuc, Natalia Kalașnikova, *Vestimentația populației orașenești din Moldova (sec. XV-XIX)*, Chișinău, Editura Știința, 1993, în REF, tom 40, 1995, nr. 1, p. 102-104; Laura Jiga, recenzie la *Folclor din Țara Fagilor*. Alcătuitoare: N. Băieșu, G. Bostan, Gr. Botezatu ș.a., Chișinău, Editura Hyperion, 1993, în REF, tom 41, 1996, nr. 1-2, p. 122-123; Zamfira Mihail, recenzie la Varvara Buzilă, *Pâinea, aliment și simbol. Experiența sacralului*, Chișinău, Editura Știința, 1999, în „Revue des Études Sud-Est Européennes”, an XL, 2002, no. 1-4, p. 261-264; Marcel Lutic, recenzie la Vasile Șoimar (coord.), *Cornova*, Chișinău, Editura Museum, 2000, în AMEM, nr. II, 2002, p. 366-369; Lucian-Valeriu Lefter, recenzie la „Revista de Etnografie” (editată de Institutul de Arheologie și Etnografie), Chișinău, nr. I, 2005, în AMEM, nr. VI, 2006, p. 385-390; Marcel Lutic, recenzie la „Buletin Științific”, serie nouă (editat de Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală), Chișinău, vol. 1 (14), 2004, în AMEM, nr. VI, 2006, p. 347-350; Ion H. Ciubotaru, recenzie la Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *Arhitectura vernaculară în piatră*, Chișinău, Editura Știința, 2009, în AMEM, nr. IX, 2009, p. 408-410; Iordan Datcu, recenzie la Nichita Smochină, *Memorii*. Ediție îngrijită de Vlad Galin-Corini, București, Editura Academiei Române, 2009, în AMEM, nr. XI, 2011, p. 423-428; Eva Giosanu, recenzie la Varvara Buzilă, *Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic*, Chișinău, Editura Reclama, 2011, în AMEM, nr. XII, 2012, p. 489-491; Ion H. Ciubotaru, recenzie la Varvara Buzilă, *Covoare basarabene din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală – Republica Moldova*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2013, în AMEM, nr. XIII, 2013, p. 358-361.

Maramureșul, cuprinzând studii și materiale etno-folclorice adunate în satele românești din Ucraina Transcarpatică¹⁰⁹.

La rândul lor, folcloriștii basarabeni publică în revistele de peste Prut rezultatele investigațiilor întreprinse în comunitățile românești din fosta URSS¹¹⁰, medalioane închinare cercetătorilor basarabeni trecuți în veșnicie¹¹¹ sau lista lucrărilor de specialitate apărute la Chișinău¹¹².

În bibliografia de etnografie și folclor pentru anii 1970-1995 au fost incluse și lucrările autorilor din Republica Moldova, iar într-un compartiment aparte – publicațiile de „folclor moldovenesc” din perioada 1924-1968¹¹³. Următorul repertoriu bibliografic, consacrat intervalului 2001-2010, reunește, de asemenea, într-o listă comună contribuțiile etnologilor din România și din afara hotarelor sale¹¹⁴.

Apropierea celor două maluri de Prut a permis contactul direct cu realitățile etno-culturale din Republica Moldova. În acest sens, una din primele „prospecțiuni” este realizată de Ion H. Ciubotaru (Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași). Dincolo de consecințele negative, aduse de campaniile de industrializare și urbanizare („Surprinde oarecum neplăcut aspectul general al unor sate, rigid

¹⁰⁹ *Cât îi Maramureșul*. Culegere, alcătuire, note și comentarii: N. Băieșu, Gr. Botezatu, I. Buruiană, V. Cirimpei, N. Demcenco, I. Filip, A. Hâncu, E. Junghietu, S. Moraru. Cuvânt înainte de Mihai Pop. Descifrarea melodiilor: Andrei Tamazlăcaru, Chișinău, Editura Știința, 1993, 549 p.

¹¹⁰ Nicolae Băieșu, *Unele momente ale colindatului cu ocazia Crăciunului la românii din Republica Moldova și Ucraina*, în REF, tom 40, 1995, nr. 1, p. 23-28; Efim Junghietu, *Paremi prefunerare*, în REF, tom 40, 1995, nr. 1, p. 53-60; Victor Cirimpei, *Din Carpați până-n Caucaz. Ce a fost, ce-a mai rămas. Limbă vorbită și datini străbune la românii depărtați de baștină* (I), în REF, tom 40, 1995, nr. 4, p. 443-456; *Ibidem* (II), în REF, tom 44, 1999, nr. 2-3, p. 169-183.

¹¹¹ Grigore Botezatu, *In memoriam. Efim V. Junghietu*, în REF, tom 40, 1995, nr. 1, p. 107-113; Victor Cirimpei, *In memoriam. Sergiu Moraru (1946-1996)*, în REF, tom 42, 1997, nr. 5-6, p. 549-561.

¹¹² Victor Cirimpei, *Bibliografie selectivă a studiilor, articolelor și colecțiilor de etnografie și folclor apărute în revistele de la Chișinău: „Literatura și Arta” („LA”), „Nistru” și „Basarabia”*, în REF, tom 38, 1993, nr. 1-2, p. 147-149.

¹¹³ *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc (1970-1995)*. Ediție îngrijită de I. Oprișan, București, Editura Saeculum I.O., 2006, passim. Precizăm că în această impresionantă bibliografie (800 p.) îl regăsim și pe N. M. Băieșu cu *Folclor moldovenesc. Bibliografie [1924-1967]* și *Bibliografia folclorului moldovenesc pe anul 1968* (v. Addenda I).

¹¹⁴ *Bibliografia românească de etnografie și folclor: 2001-2010*. Partea I. Coordonator: Rodica Raliade. Colectiv de autori: Carmen Bulete, Adelina Dogaru ș.a., București, Editura Academiei Române, 2015, 672 p.

sistematizate, constituind ansambluri arhitectonice greoaie, depersonalizate, în care nu se observă nici cea mai mică preocupare de a se valorifica particularitățile arhitecturii populare locale”¹¹⁵), etnologul ieșean remarca încurajator faptul că „în satul basarabean de astăzi creația populară este încă viguroasă și extrem de interesantă. Sub o falsă pojghiță a uitării, ea s-a păstrat nealterată, în așteptarea vremurilor revitalizării sau măcar ale unei drepte valorificări”¹¹⁶.

Etnomuzicologii de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” întreprind câteva expediții de teren, în particular în localitățile studiate anterior de echipele lui Dimitrie Gusti (1990, 1993)¹¹⁷. Cercetătoarea Maria Bâtcă, de la aceeași instituție, documentează locuința tradițională și portul popular basarabean, publicând rezultatele în câteva studii¹¹⁸, dar și într-un volum de sinteză¹¹⁹. Neobositul istoric literar și etnolog Ionel Oprișan (Institutul de Istorie și Teorie Literară „George Călinescu”, București) înregistrează, în câteva reprize cronologice, povești populare din stânga Prutului și de la basarabeni stabiliți în România. Acestea au fost incluse într-un impunător corpus de basme fantastice, alături de creațiile culese din alte provincii românești și chiar de la informatori din sudul Dunării¹²⁰.

În plan instituțional, sunt lansate câteva proiecte de cooperare inter-academică, având în obiectiv patrimoniul etno-folcloric românesc. În 1990, conducerea fostei Secții de Etnografie și Studiul Artelor (Academia de Științe a Moldovei) și cea a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” (București) au semnat un acord de colaborare privind „Studierea istorico-etnografică a culturii materiale și spirituale a poporului românesc din zona carpato-nistreană”.

În același an, un acord similar a fost încheiat cu Sectorul de Etnologie și Folclor al Institutului de Filologie Română „A. Philippide”

¹¹⁵ *Creația populară basarabeană este încă viguroasă...*, p. 82.

¹¹⁶ *Idem*, p. 83.

¹¹⁷ *Inițiative ale Institutului de Etnografie și Folclor...*, p. 230.

¹¹⁸ Maria Bâtcă, *Habitatul rural tradițional în spațiul cuprins între Prut și Nistru*, în REF, tom 40, 1995, nr. 1, p. 69-98; Maria Bâtcă, Valentin Zelenciuc, *Tipologia învelitorilor de cap în spațiul dintre Prut și Nistru*, în REF, tom 43, 1998, nr. 3, p. 259-274; Maria Bâtcă, *Tipologia acoperitorilor poalelor cămășii femeiești în spațiul cuprins între Prut și Nistru*, în REF, tom 45, 2000, nr. 1, p. 39-54.

¹¹⁹ Maria Bâtcă, *Dimensiunile spirituale ale Basarabiei*, București, Fundația Culturală Libra, 1998, 196 p.

¹²⁰ Ionel Oprișan, *Basme fantastice românești*, vol. I-XI, București, Editura Vestala, 2002-2009.

(Iași)¹²¹. Cercetătorii proaspăt înființatului Institut de Etnografie și Folclor de la Chișinău au participat la elaborarea hărții cultural-turistice a Republicii Moldova, tipărită în anul 1992, la inițiativa Institutului de Stat Socio-Uman al Academiei Române (Iași)¹²².

Între proiectele științifice de anvergură demarate în această perioadă se numără „Tezaurul etno-folcloric din Moldova”, inițiat de Prof. dr. Ion H. Ciubotaru, fondatorul Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei (Iași). Proiectul presupunea conlucrarea specialiștilor din Iași, Chișinău, Cernăuți, Cluj și București pentru a realiza o „sinteză asupra culturii populare românești” din Moldova istorică¹²³.

Se preconiza editarea unei serii de monografii care ar fi urmat să circumscrie ansamblul moștenirii etno-folclorice din regiune: agricultura, păstoritul, alte îndeletniciri tradiționale, țesăturile și portul popular, genurile folclorului literar și ale celui muzical¹²⁴. Fiecare volum trebuia să cuprindă un studiu introductiv, un corpus de documente, însoțite de note și comentarii¹²⁵. În calitate de surse documentare, urmau a fi valorificate rezultatele cercetărilor de teren, arhivele instituțiilor academice și universitare, fondurile de manuscrise inedite, patrimoniul muzeelor de etnografie și artă populară, alte colecții și materiale publicate¹²⁶.

Argumentând actualitatea proiectului, Ion H. Ciubotaru sublinia că zona Moldovei istorice nu beneficiase până atunci de cercetări pe măsura patrimoniului său etno-folcloric: „Aici, poate mai mult decât în alte părți, – scria reputatul etnolog, – slujitorii zeloși ai mai-marilor zilei au făcut tot ce le-a stat în putință, pentru a abate interesul de la atari preocupări. Nu trăsăturile definatorii ale civilizației noastre tradiționale interesau, ci acele searbăde indicii ale unei așa-zise «nivelări» etno-culturale, menită să contribuie la depersonalizare, la dispariția treptată a specificului național”¹²⁷.

După aprecierea altui specialist de marcă, Henri H. Stahl (1901-1991), „Tezaurul etno-folcloric din Moldova” oferea șansa de a

¹²¹ Nicolae Demcenco, *Probleme actuale...*, p. 7.

¹²² *Ibidem*, p. 6.

¹²³ *Tezaurul etno-folcloric din Moldova. Recomandări destinate colaboratorilor*. Ordonarea și sistematizarea materialelor, precum și redactarea definitivă au fost făcute de Ion H. Ciubotaru, Iași-Chișinău, 1992, p. 4.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 21-58.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 9-10.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 6-7.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 1-2.

reuni contribuțiile etnologilor de pe ambele maluri ale Prutului pentru a studia unitar cultura populară din Moldova istorică, fapt imposibil anterior („atât ieșenii, cât și basarabenii au fost constrânși de împrejurări să facă un lucru pe jumătate”¹²⁸).

Publicațiile consultate nu ne permit să apreciem evoluția proiectului respectiv. Din două scrisori deschise ale colectivului Institutului de Etnografie și Folclor (Chișinău), adresate în anul 1998 Parlamentului și conducerii Academiei de Științe a Moldovei, aflăm următoarele: „În prezent muncim intens la elaborarea unor lucrări de sinteză, principala dintre care este *Tezaurul etno-folcloric al Moldovei*, în peste 30 de volume, la care participă și specialiști de la Iași, București, Cluj-Napoca, Cernăuți, Moscova. Lucrarea aceasta este inclusă și în Programul de stat al țării pentru dezvoltarea culturii, aprobat de Guvernul Republicii Moldova. La ora actuală, 6-7 volume din *Tezaur...* sunt finisate, așteptându-se sponsori”¹²⁹.

Într-un raport privind activitatea aceluiași institut, pentru perioada 1991-1998, se precizează: „Câteva volume din cadrul acestei lucrări sunt deja elaborate: *Tradițiile Crăciunului*, *Nunta*, *Basmele*, *Baladele*, *Bucatele naționale tradiționale* ș.a.”¹³⁰ Nu cunoaștem deocamdată nici o apariție editorială din seria „Tezaurul etno-folcloric din Moldova”.

Presupunem că lichidarea Institutului de Etnografie și Folclor (Chișinău) în 1998, urmată de răcirea relațiilor politice moldo-române după venirea la putere a Partidului Comuniștilor din Republica Moldova (2001), se numără printre cauzele care au zădărnicit realizarea proiectului. În context, Dr. Adina Hulubaș (Ciubotariu), responsabilă Departamentului de Etnografie și Folclor de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, sugerează că motivele eșuării proiectului rezidă în „condițiile socio-politice (dar și factori de natură subiectivă)”¹³¹.

Totuși, am vrea să credem că proiectul inițiat de Ion H. Ciubotariu nu a dispărut fără urmă. În 2006, membrii Sectorului Folclorică de la Institutul de Filologie al Academiei de Științe a Moldovei și-au propus să

¹²⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹²⁹ Grigore Botezatu, Nicolae Băieșu ș.a., *Scrisoare deschisă către Comisia pentru știință, învățământ, cultură și mass-media a Parlamentului Republicii Moldova*, în RE, nr. 3, 2001, p. 218; Nicolae Demcenco, Grigore Botezatu ș.a., *Dlui Președinte al Academiei de Științe a R. Moldova...*, în RE, nr. 3, 2001, p. 222.

¹³⁰ *Institutul de Etnografie și Folclor*, în RE, nr. 3, 2001, p. 214.

¹³¹ Adina Hulubaș, *Vocația întemeierii*, în AMEM, nr. X, 2010, p. 103.

elaboreze o serie de 15 volume cu genericul: „Tezaurul folcloric al românilor din Basarabia, Transnistria, nordul Bucovinei, Transcarpatia”¹³². Structura fiecărui volum planificat reia, în linii mari, principiile *Tezaurului etno-folcloric din Moldova*: studiu introductiv, corpus de texte, melodii, imagini¹³³. Însă, spre deosebire de proiectul anterior, tematica este restrânsă la folclorul literar (*Folclor al sărbătorilor de iarnă; Folclor al sărbătorilor de primăvară, vară și toamnă; Folclor al obiceiurilor de familie; Descânțece; Ghicitori ș.a.*¹³⁴).

Până în prezent a apărut o singură lucrare din seria preconizată, consacrată tradițiilor etno-folclorice de iarnă, fiind semnată de regretatul Nicolae Băieșu (1934-2015)¹³⁵. Exprimăm speranța că această binevenită colecție își va continua apariția, incluzând creațiile populare ale românilor *de pe ambele maluri ale Prutului*, fără de care orice studiu etnologic asupra Moldovei istorice rămâne incomplet.

De asemenea, pe parcursul ultimului deceniu s-au derulat mai multe proiecte de cooperare moldo-română, susținute de Uniunea Europeană sau alte entități finanțatoare. Nominalizăm, în acest sens, anchetele de teren întreprinse în cadrul proiectului transfrontalier „Așa diferiți precum suntem – 7 etnii la Marea Neagră” (2011), care a implicat specialiști de la Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale (Vaslui), Institutul Patrimoniului Cultural (Chișinău), Muzeul de Antropologie și Etnografie al Academiei de Științe a Rusiei (Sankt Petersburg). Proiectul preconiza realizarea unui film documentar despre șapte etnii (români, țigani, ruși, găgăuzi, bulgari, lipoveni, ucraineni) care locuiesc în România, Republica Moldova și Ucraina¹³⁶.

Specialiștii implicați în implementarea altui proiect, „Costumul popular – unitate și varietate la Dunărea de Jos”, parte din Programul Operațional Comun „România – Ucraina – Republica Moldova. Granițe comune. Soluții comune (2007-2013)”, au investigat localități din

¹³² Nicolae Băieșu, *Tezaurul folcloric al românilor din Basarabia, Transnistria, nordul Bucovinei, Transcarpatia*, în „Akademos”, nr. 3 (22), 2011, p. 110.

¹³³ *Ibidem*, p. 111-112.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 111.

¹³⁵ Nicolae Băieșu, *Obiceiurile și folclorul sărbătorilor de iarnă*. (Tipologie. Corpus de texte etnografice și folclorice). Alcătuire, introducere, îngrijirea textului, comentarii, glosar de..., vol. I-II, Chișinău, Î.S.F.E.-P. „Tipografia Centrală”, 2014, 836 p. (vol. I); 616 p. (vol. II).

¹³⁶ Lucian-Valeriu Lefter, *Ipostaze etnografice basarabene. Note despre rituri și solidarități tradiționale*, în AMEM, nr. XII, 2012, p. 325, nota 1.

județul Galați (România), raioanele Cahul (R. Moldova), Reni și Ismail (Ucraina). Scopul cercetării a vizat „identificarea unor piese autentice de port popular, observarea și analizarea elementelor specifice” necesare pentru „promovarea pieselor autentice” și „sprijinirea unor inițiative de reconstituire și realizare a unor replici pentru membrii grupurilor folclorice deficitare sub acest aspect”¹³⁷.

Unul dintre proiectele recente, „Monografia comunei Crihana Veche (Republica Moldova) – cercetare, documentare și publicare album” (2015), a reunit specialiști de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială a Universității din București, Institutul Patrimoniului Cultural și Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală (Chișinău). Obiectivul îl constituie întreprinderea unei investigații complexe, după modelul campaniilor monografice conduse de Dimitrie Gusti¹³⁸.

Cu mai bine de un deceniu în urmă a început o cooperare fructuoasă între Departamentul de Etnografie și Folclor (Institutul de Filologie Română „A. Philippide”), Muzeul Etnografic al Moldovei (Iași) și Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală (Chișinău). Periodic, cercetătorii și muzeografilor instituțiilor menționate participă la sesiuni științifice comune, la omagieri și lansări de carte.

În „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (al cărui coordonator științific este Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru) se publică constant lucrări consacrate etnografiei și muzeografiei spațiului basarabean. Printre autorii acestor studii și materiale îi regăsim pe Eugen Bâzgu (1956-2016), Varvara Buzilă, Grigore Botezatu, Vasile Chiseliță, Maria Ciocanu, Mihai Ursu, Andrei Prohin ș.a.¹³⁹ Etnologii din Basarabia încearcă astfel să restituie o imagine completă a culturii tradiționale românești din teritoriile care au format odinioară Țara Moldovei.

Salvgardarea patrimoniului cultural imaterial, o formă contemporană de abordare a valorilor etno-culturale sub auspiciile

¹³⁷ Anișoara Stegaru Ștefănuță, *Costumul popular – unitate și varietate la Dunărea de Jos. Cod MIS – ETC 956*, Galați, Centrul Cultural „Dunărea de Jos”, f.a., p. 2.

¹³⁸ Informație comunicată de Dr. Dorin Lozovanu, cercetător științific la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală (Chișinău), membru al echipei de implementare a proiectului amintit.

¹³⁹ V. Angelica Olaru, *Bibliografia „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei” (2001-2010)*, în AMEM, nr. X, 2010, p. 791-808; Idem, *Bibliografia „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei” X-XIV (2010-2014)*, în AMEM, nr. XV, 2015, p. 469-482.

UNESCO, de asemenea, stimulează cooperarea științifică dintre România și Republica Moldova. Comisiile naționale pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial din ambele state includ etnologi consacrați (Acad. Sabina Ispas, Nicolae Constantinescu, Otilia Hedeșan, Varvara Buzilă, Victor Ghilaș ș.a.), reprezentanți ai instituțiilor academice, ai universităților, muzeelor etnografice și ai altor structuri din domeniu.

Activitățile de elaborare a inventarelor naționale ale patrimoniului imaterial, de pregătire a dosarelor elementelor propuse pentru înscriere în *Lista reprezentativă a patrimoniului cultural imaterial al umanității* au impulsionat anchetele de teren, evaluarea documentelor de arhivă și a bibliografiei științifice referitoare la cultura tradițională a românilor din diferite regiuni.

În urma acestor eforturi, în anul 2013 obiceiul „Colindatul de ceată bărbătească”, înaintat de România și Republica Moldova, a fost recunoscut de UNESCO drept parte a patrimoniului cultural mondial. Alte două dosare comune, – „Practici culturale asociate zilei de 1 Martie” și „Tehnici tradiționale de realizare a scoarței în România și Republica Moldova” –, urmează a fi evaluate de experții UNESCO pentru includerea lor în lista nominalizată mai sus.

* *

*

Academia Română, de la fondarea sa în epoca făuririi națiunii române moderne, a avut în atenție unitatea spirituală a tuturor românilor, inclusiv în domeniul culturii populare. Dar și românii din afara României, în diverse etape istorice, au căutat în acest prestigios for academic un spațiu de afirmare a propriei identități și moșteniri culturale.

Contribuția Academiei Române la punerea în valoare a tezaurului etno-folcloric de la est de Prut formează un capitol de referință în istoria studierii acestui spațiu pe parcursul unui secol și jumătate. În acest interval impunător de timp, contribuțiile etnologilor au cunoscut diverse forme, în funcție de prioritățile fiecărui cercetător și nivelul dezvoltării etnologiei, de proiectele academice și de contextul istoric.

Ideile și metodele de investigație a culturii tradiționale, promovate de reprezentanții forurilor științifice din România, au aflat adesea ecou între cărturarii basarabeni. Instituționalizarea studiilor de

etnografie și folclor în Basarabia, cu aportul direct al Academiei Române, a impulsionat cercetările și în această ramură a românimii.

În același timp, trebuie să constatăm că, până în prezent, cultura tradițională a românilor din Basarabia nu a beneficiat de investigații sistematice de lungă durată întreprinse de colaboratorii Academiei Române. Frecvent, cercetările s-au datorat eforturilor individuale și au vizat teme particulare și/sau zone restrânse. Unele materiale s-au pierdut probabil pentru totdeauna, altele se află în arhive, insuficient sau deloc valorificate.

Cu toate acestea, lucrările publicate sub egida Academiei Române rămân surse de referință, stârnind emulație peste multe decenii. Dincolo de fiecare subiect concret, aceste performanțe etnologice au privilegiul de a situa cultura românilor de la est de Prut în contextul general al poporului român. Operele științifice capătă astfel și o valoare sentimentală, constituind legături spirituale între românii de pe ambele maluri ale Prutului.

Sperăm că actuala generație de etnologi și următoarele vor aprecia idealurile înaintașilor, le vor continua opera de cunoaștere integră a culturii populare românești și de promovare a ei în lume.

CERCETAREA CULTURII TRADIȚIONALE DIN MOLDOVA ȘI BUCOVINA ÎN CADRUL ARHIVEI DE FOLKLOR A ACADEMIEI ROMÂNE (1930-1946)

Cosmina TIMOCE-MOCANU*

Abstract

On May 26, 1930, the Literary Department of the Romanian Academy decided the foundation of The Folklore Archives of the Romanian Academy, in addition to the Museum of the Romanian Language in Cluj. Ion Mușlea, the director of the Archives, aimed at a research at two levels. At a first level, the purpose was collecting folklore by stipendiary, in the regions which had recently become part of Romania, and also in the regions inhabited by Romanians outside the country's borders. At a second level, a network of correspondents was aimed at (the rural intellectuals: teachers, both men and women, priests, pupils at normal schools). For use by the network of permanent collaborators of the institution which he directed, Mușlea developed a series of working instruments, such as: fourteen questionnaires on specific issues, six circulars, as well as guidance booklets (*Apel către intelectualii satelor – An Appeal to the Intellectuals of the Villages, Culegeți folklor! – Collect Folklore!*) The present article aims at recovering not only an entire methodological, theoretical and ideological context, but also the “voices” of those semi-professionals of folklore, rural intellectuals from Moldavia and Bukovina, who collaborated with Ion Mușlea to the indirect survey from 1930-1949.

Keywords: Ion Mușlea, Folklore Archives of the Romanian Academy, fieldwork, methodology, questionnaire, Moldavia, Bukovina.

Cuvinte-cheie: Ion Mușlea, Arhiva de Folclor a Academiei Române, cercetare de teren, metodologie, chestionare, Moldova, Bucovina.

Procesul instituționalizării cercetărilor de folclor în spațiul românesc este legat de constituirea și funcționarea Academiei Române, care a arătat un interes constant culturii tradiționale, chiar dacă, de-a lungul timpului, maniera în care a fost concepută studierea, interpretarea și valorificarea ei a variat semnificativ. În această dinamică, anul 1930 marchează un moment de cotitură, prin înființarea Arhivei de Folclor a Academiei Române, pe lângă Muzeul Limbii Române din Cluj, în urma

* Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca – România.

celui de-al doilea *Memoriu* pe care Ion Mușlea l-a înaintat înaltului for cultural prin intermediul lui Sextil Pușcariu.

Cu un proiect arhivistic conceput nu doar sub semnul folcloristicii de urgență¹, ci și al asumării în mod critic a tradiției de investigare existente la noi, inclusiv a planurilor de cercetare complexă pe care Ovid Densusianu le-a întocmit imediat după Primul Război Mondial² și care nu s-au materializat, precum și a unor modele instituționale din Țările Nordice și Europa Centrală³, Mușlea considera că misiunea Arhivei de Folclor a Academiei Române privește „chestiunea culegerii, apoi a păstrării, aranjării și publicării, în fine a cercetării și valorificării din punct de vedere științific a materialului folcloric”⁴.

În intervalul 1930-1948, în cadrul instituției clujene au fost promovate două tipuri de cercetări de teren. În primul rând, după o practică funcțională în Arhiva din Åbo – Finlanda⁵, a fost introdusă cercetarea prin intermediul stipendiaților, care au alcătuit micromonografiile zonale, ca rezultat al unor anchete de teren intensive, derulate în regiunile devenite de curând parte din România

¹ „Niciodată problema cunoașterii poporului de la țară nu s-a pus cu atâta insistență ca în deceniul de după război. Între motive trebuie să numărăm și evidența dezagregării lui în urma exodului de la sat la oraș și a pierderii caracterului patriarhal, prin lățirea cunoștinței de carte și a urmărilor ei. Elementele civilizației noastre țărănești – singura civilizație autohtonă – sunt, astfel, amenințate de pieire. [...] Nici un fel de intervenție sistematică a statului n-a căutat încă să rezolve salvarea literaturii, obiceiurilor și credințelor poporului nostru de la țară” [Ion Mușlea, „Memoriu adresat Academiei Române (1929)”, în vol. *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare 1930-1948*. Ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj, EFES, 2005, p. 112].

² Idem, *Ovid Densusianu folclorist*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” (AAF), Cluj, V, 1939, p. 177-212; cf. Ovidiu Bârlea, *Academia Română și cultura populară*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (REF), tom 11, 1966, nr. 5-6, p. 411-440.

³ Detalii la Ion Mușlea, „Din activitatea mea de folclorist. Contribuții la cunoașterea mișcării folcloristice românești între anii 1925-1965”, în vol. *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, p. 141-207, dar mai ales în notițele lui Mușlea păstrate în Mapa 1662/5 din Fondul de Manuscrise al Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române” și realizate cu prilejul vizitării arhivelor din Åbo, Copenhaga și Basel ori al lecturii unor articole despre organizarea arhivelor de folclor din Riga, Kaunas, Hanovra, Praga, Berlin, Atena, Zagreb, Belgrad, Ljubliana, Sarajevo, Budapesta.

⁴ Idem, „Memoriu adresat...”, p. 114.

⁵ Cf. însemnările lui Mușlea privind cercetarea prin stipendiați desfășurată de Arhiva din Åbo, păstrate în Mapa 1662/5.

Mare, precum și în cele locuite de români, dar aflate, la acea dată, în afara granițelor⁶.

Deoarece Moldova nu intra în niciuna din aceste situații, ba, dimpotrivă, cunoștea o puternică tradiție a cercetării monografice, expedițiile stipendiaților Arhivei de Folclor a Academiei Române în această provincie nu au fost considerate de către Ion Mușlea prioritare și, deci, nici încurajate. Anchetele de acest tip desfășurate de Tatiana Gălușcă în județele Botoșani (vara anului 1942) și Dorohoi (1943)⁷ par a se datora mai degrabă parcursului profesional al acestei vechi colaboratoare a Arhivei decât proiectelor instituționale ale folcloristului clujean.

În al doilea rând, urmând o întregă istorie a investigării folclorului în manieră indirectă, prin intermediul chestionarelor, dezvoltată, începând cu prima jumătate a secolului al XIX-lea, în spațiul european și, ulterior, în cel românesc⁸, Ion Mușlea a proiectat o cercetare extensivă, elaborând 14 chestionare pe problematici specifice, șase circulare și câteva broșuri de îndrumare pentru uzul unei rețele de corespondenți ai instituției, învățători și învățătoare, preoți, dar și elevi normaliști, de pe întreg cuprinsul țării.

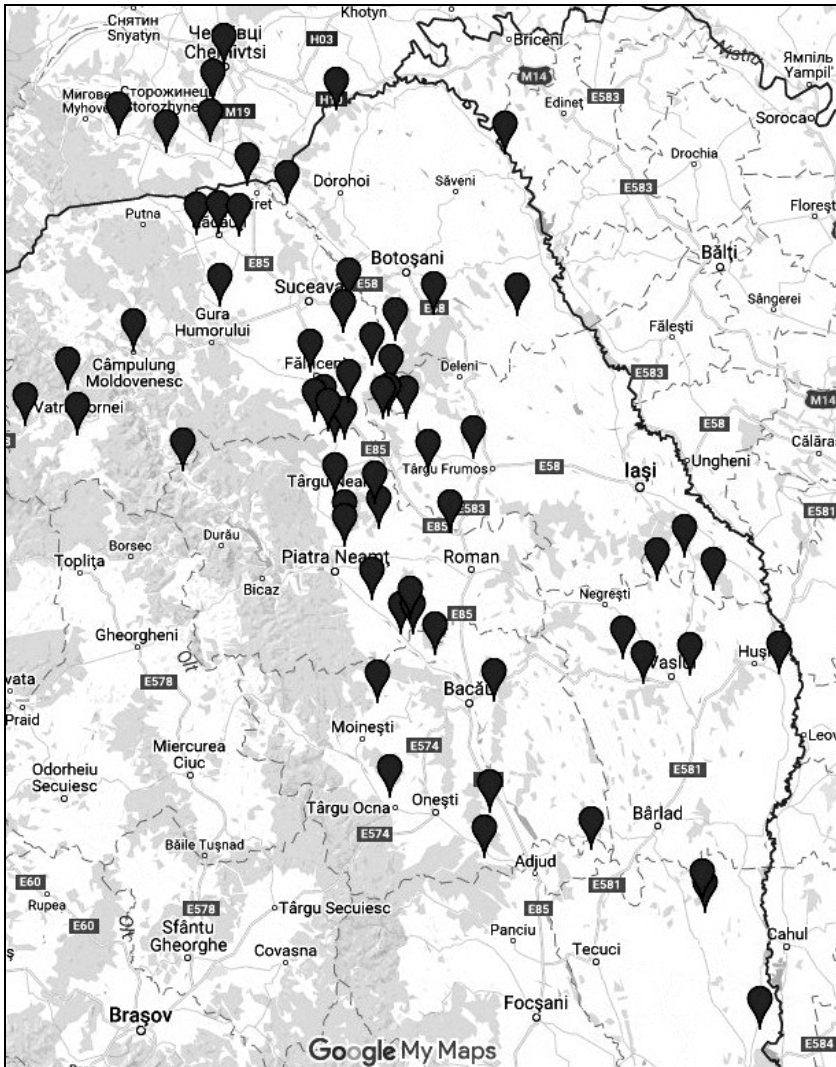
Catalogul Fondului de Manuscrise al Arhivei de Folclor a Academiei Române indexează un număr de 214 răspunsuri din sate și comune ale Moldovei și Bucovinei, dintre care șapte au localizări vagi, de tipul „județul Covurlui, Mureș și Ialomița” (Ms. 145, culegător Elena Dimitriu), „Bacău și Iași” (Ms. 578, culegător Speranța Mazilu), „județul Rădăuți” (Ms. 158, culegător E. Ar. Zaharia), „Moldova și Basarabia”, respectiv „Nordul Moldovei” (Ms. 771, 787 și 790, culegător Eufimie Stratan), „Bucovina” (Ms. 265, culegător E. Ar. Zaharia); un alt corespondent al Arhivei, Constantin Milici, alături, în Ms. 582, informații de interes folcloric din Soloneț – Suceava unora din Muscel – Dâmbovița.

⁶ Un bilanț al acestor cercetări a realizat Ion Cuceu, în „Monografiile Arhivei de Folclor”, studiu introductiv la Ion Mușlea, *Cercetări etnologice zonale*. Ediție critică, note și un glosar de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației Studiilor Europene, 2004, p. I-XXXVI.

⁷ Ion Mușlea, Prefață la AAF, VII, 1945, p. 5-8.

⁸ Despre precedentele europene și românești ale cercetării prin chestionare, a se vedea Ion Taloș, „Culegeri de folclor cu ajutorul corespondenților în Europa. Stadiul valorificării lor”, Cuvânt înainte la Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*. Ediție revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 5-18, precum și Cosmina Timoșe-Mocanu, *Antropologia ritualului funerar*. Trei perspective, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2013, p. 138-153.

Restul de 206 manuscrise provin din 65 de localități, răspândite așa cum indică harta din imaginea alăturată.



Astfel, de la nord la sud și potrivit diviziunilor administrative funcționale în perioada interbelică, punctele de anchetă se distribuie pe următoarele județe: Cernăuți (Cuciurul Mare, Jucica), Storojineț (Bănila pe Siret, Pătrăuți pe Siret, Prisăcăreni), Dorohoi (Cândești, Livenii Noi, Oroftiana), Rădăuți (Horodnicul de Sus, Oprișeni, Rădăuți, Satu Mare), Suceava (Pârteștii de Sus, Udești, Vășcăuți), Botoșani (Costești, Coșula,

Dumbrăveni, Todireni, Vorona Mare), Câmpulung (Câmpulung, Iacobeni, Poiana Stampei), Baia (Boroaia, Brusturi, Cornilești, Dolhasca, Fodoreni, Heci, Moișa, Nigotești, Rotunda-Liteni, Stolniceni Prăjescu, Tătăruși, Târzia, Uda), Iași (I. C. Brătianu, Pocreaca), Neamț (Bodeștii Precista, Costișa, Dobreni, Dragomirești Unghi, Grumăzești, Orbic, Pârâul Cârjei, Români, Sărata, Slobozia, Țibucani), Roman (Tețcani), Vaslui (Bahnari, Fundătura Hârșovei, Gura Văii, Mircești, Poiana Alexei), Fălciu (Dolhești), Bacău (Buhoci, Hălmăcioaia-Racova, Vâlcele-Târgu Ocna), Putna (Bâlca, Scurta), Tecuci (Boghești), Covurlui (Frumușița, Jorăști, Zărnești).

La o parcurgere rapidă a Catalogului, se constată că cifra localităților din Moldova și Bucovina de unde Ion Mușlea a primit răspunsuri la chestionarele sale este mai mare decât cea a corespondenților care le-au elaborat. Două tipuri de situații explică această diferență numerică. Pe de-o parte, una și aceeași persoană a observat și descris manifestări folclorice din două sau mai multe sate, reprezentând, de obicei, locul de baștină și acela al exercitării profesiei de învățător.

De pildă, Dem. Ahrițculesei trimite folclor din Căndești și Livenii Noi – Dorohoi, V. Avădanei din Dobreni și Sărata – Neamț, Victor Babiuc din Satu Mare – Rădăuți și Costești – Botoșani, Ioan Bădăluță din Todireni – Botoșani și Iacobeni – Câmpulung, Leocadia Dodolschi din Jucica – Cernăuți, Prisăcăreni și Pătrăuți pe Siret – Storojineț, Speranța Mazilu din Pocreaca și I. C. Brătianu – Iași, iar Olivia Sturzu din Târzia, Cornilești și Brusturi – Baia.

Pe de altă parte, una și aceeași localitate a servit, în aproximativ aceiași ani, drept punct de anchetă mai multor colaboratori ai Arhivei. Spre exemplu, din Dobreni – Neamț scriu elevul Vasile Avădanei și învățătorul Mihail Gh. Cojocar; din Bâlca – Putna, normalistul Ioan G. Lungu și preotul A. C. Cosma; din Pârteștii de Sus – Suceava, învățătorii Vasile Olinici și Grigore Ciorneiu; din Câmpulung, Ionel Grațian și Dimitrie Mitric-Bruja.

Concentrându-se asupra acestei categorii a răspunsurilor la chestionare, cercetătorii prezentului au posibilitatea nu doar să verifice autenticitatea informației comunicate, ci și să observe modul în care intelectualii rurali au transpus în text realitatea folclorică, folosindu-se de un instrument de cercetare unic (chestionarul), dar punându-și în joc propria comprehensiune asupra acestei realități, competențele profesionale, precum și disponibilitatea personală.

Privită pe fundalul duratelor lungi ale disciplinelor etnologice românești, rețeaua localităților din Moldova și Bucovina din care s-a răspuns la chestionarele Arhivei Academiei Române se suprapune, în parte, peste punctele altor anchete instituționalizate, fapt care deschide manuscrisele înspre demersuri de cercetare care privesc faptele folclorice în diacronia lor.

Astfel, fără a lua în calcul posibilele schimbări ale denumirilor acestor localități, observăm că, din totalul celor 65 de sate investigate de colaboratorii lui Ion Mușlea, pentru 11 există și răspunsuri la *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română*⁹ a lui B. P. Hasdeu⁹, pentru 15, la chestionarele lui Nicolae Densușianu¹⁰, iar 11 sate se vor regăsi între cele vizitate, între 1972 și 1982, de către cercetătorii bucureșteni însărcinați cu adunarea datelor în scopul alcătuirii Atlasului Etnografic al României¹¹.

Desigur, odată cu înființarea, în 1968, a Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei, investigarea acestor localități a fost vizată atât prin *Chestionarul folcloric și etnografic general* al Profesorului Ion H. Ciubotaru, cât și prin cercetările directe ale specialiștilor ieșeni. Intersectând aceste cifre, ajungem la concluzia că istoria documentării folclorului din satele Jorăști – Galați, Mircești – Vaslui și Tătăruși – Iași măsoară mai bine de un secol, chiar dacă mizele acestei documentări, ca și posibilitățile metodologice și interpretative ale domeniului s-au modificat între timp.

Un alt punct al analizei cantitative a răspunsurilor la chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române, provenite din

⁹ Este vorba de localități din județele Suceava (Brusturi, Dolhasca și Tătăruși), Neamț (Bodeștii Precistei, Costișa și Grumăzești), Tecuci (Boghești), Vaslui (Mircești), Fălciu (Dolhești) și Covurlui (Frumușița și Jorăști), așa cum rezultă din Ion Mușlea și Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 81-106.

¹⁰ Adrian Fochi, Introducere la vol. *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*. Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu, București, Editura Minerva, 1976, p. XX-LVIII: Boroaia, Dolhasca, Heci, Tătăruși, Stolniceni Prăjescu – Suceava; Oroftiana – Dorohoi; Coșula – Botoșani; Bodeștii Precista, Costișa, Dobreni, Orbic, Țibucani – Neamț; Mircești – Vaslui; Buhoci – Bacău și Jorăști – Covurlui.

¹¹ Boroaia, Dumbrăveni, Moișa, Poiana Stampei, Todireni, Udești – Suceava; Dobreni, Grumăzești și Țibucani – Neamț, Tătăruși – Iași, Mircești – Vaslui și Jorăști – Galați. Cf. Anexa 1 – Lista satelor cercetate, în vol. *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Coordonator general: Ion Ghinoiu, vol. IV. *Moldova*. Responsabili: Cornelia Pleșca, Emil Țircomnicu, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 415-416.

localități ale Moldovei și Bucovinei, îl constituie *statistica tematică* a acestora. Dintre cele 214 manuscrise, mai bine de o treime sunt dedicate obiceiurilor calendaristice, cuprinzând 32 de răspunsuri la Chestionarul I: *Calendarul poporului pe lunile ianuarie și februarie*, un răspuns la Chestionarul XIV: *Crăciunul*, precum și șase răspunsuri la primul set de întrebări formulat de Ion Mușlea pe problematica *Crăciunului și Anului Nou*. *Obiceiurile de vară* (Chestionarul II) sunt urmărite de 18 corespondenți, *Obiceiurile de primăvară* (Chestionarul IV), de 20 de corespondenți, iar *Calendarul poporului pe lunile octombrie-decembrie* (Chestionarul VII), de 10 corespondenți. Alte patru manuscrise trec în revistă toate obiceiurile de peste an pe care autorii lor le-au observat în satele unde locuiau, iar cinci conțin informații generale despre credințele și practicile proprii anumitor comunități rurale.

Dintre cele 48 de manuscrise care documentează obiceiurile din ciclul vieții în localitățile Moldovei și Bucovinei, 19 sunt răspunsuri la Chestionarul VI: *Nașterea, botezul și copilăria*. *Obiceiuri și credințe*, 14 la Chestionarul IX: *Moartea și înmormântarea*. *Obiceiuri și credințe*, iar 10 la Chestionarul XI: *Nunta*. *Obiceiuri și credințe*. În plus, descrieri ale practicilor rituale nupțiale și funerare sunt trimise Arhivei de către cinci dintre colaboratorii săi, înainte ca acestea să facă obiectul unor grile de întrebări.

Mitologia populară, credințele și practicile magice au fost vizate de Ion Mușlea prin Chestionarele III: *Animalele în credințele și literatura poporului român*, cu răspunsuri din 11 localități, V: *Credințe și povestiri despre duhuri, ființe fantastice și vrăjitoare*, cu 17 răspunsuri, VIII: *Pământul, apa, cerul și fenomenele atmosferice după credințele și povestirile poporului*, cu 14 răspunsuri, XIII: *Prevestiri și semne*, cu un singur răspuns, precum și prin Circularele 4: *Vrăji, farmece și descântece* și 5: *Focul*, fiecare cu câte șase răspunsuri. 10 corespondenți au scris despre riturile domestice pe baza celui de-al X-lea Chestionar (*Casa, gospodăria și viața de toate zilele*), iar patru despre dreptul cutumiar pe baza Chestionarului XII: *Obiceiuri juridice*. Un set de întrebări urmărind problematica șezătorii în dimensiunea sa socio-economică și folclorică, trimis colaboratorilor Arhivei în anul 1933, s-a bucurat de atenția a șase învățători moldoveni.

Proza populară este bine reprezentată în colecțiile rezultate din ancheta indirectă coordonată de Ion Mușlea, 19 manuscrise conținând snoave (dintre care 14 constituie răspunsuri la Circulara 1: *Snoava*

despre femeia necredincioasă), opt cuprinzând povești (dintre care două conțin basme animaliere), două cu legende, iar unul cu povestiri. Speciile folclorului versificat sunt distribuite după cum urmează: descântece – 15 manuscrise, colinde – un manuscris, plugușoare – două manuscrise, bocete și conăcării – câte un manuscris, balade – patru manuscrise (dintre care două constituie răspunsuri la Circulara 2: *Miorița sau oaia năzdrăvană*), cântece – 12 manuscrise, strigături – cinci manuscrise, ghicitori – două manuscrise.

Este de domeniul truismului afirmația că datele negative ale acestei statistici tematice nu pot furniza în nici un caz o dovadă absolută a absenței unor categorii de fapte folclorice din anumite localități. Cantitatea răspunsurilor formulate la chestionarele lui Ion Mușlea este dependentă și de factori extrinseci realității folclorice, precum extensiunea pe care a avut-o rețeaua de colaboratori la momentul elaborării fiecăruia dintre chestionare, dar și gradul de implicare, dăruirea și priceperea fiecărui respondent.

Astfel, dintre cei 57 de intelectuali moldoveni și bucovineni antrenați în acțiunea derulată de instituția clujeană, 27 au avut una sau cel mult două contribuții la constituirea Fondurilor documentare. Alții 19 au activat mai ales în intervalul 1930-1935, alcătuind cu conștiinciozitate răspunsuri la trei sau patru chestionare, probabil în speranța obținerii unuia dintre cele „trei premii, unul de 2000, altul de 1500 și al treilea de 1000 de lei, pentru cele mai bune culegeri ce vor intra”¹².

În sfârșit, 11 învățători și învățătoare se disting prin colaborări de durată, intense, prin preocuparea de a corespunde în cel mai înalt grad mizelor anchetei indirecte, prin redactări minuțioase și atente ale răspunsurilor la chestionare, manuscrisele expediate Arhivei însumând, pentru fiecare dintre localitățile cercetate, între 500 și 1.000 de pagini de caiet.

Spre exemplu, implicarea lui Dem. Ahrițculesei durează din 1931 până în 1939, când, în calitate de elev și, apoi, de învățător, a trimis Arhivei de Folclor a Academiei Române nu mai puțin de 16 manuscrise, conținând răspunsuri la Chestionarele I (Ms. 110), II (Ms. 252), III (Ms. 345), IV (Ms. 541), V (Ms. 541), VI (Ms. 663 și 664), la Chestionarul despre șezătoare (Ms. 664), VIII (Ms. 719), IX (Ms. 810), XI (Ms. 1009, 1010, 1011), la Circularele 1 (Ms. 541),

¹² Ion Mușlea, „Apel către intelectualii satelor cu prilejul înființării Arhivei de Folclor a Academiei Române”, în vol. *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, p. 128.

4 (Ms. 664), 5 (Ms. 754), precum și povești (Ms. 111, 253), informații despre *Calendarul lunilor aprilie-iulie* în Cândești – Dorohoi (Ms. 151), respectiv *august-decembrie* (Ms. 251).

Tot îndelungate sunt și colaborările învățătorilor Afia V. Apetroaei¹³ și George I. Bârleanu¹⁴, care, între 1933 și 1939, descriu, pe baza chestionarelor lui Ion Mușlea, întregul sistem al obiceiurilor din satele unde profesau, Moișa, respectiv Tătăruși – Baia. Pentru primul deceniu de activitate a Arhivei, dintre învățătorii moldoveni se remarcă: Victor Babiuc¹⁵, cu 15 manuscrise expediate din Satu Mare – Rădăuți și Coșula – Botoșani; Constantin N. Gafițescu¹⁶, cu 10 manuscrise expediate din Dumbrăveni – Botoșani, și Constantin

¹³ Afia V. Apetroaei (născută la 19 februarie 1904, în satul Botești, Horodniceni – Suceava și decedată la 11 septembrie 1980, la Iași) a urmat Școala Normală la Piatra Neamț (1919-1924), fiind mai apoi învățătoare în satul Moișa, Boroaia – Baia. Între anii 1933 și 1939 a trimis Arhivei de Folklor a Academiei Române un număr de 14 manuscrise, cuprinzând răspunsuri la Chestionarele I (Ms. 712), II (Ms. 873), IV (Ms. 656), V (Ms. 614), VI (Ms. 545), VII (Ms. 854), VIII (Ms. 656), IX (Ms. 712), X (Ms. 854), XI (Ms. 928) și XII (Ms. 986), la Circularele 1 (Ms. 517), 4 (Ms. 656) și 5 (Ms. 712), dar și povești cu animale (Ms. 614), informații numeroase despre obiceiurile din ciclul vieții (Ms. 696), sărbătoarea Crăciunului (Ms. 545), șezătoare (Ms. 822) ori balade (Ms. 768), cântece (Ms. 769), snoave, ghicitori și folclor pornografic (Ms. 799, 822 și 854).

¹⁴ Între anii 1933 și 1938, George I. Bârleanu a trimis Arhivei răspunsuri, din Tătăruși – Baia, la Chestionarele I (Ms. 796), II (Ms. 693), IV (Ms. 859), V (Ms. 625), VI (Ms. 625), VII (Ms. 859), VIII (Ms. 693), IX (Ms. 796), X (Ms. 921), XI (Ms. 974) și la cel dedicat „sezătorii” (Ms. 859), la Circularele 1 și 4 (Ms. 693).

¹⁵ Victor Babiuc s-a născut la 18 ianuarie 1906, în satul Costești – Botoșani; a studiat în orașul Botoșani, apoi, din 1925, a funcționat ca învățător în comuna Satu Mare din plasa Ștefan Vodă, județul Rădăuți. Între anii 1931 și 1933, a fost unul dintre cei mai harnici colaboratori ai lui Ion Mușlea, expediindu-i răspunsuri la Chestionarele I (Ms. 60), II (Ms. 161), III (Ms. 262), IV (Ms. 389) și V (Ms. 421 și 436), la Circulara 1 (Ms. 304), dar și manuscrise conținând prevestiri de Anul Nou (Ms. 61), obiceiuri la nunți (Ms. 162) și alte obiceiuri (Ms. 164, 165 și 388), precum și povești (Ms. 387), bocete (Ms. 163), descântece (Ms. 163, 263, 388) și strigături (Ms. 161).

¹⁶ Constantin N. Gafițescu (născut la 14 mai 1907, în Dumbrăveni – Suceava, și decedat la 13 martie 1980, la Botoșani) a urmat, între 1919 și 1921, cursurile unei școli de contabilitate și educație cooperatistă, iar între 1922-1928, Școala Normală „Mihai Eminescu” din Botoșani. A profesat ca învățător în localitatea natală, contribuind cu 10 manuscrise, cu răspunsuri la Chestionarul I (Ms. 63), II (Ms. 159), III (Ms. 255), IV (Ms. 380), V (Ms. 422), VI (Ms. 546), VIII (Ms. 675), precum și cu informații despre Crăciun (Ms. 675), Anul Nou (Ms. 294), obiceiurile de nuntă (Ms. 294), șezătoare (Ms. 675), povești (Ms. 295 și 546), legende (Ms. 159), descântece (Ms. 255) și strigături (Ms. 645).

Muraru¹⁷, cu șase manuscrise expediate din Buhoci – Bacău. Între 1935 și 1940, colecții importante cantitativ și calitativ au realizat Ecaterina Lavric¹⁸ din Fundătura Hârșovei – Vaslui, Constantin Pâslaru din Vâlcele – Bacău¹⁹, Vasile Pelin²⁰ din Stolniceni Prăjescu – Baia, Elena Gh. Stan²¹ din Uda, Tătăruși – Baia și Olivia Sturzu²² din Târzia-Cornilești, Brusturi – Baia.

Despre *valoarea științifică a manuscriselor* corespondenților anterior nominalizați, cititorul își poate face o idee chiar înainte de a le parcurge conținutul, prin simpla lectură a listelor de premianți ai Arhivei de Folklor a Academiei Române, incluse în *Rapoartele anuale*, pe care directorul instituției le-a întocmit și publicat în „Anuarul Arhivei de Folklor”²³.

¹⁷ Constantin Muraru s-a născut la 17 iulie 1905 în Buhoci – Bacău. A urmat Școala Normală la Bacău, apoi Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din București. A funcționat ca învățător în localitatea natală și în București, apoi ca profesor de limba română la Chișinău, Corabia, Sibiu și București. La Arhiva de Folklor a Academiei Române colaborează, între anii 1933 și 1936, cu răspunsuri la Chestionarele IV (Ms. 733), V (Ms. 551), VI (Ms. 676), VII (Ms. 519), VIII (Ms. 718), IX (Ms. 733), X (Ms. 856), Circularele 4 (Ms. 676), 5 (Ms. 733), informații despre obiceiurile de Crăciun (Ms. 551), povești cu animale (Ms. 718), snoave (Ms. 856) și balade (Ms. 856).

¹⁸ Între anii 1937 și 1940, Ecaterina Lavric, învățătoare în Fundătura Hârșovei – Vaslui, a elaborat răspunsuri la Chestionarele IV (Ms. 914), VI (Ms. 1006), VIII (Ms. 996), XI (Ms. 948) și XII (Ms. 1054).

¹⁹ Constantin Pâslaru, învățător în suburbia Vâlcele, Târgu Ocna – Bacău, a trimis Arhivei de Folklor a Academiei Române, între anii 1937-1938, opt manuscrise, conținând răspunsuri la Chestionarele I (Ms. 823), IV (Ms. 852), V (Ms. 869), VI (Ms. 893), VII (Ms. 893), VIII (Ms. 869), IX (Ms. 950), X (Ms. 852), XI (Ms. 923), dar și teatru popular (Ms. 924), cântece (Ms. 925), desene și fotografii.

²⁰ Între anii 1935 și 1937, Vasile Pelin, învățător în Stolniceni-Prăjescu – Baia, a expediat șapte manuscrise, cu răspunsuri la Chestionarele I (Ms. 716), IV (Ms. 800), V (Ms. 839), VI (Ms. 881), VII (Ms. 881), VIII (Ms. 860), IX (Ms. 800), X (Ms. 860), XI (Ms. 961), XII (Ms. 982), dar și descântece (Ms. 800).

²¹ Învățătoarea Elena Gh. Stan, din Uda, Tătăruși – Baia, a răspuns, între anii 1935-1938, Chestionarelor III (Ms. 964 și Ms. 967), IV (Ms. 851), V (Ms. 817), VI (Ms. 884), VIII (Ms. 851), IX (Ms. 795), X (Ms. 883) și XI (Ms. 940).

²² Olivia Sturzu (născută în anul 1897, în Sub Pădure – Mureș, și decedată la 11 aprilie 1964, în Târzia – Neamț) a funcționat ca învățătoare în localitatea Târzia, iar între 1935 și 1939 i-a expediat lui Ion Mușlea răspunsuri la Chestionarele I (Ms. 738), III (Ms. 985), IV (Ms. 764), V (Ms. 821), VI (Ms. 894), VIII (Ms. 804 și Ms. 821), IX (Ms. 763), X (Ms. 855), XI (Ms. 952), XII (Ms. 985), la Circularele 1 (Ms. 821) și 5 (Ms. 763), precum și cântece (Ms. 953 și Ms. 954) și folclor pornografic (Ms. 955 și Ms. 956).

²³ Ion Mușlea, „Rapoartele de activitate”, în vol. *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, p. 211-235.

Pe parcursul derulării anchetei indirecte, dintre moldovenii și bucovinenii s-au remarcat și au fost distinși cu Premiul I, în valoare de 2000 lei, învățătorii Mihail Gh. Cojocar, Constantin Muraru, George I. Bârleanu și Constantin Pâslaru. Lui Dem. Ahrițculesei i s-a decernat, în anul 1934, Premiul al II-lea (1500 lei), iar Afia V. Apetroaei, Victor Babiuc, Ioan Berbecaru, Ioan Donisă, Constantin N. Gafițescu, Elena Grigore, Ecaterina Lavric, Vasile Pelin, Elena Gh. Stan și Olivia Sturzu au primit, în anumiți ani, premii de încurajare, în valoare de 500 de lei.

Totodată, deoarece, așa cum observa Ovidiu Bârlea, „valoarea răspunsurilor atârnă foarte mult de cel care le redactează”²⁴, este important să schițăm profilele intelectuale ale corespondenților lui Ion Mușlea, precum și posibilitățile acestora de a se forma/profesionaliza²⁵ în cercetarea folclorului.

Întâi de toate, e de observat că moldovenii și bucovinenii angajați în ancheta prin chestionare exercitau mai ales profesii didactice, fiind învățători și învățătoare (35 la număr), dar și profesori (doi la număr). George I. Bârleanu și Constantin Muraru își menționează calitatea de licențiați în Litere, iar George N. Popa și I. G. Lungu pe aceea de absolvenți de liceu. Între cei care, la data elaborării răspunsurilor, urmau o formă sau alta de educație, se numără opt elevi de școală normală sau liceu, doi studenți (E. Ar. Zaharia la Litere, iar Nic. Axinte la Teologie), dar și doctorandul Haralamb D. Mihăescu, viitorul clasicist de renume. S-au mai implicat în acțiunile Arhivei preoții I. Căciulă, A. C. Cosma și Nicu Ivan, cantorul Constantin Milici, funcționarul A. Bilețchi-Oprișanu și ajutorul de primar Neculai Baci.

Cifrele acestea reflectă, în primul rând, specificul proiectului de cercetare al lui Ion Mușlea, care, în virtutea rezultatelor pozitive ale cooptării învățătorilor și preoților în anchetele prin chestionare anterioare din spațiul românesc, își exprima și el convingerea că, pentru investigarea folclorului, aceștia sunt „cei mai indicați. În primul rând

²⁴ Ovidiu Bârlea, *Metoda de cercetare a folclorului*. Editori: Avram Cristea și Jan Nicolae, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2008, p. 71.

²⁵ Aceeași schemă de analiză am utilizat-o, referindu-mă la întreaga rețea de colaboratori ai instituției clujene, în studiul introductiv la Ion Mușlea, *Schimburi epistolare cu respondenții la Chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, vol. I. A-L. Ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timoc-Mocanu. Prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, p. 11-83, în care am publicat, într-o primă formă, ideile care urmează.

prin faptul că sunt cei mai aproape de popor și în contact zilnic cu el. În urma acestei legături de fiecare zi, țăranul are încredere în ei, își dezleagă limba în prezența lor și nu se închide ca în fața culegătorilor de la oraș, de pildă”²⁶.

Apoi, angajarea învățătorilor în cercetarea folclorului era cultivată asiduu în presa vremii, dar și printr-o serie de măsuri ale instituțiilor centrale. De exemplu, regulamentele obținerii gradelor didactice par să fi favorizat asemenea activități extrașcolare, după cum reiese din rândurile cu care Elena Gh. Stan își însoțește unul dintre manuscrisele expediate Arhivei, în anul 1937: „Sunt înscrisă la gr[adul] I și aștept, din zi în zi, să mi se facă inspecția respectivă. Îndrăznesc a vă ruga să-mi cântăriți cât se poate mai chibzuit munca unui an pe calea folclorului și – după însăși aprecierea Domniei Voastre, răspunzând în mod admirabil la toate chestionarele – să-mi clasificați lucrarea cât se poate mai bine, având în vedere că comisia de examinare pune mare preț pe calificativul d.^{voastre} în dobândirea gradului. Vă asigur că, pentru viitor, mă voi sili să compenez binele ce-mi faceți!”²⁷

În plus, nu trebuie ignorat nici faptul că premiile puse în joc de Arhiva de Folklor a Academiei Române au constituit ele însele o motivație suficient de puternică pentru implicarea în ancheta indirectă, mai ales în timpul Marii Crize, ale cărei consecințe sunt descrise cu tragism de către învățătorul bucovinean Dimitrie Mitric-Bruja: „Deoarece stăpânirea noastră până azi n-a aflat de bine să-mi dea măcar o lețcaie din penzia curentă pe Ianuar-Mart[ie], rog – cu toată rușinea – binevoii a-mi returna costul poștei, căci am grozavă lipsă de parale în casă și nu te poți ajuta de nicăieri absolut cu nimic. Nimeni nu vr[e]a să-ți dea împrumut nici 50 de lei. Am trebuit să pun violina zălog la un băcan, ca să capăt 100 Lei”²⁸.

Dacă luăm în considerare și o altă variabilă, anume sexul celor 57 de corespondenți din Moldova și Bucovina, observăm că 12 sunt femei, în condițiile în care, din celelalte provincii românești, abia șapte doamne s-au angajat în acțiunile instituției clujene. Acest procent ridicat, ca și consistența și rigoarea contribuțiilor moldovencelor, cinci

²⁶ Ion Mușlea, „Apel către intelectualii satelor...”, p. 126.

²⁷ Ms. 883 – Chestionarul X: *Casa și gospodăria. Varia*, învățătoarea Elena Gh. Stan, Uda, Tătăruși – Baia, 1937, p. 42-43.

²⁸ Ms. 88 – Răspunsurile la Chestionarul I: *Calendarul poporului pe lunile ianuarie-februarie*, învățător pensionar Dimitrie Mitric-Bruja, Câmpulung – Bucovina, 1931, p. 1.

dintre ele fiind premiate de Arhiva de Folklor a Academiei Române, se explică nu doar prin deschiderea lui Ion Mușlea față de implicarea femeilor în cercetarea de teren – pe considerentul că, „în anumite chestiuni, femeiești, femeia vorbește mult mai bucuros și pe față cu o femeie, pe când un bărbat cu greu obține asemenea mărturisiri”²⁹ –, cât mai ales prin faptul că, în Moldova și Bucovina, exista o firavă tradiție în acest sens, vocile feminine ale folcloristicii românești de până la anul 1930, așa cum le reține *Istoria* lui Ovidiu Bârlea, fiind Elena Didia Odorica Sevastos și Elena Niculiță-Voronca.

În privința posibilităților de profesionalizare/formare în cercetarea folclorului a colaboratorilor Arhivei Academiei Române, trebuie menționat, întâi de toate, că Ion Mușlea a făcut el însuși eforturi să-i instruiască, atât prin articolele publicate odată cu lansarea anchetei indirecte³⁰, cât și pe parcursul ei, când „aceștia erau încurajați să-și extindă și să-și perfecționeze activitatea [...] prin scrisori personale – redactate de directorul Arhivei”³¹.

Apoi, nu trebuie ignorat nici faptul că această practică le era obișnuită unora dintre corespondenți, întrucât au participat fie la ancheta indirectă a Muzeului Etnografic al Ardealului (Constantin Muraru), fie la aceea a Muzeului Limbii Române (Mihail I. Cojocaru, Dimitrie Mitric-Bruja și D. Apetroaei). Faptul de a fi audiat cursuri de folclor sau care să atingă tangențial problema folclorului trebuie presupus pentru licențiații sau studenții în Litere, însă cei mai mulți dintre colaboratorii Arhivei erau posesorii bagajului de cunoștințe dobândite în școlile normale sau, după caz, în seminariile teologice. Doar o analiză a felului în care programele și manualele școlare ale vremii abordau folclorul și vizau dobândirea unor competențe teoretice și practice specifice domeniului ar aduce clarificările necesare în această problematică.

²⁹ Ion Mușlea, „Învățătorii și folclorul”, în vol. *Arhiva de Folklor a Academiei Române*, p. 106.

³⁰ Este vorba despre *Apelul către intelectualii satelor cu prilejul înființării Arhivei de Folklor a Academiei Române* – publicat în „Școala și Vieța”. Revista Asociației Generale a Învățătorilor din România, București, nr. 1 (1930), p. 588-591, în alte câteva foi învățătoarești, dar răspândit și pe foi volante –, de textul-îndemn *Culegeți folklor!* – apărut în „Satul și școala”. Revistă lunară pentru educație și învățământ, Cluj, I (1931), nr. 1, p. 9-11 –, ambele preluând, în formă sintetică, idei formulate de Mușlea încă de pe când Arhiva era în stadiul de deziderat, precum și de articolul *Învățătorii și folclorul*, tipărit în „Învățătorul”. Organul Asociației Învățătorilor Români din Ardeal, Cluj, 9 (1928), nr. 3-4, p. 30-36, și nr. 5, p. 14-20.

³¹ Idem, „Din activitatea mea de folclorist...”, p. 164.

Tot în context educațional, influențe formative au mai putut exercita structuri precum școlile de vară pentru învățători, asociațiile profesionale ale acestora sau cercurile pedagogice și culturale. Atmosfera unei astfel de întruniri transpare dintr-o scrisoare din februarie 1935, adresată de Afia V. Apetroaei lui Ion Mușlea: „Sâmbătă, 2 februarie a[nul] c[urent], învățătorii județului nostru s-au întrunit în congres, la Fălticeni. În orele de dimineață, cu un deosebit fast, tinerii învățători au depus legitimul jurământ. Printre îndemnulurile la muncă și sfaturile ce li s-au dat de către autoritățile școlare și colegii mai în vârstă, vrednicul nostru președinte, Dl. V. Tomegea-Boroaia – fruntaș între fruntași, cum bine i se zice –, printre alte sfaturi frumoase, i-a rugat să nu lase să se irosească comorile sufletești ale neamului nostru, ci să le adune, făcându-și din aceasta o plăcută ocupație. Apelul Dsale. a stârnit un viu interes în rândurile învățătorilor, multe colege au venit și m-au rugat să le dau unele lămuriri”³².

În încercarea de inventariere a posibilităților de profesionalizare în cercetarea culturii tradiționale pe care le-au avut colaboratorii lui Ion Mușlea din Moldova și Bucovina, trebuie amintite și publicațiile din domeniu, multe dintre acestea – fie că e vorba de monografiile ale principalelor specii folclorice, fie că e vorba de volume ale seriei „Din vieța poporului român”, editată de Academia Română între 1908 și 1929, ori de reviste precum „Șezătoarea”, „Ion Creangă”, „Tudor Pamfile” – fiind realizările unor iluștri reprezentanți ai provinciei: Simion Florea Marian, Artur Gorovei, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca, Elena O. Sevastos, Al. Vasiliu-Tătăruși, Dumitru Furtună, Dimitrie P. Lupașcu ș.a.

În plus, „Anuarul Arhivei de Folklor”, trimis ca răsplată celor mai conștiincioși dintre respondenții la chestionare, este receptat și în dimensiunea sa formativă sau, în cuvintele lui Dem. Ahrițculesei, „ca instrucție în ceea ce privește folklorul”, deoarece „e necesară unui folklorist, e interesantă pentru orice om cult, căci e un eveniment în literatura folkloristică. Pentru mine este o Biblie și o voi păstra cum e păstrată Biblia de un «creștin credincios»”³³.

³² Arhiva de Folklor a Academiei Române (AFAR), Catalogul corespondențelor, nr. 1.067. Scrisoare adresată lui Ion Mușlea, în februarie 1935, de către învățătoarea Afia V. Apetroaei din Moișa – Baia.

³³ Ms. 663 – Chestionarul VI: *Obiceiuri de naștere*, Dem. Ahrițculesei, Căndești – Dorohoi, 1934, Anexă, p. 1.

Nu în ultimul rând, e de observat că, la debutul anchetei indirecte coordonate de Mușlea, numele unora dintre viitorii săi colaboratori moldoveni erau deja cunoscute în folcloristica românească. Învățătorul N. I. Munteanu din Jorăști – Covurlui, care se recomanda drept „folklorist vechiu din școala lui Pamfile și Lupescu – ce au fost urmașii lui I. Creangă”³⁴, tipărise broșura *Povestiri și legende* (1918), iar Afia V. Apetroaei, Dem. Ahrițculesei, A. Bilețchi-Oprișanu, Constantin Gafițescu, Constantin Milici ș.a. publicaseră ei înșiși folclor în paginile periodicelor vremii, beneficiind, astfel, de profesionalizarea pe care le-o conferea statutul de autor.

Un alt argument pentru valoarea științifică deosebită a celor mai multe dintre răspunsurile la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române provenite din localitățile Moldovei și Bucovinei îl constituie preocuparea permanentă a autorilor acestora de a răspunde exigențelor metodologice impuse de Ion Mușlea, preocupare vizibilă în reflecțiile asupra experienței de cercetare, pe care le-au formulat, punctual (generic sau autoreferențial), dar și în difuze jurnale de teren, în paginile manuscriselor sau în scrisorile adresate folcloristului clujean.

De cele mai multe ori, comentariile privind aspectele tehnice ale cercetării sunt oferite cu scopul de a justifica întârzierea sau modestia răspunsurilor la chestionare, dar și cu o oarecare intuiție a importanței lor, ca în cazul lui Dem. Ahrițculesei, care insistă, în repetate rânduri, asupra „modului de colecție”/„modului de culegere”: „Nu știu dacă aceste relatări vă sunt de folos. Intenția mea a fost să arăt felul în care am ajuns la culegerea și înmănuncherea acestui material”³⁵.

În ceea ce privește tehnica observației, colaboratorii Arhivei au reflectat mai puțin la modul în care aceasta a fost pusă în act, manuscrisele și scrisorile care le însoțeau reținând, mai degrabă, aspectele terminologice ale unui proces prin care s-au obținut anumite informații de interes etnografic, în construcții de tipul: „Ca metodă de lucru, am avut în vedere observația personală, directă asupra acestor împrejurări de viață a poporului” (Dem. Ahrițculesei)³⁶; „Le-am

³⁴ AFAR, Catalogul corespondențelor, nr. 140. Scrisoare adresată lui Ion Mușlea, la 11 ianuarie 1931, de către învățătorul N. I. Munteanu din Jorăști – Covurlui.

³⁵ Ms. 663, Anexă, p. 2.

³⁶ Ms. 810 – Chestionarul IX: *Moartea și înmormântarea*, Dem. Ahrițculesei, 1936, Anexă.

observat în sărbători” (Mihail Gh. Cojocaru)³⁷; „[Calendarul de ceapă] văzut la tatăl meu” (Victor Babiuc)³⁸ etc.

În schimb, corespondenții moldoveni și bucovineni au consemnat, de multe ori, contextele în care s-a produs observația. De pildă, Constantin Gafițescu mărturisește cum a reușit să noteze strigături pornografice: „Am mers personal la hore și, ascuns în locuri nebănuite de ei, le-am cules”³⁹. Atunci când i-a expediat lui Ion Mușlea un manuscris despre „obiceiurile referitoare la peșitul, logodna și nunta tineretului” din Uda – Tătăruși, Elena Gh. Stan a făcut precizarea că acestea au fost „observate de subsemnata în mod personal”, mai exact „în calitate de nună a diferiților tineri pe care i-am cunoscut, cât și ca nuntaș, am putut să le văd și să le aud direct din gurile lor”⁴⁰.

Învățătoarea a folosit aceeași tehnică în investigarea ritualurilor funerare, chiar în situația decesului unor membri ai familiei, când trebuia să facă față și propriei dureri ca îndoliată: „Am căutat să răspund cât mai exact rugăminții d^v, asistând și luând parte chiar la mai toate obiceiurile scrise în acest caiet. Întâmplarea a fost ca, în acest timp, să-mi moară tata și mai multe rude, așa că am putut observa și căpăta cunoștințe necesare”⁴¹.

Reflecțiile corespondenților Arhivei de Folklor a Academiei Române legate de metoda chestionării sunt mai numeroase și mai nuanțate decât în cazul observației. În ceea ce privește terminologia, denumirea pe care, astăzi, cu toții o folosim pentru această metodă cunoaște o singură utilizare, și anume la Dem. Ahrițculesei, care precizează, într-o scrisoare din mai 1934: „În 16 Aprilie, «vizitez» (să nu spun că iau *interview*) pe moașa satului nostru...”⁴² (sublinierea mea, C. T.-M.).

În restul notațiilor sale, Ahrițculesei descrie practica investigării ca fiind măiestria de „a lua în discuție subiecte potrivite” sau „a desvolta subiecte după chestionar” și exemplifică modul în care a produs informația folclorică din răspunsul la Chestionarul VI, dedicat obiceiurilor de naștere: „Mama rămânea până târziu cu «lucrul prin

³⁷ Ms. 313 – *Calendarul poporului pe lunile ianuarie-februarie*, Mihail Gh. Cojocaru, Dobreni – Neamț, 1932, p. 2.

³⁸ Ms. 61 – *Prevestiri de Anul Nou*, Victor Babiuc, Costești – Botoșani, 1931, p. 3.

³⁹ Ms. 645 – *Strigături*, Constantin Gafițescu, Dumbrăveni – Botoșani, 1934, p. 2.

⁴⁰ Ms. 940 – Chestionarul XI: *Obiceiuri de nuntă*, Elena Gh. Stan, 1937, p. 45.

⁴¹ Ms. 795 – Chestionarul IX: *Moartea și înmormântarea*, Elena Gh. Stan, 1935, p. 34.

⁴² Ms. 663, Anexă, p. 6.

casă» și, pe urmă, torcea, cosea etc.... grija zilei îi dispărea și era bucuroasă de vorbă. Am profitat de această ocazie, luând vorba despre ce am citit și auzit, intrând în domeniul folklorului... «Explicațiile» erau lungi și, ca întotdeauna, cu exemple, și un subiect era dezvoltat până se pierdea în alt subiect, care, uneori, nu era interesant⁴³. În alte situații, elevul din Căndești – Dorohoi preferă *conversația*, destinând instituției clujene „culegeri produse spontan, în povestiri, când omul «stă de vorbă», fără alte griji⁴⁴.

Ceea ce manualele moderne de metodologia cercetării numesc „intrarea în subiect” se poate face, potrivit lui Ahrițculesei, „luând vorba despre ce am citit și auzit, intrând în domeniul folklorului⁴⁵, dar fără a dezvălui dintru început scopul acestor convorbiri: obținerea de informații de interes folcloric în folosul Arhivei Academiei Române. În acest sens, Ahrițculesei relatează cum, la un interviu cu moașa Ilinca Petra Plecaniț, colegul care-l însoțea „o luase înainte și, din neexperiență, spuse adevăratul scop ce-l aveam noi, iar moașa se împotrivi: «Eu nu spun nimic, eu nu știu. Eu-s săracă și nu pot umbla pe la parchet degeaba». Atunci, explic eu scopul vizitei, spun că n-am venit pentru anchetă sau să constat știința ei, ci pentru «povești». Ce va crede că ar putea-o înfunda, să nu răspundă. Că... «babe» găsim noi, dar am venit la ea fiindcă e mai «cuminte» și să se gândească la cinstea ce-i facem cu vizita noastră. Pentru timpul cât l-ar pierde cu noi, îi vâr cu sila 10 lei (să o am angajată pentru un timp pe care l-ar crede degeaba pierdut...) Când văd că tot nu e dumerită, îi pun întrebări și, încet, inima i se deschide, iar, la urmă, a râs și ea de ceea ce a crezut că am vrut noi»...⁴⁶

Așadar, pentru analistul fin al experienței de teren care a fost corespondentul din Căndești, reușita unui interviu ar depinde de priceperea cercetătorului în a crea o „atmosferă favorabilă”, de răbdarea în a asculta „toate polojăniile”, de experiența în dozarea întrebărilor și în a oferi „mereu explicații, exemple”, bazate pe propriile cunoștințe mitologice – spune acesta –, dar și în măiestria de a-i „fura mințile” informatorului, prin aceea că „iei un subiect din viața zilnică, neînsemnat, și din el pornești în domeniul care te interesează⁴⁷”.

⁴³ Idem, p. 5.

⁴⁴ Ms. 1.009 – Chestionarul XI: *Obiceiuri de nuntă*, Dem. Ahrițculesei, 1939, p. 1.

⁴⁵ Ms. 663, Anexă, p. 5.

⁴⁶ Idem, p. 6-7.

⁴⁷ Ms. 719 – Chestionarul VIII: *Cosmografie*, Dem. Ahrițculesei, 1935, Anexă, p. 3.

Majoritatea colaboratorilor lui Ion Mușlea folosesc, pentru a se referi la metoda chestionării informatorilor, verbul *a întreba*, mai rar cu sinonimul neologic *a interoga*, ancheta de teren fiind definită, extrem de inspirat, de Dimitrie Mitric-Bruja, ca o sumă de „multe, multe umblături, întrebări și conversații utile și netrebuieelnice”, ce presupun „migăleală uriașă la mijloc”⁴⁸.

Scrisoarea din 14 martie 1931, care însoțește primul manuscris expedit Arhivei de Folklor de către învățătorul pensionar din Câmpulung, este un exemplu cât se poate de sugestiv pentru ceea ce însemna, pentru corespondenții moldoveni, o cercetare condusă cu har, iscusință și conștiința permanentelor negocieri de roluri și informații între cei angrenați în acest proces: „Materialul se culege foarte anevoios, din cauză că oamenii sunt foarte, foarte conservativi și trebuie mare ghibăcie și fineță politică, pân’ ce-i poți deschide baierile sufletului, ca să-ți comunice cele trebuincioase, tot una întrebând că la ce anume și cui îi trebuie toate acestea, mai asigurând mereu că ei cred numai în D[umne]zeu Sf[ântul] și nu știu de altele nimic. Și când singuri îi începe a-i scormoni cu vorbele aduse pe depărcior, apoi ei se mai dau la brazdă, ș-atunci chestia merge, până ce iarăși se asigură că nimic nu mai știe alte cele, numai alea cât ai auzit. Atunci iarăși trebuie să știi de unde să-l iei și unde să-l întorci cu vorba, ca să-ți comunice și altele sau totul ce știe despre cutare ori cutare lucru. Destul că, cu voință neclintită și cu ajutorul lui D[umne]zeu, tot am cules câte ceva”⁴⁹.

Un alt indiciu al rigorii metodologice de care au dat dovadă corespondenții moldoveni și bucovineni ai lui Ion Mușlea îl reprezintă atenția acordată subiecților cercetați. Manuscrisele cu răspunsuri la chestionare rețin datele cu privire la interlocutori după schema minimală indicată de directorul Arhivei de Folklor, adică precizând numele, vârsta, ocupația și localitatea de origine⁵⁰, schemă pe care unii dintre învățători au completat-o cu diferite alte elemente.

Astfel, tentația de a dezvolta datele de identitate în mici schițe ale profilelor informatorilor cu care au lucrat – tentație de care, spre sfârșitul secolului al XIX-lea, nu au fost străini nici folcloriști precum Atanasie Marian Marienescu și G. Dem. Teodorescu – este vizibilă, de

⁴⁸ AFAR, Catalogul corespondenților, nr. 375. Scrisoare adresată lui Ion Mușlea, la 2 februarie 1932, de către învățătorul pensionar Dimitrie Mitric-Bruja din Câmpulung.

⁴⁹ Ms. AFAR 88, p. 1.

⁵⁰ Ion Mușlea, „Câteva instrucțiuni pentru culegerea datelor și alcătuirea răspunsului”, în vol. *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, p. 132.

pildă, la Mihail Gh. Cojocaru din Dobreni – Neamț. Acestuia i s-a părut relevant ca alor săi „povestași adevărați” să le consemneze nu doar biografia, ci și specializările repertoriale și, uneori, contextele în care le actualizează: Gheorghe Ailenei este „rapsodul satului. Vine pe la școală și spune povești și ghicitori la copii”; Dumitru Potoceanu e „un boem. Știe multe cântece și obiceiuri”; I. Savin „știe extraordinar de multe orații și versuri populare, de la tatăl său”⁵¹. În alte situații, micro-caracterizările indică filonul transmiterii competenței narative (Gheorghe Nistor – „tatăl lui era un povestaș ca nimene”) ori particularitățile stilului narativ (I. Apostoia – „are un minunat talent la povestit”; Victoria Gh. Cojocaru – „fire iscoditoare”, care „povestește totdeauna cu tâlc și cu tabiet”⁵²).

În galeria informatorilor menționați în răspunsurile la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române, cele mai pline de culoare și, totodată, mai memorabile rămân portretele pe care talentatul Dem. Ahrițculesei le-a făcut pentru acei pe care-i numea „izvoditorii” săi, cu atât mai mult cu cât creionarea lor e simultană prezentării travaliului construcției informației de interes etnografic, în pagina jurnalului de teren.

Prin această tehnică, fiecăruia dintre cei „buni di gurâ”, pe care i-a chestionat elevul din Cândești – Dorohoi, îi devin evidente, în primul rând, zonele de maximă competență narativă, așa cum apar ele în propria percepție despre sine a povestitorului și în receptarea consătenilor, dar și așa cum îi sunt relevate cercetătorului în timpul interviului, fiindcă „sunt informatori dezvoltați mai mult într-o singură ramură din atâtea ramuri a[le] «activității psihice populare»”⁵³. În al doilea rând, devin evidente gradul de aderență al povestitorului la cele relatate și stilul narativ, de unde constatarea că „orice «motiv» folkloric diferă de la un om la om, numai în formă sau și în fond, elementele componente etc.”⁵⁴

În acest context, după lectura manuscriselor expediate din Cândești – Dorohoi, cititorului îi va fi greu să îi uite pe moașa Ilinca Plecaniț, cea atât de dispusă să ofere informații despre obiceiurile de naștere și atât de reticentă în a vorbi despre „sămni di la Dumnezău”,

⁵¹ Ms. 313 – *Calendarul poporului pe lunile ianuarie-februarie*, Mihail G. Cojocaru, 1932, p. 1-2.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ms. 719, Anexă, p. 4.

⁵⁴ *Idem*.

dar și pe Niculai Vătui, „spiritist de felul său”, care „mereu se-nvârte cu explicații «la mintea omului»”, ori pe Gheorghe Ungurenașu, despre care consătenii lui spuneau că poate opri ploile și care „face parte din «Oastea Domnului» și, fiind intelectual, mă credea că eu viu să-l «ischitesc» în credința lui: «Eu aș oblici di undi ai auzît D^{lă} asta, da' asta nu-i drept. Așă o spus la Părintili vorba asta și, când am mărs la spovidit, m-o probozît, câ nu putem di rușîni. Spuné câ ci, ma fac mai tari ca D[umne]zău. Eu nu vreau sâ ma fac mai tari ca D[umne]zău, lasâ sâ batâ chiatra, așă dă D[umne]zău»”⁵⁵.

Rândurile dedicate lui Petrea Huțuleac traduc textual tensiunea situației de comunicare stabilite între cel care chestionează și cel chestionat, așteptările și reacțiile fiecăruia dintre ei, jocul negocierii discursive, cu blocajele și câştigurile sale: „A doua zi, în 26.II.[1]935, merg la P[etrea] H[uțuleac]. E bătrân, obosit... Fumează, îl servesc cu țigări (nu fumez, dar «să-i intru în voie») și e «tare» mulțumit. Însă, am pus prea mari speranțe în moșneag... E mirat că «citesc» și-l întreb, că scriu... cititul poate e un miracol pentru el. Vorbește de «Antihriști», de Isus și trebuie să ai o răbdare de fier să ascuți toate «polojeniile» și, când și când, să alegi din vagonul de vorbe câte o boabă de cuvânt de interes folkloric. Îți trebuie să cunoști mitologia, să știi tu despre ce e vorba, că numai așa mai aduci aminte de ceea ce se «vorbea» de demult. Când atmosfera a devenit «nefavorabilă», trebuie să iei un subiect din viața zilnică, neînsemnat, și din el să pornești în domeniul care te interesează, «furându-i mințile». Moșul mă trimite (sau îmi indică) la alți moșnegi, mai bătrâni ca el, care știu multe”⁵⁶.

Aspectele pe care le-am supus atenției cititorilor în studiul nostru constituie doar câteva dintre particularitățile răspunsurilor la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române provenind din localități ale Moldovei și Bucovinei, dar în număr suficient pentru a le sublinia valoarea științifică deosebită și importanța aparte pe care o au în documentarea unei vârste a culturii tradiționale din aceste provincii, de unde necesitatea valorificării acestora prin publicarea integrală, într-un viitor pe care-l sperăm apropiat.

⁵⁵ Idem, p. 2-3.

⁵⁶ Idem, p. 3.

**STRATEGIA MUZEULUI NAȚIONAL AL SATULUI
„DIMITRIE GUSTI” DE SALVGARDARE A PATRIMONIULUI
CULTURAL IMATERIAL**

Doina IȘFĂNONI*

Abstract

The official acknowledgment of the value of intangible cultural heritage, by UNESCO's International Committee in 1989, and providing the legal protection for it, through the Convention adopted in Paris on the 17th of October 2003, brought into the specialists' attention a new vision on the *concept of heritage*. From the point of view of these legal documents, the cultural heritage preserved and exhibited within museums, exhibitions, sites and collections is no longer the only witness of human creativity and ingenuity. The profound interaction that exists between the assembly of material/formal, technical and artistic materializations of a civilization and the spirituality that generated them require simultaneous safeguarding of tangible and intangible cultural heritage.

For the safeguarding of the intangible cultural heritage, “Dimitrie Gusti” National Village Museum in Bucharest has initiated the multiannual research programme named *Mentality structures reflected in the Romanian traditional customs related to the calendar and to the cycle of life*. This programme represents an innovative direction in the investigation of social and human phenomena of the Romanian contemporary village and intends to lay stress on the dialogue between the peculiar expressions of the tangible heritage and those of the intangible one, as well as on the recovery of all forms of individual or collective expressions, specific to the researched customs. In order to go beyond the level of a simple visual recording, this type of research completes *what I see* with information from the category of *what I have to know*, dynamizing thus the dialogue of the tangible cultural heritage with the intangible one. This principle has been excellently turned to account in the temporary exhibitions organized within this project. Interlinking the two types of heritage intensifies each one's communicational force bringing extra information to the public.

This programme has a real success among our public and mass-media and contributes not only to the knowledge of real values of the Romanian traditional spirituality, but also to the cultural reshaping of the public. The public attending the performance of a custom by an authentic community within the museum context has the privilege to integrate into the ceremonial praxis, to know the real forms and symbolic figures peculiar to these human manifestations and to correctly decode the message of the Romanian customs. The project's achievements contribute not only to the recent UNESCO desiderate of *eliminating the excessive cult of the three-dimensional object*, but also to the

* Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, București – România.

elimination of the void represented by the lack of the intangible values that have been permanently created and recreated by communities, generation after generation, dependent on the environment and human interaction with nature.

Keywords: concept of cultural heritage, tangible heritage, intangible heritage, mentality structures, recontextualization, intangible within tangible, visual witnesses of traditional spirituality.

Cuvinte-cheie: conceptul de patrimoniu cultural, patrimoniul material, patrimoniul imaterial, structuri de mentalitate, recontextualizare, imaterialul în material, martori vizuali de spiritualitate populară.

Recunoașterea oficială a valorii patrimoniului cultural imaterial de către Comitetul Internațional UNESCO încă din anul 1989¹ și înscrierea acestuia sub protecție legislativă prin adoptarea Convenției de la Paris, la 17 octombrie 2003, aduc în atenția specialiștilor din statele semnatare ale Convenției², o nouă viziune asupra *conceptului de patrimoniu*. Din perspectiva acestor acte normative, patrimoniul cultural conservat și prezentat public în muzee, expoziții, situri și colecții, nu mai este considerat unicul martor al creativității și ingeniozității umane. Interdependența profundă care există între ansamblul concretizărilor material/formale, tehnice și artistice ale unei civilizații și spiritualitatea care le-a generat impune salvagardarea concomitentă a patrimoniului cultural material și a celui imaterial.

În consecință, strategiile naționale de promovare a patrimoniului cultural al umanității, ca expresie a identității și diversității comunităților umane, nu mai pot fi concepute astăzi doar ca probleme de selecție și reorganizare tematică a unui grup de „obiecte frumoase” sau arhaice, ci implică o muncă mult mai complexă și subtilă de cercetare interdisciplinară a patrimoniului pentru a-i restitui concomitent, atât valoarea materială – calitățile tehnologice, artistice, estetice –, cât și valoarea imaterială, a universului de spiritualitate care i-a determinat respectiva configurare materială. Sugerarea contextului, a

¹ Importanța patrimoniului cultural imaterial ca fiind creuzet al diversității culturale și garant al dezvoltării durabile, a fost subliniată prin Recomandarea UNESCO asupra salvagărdării culturii tradiționale și populare din 1989, prin Declarația Universală a UNESCO asupra Diversității Culturale din 2001 și prin Declarația de la Istanbul din 2002, adoptată la a Treia masă rotundă a miniștrilor culturii. Ca finalitate legislativă a acestor recomandări și declarații, la 17 octombrie 2003 la Paris s-a emis Convenția pentru salvagardarea Patrimoniului Cultural Imaterial.

² În România, la 29 februarie 2008, s-a adoptat Legea nr. 26 dedicată protejării Patrimoniului Cultural Imaterial.

matricei generatoare de formă devine pentru specialiștii din muzee și curatorii de expoziții o problemă de competență și interogare multiplă a patrimoniului. Întrebările la care trebuie să răspundă vizează *dinamica relației dintre patrimoniul tangibil și cel intangibil*, dintre concretețea materială a pieselor și universul spiritual al creatorilor.

În limbajul de specialitate, această cerință a fost validată și inclusă în strategiile UNESCO și ICOM sub numele de *recontextualizarea bunurilor de patrimoniu*. Prin această nouă viziune de promovare a patrimoniului cultural – expozițională, cultural-educativă –, se urmărește *eliminarea cultului excesiv al obiectului tridimensional*, considerat multă vreme ca fiind prioritar în politicile de salvagardare și promovare patrimonială. Referitor la valoarea documentar-istorică a patrimoniului intangibil, Giovanni Pina, președintele ICOM Italia, afirma că acesta „nu constituie o componentă mai puțin importantă a civilizațiilor. El poate deține în anumite perimetre culturale, un plus de valoare spirituală față de edificiile și bunurile fizice”.

Răspunzând inițiativei UNESCO de salvagardare³ a patrimoniului cultural imaterial, muzeele etnografice din România și-au asumat direcții de cercetare diferite. În funcție de tipul muzeului – pavilionar sau în aer liber –, fiecare și-a conceput programe speciale de studiere a patrimoniului intangibil, finalizându-le prin dezvoltarea colecțiilor, înnoirea discursului expozițional și diversificarea activităților cultural-educative.

Instituție unanim recunoscută ca păstrătoare de valori definitorii pentru civilizația tradițională românească, Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti” din București a inițiat pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial programul multianual de cercetare *Structuri de mentalitate reflectate în obiceiurile tradiționale românești calendaristice și din ciclul vieții*⁴. La elaborarea tematică a proiectului s-au avut în vedere,

³ Conform definiției Convenției pe 2003, prin salvagardare se înțeleg „măsurile vizând asigurarea viabilității patrimoniului cultural imaterial, cuprinzând identificarea, documentarea, cercetarea, prezervarea, protecția, promovarea, punerea în valoare, transmiterea, în special prin intermediul educației formale și nonformale, precum și revitalizarea diferitelor aspecte ale acestui patrimoniu”.

⁴ Ideea de a conserva memoria ruralității, în diversitatea formelor sale de afirmare, prin identificarea și salvarea de la pierire a celor mai semnificative tipuri de patrimoniu tangibil și intangibil, este un concept care a preocupat mai multe categorii de specialiști în cursul veacului al XX-lea. În muzeele etnografice în aer liber, inclusiv la Muzeul Satului din București, după anii 1955-60, încep să se organizeze pentru public demonstrații ale celor mai cunoscuți meșteri olari, cococari, sumănari, țesătoare, cioplitori în lemn, femei care brodau cămăși populare etc. Scopul acestor acțiuni era de

atât noile accepțiuni ale *conceptului de patrimoniu cultural*, urmărindu-se punerea în valoare a dialogului dintre expresiile specifice patrimoniului tangibil cu cele ale patrimoniului intangibil, cât și recuperarea simultană, în regim de urgență, a tuturor formelor de expresie individuală sau colectivă specifice obiceiurilor cercetate. Din această perspectivă, programul reprezintă o direcție novatoare de investigare a fenomenelor socio-umane din satul românesc contemporan care se încadrează, atât strategiilor naționale (Legea nr. 410/2005, Legea nr. 26/2008), cât și reglementărilor legislative UNESCO (Convenția din 17 octombrie 2003).

După 1990, muzeul și-a întregit mesajul prin asumarea și exprimarea publică a dimensiunii spirituale – precreștine și creștine – a culturii tradiționale românești. Dacă în perioada comunistă cercetarea convingerilor și a credințelor religioase, a datinilor și obiceiurilor împărtășite de țărani se făcea „pe ascuns”, fără ca aceste teme să fie menționate în „planurile cincinale” – se abordau doar ca element complementar studiului culturii materiale –, după 1990 cercetarea structurilor de mentalitate și recuperarea elementelor specifice acestora, devin coordonate prioritare ale cercetării etnografice românești. Pe de altă parte, se mai cuvine a preciza faptul că, în anii comunismului, chiar dacă nimeni nu declara formal, cercetătorii nu ignorau componenta spirituală („*savoir-faire-ul*”), întrucât neglijarea acesteia ar fi vitregit patrimoniul etnografic de însăși motivația genezei sale. Interdependența dintre creația materială și cea spirituală este atât de strânsă în cultura populară, încât abordarea unei laturi fără cealaltă nu se justifică nici măcar ca etapă de lucru. La sat nimeni nu acționează la întâmplare. Orice intenție se bazează pe o experiență milenară, reglementată prin normative cutumiare, adesea mai importante în familie și comunitate decât legislația vremii.

Legea pământului, Legea obiceiului și Legea lui Dumnezeu au fost și sunt încă, reperle fundamentale ale moralei țărănești, prin care s-au reglat relațiile interumane, s-au modelat caracterele și s-au transmis cunoștințele despre mediu, muncă și credință. Cine nu înțelege structura acestor componente ale mentalității tradiționale, nu poate exprima

a prezenta publicului competențele tehnologice și artistice ale meșterilor populari (*savoir-faire-ul* moștenit și continuat de ei), iar pe de altă parte de a ilustra viabilitatea culturii populare. Prezența creatorilor de forme în muzeu, ilustrează pe viu geneza obiectelor teaurizate, iar explicațiile oferite celor interesați de către meșteri capacitează suplimentar interesul vizitatorilor. Aceste activități sunt printre primele forme de *restitutio in integrum* ale patrimoniului imaterial, în sensul ilustrării procesului de geneză a obiectelor și cunoaștere a competențelor creatorilor.

adevărată valoare a culturii și civilizației țărănești. Indiferent ce domeniu abordezi – așezări, ocupații, arhitectură, îndeletniciri casnice, meșteșuguri etc. – trebuie să faci mereu apel la *înțelepciunea populară*, la experiența de viață a sătenilor pentru a descifra în forma obiectelor, motivația *praxis*-ului existențial. Din acest punct de vedere, competențele agricultorilor, păstorilor, lucrătorilor la pădure, ale minerilor, dulgherilor, tâmplarilor, olarilor, țesătoarelor, rotarilor, fierarilor, rudarilor etc., acumulate sub semnul „secretului” familial sau profesional, au desăvârșit fiecare piesă etnografică conform principiului formă-funcție-decor.

Ținând seama de aceste particularități ale creației populare, a salva doar monumentele și obiectele, fără a-i chestiona pe proprietarii lor cum le-au lucrat, reprezintă o cercetare incompletă.

După 1990, am completat *zestrea* noastră muzeală cu acest tip de informații, reunite sub numele de *patrimoniu imaterial* sau *intangibil*. Astăzi, indiferent de tema abordată, cercetarea etnografică implică salvarea concomitentă a patrimoniului material – monumente, obiecte – și a patrimoniului imaterial, adică a competențelor, convingerilor și credințelor populare, obiceiurilor și datinilor care justifică existența respectivului patrimoniu material și... într-un final, firea românului.

Lăsată în umbră din rațiuni politice mai bine de 50 de ani, componenta spirituală este astfel recuperată și exprimată plenar prin proiecte culturale și de pedagogie muzeală. În prezent, nu ne mai obligă nimeni să operăm decupaje nefirești, sub presiunea ideologiei comuniste, în studierea și valorificarea obiceiurilor tradiționale, eliminând secvențele religioase sau pe cele de tip magic doar pentru că trebuia să *milităm* pentru *construirea conștiinței omului de tip nou*, eliberat de superstițiile și obscurantismul trecutului.

Astăzi, realitățile socio-economice și culturale din satul românesc aduc în atenție fenomene noi, fără precedent. Acțiunea conjugată a numeroși factori de agresiune – deteriorarea habitatului, globalizarea, ca rezultat al industrializării intensive, exodul populației din mediul rural spre orașe, migrația, turismul de masă – au dus la abandonarea cunoștințelor și experiențelor tradiționale, preferându-se înlocuirea lor cu modelele culturii urbane, care distrug iremediabil valorile patrimoniale din așezările rurale.

În acest context, programul *Structuri de mentalitate reflectate în obiceiurile tradiționale românești calendaristice și din ciclul vieții* urmărește complexe fenomene de aculturație pe care modernizarea forțată a satelor le determină la nivelul diverselor categorii socio-umane, de

vârstă, sex și statut civil. Studiarea structurilor mentalitare ale comunităților și indivizilor care mai performează astăzi obiceiurile și înregistrarea perturbațiilor care se petrec în scenariile rituale specifice, implică un efort științific deosebit și o bogată experiență etnologică din partea echipei, pentru a identifica corect și a salva adevăratele valori ale patrimoniului imaterial dintre nenumăratele surogate (*kitsch*-uri) care au invadat scenariul ritual al obiceiurilor, afectând deopotrivă ansamblul expresiilor literare, coregrafice, muzicale, cât și instrumentarul și ținutele ceremonial-rituale.

Obiectivele principale ale acestui program au vizat:

- *definirea proceselor de aculturație* și a structurilor de mentalitate din comunitățile rurale contemporane;

- *identificarea și achiziționarea celor mai reprezentative/valoroase expresii plastico-formale, cu valoare simbolică, din cadrul fiecărui tip de manifestare ceremonial-rituală* – instrumentar, costumații folosite în practicarea obiceiurilor din ciclul calendaristic și al vieții, forme cu statut de însemn, simbolice și emblematice;

- *constituirea unor noi colecții muzeale* dedicate teaurizării valorilor patrimoniului imaterial; piesele prin care se concretizează mesajul obiceiurilor desemnate de noi prin sintagma *martori vizuali de spiritualitate populară*⁵;

- *instituirea unui nou vector de interes în activitățile cultural-educative* de promovare a patrimoniului tangibil și intangibil prin *recontextualizarea în ambientul muzeal* – expoziții temporare și expoziția permanentă în aer liber – a unor ritualuri arhaice;

- *înnoirea discursului expozițional* prin conexarea vizuală a expresiilor specifice patrimoniului imaterial cu patrimoniul material, conform principiului *imaterialul în material*⁶.

Etapizate în concordanță cu succesiunea calendaristică a ritualurilor, campaniile de cercetare s-au focalizat asupra celor mai reprezentative vetre tradiționale de practicare a obiceiurilor populare românești: Suceava, Botoșani, Iași, Neamț – din Moldova; Teleorman,

⁵ Spre deosebire de celelalte categorii de piese existente în colecțiile muzeelor etnografice, obiectele și instrumentarul folosite în desfășurarea obiceiurilor, ritualurilor, practicilor taumaturgice și divinatorii, medicinei și farmacopeii tradiționale etc. sunt forme cu un statut aparte. Mesajul lor nu se poate percepe vizualizându-le doar calitățile materiale, tehnologice și estetice. Adevărata semnificație a patrimoniului imaterial, a *martorilor vizuali de spiritualitate populară*, se poate dezvălui publicului doar în anumite condiții de expunere care respectă contextele specifice.

⁶ Acest principiu a fost propus de UNESCO deținătorilor de patrimoniu, indiferent de genul acestuia, după lansarea Convenției din 17 octombrie 2003.

Brăila, Ialomița – din Muntenia; Luncavița, Tulcea – din Dobrogea; Romanâți – din Oltenia; Hunedoara, Bistrița-Năsăud, Brașov – din Transilvania și Maramureș. În fiecare dintre aceste areale geografice s-a urmărit evoluția structurilor de mentalitate și modul în care acestea au influențat structura rituală de practicare a fiecărui obicei.

Stabilirea unui dialog peste timp, din prezent spre trecut, între obiceiul asumat de comunitate, ca normă sincretică de manifestare a spiritualității comunitare, și perturbațiile datorate fenomenelor de aculturație din satul contemporan au vizat grupul expresiilor fixate în structuri tangibile: forme și figuri simbolice, costumații ceremonial-rituale, podoabe și însemne cu valoare apotropaică, propițiatoare sau profilactică etc., dar și formele de expresie literare, muzicale, coregrafice.

Pentru a depăși pragul simplei înregistrări vizuale, acest tip de cercetare aduce în completarea lui *ce văd* informații din categoria lui *ce trebuie să știu*, dinamizând astfel dialogul patrimoniului tangibil cu patrimoniul intangibil. Acest principiu și-a găsit o excelentă valorificare în cadrul expozițiilor temporare organizate în cadrul proiectului⁷. Conexarea celor două tipuri de patrimoniu potențează reciproc forța comunicațională a fiecăruia, aducând publicului un plus de informație despre:

- obiectul vizualizat și creatorul lui (meșterul popular);
- obiectul vizualizat și zona de origine (satul);
- obiectul vizualizat și diversele cadre de utilizare (cotidiene, sărbătorești, ceremoniale);
- obiectul vizualizat și structurile îndătinat de compunere și asociere a acestuia în structuri identitar-embematice pentru zona de proveniență: succesiunea ștergarelor pe rudele maramureșene, așezare olurilor de nănaș pe meșter-grinda casei maramureșene, frizele de blide cu chindee și icoane în Transilvania, *roata casei* cu covoare în Moldova centrală sau cu *ștergare ținute, alternând cu păretare* în Vrancea.

În asemenea cadre de prezentare patrimoniul tangibil – obiectul cu valoare simbolică, martorul de spiritualitate populară – devine un *centru de iradiere relațională* cu celelalte categorii de expresii ale patrimoniului imaterial – sunete, muzică, rostiri, imagini – care-i justifică modul de concretizare formală, ajutându-l să-și dezvăluie complexitatea mesajului. Din acest punct de vedere, selectarea și prezentarea expozițională a patrimoniului material și imaterial în muzeele etnografice

⁷ Dintre expozițiile care s-au bucurat de un real succes menționăm: *Apa vie, leac să-ți fie; Aratul, ocupație și ritual; De la vizibil la invizibil în obiceiurile verii și Masca: De la ritual la spectacular.*

obligă specialiștii – cercetători, muzeografi, conservatori, graficieni, scenografi – la o temeinică documentare de cabinet și pe teren, fără de care nu se poate comunica publicului componenta de autenticitate și valoare a segmentului reprezentat expozițional.

O expoziție dedicată concretizării unui obicei, precum jocurile cu măști, nunta tradițională sau riturile funerare, transformă spațiul muzeal într-un *perimetru al dialogului*, al *schimbului interactiv de informații* între vizitatorul stimulat de ceea ce vede și propria sa memorie/competență. Publicul este provocat sau contrariat de ipostazele inedite ale unor obiecte pe care le știa, dar nu le-a mai văzut niciodată într-o asemenea postură. Incluzând *imaterialul în material* receptorii au șansa să descopere coerența și logica interioară a gândirii celor care au creat și practică diverse obiceiuri, completându-și astfel cunoștințele și reactivându-și memoria. Conexiunile sugerate de expozate trezesc emoții și sentimente de respect și solidaritate față de patrimoniul imaterial, permițând vizitatorilor să-și redescopere propria identitate culturală și să se solidarizeze cu respectivele valori.

Pentru o mai clară înțelegere a statutului plurisemantic al expresiilor specifice patrimoniului cultural imaterial, lecturabile doar în contextul ceremonialurilor, dincolo de cadrele cotidiene, am desemnat această categorie de prezențe prin sintagma *martori vizuali de spiritualitate populară*⁸. În desfășurarea obiceiurilor, dar și după ce ele s-au încheiat, aceste categorii de obiecte continuă să evoce contextele din care au făcut parte. Din acest punct de vedere, *martorii vizuali de spiritualitate populară* sunt în concomitență prezențe materiale, forme fascinatorii, cu un puternic impact vizual și punți către „lumea nevăzută” a spiritualității. Ei pot îndeplini funcțiile de:

- *formă-simbol* – pistolnic, troiță, cruce etc.
- *formă-emblemă* – marcă de prestigiu social, profesional sau ceremonial, concretizate în: configurarea spațială a locuinței, ținuta vestimentară de ceremonial (peana colindătorilor, gătelile și podoabele de nuntă, pomul și bradul de nuntă sau de înmormântare etc.). Fiecare dintre aceste forme emblematice fac „vorbire”/referință la rangurile simbolice ale purtătorilor;

- *formă-însemn* (furca steagului de nuntă, batistele de *vătășei*, baltagele și ciocanele de *uspețe*, podoabe cu funcții apotropaice și de fecunditate, pieptănături, acoperitori de cap etc.).

⁸ Doina Ișfănoni, *Interferențe dintre magic și estetic în recuzita obiceiurilor tradiționale românești din ciclul vieții*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 142-156.

O altă direcție de implementare a rezultatelor cercetării desfășurate în cadrul programului *Structuri de mentalitate reflectate în obiceiurile tradiționale românești calendaristice și din ciclul vieții* s-a îndreptat către diversificarea *activităților cultural-educative și de pedagogie muzeală*. Pentru a veni în sprijinul informării publicului, dar și al formării, educării, instruirii acestuia, am creat *cicluri de acțiuni dedicate promovării patrimoniului cultural imaterial*, recontextualizând în spațiul expoziției în aer liber câteva obiceiuri calendaristice legate de succesiunea anotimpurilor: Dragobetele, Popelnicul, Cucii, Mărțișorul, Călușarii, Sânzienele/Drăgaica, Caloianul, Paparudele, Colindatul la Crăciun și Jocurile cu măști de la Anul Nou. Din ciclul vieții am redat scenariul nunților tradiționale din Rupea – Brașov, Dăbâca – Pădureni, Hunedoara, Bratca – Bihor și Sălciua – Alba. Fiecare dintre obiceiuri au beneficiat de performeri țărani, descoperiți în zonele cercetate și de contextul adecvat, oferit de spațiile gospodăriilor provenind din respectivele zone etnografice. S-a putut realiza astfel o compatibilitate/armonizare perfectă între tipurile de expresie ale patrimoniului tangibil și expresiile patrimoniului intangibil.

Colindatul cetelor de feciori la Crăciun exemplifică convingător frumoasa succesiune dintre spiritualitatea precreștină și cea creștină. Grupul tinerilor care interpretează colindele în casa fiecărui gospodar, cu maximum de solemnitate, glorifică deopotrivă munca oamenilor – rit de propițiere/menire a belșugului –, „dar invocă și bunăvoința lui Dumnezeu pentru a obține mult dorita rodnicie a culturilor. Pentru a înțelege funcțiile și semnificația colindatului la români am adus la Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, în pragul Crăciunului, grupuri autentice de colindători, provenind din cele mai renumite *vetre ale colindatului*: Muntenia, Dobrogea, Transilvania și Banat. Efortul nostru s-a dorit a fi un *restitutio* menit a elimina percepția eronată despre *colinda laică*, impusă cu obstinație în vremea comunismului.

Aducând în satul-muzeu de la București colindători adevărați, performeri ai unui folclor autentic, nemistificat de o ideologie brutală, am dorit să recuperăm memoria satului tradițional și să redăm publicului adevărul științific despre această valoroasă expresie a patrimoniului intangibil. Ascultând colindele, urmărind gestică, ținuta, obiectele de recuzită și jocul colindătorilor în curțile gospodăriilor din muzeu, publicul trăiește clipe unice, putând recepta și aprecia direct valoarea

acestui fantastic tezaur de cultură numit *Colindatul de ceată bărbătească la români*⁹.

Tot în scopul de a recupera valoric identitatea spiritualității tradiționale ne-am ocupat de un alt obicei afectat de ideologia comunistă: *Călușarii*. Redus în anii de glorie ai socialismului la un simplu dans, adesea transformat de unii coreologi într-o acrobație coregrafică (*piramida călușarilor*), Jocul Călușarilor nu mai comunica nimic despre funcția magică a străvechiului ritual. Recunoscuți odinioară în satele din sudul țării pentru puterea lor miraculoasă de a tămădui pe cei *luați din Căluș*, de a dărui sănătate și vigoare pruncilor, de a aduce prolificitate turmelor ce gustau din drobul de sare descântat de ei și de a alunga răul sub toate întruchipările sale, Călușarii se transformaseră în anii comunismului din oficanți rituali în simpli dansatori performanți pe scenele din țară și de peste hotare.

După 1990, pe baza cercetărilor de specialitate, am identificat zone active de practicare a Călușului și am invitat în muzeu *cete autentice de călușari-țărani* care au arătat publicului ce înseamnă cu adevărat acest ritual de purificare a spațiului vital al omului, de alungare a stihiiilor naturii și de instituire a fecundității în gospodăriile unde jucau. Pe *ulițele muzeului*, la vremea Rusaliilor, sosesc călușarii conduși de vătafi destoinici din Oprelu, din Vâlcele – Olt, din Conțești – Teleorman. Ca și în sat, ei se opresc la răspântii și intră prin curțile caselor pentru a *juca* în jurul drobului de sare sau pentru a-l tămădui pe cel bolnav. Evident, ceea ce frapează și încântă publicul este măiestria jocului, virtuozitatea coregrafică a călușarilor pe ritmuri tot mai accelerate și *figurile* îndătinat pe care ei le execută.

Prin intermediul *horelor duminicale* și al *nunților tradiționale* din diverse zone etnografice ale țării, ilustrăm o altă direcție de manifestare a spiritualității populare românești.

La nuntă publicul se poate alătura alaiului mirelui, poate merge împreună cu nuntașii autentici, ascultând strigăturile și colăcăriile vornicului, iar când ajung la casa miresei poate vedea mult lăudata zestre și asculta *descântatul hainelor* de către *druște*. Se pot admira costumele mirilor, nașilor, cuscrilor și nuntașilor. Publicul poate vedea care sunt însemnele ceremoniale care îi deosebește pe cei implicați în desfășurarea nunții când le primesc, de la cine și cum

⁹ De altfel, această expresie a patrimoniului cultural intangibil din România, împreună cu formele de practicare din Republica Moldova, a fost inclusă pe Lista reprezentativă a Patrimoniului Cultural al Umanității în anul 2014.

trebuie purtate acestea. Publicul participant poate vedea cu ochii lui cum arată cununa de mireasă și „peana/floarea” mirelui, steagul și bradul de nuntă. Conexiunile dintre folclorul literar, partitura muzicală, pașii de joc și însemnele diverselor ranguri ceremoniale – găтели și podoabe specifice mirilor, nașilor, vornicului, druștelor – devin clare în context muzeal, iar mesajul fiecărui obiect ritual și al ținutelor specifice se *lecturează* cu ușurință. Nu o dată am auzit din public spunându-se: „Uluitor, ce bine se leagă totul, nu m-am gândit” sau „Nu credeam că există asemenea frumuseți”.

Evaluând aceste experiențe științifice și luând în calcul succesul mediatic și la public, considerăm că proiectul de *recontextualizare a patrimoniului material prin expresiile patrimoniului imaterial* în spațiul unui muzeu etnografic în aer liber reprezintă o soluție reușită de exprimare a valorii cultural-identitare cuprinsă în obiceiurile tradiționale românești. Uneori mesajul lor este mai bine înțeles în spațiul muzeal, decât în satele de origine, având în vedere transformările radicale prin care trec acestea în ultimele decenii. Participând la asemenea activități, publicul percepe cu ușurință laturile ascunse ale patrimoniului etnografic, iar specialiștii implicați în cercetarea structurilor de mentalitate și recontextualizarea patrimoniului intangibil reușesc să creeze *un nou vector în cadrul acțiunilor cultural-educative*.

Cercetarea directă pe teren a fenomenelor de aculturație prezente în majoritatea satelor românești a dus nu numai la acumularea unui bogat material informativ și patrimonial, ci și la crearea unor interesante dezbateri cu localnicii referitoare la rolul perpetuării obiceiurilor în viața comunității. Concluziile ne-au dezvăluit existența unor modele ritual-ceremoniale tradiționale de practicare a obiceiurilor nu numai în structurile de mentalitate specifice persoanelor vârstnice, ci și la maturi și chiar la tineri. Acest fapt demonstrează existența unui dialog intergenerațional pe această temă care asigură informarea și formarea conștiinței identitare a grupului.

Prin derularea acestui program de cercetare dedicat salvagărdării și resemantizării obiceiurilor tradiționale românești, patrimoniul etnografic teaurizat în Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti” își dezvăluie întreaga valoare, evidențiind diversele cadre de afirmare ale obiectului etnografic, conceput totdeauna din perspectiva principiului plurivalenței semantice a formelor. În cultura și civilizația populară tradițională orice categorie de obiecte trebuia să îndeplinească atât funcții utilitare (cotidiene), cât și ceremonial-rituale (simbolice): un

covor este obiect decorativ în interiorul locuinței, însă așezat pe perete sau pe pat este, în egală măsură, obiect de referință și prestigiu social în zestrea fetelor, dar poate fi și piesă cu valoare simbolică, *martor de spiritualitate populară* când devine „trupul Caprei de colind” sau este *punte între cele două lumi*, așternându-se în calea mortului sau când este pus pe mormânt și dat spre pomenirea răposaților.

În concluzie, programul *Structuri de mentalitate reflectate în obiceiurile tradiționale românești calendaristice și din ciclul vieții* contribuie nu numai la îndeplinirea unui deziderat UNESCO de ultimă oră – privind *eliminarea cultului excesiv al obiectului tridimensional*, considerat multă vreme ca expresie, prioritar a fi salvată, comparativ cu toate celelalte expresii culturale ale patrimoniului – ci și la *eliminarea golului reprezentat de absența valorilor intangibile* care au fost create și recreate permanent de comunități, generație după generație, în funcție de mediu și interacțiunea oamenilor cu natura.

ILUSTRĂȚII



Fig. 1. Alai de nuntă bucovineană (Fundu Moldovei – Suceava)



Fig. 2. Nașă și mireasă (Fundu Moldovei – Suceava)



Fig. 3. Miri și nași înainte de plecatul la cununie (Bratca – Bihor)



Fig. 4. La cerutul miresei (Rupea – Brașov)



Fig. 5. Miri după cununie (Rupea – Brașov)



Fig. 6. Strigatul găinii la masa mare (Rupea – Brașov)



Fig. 7. Dialogul gazde - vornici (Hășdău – Hunedoara)



Fig. 8. Stropitul nuntașilor de către mireasă (Hășdău – Hunedoara)



Fig. 9. Urător cu Plugușorul în Malancă (Vorona – Botoșani)



Fig. 10. Ursul de stuf (Bădeni – Iași)



Fig. 11. Jocul Căușilor (Tudora – Botoșani)



Fig. 12. Calu și Plugul mare (Ciocile – Brăila)



Fig. 13. Colindatul cu Vasilca (Năsturelu – Teleorman)



Fig. 14. Jocul Caprelor (Ilva Mică – Bistrița-Năsăud)



Fig. 15. Aruncatul coronițelor de Sânziene pe casă (Lăpuș – Maramureș)



Fig. 16. Adusul Cununii de grâu (Hărțăgani – Hunedoara)



Fig. 17. Horă de Paști (Muscel – Argeș)



Fig. 18. Hora Lăzărișelor (Năsturelu – Teleorman)



Fig. 19. Hora Drăgaicilor (Izvoarele – Teleorman)



Fig. 20. Jocul Călușarilor (Vâlcele – Olt)



Fig. 21. Hora Călușarilor (Vâlcele – Olt)

**DESPRE ARHITECTUL ȘI MUZEOGRAFUL
EUGEN BĂZGU LA TRECUT**

Mihai URSU*

Pentru arhitect – *spațiul*, iar pentru cercetătorul din muzeu – *timpul* sunt cei mai importanți actanți ai creației. Pentru arhitectul angajat la muzeu modelarea spațiului după ritmurile epocii și captarea expresiilor timpului în *artefacte* sunt axiologice. E o triadă care leagă prietenii ireproșabile. Însă, o dată în viață îl trădează și spațiul, și timpul...

La 7 martie 2016, când Eugen Bâzgu, unul dintre remarcabilii cercetători ai spațiului și timpului nostru, a trecut în lumea de dincolo, spațiul lui i s-a retras în microcosmos, iar timpul i s-a oprit. Atunci am început a înțelege mai bine *cât de mult însemna prezența sa printre noi*, cât de multe a realizat, dar și cât de mult avem nevoie de el în continuare.



Era un intelectual de tip enciclopedic, format în baza unor lecturi consistente, dotat cu o memorie fenomenală, care genera și transmitea idei cu multă generozitate, trăind din plin plăcerea unui progres posibil. Mereu inițiator de concepte, gata să intervină sau să susțină pe cei care puteau contribui direct la protejarea patrimoniului cultural, știa să pună mai presus de toate binele comun.

Știa să uimească prin soluții îndrăznețe pe care le găsea privind lucrurile din perspective inedite. Avea și cu ce. Ne impresiona cu proiecte aparte care recuperau și dezvoltau tradițiile arhitecturii naționale, asigurându-i continuitate. Argumenta abordările privind necesitatea restaurării monumentelor construite prin cunoașterea istoriei, inclusiv a periplului lor evolutiv. Oferea soluții exemplare de

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

gândire analitică a modelării spațiale bazate pe raționamentele matematicii. Adeseori, soluțiile sale veneau dintr-o perspectivă total neașteptată, dar logică pentru înțelegerea fenomenului studiat, fiindcă îl cuprindea în totalitatea expresiilor sale culturale.

Eugen Bâzgu avea o educație complexă, perfect pliată pe multiplele solicitări la care trebuia să facă față în calitate de coordonator al Muzeului Satului din Chișinău. Era *constructor, arhitect și etnograf*. Meseria de constructor și-a însușit-o la Tehnicumul de Construcții din Hâncești, s-a format ca arhitect în cadrul Facultății de Urbanism și Arhitectură a Universității Tehnice din Moldova (1978-1983), iar etnograf a devenit pe parcursul celor 35 de ani petrecuți în sistemul muzeal de profil.

În același context educațional, mai amintim și faptul că în perioada 1994-1998, la Facultatea de Litere a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, a urmat, sub îndrumarea Prof. univ. dr. Dumitru Pop, studiile post-universitare. Dincolo de acestea, și-a ostoit mereu setea de cunoaștere cu lecturi consistente din autori de referință, care au conturat istoria arhitecturii, etnografiei, folclorului și artei populare.

Încă din timpul studenției (1978-1982) a lucrat în cadrul Academiei de Științe a Moldovei, la Secția Identificare și Documentare a Monumentelor de Istorie și Cultură. Activitatea de



arhitect a început-o imediat după terminarea studiilor universitare la Complexul Muzeal „Orheiul Vechi”, acolo unde a înfăptuit câteva restaurări aflate și astăzi în uzul muzeal.

Din 1984 este încadrat la Muzeul de Studiere a Țimutului Natal, actualul Muzeu de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău (MNEIN), unde a deținut mai multe posturi și funcții: colaborator la Secția de Artă Populară, restaurator, cercetător științific în Secția

Etnografie, șeful Atelierului Restaurare, coordonator al Muzeului Satului. În perioada 2001-2006 a fost funcționar în domeniul

patrimoniului imobil la Ministerul Culturii, iar din 2010 era și consultant principal în Direcția Patrimoniu Cultural și Arte Vizuale din același minister.

Eugen Bâzgu a fost unul dintre puținii arhitecți ai Republicii Moldova care și-a dedicat întreaga viață protejării patrimoniului arhitectural național prin variate modalități. *Ctitorirea Muzeului Satului*, ca principală posibilitate de salvare și conservare a arhitecturii populare din spațiul nostru, a constituit unul din obiectivele principale ale activității sale, obiectiv care l-a marcat și i-a definit întreaga existență.

Asumarea proiectului Muzeului Satului a venit ca o continuare firească a lucrării de licență, dar și ca un tribut al orizontului său istoric, aplicat, întâi de toate, arhitecturii tradiționale. Avea o viziune de ansamblu asupra misiunii arhitecturii în viața societății, una de recuperare a statutului și demnității arhitecturii naționale, grav afectată și nedreptățită de arhitectura sovietică, de esență totalitară.

Deși în spațiul nostru se discuta despre edificarea unui muzeu al satului încă din anul 1929, deși pentru realizarea acestuia s-au pronunțat mari gânditori în diferite perioade, deși au fost elaborate și înaintate câteva proiecte ale viitorului muzeu (spre exemplu, șapte proiecte au fost propuse numai în perioada 1967-1975, autori fiind arhitecții Robert Kurtz și F. Naumov), conducerea Republicii, exponentă a ideologiei sovietice, refractară discursului cultural-național, n-a susținut implementarea acestor propuneri ale comunității arhitecților și oamenilor de știință¹.

În 1982, când a pregătit, împreună cu alți colegi de facultate, Proiectul Muzeului de Arhitectură Populară, a ținut să continue cauza predecesorilor săi, deoarece Moldova, la acea vreme, era singura zonă din Europa care nu avea încă un asemenea muzeu. A întreprins diferite acțiuni pentru a sensibiliza opinia publică, în special factorii de decizie, privind constituirea acestui muzeu la Chișinău. Iar ca o activitate constantă a continuat să monitorizeze situația la zi a monumentelor de arhitectură

¹ Pentru a cunoaște mai bine istoria zbuciumată a acestui edificiu de cultură, v. Mihai Ursu, *Particularitățile creării Muzeului Satului în Republica Moldova*, în „Akademos”, Chișinău, nr. 1-2 (9), 2008, p. 97-103; Idem, *Încă un pas spre crearea Muzeului Satului la Chișinău*, în „Akademos”, nr. 3 (22), 2011, p. 117-120; Gheorghe Nicolaev, *File din istoria neîmplinită a Muzeului de Arhitectură și Etnografie a Satului din Chișinău*, în „Revista de Istorie a Moldovei”, Chișinău, nr. 2 (98), 2014, p. 83-99 (studiu disponibil pe <http://www.history.asm.md/index.php/ro/publicatii/reviste/664-revista-de-istorie-a-moldovei-nr-2-98-2014>).

populară pe teren, documentându-le, fotografiindu-le, studiindu-le în toată complexitatea manifestărilor lor arhitecturale, istorice și sociale.

Astfel, în anul 1991, când s-au ivit posibilități de realizare a acestui muzeu, grupul de arhitecți condus de Eugen Bâzgu a câștigat concursul organizat de către Ministerul Culturii. În baza acestui concept-proiect, a fost elaborat Programul de edificare a Muzeului Satului, aprobat prin Decretul prezidențial din 24 iulie 1995.

Prin acest program, devenit istoric, se prevedea transferarea pe teritoriul rezervat muzeului a diverse monumente de arhitectură populară: biserici medievale de lemn, mori de apă și de vânt, case de locuit și alte construcții tradiționale din spațiul rural. Prin expunerea monumentelor pe teritoriul Muzeului Satului, sub forma unor sățuce formate din gospodării și edificii comunitare, se dorea cunoașterea și afirmarea tradițiilor arhitecturii populare din Basarabia, salvând totodată *cele mai reprezentative monumente* ajunse până în zilele noastre de la distrugerea lor iminentă.

Eugen Bâzgu a insistat să fie creat acest muzeu din aceleași considerente pentru care instituția a fost refuzată de către regimul sovietic. Astfel, Muzeul Satului *oferă modele* ale celor mai valoroase monumente de arhitectură, exemple elocvente ale gândirii ingineresti, constructive și arhitecturale a înaintașilor noștri, demne de admirație, cu un mare impact educațional, cultural și patriotic. Restaurate și expuse în cadrul muzeului, aceste monumente au puterea de a convinge pe oricine de faptul că în această parte a Moldovei au locuit dintotdeauna oameni făuritori de civilizație tradițională.



Muzeul a început cu moara de vânt din Opaci – Căușeni, cea mai înaltă dintre morile păstrate până la acea vreme (18 m), transferată și edificată pe teritoriul muzeului în 1995. În scurtă vreme, a început o luptă acerbă pentru apărarea teritoriului muzeului de tentativele unor structuri obscure, care își doreau să schimbe destinația acestui spațiu, devenit atractiv pentru alte construcții. În acest context, o mână criminală a dat foc morii pentru a se elibera terenul...

Timp de aproape 4 ani a durat această luptă îndârjită pentru apărarea terenului și, în acest răstimp, arhitectul Eugen Bâzgu a scris zeci de scrisori, a convins parlamentari de bună credință, toate acestea doar pentru apărarea muzeului. Apoi, alți ani la rând, a participat la elaborarea diferitelor proiecte de încadrare a muzeului în programe naționale, inclusiv în cel al zonei economice libere, folosind toate posibilitățile pentru a promova edificarea instituției muzeale.

Un alt obiectiv al arhitectului Eugen Bâzgu a constat în *păstrarea monumentelor în cadrul comunităților locale*, asigurându-le durabilitate prin restaurare. Astfel, în anii 2005-2009 s-au conturat condiții propice pentru a salva de la distrugere biserica de lemn din Palanca – Călărași (secolul al XVII-lea). Putrezită în mare parte din cauza vechimii și a apelor provenite din ploii și ninsori, lăcașul se afla în ultima fază înainte de dispariția fizică. Biserica a fost strămutată pe un loc mai înalt și restaurată în toată splendoarea ei, formând, împreună cu Muzeul „Casa Părintească”, un complex vizual excepțional.

A coordonat, în calitate de șef de șantier, lucrările de restaurare ale acestui monument. A găsit soluții la problema lipsei cu desăvârșire a restauratorilor în lemn care să execute lucrările. A selectat oameni cu abilități necesare și i-a instruit direct pe șantier luni la rând, astfel încât să fie capabili să execute anumite tehnici de lucru cu lemnul, tehnici ieșite din practica construcțiilor de cel puțin un veac. În consecință, lucrările întreprinse la acest obiectiv au contribuit la formarea unui vrednic colectiv de restauratori în lemn, precum și la acumularea experienței necesare abordării domeniului restaurării.



Aceste realizări au înlesnit lucrările de transferare și montare pe teritoriul Muzeului Satului a bisericii de lemn Adormirea Maicii Domnului (1642) din Hirșișeni – Telenești², cea mai înaltă dintre toate edificiile de lemn ale Basarabiei. În 2014, după releveele și imaginile

² Restaurarea și edificarea acestei biserici în Muzeul Satului s-a realizat prin colectă publică în anii 2009-2011.

fotografice realizate în anii de studenție, în apropierea bisericii a fost ridicată o replică a clopotniței de lemn din Vorniceni – Strășeni, completând fericit acest prim ansamblu muzeal.

În anul 2015, tot pe baza sponsorizărilor, au început lucrările de restaurare a bisericii de lemn din Gârbova – Ocnița (secolul al XVIII-lea), o biserică specific sătească, asemănătoare unei case țărănești. Restaurarea a întâmpinat probleme destul de dificile, pentru că în 1992 localnicii au demolat-o. A fost nevoie de intervenții urgente pentru a recupera materialul lemnos, a-l aduce la condiția prevăzută de demontarea unui monument, tratarea și pregătirea lui pentru reconstrucție ș.a. Prin montarea ei a început realizarea ansamblului muzeal de nord de pe teritoriul Muzeului Satului.

Un alt domeniu al activității lui Eugen Bâzgu l-a constituit *restaurarea monumentelor in-situ*. Pornind de la bugetul alocat domeniului culturii, destul de auster, arhitectul a identificat resurse extrabugetare, a elaborat proiecte și a obținut granturi de la finanțatori internaționali, făcând astfel posibile lucrările de restaurare ale unora dintre principalele monumente ale patrimoniului cultural național.

La biserica medievală Adormirea Maicii Domnului din Căușeni³, ctitorie din secolul al XVI-lea, au fost întreprinse lucrări



arheologice pentru a determina etapele de evoluție, s-au realizat lucrări de corectare a sistemului de drenaj pentru a îndepărta apele pluviale de la fundația clădirii, au fost înlocuite bârnele de stejar din pereții interiori care asigură sistemul antiseismic, s-a înlocuit acoperișul

vechi cu unul provizoriu, fiind eliberat și podul de straturile de gunoaie acumulate de-a lungul veacurilor, care afectau microclima incintei. Toate aceste lucrări au constituit o etapă pregătitoare pentru a se trece la restaurarea frescelor unice ale monumentului.

³ Ample lucrări de restaurare a acestei biserici s-au făcut în perioada 2003-2005 cu susținerea financiară a Guvernului Statelor Unite ale Americii.

Pe parcursul anilor 2005-2006, restaurarea mănăstirii rupestre Horodiște (Țipova), ridicată încă din secolul al XV-lea, a pus probleme de maximă dificultate. O fisură care începea la poalele stâncii și urca până în creștetul dealului, în care este săpată mănăstirea, secționa spațiul interior al bisericii. Distanța dintre stânca-mată și fâșia care se desprindea atingea în unele locuri 1,5 m. Fixarea stâncii și stoparea procesului de îndepărtare a fâșiei care se desprindea a necesitat lucrări inginerești și arhitecturale cu totul speciale. Criza economică a influențat costurile materialelor și, din această cauză, nu s-au mai încheiat lucrările de finisaj și de restabilire a fațadei de altădată. Dar, în baza proiectului existent, având finanțarea necesară, acestea pot fi oricând reluate.

Eugen Bâzgu a fost arhitectul și autorul principal al proiectului de restaurare a Cetății Soroca⁴, o altă lucrare de mare complexitate. Monumentul este de mare vechime (tot din veacul al XV-lea), ridicând suficiente probleme privind datarea și evoluția sa. Totodată, este un monument de primă importanță în contextul patrimoniului nostru, fiind singura cetate mai bine păstrată de pe teritoriul Republicii Moldova, în contextul granițelor actuale Hotinul și Cetatea Albă aflându-se pe teritoriul Ucrainei.

Cetatea Soroca fusese deja „restaurată” sau, mai degrabă, reparată, în perioada sovietică (între anii 1974 și 1976), sub conducerea arhitectului Valentin Voițehovschi, fără însă a avea un proiect de restaurare. În acest mod, pe lângă vechile probleme, cetatea a căpătat și altele mai noi. Elaborarea proiectului de restaurare a Cetății Soroca a fost precedată de studierea publicațiilor privitoare la istoria acestei fortărețe, a rezultatelor săpăturilor arheologice întreprinse în diferite perioade, a materialelor de arhivă din Republica Moldova, România, Ucraina și Federația Rusă. Au fost cercetate zidurile cetății palmă cu palmă, fixate și interpretate critic toate caracteristicile acestora.

Prima tranșă a lucrărilor de restaurare a vizat câteva acțiuni de importanță majoră: consolidarea antiseismică a turnului-poartă de intrare, consolidarea și rostuirea cu plombări, după caz, a zidăriei istorice, restabilirea, după analogii, a acoperișurilor originare ale tuturor turnurilor cetății, restaurarea bisericii-capele din turnul principal ș.a. Lucrările au început în anul 2013, pe 18 mai 2015 fiind finalizată și

⁴ Restaurarea Cetății Soroca, cu amenajarea spațiului aferent și a căilor de acces, s-a realizat în cadrul proiectului „Bijuterii medievale: Cetatea Hotin, Soroca, Suceava” finanțat de Uniunea Europeană (etapa I, 2014-2015).

inaugurată prima tranșă. Actualmente se încearcă obținerea finanțării pentru începerea celei de-a doua tranșe de restaurare a monumentului.

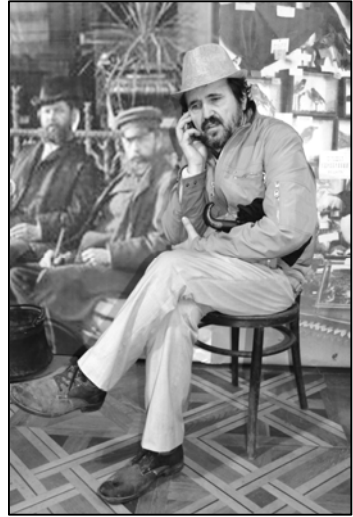
Un alt monument național pentru care Eugen Bâzgu a realizat proiectul de restaurare, de data aceasta împreună cu arhitecții Mihai Andrieș și Sergiu Vornicov, este Complexul Istorico-Arhitectural Manuc Bey din Hâncești, care are în componență mai multe obiective: Palatul Principal, Casa Iamandy, Casa Vechilului și Castelul de Vânătoare, ultimul fiind sediul Muzeului de Istorie și Etnografie Hâncești. În toamna anului 2015 au fost finalizate lucrările de punere în circuitul turistic a Palatului Principal din acest complex arhitectural și, după reacția publicului vizitator, se constată că recente restaurări se bucură de aprecieri.

O altă direcție a activității sale a vizat *restaurarea muzeelor și caselor memoriale ale personalităților* ce au locuit în Basarabia. Astfel, a fost autorul proiectelor de restaurare și muzeificare, proiectantul și arhitectul principal al Casei-muzeu dedicată clasicului literaturii române Constantin Stamate (2005), al Casei Memoriale a familiei Lazo din Piatra – Orhei (2007-2012, 2012-2015) și al casei părintești unde s-a născut și a locuit, până la adolescență, marele poet național Grigore Vieru (2014-2015). O reușită mult apreciată este restaurarea edificiului administrativ al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală (2008-2012) care, după încheierea lucrărilor, a devenit de două ori mai încăpător, păstrându-se, totodată, integritatea clădirii construită în 1871.

A elaborat mai bine de 110 proiecte ale bisericilor noi ce au fost ridicate sau continuă să fie construite în diferite localități ale Republicii Moldova și Ucrainei. Prin aceste proiecte a promovat, cu prioritate în tratări moderne, vestitele tradiții arhitecturale moldovenești din perioada de glorie a statului moldav, ceea ce configurează tendințe vizibile de autenticitate în arhitectura ecleziastică.

Eugen Bâzgu s-a manifestat consecvent și în *alte domenii conexe*, precum cercetarea științifică în domeniile arhitecturii populare, ecleziastice (biserici de lemn, mănăstiri și complexe rupestre ș.a.), a etnologiei și protecției monumentelor, având publicate 3 cărți-monografii și circa 50 de studii științifice în reviste naționale și internaționale de prestigiu (România, Federația Rusă, Suedia). Este autorul a peste 130 de articole de popularizare și interviuri. Alte aproape 400 de participări la emisiuni de radio și televiziune au menținut dialogul social privitor la importanța patrimoniului cultural imobil și imaterial, contribuind inclusiv la formarea unei opinii publice favorabile apărării valorilor patrimoniale.

Un alt domeniu important unde contribuția arhitectului-muzeograf Eugen Bâzgu apare ca notorie este crearea în cadrul Muzeului Satului, începând din 1992, a unei *Arhive Științifice de negative și fotografii privitoare la arhitectura populară* (mori de vânt și de apă, biserici de lemn, complexe eclesiastice rupestre, case țărănești cu anexe gospodărești – sâsâiace, beciuri, șuri, grajduri, garduri, porți, stâlpi de lemn sau zid ș.a.). Această arhivă numără peste 19.000 de negative alb-negru și color, 50.000 de imagini digitale, dar și peste 700 desene-relevee obținute în urma documentării de teren.



De asemenea, în perioada 1984-1992 a completat arhiva MNEIN cu peste 9.000 de negative. Este o fototecă de o valoare inestimabilă pentru cultura noastră tradițională, mai ales că între timp mai mult de două treimi din obiectivele documentate în acest mod – în special, mori de vânt și de apă, biserici de lemn, case țărănești cu coloane sculptate în lemn sau piatră, acareturi ș.a. – au dispărut.

Un alt domeniu de importanță majoră în care s-a afirmat este cel al *cercetării complexelor rupestre*. A investigat, în premieră, toate complexele rupestre din bazinul fluviului Nistru (54 la număr), a documentat complexe rupestre necunoscute în literatura științifică de specialitate, dar valoroase ca monumente de istorie și cultură nu numai pentru spațiul nostru, dar și pentru cultura Europei (Butuceni, Marcăuți-Holercani, Socola, Rudi-Arionești, Climăuți, Poiana, Tarasova, Vadul Rașcov, Stroiștești). În baza unei bogate factologii, a demonstrat că aceste complexe au fost artere de răspândire a creștinismului în acest spațiu, unele fiind datate în primul mileniu creștin. În acest context, a promovat ideea înaintării acestor monumente în Lista Patrimoniului Universal UNESCO.

Pentru rezultatele remarcabile pe care le-a obținut în domeniul protejării patrimoniului arhitectural tradițional, pentru identificarea finanțărilor extrabugetare și atragerea lor în direcția restaurării monumentelor de arhitectură și a celor eclesiastice, pentru promovarea tradițiilor autohtone în arhitectura eclesiastică contemporană, Eugen Bâzgu a fost răsplătit cu numeroase diplome, premii și distincții.

Dintre acestea amintim: Diploma de gradul I a Uniunii Arhitecților din URSS pentru proiectul „Muzeul Arhitecturii Populare din Republica Moldova” (1983); Premiul I la concursul organizat de Ministerul Culturii privind cel mai bun proiect al Muzeului Satului (1989); Diplome de gradul I, „Cel mai reușit proiect al anului”, acordate de Uniunea Arhitecților și Asociația Arhitecților din Republica Moldova pentru anii 2005, 2006, 2008, 2009, 2010 și 2012; Diploma de gradul I a Asociației Arhitecților pentru cel mai reușit proiect al anului 2010, respectiv 2012 în domeniul restaurării; Ordinul „Ștefan cel Mare”, gradul II, al Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove (2010); Titlul Onorific „Om Emerit” (2010); Premiul Ministerului Culturii în domeniul conservării patrimoniului cultural „Ștefan Ciobanu” pentru restaurarea bisericii de lemn din Palanca – Călărăși (2011); Ordinul „Crucea Basarabiei” al Mitropoliei Basarabiei (2011) și Ordinul „Meritul bisericesc” al Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove (2015).

...La cei 60 de ani pe care-i împlinise în 2015⁵, Eugen Bâzgu era un cercetător neobosit, un muzeograf pasionat și un arhitect de referință. Boala incurabilă care l-a chinuit în ultimii 6 ani l-a făcut să-și revadă prioritățile și să se concentreze pe acele lucrări pe care doar el le putea realiza. Cunoscându-i proiectele și documentările acumulate în ultimele decenii, ne dăm seama că preconiza să mai realizeze multe. Lucra la un studiu despre reminiscentele precreștine aflate în bisericile de lemn din Moldova⁶ și la un altul privitor la instalațiile tehnice țărănești⁷.

A plecat cu durere, dar senin la chip, de parcă i s-ar fi dat șansa de a continua cele începute aici și în cealaltă lume. Am pierdut un confrate de suflet căruia îi puteai cere oricând sfatul, în special tinerii fiind cei care simțeau această mână de ajutor. A schimbat aspectul arhitectural al acestei părți de lume, purtând grijă mai ales de monumente și biserici, de mănăstiri și muzee, știind probabil că acestea păstrează memoria noastră ancestrală și susțin legătura inefabilă cu strămoșii.

⁵ V. Mihai Ursu, *Arhitectul și muzeograful Eugen Bâzgu la 60 de ani de la naștere*, în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, serie nouă, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, vol. 23 (36), 2015, p. 136-142.

⁶ Prin strădania Varvarei Buzilă, soția lui Eugen Bâzgu, studiul *Trunchiul de arbore ca stâlp (picior) al mesei din altarul bisericii*, vede lumina binecuvântată a tiparului în acest număr al „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei” (p. 53-82).

⁷ În primăvara anului 2012 declara că lucrează „la o carte despre bisericile din lemn din Basarabia, sec. XVI-XIX”, iar pe viitor spera să realizeze câteva studii monografice despre mănăstirile rupestre din bazinul Nistrului, precum și despre morile de vânt și de apă din spațiul basarabean (în articolul lui Nicolae Roibu, *Eugen Bâzgu. Sunt îngrijorat de soarta monumentelor istorice*, publicat în ziarul „Timpul”, Chișinău, ediția din 9 mai 2012).

DĂRUIREA PENTRU IDEAL

Marcel LUTIC*

Era prin 2005. Aveam deja câțiva ani buni de când colindam spațiul românesc de la răsărit de Prut și îmi făcusem destui prieteni de suflet prin Basarabia. „Anuarul” muzeului de la Iași începea să aibă din ce în ce mai multă trecere și la colegii de aici, primind adesea spre publicare studii și materiale utile cunoașterii realităților etno-folclorice basarabene. Acestea veneau mai ales de la soții Eugen Bâzgu și Varvara Buzilă, doi cercetători pasionați de studierea în profunzime a culturii noastre populare.

Au existat multe momente deosebite care au marcat *relația specială, profesională și umană* deopotrivă, pe care am avut-o cu Eugen Bâzgu, momente petrecute mai ales în ograda Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău, acolo unde Mihai Ursu și Varvara Buzilă, în primul rând, erau niște gazde excepționale. În tot acest timp, aveam să aflu mai târziu, boala începea deja să-i dea târcoale lui Eugen Bâzgu, însă acesta trăia și muncea ca și cum nimic deosebit nu s-ar fi întâmplat cu sănătatea sa. Așa îl percepeam eu, probabil așa îl vedeau și mulți alții care-l știau mai bine și-i prețuiau profesionalismul și dăruirea sa.



Îmi aduc aminte *cu emoție și mare bucurie* de toamna anului 2010, atunci când am avut deosebita satisfacție de a fi martor ocular la lansarea fastuoasă la Chișinău a filei cu numărul X a „Anuarului” nostru, acel număr monumental (nu mai puțin de 800 pagini) fiind dedicat vieții și activității Profesorului Ion H. Ciubotaru (parcă mai cinstit și mai prețuit la Chișinău decât la Iași și în țară; cel puțin asta a fost impresia atunci, în 2010, dar și altădată!).

* Muzeul Etnografic al Moldovei, Complexul Muzeal Național „Moldova”, Iași – România.

În acele zile de neuitat, Eugen Bâzgu a fost mai mereu aproape de Profesorul Ciubotaru, întruchipând pentru tinerii participanți două spirite înalte ce nu se mai săturau să-și ostoiască doruri numai de ei știute. Parcă îi văd și acum pe malurile înalte ale Nistrului, undeva spre nordul Basarabiei, pelicula foto fiind martoră fidelă a spuselor mele. Am simțit că Eugen a trăit cu acel prilej multe și profunde satisfacții intelectuale, probabil acele zile însemnând ceva cu totul special în viața sa.



Nu mai știi dacă înainte sau după momentul 2010 am mai avut, tot la Chișinău, o *întâlnire aparte*. Știu totuși că am avut atunci câteva nopți de pomină în care Eugen mi-a povestit, cu lux de amănunte, desigur în preajma unei căni cu vin de la Mileștii Mici, percepția sa asupra culturii noastre populare, una originală, în care structuri spirituale de mare adâncime erau aduse la suprafață în moduri cu adevărat neașteptate. În tot ceea ce povestea Eugen Bâzgu era de o vivacitate ieșită din comun, care te uimea și copleșea în același timp! Îl simțeam cum se identifica cu ceea ce relata cu atâta patos, pur și simplu arzând odată cu ideile pe care le scăpăra din adâncul spiritului său. Recunosc și acum faptul că rareori îți este dat să întâlnești în viață asemenea oameni!

De obicei, discuțiile, chiar și cu destui dintre specialiștii branșei noastre, sunt formale, academice, cantonate cuminte la suprafața lucrurilor și chiar alături de specificul profesiei noastre, fapt ce trădează, cel mai adesea, lipsa pasiunii pentru acea îndeletnicire. În preajma lui Eugen Bâzgu nu aveai nicicând un astfel de sentiment, căci orice discuție cu el se ducea doar în interiorul profesiei și la parametri greu de atins.

Altădată, prin 2011 parcă, am fost surprins să-l văd în poarta Palatului Culturii din Iași cu multe cărți voluminoase la subsuoară (e vorba de *Arhitectura vernaculară în piatră*, apărută la Chișinău în 2009, *lucrare devenită repede una de referință* pentru domeniul respectiv!) cărți pe care mi le-a lăsat în speranța că se vor vinde la mica

noastră librărie muzeală. Palatul Culturii era deja în renovare, iar eu am apucat mai apoi calea pribegiei, așa că majoritatea acelor cărți sunt și astăzi în biroul meu din Iași...

Totuși, cea mai frumoasă filă din *prietenia mea aparte* cu omul de cultură Eugen Bâzgu s-a consumat, discret și ardent deopotrivă, de-a lungul editării în perioada 2001-2016 a celor 6 studii pe care ni le-a încredințat spre publicare în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”⁸. Ceea ce lecturam, în avanpremieră, era fascinant și deconcertant în același timp, era atâta informație adunată, era atâta efort de interpretare acolo, era atâta pasiune pusă în acele texte încât adesea, ca secretar de redacție, eram realmente copleșit, senzație pe care nu am avut-o în acest un deceniu și jumătate de când bucătăresc „Anuarul” decât rareori (întotdeauna la „restituirile” Petru Caraman și adesea la studiile trimise spre publicare de cunoscuții cercetători Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Sanda Golopenția sau Varvara Buzilă).

În acest context l-am cunoscut cu adevărat pe Eugen Bâzgu: devotat întru totul profesiei sale, exigent, atent la detalii, interpretând surprinzător faptele de cultură populară, promotor fervent al interdisciplinarității, în acest ultim sens arhitectura și istoria fiindu-i de mare ajutor în tălmăcirea tainelor etnologiei... Pilduitor e faptul că relația aceasta a noastră a fost „moșită” (sau, mai modern, intermediată), în modul cel mai direct, de Varvara Buzilă, soția sa. S-a petrecut acest lucru din simplul motiv că Eugen nu avea un *e-mail* la care să răspundă în timpul optim impus, mai mereu, de ritmul alert al editării „Anuarului” ieșean.

Activitatea sa publicistică, împletită strâns cu practica de specialitate, este diversă și prodigioasă. Remarc concis *trei mari constante* ale acestei activități începută acum mai bine de 30 ani.

În primul rând, Eugen Bâzgu *a fost pasionat în cel mai înalt grad de arhitectura spațiului românesc* din stânga Prutului, multe dintre

⁸ *Hurdughia – casa cetii de feciori din Basarabia*, nr. I, 2001, p. 155-167; *Arhetipul întreg-parte*, nr. III, 2003, p. 95-116; *Cultul fântâniei și al izvoarelor din Basarabia* (coautor: Mihai Ursu), nr. VII, 2007, p. 41-74; *Semnificații mito-simbolice ale pietrei în gândirea populară*, nr. X, 2010, p. 141-164; *Obiceiuri și datini privitoare la construcția casei la românii de la est de Prut*, nr. XIV, 2014, p. 59-88. Un statut special are studiul *Trunchiul de arbore...* (v. supra, nota 6).

articolele și studiile sale fiind circumscrise tocmai acestei preocupări. Fie că a fost vorba de arhitectura monumentală, fie, mai ales, de cea populară, durată în piatră sau lemn, laică sau bisericească – toate au fost studiate temeinic de către cercetătorul basarabean. Era întristat de soarta patrimoniului acestei părți de țară și mereu avea un cuvânt, bine documentat, de rostit. Vedea limpede că soarta acestui patrimoniu, delicat și fragil, este *între sacru și profanat*, cum sugestiv și-a intitulat unul dintre articole...

În acest prim set de preocupări cred că ar trebui încadrată și stăruința sa de-o viață privitoare la *crearea și organizarea*, atât cât a îngăduit Dumnezeu, a *Muzeului Satului*, instituție importantă pentru întreaga românită, muzeu care *ar putea să-i poarte de acum încolo numele*, el fiindu-i principalul fondator.

O altă constantă a activității publicistice este reprezentată de *opera sa de factură etnologică*, care trece de fenomenologia imediată și caută sens, semnificație, spiritualitate. Intuia gândul de dincolo de concretul palpabil, simțea ideea ascunsă în obiectul frust. Respira aerul rarefiat al înălțimilor de gând specifice doar spiritelor elevate.

Astfel putem explica preocupările sale dedicate *instituțiile tradiționale ale românilor din Basarabia*, studiile aprofundate în care caută *semnificații mitico-simbolice* sau încearcă să ajungă la înțelegerea unor arhetipuri esențiale, precum *început-sfârșit* sau *întreg-parte*. Spera cumva, îmi place să cred asta, să găsească *modelul de aur* prin care să poată decoda, spre folosul contemporanilor interesați, comorile lăsate cu atâta discreție de către strămoși.

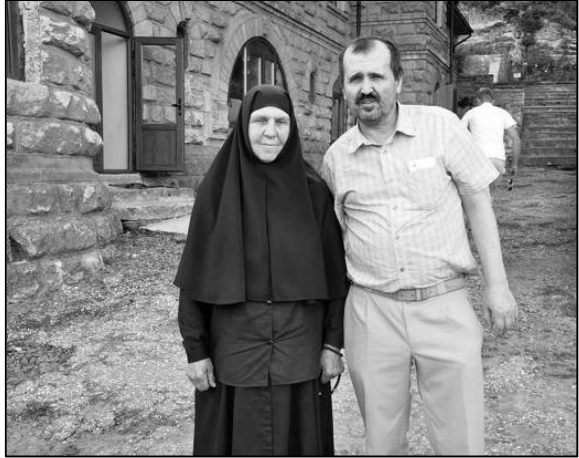
A fost bun prieten cu elementele principale ale naturii, cu *apa*, cu *lemnul* și cu *piatra*, cărora le-a consacrat mai multe studii valoroase, care nu vor putea fi ocolite de acum încolo de bibliografia privitoare la aceste teme. Desigur, toate aceste contribuții de factură etnologică l-au determinat pe Iordan Datcu să-l includă pe Eugen Bâzgu în cunoscutul său *Dicționar*⁹.

Am identificat și o a treia constantă a activității sale publicistice, transpusă adesea și în viața sa de toate zilele, anume aceea legată strâns de casa Domnului, de *bisericile și mănăstirile străvechi ale Basarabiei*. În acest registru se includ multe dintre studiile, articolele și chiar una

⁹ *Dicționarul etnologilor români*. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie, ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București, Editura Saeculum I.O., 2006, p. 98.

dintre cărțile sale. A cercetat tematici mai puțin abordate de specialiști, precum *ochii sfinților* sau *coliba mortului*, însă mai mereu avea gândul la istoria și mai ales la soarta actuală a fragilelor biserițe de lemn sau la mănăstirile rupestre ce străjuiesc malurile Nistrului. A fost probabil felul său aparte de a-și manifesta *credința creștin ortodoxă*, lucru pe care mulți preoți din cele două Biserici ale Basarabiei îl recunosc și îl vor aprecia multă vreme de acum încolo.

Faptul că în acest număr al „Anuarului” publicăm un studiu inedit din același registru, arată că Eugen Băzgu căuta, mai mult sau mai puțin conștient, spre locul cel mai sfânt din casa Domnului, spre Sfânta



Sfintelor care se odihnește, în unele Sfinte Altare de multe veacuri, rezemată pe *arhaice trunchiuri de arbore...* Trag nădejde că lucrările sale *de gând, de (în)scris și mai ales de faptă* rostuite aici, în Lumea cu dor, să fie aidoma acestor stâlpi arhaici care îi vor susține viețuirea întru veșnicie...

Să fi fost cumva acest studiu premonitoriu? Domnul știe, însă parcă întâmplare nu poate fi, căci, se știe, *întâmplarea e chipul în care ne vorbește Dumnezeu...* În ultimele luni, diortosind acest ultim studiu al lui Eugen Băzgu am avut adesea gândul că sufletul său a ajuns acolo unde trebuie, căci, atât cât Dumnezeu i-a îngăduit să vieze, robul său Eugen *și-a împlinit menirea*. Cred că a ajuns cu bine în Lumea fără dor, toate bisericile și mănăstirile ajutate să nu dispară înainte de vreme fiindu-i alți stâlpi, alți martori de lumină la trecerea vâmlor văzduhului.

...La început de martie 2016, în preajma Sfinților 40 de Mucenici, când aceștia, potrivit unor ipostaze arhaice grăitoare, bat Mama Pământ zicând „Intră frig și ieși căldură ca să vină vremea bună!”, Eugen Băzgu a ales să plece spre tărâmurile de dincolo de zare. A făcut-o aidoma unui mucenic modern, căci viața sa a fost, într-un anume sens, una mucenicească, din moment ce și-a jertfit adesea timpul

și energia, multe clipe din viața sa pentru cunoașterea istoriei tăcute a neamului românesc din Basarabia.



Avea doar 61 de ani și socot că arzând mereu pentru profesie și idealuri nobile și-a împlinit destinul, căci crucea dată la venirea în lume de Dumnezeu, sfătuit bine de anumite Ursitoare, a fost dusă cu multă pricepere, enormă pasiune și o demnitate aparte! Îndrăznesc să afirm că viața sa a ilustrat adecvat condiția intelectualului român basarabean trăitor la confluența mileniilor II-III, intelectual conștient de soarta sa vitregită de o situație spațială în bătaia vânturilor geostrategice și de un timp istoric parcă mai mereu suflându-i împotriva.

Știu că acum arhitectura, etnologia și muzeologia, știința și cultura din Basarabia sunt mai sărace fără Eugen Bâzgu, însă intuiesc că tot ceea ce el ne-a lăsat moștenire înseamnă mult mai mult¹⁰. Socot că la asfințitul soarelui ar fi mai înțelept să păstrăm mai mult în suflet *amintirea luminoasă a zilei* decât gândul temător că a venit noaptea...

¹⁰ „A fost o cheie de boltă și totodată, a dus pe umeri ceea ce avem mai curat în cultura noastră. [...] Nu-l poate înlocui nimeni. Fără el, ceva se va prăbuși. Personifica mitul ziditorului, al meșterului ce înalță construcții divine într-un loc sortit distrugerii. Scotea din ruine mărturii ale frumuseții din trecut, le readucea la viață. Ne-a făcut să credem că renașterea rădăcinilor e posibilă. [...] Poate că a fost chemat să ridice zidiri diafane în Împărăția luminii” (rezonăm întru totul cu aceste alese gânduri exprimate de Irina Nechit în scurtul, dar atât de emoționantul articol *Eugen Bâzgu ne-a părăsit*, publicat în Jurnal de Chișinău, ediția din 11 martie 2016).

Îi vom cinsti și onora memoria fiind, atât cât vom putea fiecare, asemenea lui: mereu harnici¹¹, pasionați în cel mai înalt grad, inițiați sau cunoscători ai tainelor, călăuze, învățători¹² sau educatori pentru cei mai tineri și, de ce nu, îndârjiți sau măcar fermi atunci când e nevoie! Și încă ceva: va tresălta sufletul său de bucurie atunci când, în propriile noastre căutări, vom descoperi urmele spiritului său și îi vom pomeni, cu recunoștință, numele!

Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească în pace pe robul său Eugen!

* * *

„Oamenii care au mulți bani, au și multe păcate. Vreți să vi se ierte cât mai multe din ele? Jertfiți la restaurarea unei biserici!”

„Vorbă multă, de clacă, în publicații, la catedre, tribune. Mai bine apucați-vă și construiți, restaurați, reparați ca să vă prindeți de acest pământ, să nu vă vânture vânturile istoriei”

„Vorbele trec, adevărate sau false, profunde sau superficiale, scrise în rânduri simple de ziar sau în pagini academice spilcuite. Arhitecții ar putea fi măguliți sau răniți de aprecierea lucrărilor lor. Dar arhitecții-restauratori au imunitate la toate. Răspunsul meu dat tuturor oponentilor e simplu: vorbele trec, iar monumentele restaurate rămân să dăinuie!”

„Acestui distructivism social, greu de stăvilit, îi putem contrapune salvagardarea patrimoniului cultural național, întâi de toate pentru temperarea proceselor. Acum restaurarea, fortificarea și conservarea monumentelor este cel mai potrivit răspuns privind recăpătarea echilibrului social constructiv”

„Când veți fi bunici, iar nepoții o să vă întrebe ce fapte eroice ați înfăptuit la viața voastră, o să le răspundeți că ați apărat patrimoniul cultural. Este cea mai de cinste datorie, credeți-mă, domnilor!”

¹¹ Desigur, hărnicia noastră ar fi de dorit să aibă virtuți mântuitoare, așa după cum ne povățuiește Părintele Dumitru Stăniloae: „Nimeni nu trebuie să-și închipuie că munca pe care o face este scop în sine, ci ea are menirea să-i înfrumusețeze firea cu virtuțile răbdării, ale înfrânării, ale dragostei de semenii, ale credinței în Dumnezeu și, pe rând, să-i deschidă ochii asupra rânduieilor înțelepte așezate de Dumnezeu în toate” (Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*. Tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 28).

¹² Știind bine că „misiunea de învățător este una dintre cele trei misiuni culminante de pe lume” (Idem, *Isus Hristos sau restaurarea omului*. Volumul 4 din seria *Opere complete*, București, Editura Basilica, 2013, passim).

LISTA PUBLICAȚIILOR ȘTIINȚIFICE

Volume de autor (monografii)

Mănăstirea Dobrușa – două secole de istorie (coautor: Ieromonah Nectarie Gherman), Chișinău, 1999, 158 p.

Arhitectura populară din zona Orheiului Vechi. Ghid practic (coautor: Mihai Ursu), Chișinău, 2005, 40 p.

Reabilitarea patrimoniului cultural din centrul istoric al municipiului Chișinău. Exemplu de succes, Chișinău, 2005, 80 p.

Arhitectura vernaculară în piatră (coautor: Mihai Ursu), Chișinău, Editura Știința, 2009, 256 p. + ilustr.

Articole în culegeri enciclopedice

16 articole despre monumente de arhitectură în *Literatura și arta Moldovei. Enciclopedie*. Redactor șef: A. Timuș, Chișinău, vol. I, 1985, 438 p. + ilustr.; vol. II, 1986, 508 p. + ilustr.

18 articole despre arhitectura populară în *Свод памятников истории и культуры Молдавской ССР [Repertoriul monumentelor de istorie și cultură din RSS Moldovenească]*, Chișinău, 1987

17 articole despre mănăstirile istorice din Republica Moldova în *Монастыри. Энциклопедический справочник [Mănăstiri. Dicționar enciclopedic]*, Moscova, Editura Respublika, 2000, p. 284-302

Studii, materiale și articole în publicații de specialitate

Obiceiuri și datini ce țin de construcția și funcționarea casei la moldoveni, în „Buletin Științific”. Muzeul de Stat de Studiere a Ținutului din RSSM, ediția a III-a, Chișinău, 1990, p. 77-98

Mănăstirile rupestre din bazinul fluviului Nistru – artere de răspândire a creștinismului, în „Sud-Est. Artă. Cultură. Civilizație”, Chișinău, nr. 4, 1997, p. 10-19

Un schit rupestru necunoscut: Holercani-Marcăuți (coautor: Tamara Sinhani), în „Sud-Est. Artă. Cultură. Civilizație”, nr. 4, 1997, p. 86-89

Reevaluări cronologice ale complexului monastic rupestru Butuceni – Orhei, în „Arta '97 ”. Seria Arte Plastice, Arhitectură, Muzică, Teatru, Cinema, Chișinău, 1997, p. 130-139

Muzeul Satului la Chișinău, în „Arhitext”, București, nr. 8, 1997, p. 14

Între sacru și profanat, în „Arhitect”, nr. 8, 1997, p. 46

Reevaluarea fenomenologiei vizând Complexul monastic Saharna, în „Arta '98”, Chișinău, 1999, p. 67-74

Morile subterane cu manej din Basarabia, în „Mousaios”, Buzău, vol. V, 1999, p. 527-543

Arhetipul început-sfârșit și conotațiile sale semantice în gândirea populară, în „Mousaios”, vol. VI, 2001, p. 58-70

Hurdughia – casa cetei de feciori din Basarabia, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei” (AMEM), Iași, nr. I, 2001, p. 155-167

Semnificații mito-simbolice ale pietrei, în „Destin românesc”. Revistă de cultură și istorie, Chișinău-București, an VIII, 2001, nr. 3 (31), p. 111-130

În căutarea „modelului de aur”, în „Arhem”. Revistă de teorie și practică arhitecturală, nr. 1, 2001, Chișinău, p. 4-6

Repertoriul monumentelor ecleziastice de lemn din județul Ungheni, în „Pyretus”. Anuar al Muzeului de Istorie din Ungheni, an I, 2001, nr. 1, p. 123-154

„Influențele orientale în arhitectura de piatră a Orheiului Vechi” (tradus și în engleză: „Oriental influences in stone of Orheiul Vechi”), în *Invasia*. Catalog. Editor: Ștefan Rusu, Centrul pentru Artă Contemporană din Chișinău [KSA:K], Orheiul Vechi, 2002, p. 58 și 59

File din istoria artei fotografice în spațiul basarabean, în „ART-hoc”, Chișinău, supliment, febr. 2002, p. 3-5, 7-9, 11-16, 21-23 și 25-26

О двух малоизвестных планах и изображениях конца XVI в. каменных церквей г. Хотина [Despre două planuri și imagini puțin cunoscute ale bisericilor de piatră din Hotin de la sfârșitul secolului al XVI-lea], în *Роль нации и народов в формировании историко-культурной спадчины Хотинщины*, Cernăuți, Complexul Muzeal Istorico-Arhitectural „Cetatea Hotin”, 2003, p. 14-21

„Identificarea, cunoașterea, salvagardarea, conservarea și promovarea patrimoniului cultural” (coautor: Varvara Buzilă), „Datarea bisericii Adormirea Maicii Domnului – o problemă deschisă” (coautor: Ion Tentiuc) și „Scoaterea ochilor sfinților – legendă și practică magică”, în vol. *Patrimoniul cultural al județului Tighina*. Cuprinde materialele Simpozionului „Patrimoniul cultural al județului Tighina: prezent, trecut, viitor” (Căușeni, 20-21 iunie 2002), Chișinău, 2003, p. 17-22, 38-54 și 155-168

Vama veche din Hotin? în „Atelier”. Arte plastice. Arhitectură. Design, nr. 1, 2003, p. 14-15

Arhetipul întreg-parte, în AMEM, nr. III, 2003, p. 95-116

Terminologia construcțiilor populare la românii de la est de Prut, în „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, serie nouă, fascicula Etnografie și Muzeologie (BS), Chișinău, vol. 1 (14), 2004, p. 57-93

„Cultural Heritage and built environment of Moldova. Introduction to Moldova”, „Cultural Heritage and built environment of Moldova. Orheiul Vechi and the cave monasteries in the Nistrul/Dnister valley” (coautor: Bo Larson) și „Cultural Heritage and built environment of Moldova. The Fortresses along the Nistrul/Dnister river”, în *Urban Cultural and Architectural Heritage in an Ethnic Cross-Road of Europe: West Ukraine and Moldova*. Report from an international seminar in Lund, Sweden, 2004, Lund-Sweden, 2005, p. 153-156, 156-157 și 157-158

Moara cu ciutură sau morișcă din ținutul Sorocii, în BS, vol. 3 (16), 2005, p. 9-17

Procedee tradiționale de captare a apei potabile, în BS, vol. 5 (18), 2006, p. 46-61

Cultul fântânii și al izvoarelor din Basarabia (coautor: Mihai Ursu), în AMEM, nr. VII, 2007, p. 41-74

Coliba mortului în contextul imaginarului tradițional (coautor: Varvara Buzilă), în BS, vol. 7 (20), 2007, p. 104-114

„Casa și gospodăria ca memorie socială”, în vol. *Natura și sănătatea în tradițiile populare*. Redactori: Varvara Buzilă, Emilia Malai, Chișinău, 2007, p. 73-87

„Influențe orientale în arhitectura vernaculară de piatră din zona Orheiul Vechi”, în vol. colectiv *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova*. Materialele Conferinței Internaționale (2-4 august 2007), Chișinău, Editura Cartdidact, 2007, p. 40-52

„Cultul fântânii și al izvorului” (coautor: Mihai Ursu), în vol. *Resursele acvatice ale Republicii Moldova. Fântâni și izvoare. Atlas ecologic*, Chișinău, Editura Știința, 2008, p. 9-24

Complexul rupestru Socola (I), în BS, vol. 9 (22), 2008, p. 244-271

Semnificații mito-simbolice ale pietrei în gândirea populară, în AMEM, nr. X, 2010, p. 141-164

„Instituții tradiționale, înrudirea și formele de asociere” („Traditional institutions, kinship, forms of association”), în *Registrul Național al Patrimoniului Cultural Imaterial din Republica Moldova*

(*National Inventory of the Intangible Cultural Heritage of the Republic of Moldova*), vol. A, Chișinău, Comisia Națională pentru Salvagardarea Patrimoniului Cultural Imaterial – Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, 2012, p. 106-109 și 220-223

Tipologia bisericilor de lemn din Moldova medievală (în lumina izvoarelor scrise) I, în BS, vol. 19 (32), 2013, p. 45-60

„Restaurarea bisericii de lemn din Palanca: probleme de reconstituire a formelor originale”, în vol. *Patrimoniul bisericesc. Materialele Conferinței naționale științifico-practice „Protejarea patrimoniului bisericesc – imperativ al timpului”*, ediția I (Chișinău, 5 aprilie 2011) și ale Conferinței „Patrimoniul bisericesc – recuperarea trecutului”, ediția a II-a (Chișinău, 3 mai 2012), Chișinău, Mitropolia Chișinăului și a Întregii Moldove, 2013, p. 78-92

Un străvechi monument – între legende și realități, în „Moldova”, nr. 7-8, 2014, p. 95-99

Obiceiuri și datini privitoare la construcția casei la românii de la est de Prut, în AMEM, nr. XIV, 2014, p. 59-88

Un repertoriu al bisericilor de lemn și de zid din Basarabia, alcătuit de Arhimandritul Visarion Puiu la 1920, în BS, vol. 21 (34), 2014, p. 80-96

Trunchiul de arbore ca stâlp (picior) al mesei din altarul bisericii, în AMEM, nr. XVI, 2016, p. 53-82 (studiu postum, îngrijit de Varvara Buzilă)

ION CHELCEA (1902-1991). RECUPERĂRI. RESTITUIRI

Abstract

This section is dedicated to the personalities directly connected to the founding of the Ethnographic Museum of Moldavia, but also to the ones who had influenced the first decades of this museum's existence. Naturally, this section would most frequently present documents, studies or works written by the ethnologist and sociologist Ion Chelcea, whose destiny had been connected to the one of our museum for almost 15 years (1943-1957). As part of our project focused on the knowledge of Ion Chelcea's work, initiated in the first volume of this Yearly Book in 2001, this year we publish only two documents. The first one is a "report on the scientific, didactic and organizer activity of Mr. Ion Chelcea, Ph.D.", most likely written in 1943; this report confirms his appointing as professor at "Cuza Vodă" University in Iași as well as the organizer of the Ethnographic Museum of Moldavia. The second document, entitled *Autobiography* and written during the period 1950-1951, presents unpublished information related to his life and activity from early childhood until the 6th decade of the former century.

Keywords: report, scientific activity, autobiography, Ion Chelcea.

Cuvinte-cheie: raport, activitatea științifică, autobiografie, Ion Chelcea.

În cadrul acestei secțiuni, inițiată în numărul precedent, publicăm doar două, dar extrem de importante, documente privind viața și activitatea întemeietorului Muzeului Etnografic al Moldovei, Ion Chelcea, documente ce provin din fondul donat în 2015 muzeului nostru de către fiul său, Prof. univ. dr. Septimiu Chelcea.

Primul document, conținând șapte pagini dactilografiate, este raportul, probabil din 1943, în urma căruia Ion Chelcea devine cel dintâi titular al Conferinței de Etnografie din cadrul Facultății de Științe a Universității din Iași. A doua consecință a acestui raport pentru Chelcea a fost însărcinarea sa cu organizarea unei instituții, numită dintru început Muzeul Etnografic al Moldovei, care să prezinte mărturiile de civilizație și cultură populară din Moldova istorică, după modelul celor care se realizaseră deja la Cluj în 1929, prin Muzeul Etnografic al Transilvaniei (de către Romulus Vuia) și la București în 1936, prin Muzeul Național al Satului (de către Dimitrie Gusti).

În acest raport, membrii comisiei prezintă activitatea științifică, didactică și organizatorică a lui Ion Chelcea, considerându-l „etnograful cel mai indicat” pentru organizarea muzeului, „instituție care până astăzi lipsește Iașului”. Printre membrii acestei comisii îl regăsim pe marele etnolog Romulus Vuia, cel care a observat interesul studentului Ion Chelcea pentru etnografie, luându-l colaborator la muzeul din Cluj, fiindu-i mai apoi și conducător științific al tezei de doctorat.

Al doilea document, intitulat *Autobiografie*, are numai patru pagini scrise de mână și face dese referiri la viața personală a lui Ion Chelcea încă din fragedă copilărie, dar și la activitatea sa profesională începută la Cluj prin anii '30. *Autobiografia* amintește inclusiv de scurta perioadă bucureșteană, încheindu-se relatări privitoare la venirea sa la Universitatea din Iași și la tot ce a găsit aici până spre anul 1950 (tocmai de aceea socotim că a fost scrisă la Iași, cândva în perioada 1950-1951). Așadar, manuscrisul prezintă amănunte inedite atât despre începuturile lui Ion Chelcea în domeniul etnografiei, cât și despre... preistoria și primii ani de existență ai muzeului nostru.

Marcel LUTIC*

RAPORT ASUPRA ACTIVITĂȚII ȘTIINȚIFICE, DIDACTICE ȘI DE ORGANIZATOR A D-LUI DR. ION CHELCEA

Dl. Dr. Ion Chelcea este bacalaureat al Liceului „Andrei Șaguna” din Brașov (1929), licențiat în istorie și geografie al Universității din Cluj (1932) și doctor în etnografie și sociologie al aceleiași Universități (1939). A studiat un semestru, la Viena, Muzeologia, Etnografia și Antropologia, primele două specialități sub conducerea etnografului *Arthur Haberlandt*, director la „Museum für Volkskunde”, iar ultima specialitate sub conducerea antropologului *Victor Lebtzelter*, directorul Muzeului de Istorie Naturală din acelaș oraș.

Dl. Dr. Ion Chelcea a îndeplinit funcțiunile de preparator, asistent și șef de lucrări la Muzeul Etnografic al Ardealului din Cluj în anii 1929-1939. În 1940, după evacuarea Universității din Cluj și a Muzeului Etnografic, este numit șef de cercetări etnografice la Institutul

* Muzeul Etnografic al Moldovei, Complexul Muzeal Național „Moldova”, Iași – România.

de Cercetări Sociale a României, iar mai apoi șef de serviciu la Institutul Central de Statistică, unde se află până în prezent.

D-sa sa este membru al Cercului de Studii Etnografice de pe lângă Muzeul Etnografic al Ardealului și membru al Societății Române de Antropologie din Cluj.

A. Activitatea științifică a Dl. Dr. Ion Chelcea

Dl. Dr. Ion Chelcea este un om de o putere de muncă puțin obișnuită. Lucrările mari, studiile mai mici, articolele, recenziile, notele și traducerile sale prezintă un număr de opere și de pagini impresionant (peste 3.000 pag.). Toate vădesc o cunoaștere solidă a domeniului vast al etnografiei materiale și folclorului și arată din partea autorului o bună pricepere în a încadra fenomenele românești în principiile generale ale disciplinei etnografice.

Autorul lor dovedește totodată că-i un bun cercetător practic, *materialist*, al problemelor etnografice, cu suficientă pregătire ajutătoare în domeniul geografiei și acel al antropologiei, în care nu numai a citit, ci a și studiat și lucrat practic. Înfățișarea grafică prin deseme și fotografii perfecte, ca și reprezentarea cartografică a răspândirii geografice a obiectelor [și] fenomenelor etnografice studiate, este nota bună, științificește *pozitivă*, a cercetării etnografice a d-lui Ion Chelcea. O accentuare și mai mare a acestei metode de lucru, pozitive, i se va impune și mai mult pe viitor, potrivit mediului științific pozitiv în care este încadrat la Universitatea din Iași, Etnografia.

Publicate – din lipsa unui organ central de etnografie la noi – în diferite reviste, lucrările d-lui Chelcea nu prezintă, firește, un egal interes pentru specialitatea Etnografiei. Considerăm ca lucrări ce pot fi luate în seamă pentru chemarea sa la Conferința de Etnografie de la Facultatea de Știință din Iași, următoarele:

1. *Grecii în colindele noastre. Un aspect al vieții sociale la noi în trecut: Grecii negustori*, Cluj, 1930;

2. *Schiță monografică asupra satului Lujerdiu – Someș*, Cluj, 1932.

Lucrarea, pe lângă material folcloric, cuprinde o bună analiză a cadrului geografic al satului, o evoluție în timp și spațiu a așezării, a formei satului și a tipului de locuință, a ocupațiilor populației și a migrațiilor acesteia. În toate aceste capitole ale lucrării, autorul caută și reușește să prindă legătura dintre om și mediu. Textul este ilustrat prin fotografii și schițe bune de locuință, stână, grupuri umane, vegetație etc. Lucrarea are valoare și etnografică și antropogeografică.

3. *Literatura monografică a satelor noastre și problemele în legătură cu studiul satului românesc*, Cluj, 1933.

Lucrarea arată cum a evoluat studiul monografic al satului românesc, scoate la iveală o bogată serie de lucrări făcute în această problemă și schițează problemele și metodele științifice ce se impun în studiul așezărilor omenești. Autorul dă dovadă că este la curent cu problemele și metodele studiului etnografic și geografic al satului, așa cum sunt preconizate acestea de etnografi și geografi de seamă străini (van Gennep, Vidal de La Blache) și români (Simion Mehedinți, Gh. Vâlsan etc.).

4. *Tipuri de cranii românești din Ardeal*. Cercetare antropologică (Ac. Rom., Mem. Secț. Șt., seria III, tom. X, Mem. 10), București, 1935.

Fără a admite în totul clasificările și identificările de tipuri făcute de autor, credem că lucrarea este totuși o contribuție antropologică, arătând totodată că autorul are oarecare pregătire și în domeniul vecin cu specialitatea lui, al Antropologiei.

5. *Muzeul Etnografic al Ardealului*, Cluj, 1937.

Această lucrare arată că autorul nu este un etnograf abstract, preocupat, ca atâția alții, numai de folklor, ci un etnograf-muzeolog, care cunoaște valoarea obiectelor materiale specifice etnicului unui popor și clasificarea lor în colecții științifice.

6. *Neam și Țară*. Pagini de etnografie și folklor (București, 1940).

Volumul acesta de 150 pagini prezintă o reunire de 23 articole, studii mai vechi ale autorului, publicate în diferite reviste între anii 1932-1939. Variația subiectelor de etnografie și folklor tratate aici arată competența autorului în toate laturile etnografiei românești. Articolele în care schițează monografiile de sate dovedesc spirit bun de observație pozitivă, pe teren, a realităților etno-geografice românești; așa-s, îndeosebi, articolele cu privire la satele Lujerdiu – Someș, Lona de Jos, Bonțida, Jucul de Jos și mai cu seamă celui consacrat satului natal, Boteni – Muscel. Aici autorul vădind, – pe lângă cunoașterea etnografiei, și o bună inițiere în probleme și metode de geografie umană, – analizează cadrul geografic, evidențiază influența mediului asupra locuitorilor și asupra ocupațiilor lor, modificarea mediului fizic de către comunitățile sătești prin genurile de viață, urmărește mișcările de populație și originea acestora din satele cercetate.

În alte capitole ale lucrării, autorul tratează problema originii și a ocupațiilor Țiganilor rudari din Muscel din Țara Oltului. Un mic studiu

este consacrat schițării caracterului psihologic al moșilor. Altul descrie Muzeul Etnografic din Viena, unde autorul se ocupă în special de obiectele din cerul [probabil cercul] etnografic carpatic, stabilind identități, diferențe, împrumuturi și contribuții originale ale poporului românesc la comoara obiectelor de civilizație materială din regiunea carpatică întreagă.

7. *Țiganii aurari* („Natura”, nr. 4, an. XXXI, 6 pg).

Lucrarea este o scurtă prezentare a ocupației de culegători de aur pe care au avut-o în trecut anumite grupuri de țigani în Ardeal, Muntenia și Moldova.

8. *Creșterea vitelor în viața locuitorilor din Pătași – Borlovenii Vechi – Caraș* („Rev. Geografică Română”, 1939, fasc. I, 7 pg).

9. *Literatura populară română contra dominațiunii maghiare în Ardeal*, Cluj, 1937.

10. *Obiceiuri, credințe și colinde din satul Mada, jud. Hunedoara*, Cluj, 1932.

11. *Obicei, Comunitate sătească, Cultură populară*, Sibiu, 1938.

12. *Organizarea tradițională a tineretului în viața satelor noastre* („Revista Fundațiilor Regale”, mai 1942, pag. 340-363).

Acestea sunt lucrările *publicate* care prezintă o *contribuție științifică originală* a d-lui Chelcea la cunoașterea etnografiei poporului românesc.

Vom mai menționa, *numai*, că D-sa sa a mai scris 25 articole cu conținut variat, dar având aproape întotdeauna legături cu etnografia și folklorul. La acestea se adaugă 10 recenzii asupra unor lucrări importante etnografice străine și românești, precum și trei traduceri de lucrări etnografice și antropologice din limba germană.

Din cele arătate până aici, reese că dl. Chelcea a publicat neîntrerupt studii originale, articole, recenzii și traduceri din 1930 și până la 1942.

Lucrările publicate însă nu epuizează nici pe departe activitatea de etnograf a d-lui I. Chelcea; tocmai lucrările sale principale au rămas nepublicate din cauza evacuării Universității și Muzeului Etnografic din Cluj.

Din aceste lucrări se află sub tipar:

a. *Rudarii din Muscel. Studiu etnografic* („Arhiva pentru Știință și Reforma Socială”, București, 1942).

Comisiunea cunoaște apoi în manuscris următoarele lucrări:

b. *Monografia comunei Boteni – Muscel* (manuscris, cca. 250 pg. tip).

Este una din cele mai complete monografii de așezare rurală din câte s-au făcut la noi, studiind complect satul Boteni din punct de vedere geografic, etnografic, economic și social.

c. *Tovărășiile de feciori și fete în viața poporului roman*. Teza de doctorat, 1939, cca. 250 pagini tipar.

Lucrarea aceasta voluminoasă este consacrată studiului epocii tinereții la poporul român, din viața căruia alți etnografi de seamă de la noi au studiat *copilăria* (T. Pamfil), *nașterea, căsătoria și înmormântarea* (Marian, Sevastos). Ea completează o mare lacună în studiul vârstelor umane la români.

d. *Rudarii*. Contribuție la o enigmă etnografică (manus., cca. 140 pagini de tipar, 1941-1942).

Este o amănunțită și vastă cercetare asupra grupului de *țigani rudari*, cu privire la originea lor *țigănească* (și nu *daco-românească*, cum credeau unii), la răspândirea lor geografică în legătură mai ales cu pădurea, la ocupațiile lor de meșteșugari de obiecte casnice, de lemn etc.; locuință, port, folklor.

e. *Țigani din România*. Monografie etnografică (1941, 2 ms., 250 pg.).

Este prima monografie completă, geografică și etnografică, asupra țăganilor din România, unde până acum asupra acestei populații s-au făcut mai mult studii istorice. În ea se studiază: numărul, distribuția geografică, viața materială și spirituală a populației țigănești din întreaga țară.

B. Activitatea de organizator în domeniul muzeologiei a d-lui Ion Chelcea este atestată de dl. Profesor R. Vuia, Directorul Muzeului Etnografic al Ardealului. Credem, de acord cu colegul R. Vuia, că dl. Ion Chelcea este etnograful cel mai indicat pentru organizarea viitorului Muzeu Etnografic al Moldovei, instituție care până astăzi lipsește Iașului.

C. Activitatea didactică a d-lui Ion Chelcea s-a desfășurat, timp de 9 ani, ca preparator, asistent și șef de lucrări al Muzeului Etnografic la Seminarul de Etnografie de la Cluj. Colegul Vuia ne informează despre frumoasele calități didactice ale d-lui Chelcea, evidențiate cu ocazia ținerii ședințelor și lucrărilor seminariale.

Deci, ținând seamă de titlurile, lucrările și pregătirea etnografică, muzeologică și didactică a d-lui Dr. Ion Chelcea, Comisia, în unanimitate, recomandă chemarea d-sale la Conferința de Etnografie de la Facultatea de Științe din Iași, conf. art. 64 din Decretul Lege relativ la organizarea învățământului superior din 1942.

Prof. /ss/ Gh. Năstase
/ss/ I. G. Botez

Prof. /ss/ M. David

Prof. /ss/ Romul Vuia
/ss/ T. Morariu

* * *

AUTOBIOGRAFIE

Sunt născut în satul Boteni – Muscel în anul 1902, luna februarie, ziua 5, din părinți muncitori de pământ. Pământul pe care-l aveau părinții nu putea să hrănească cele cinci guri, câți eram în casă, și de aceea ei erau nevoiți să pue porumb pe pământ boeresc – anume pe valea Bradului, la Popescu N.

Ambii mei părinți au fost analfabeți. Școala elementară am făcut-o în sat. De mic copil mi-a plăcut cartea. Părinții însă n-au avut cu ce să mă poarte mai departe în școli. De aceea, după ce am terminat școala primară, am fost nevoit să rămân acasă (de la 12 până la 17 ani) păzind vitele altora ca să le scutesc de plata „ierbăritului” pe ale părinților. Acest lucru s-a-ntâmplat la Glică Zărnescu, pe „Suhat”. Eu am păzit mai mult de 60 de vaci dimpreună cu Floarea, fiica lui, o cretină, care mai târziu a murit.

Între timp (1912-1916), părinții m-au băgat și ca ucenic la un cojocar în sat, dar acesta mă punea la alte treburi decât la meserie: la cărat băligar cu roaba – și am fost scos de acolo, adică de la Florian Bidilică, astăzi membru de partid în sat sau, în tot cazul, cu membri de partid în familie. Tot între timp, 1912-1916, tatăl meu, fiind un om aspru, am fugit de-acasă și la Pitești am intrat ca servitor la o prăvălie, unde am stat câteva luni, neavând la mine nici un act.

În 1916, cotropitorii nemți cotropind satul natal, am luat calea pribegiei în Moldova, cu armata în retragere. La Focșani, un plut. major m-a luat ca servitor în familia sa la Panciu, unde m-am îmbolnăvit de tifos. Aci am fost tratat într-un spital militar. Știu că ofițeri medici ruși ne tratau și am scăpat. De aici am fost nevoit să fug iarăș, pentru că începuse a muri din familie și am ajuns la Nicorești, unde, ca să pot trăi,

m-am băgat slugă la o cocoană; o chema Alixandrescu... care avea o frumoasă vie, în care păzeam o vacă.

Tot la proprietăreașă era încarteruit (în 1917) și un general de brigadă, pare-mi-se Gherghiu, care avea obiceiul ca, din când în când, după masa, pe la orele 17-18, să se plimbe prin vie. Într-una din zile, pe când se plimba prin vie și pe când eu păzeam vaca, plângând de dorul mamei, mi-am luat inima-n dinți și i-am spus ce-aveam pe inimă: că dorința mea e ca să învăț carte. Trecuse mulți ani de la terminarea școlii primare: șase ani, pierduți pe ici, pe colea. Generalul, poate mișcat de stăruința mea, m-a luat și m-a dat la un regiment copil de trupă (24 Artilerie, Roman), cu scopul ca după terminarea campaniei să fiu dat la școală mai departe și, din moment ce aceasta s-a terminat, regimentul retrăgându-se la Roman, am fost dat la școală.

Dar erau dificultăți: plecasem de-acasă fără nici un act; îmi trebuia un certificat de absolvire – fapt pentru care am fost nevoit să dau examen înc-o dată, cele patru clase primare în particular, spre a mă putea înscrie la liceu. Am dat examenul și prima clasă de liceu am făcut-o la Roman, departe de casă și de ai mei. Când veneam de la școală nu găseam drept masă decât ciorba ce rămânea de la cazan. În timp ce se coceau cartofi în spuză eu repetam lecțiile de zi. Aveam însă 18 ani – putând spune că pe când alți băeți creșcuți altfel terminau liceul, eu îl începeam...

Și astfel, m-a prins armata în cl. a V-a. A trebuit deci să fac armata în termen, la rând cu ceilalți, nebeneficiind de T.R. Nu e vorbă, că m-am și eliberat cu gradul de soldat, având de armată, de atunci, oroare...

Între timp citeam tot ce puteam, dar mai ales literatură și filozofie. Un autor favorit pentru mine a fost M. Gorki. Scrierile lui, traduse pe atunci, mi-au plăcut – îndeosebi *Printre streini*, *Pe coastele Italiei*, *Căsnicia orlofilor* etc.

După armată, primul meu gând a fost să-mi continui școala – acum și ca un fel de răzbunare față de mizeria pe care am îndurat-o în armată din partea ofițerilor. De acasă nu mă puteam aștepta la ajutoare de nici un fel. Sunt nevoit să urmez particular și mă înscriu la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov, azi orașul Stalin. Anul 1925/26 a fost anul cel mai greu. Am fost nevoit să primesc funcția de sergent de oraș (câteva luni) până să-mi găsesc un post din care să pot trăi. Într-adevăr, în scurtă vreme intru pedagog la Școala de Meserii, tot în Brașov (1926-27).

Între timp, mergeam adesea pe la școală – audiam cursurile cu elevii ordinari, ba dădeam și teze scrise odată cu ei, ceea ce deșteptă

interesul profesorilor față de mine. Pentru silința mea sunt recomandat de ei meditator în familia muzicantului Tiberiu Brediceanu, unde m-am simțit bine.

Liceul l-am absolvit deci la Brașov, unde am luat și bacalaureatul. În 1928 puteam spune că am o diplomă la mână; puteam lua *un serviciu bun*, dar eu am preferat să mă înscriu la Universitate, lucru nu chiar așa de ușor pe acea vreme. Și aici, ca și la Brașov, se punea problema mijloacelor de trai. Un om de bine m-a numit învățător suplinitor într-un sat din fostul județ Someș, în acelaș timp detașat ca secretar la *Revizoratul Școlar* al orașului Cluj. Așa am rezolvat problema traiului.

Unde să urmez și ce să fac? Și cum demult îmi încolțise în minte o monografie a satului meu natal – dar eram lipsit de metodă; nu știam cum să fac, *deși adunasem material*, și auzind că în Cluj există la Universitate o catedră de etnografie – am început să frecventez onorific seminarul de etnografie al profesorului Romul Vuia.

Din acel timp am cunoscut și pe [în manuscris este pusă, chiar înaintea numelui, o linie mai lungă] Pampu (nu demult expulsat din Franța pentru atitudinea sa progresistă), cu care ne întruneam ilegal la periferia Clujului într-o casă și ascultam pe un oarecare Viktor Drady, inițiat în tainele marxismului. Pampu e azi în București și mi s-a spus că *poate fi găsit la nr. de telefon 20069* [se cunoaște că numărul de telefon este completat ulterior].

Profesorul R. Vuia, văzând interesul meu pentru etnografie, m-a luat colaborator al său, numindu-mă mai întâiu supraveghetor în Parcul Etnografic, apoi preparator, asistent și șef de lucrări. Aci îmi găsisem climatul. Aci am stat 10 ani, 1929-1939. Paralel am urmat Facultatea de Istorie și Geografie (Litere). Aci am luat licența în istorie și geografie; aci mi-am pregătit teza de doctorat cu titlul „Tovărășiile de feciori și fete în viața poporului român” – aci mi-am luat deci doctoratul (1939). Mediului de aici datoresc conștiința de om în lume.

Ca persoane cunoscute menționez pe Ion Gavrilă, fost președinte de sindicat (într-o vreme) la învățământ; Gheorghe Vinulescu ca fost coleg de universitate, în ultimul timp (1947-48) șef de cabinet la Președinția Consiliului de Miniștri. Tot ca persoană cunoscută cu care am lucrat: Valeriu Butură, conferențiar de Geografie la Universitatea din Cluj.

În dorința mea de a mă apropia de casă – fiind multă vreme printre streini – am cerut să fiu mutat la București, la Muzeul de Artă Națională, dar secretarul general de la Culte de atunci, ... Dumitrescu,

mi-a refuzat cererea. Era în 1940! Sub cuvânt că toată lumea vrea să vie la București... Nu mi-a părut rău de refuz, ci de tonul napoleonian și de reproșul ce mi s-a făcut.

Am funcționat totuși la Institutul de Cercetări Sociale un timp f. scurt, după care, desființându-se, am fost trecut la Institutul de Statistică, unde am lucrat până în 1943, când, făcându-mi-se anumite nedreptăți în ce privește avansarea, cu prima ocazie, atunci când s-a înființat, la Iași, Conferința de Etnografie, am cerut concurs (1943); aci fiind chemat în baza activității științifice, nu m-am rezumat să răspund numai obligațiilor didactice (să țin cursuri de etnografie), ci, cunoscându-se, mai dinainte vreme, lipsa unui Muzeu Etnografic la Iași, am căutat să lucrez în această direcție.

Observându-se, cu timpul, că muzeul începe să ia forme din ce în ce mai precise, ca din senin luând ființă o bibliotecă de specialitate a Muzeului, o arhivă de folclor, obiecte de muzeu de o valoare incontestabilă, profesorul pe lângă care era atașată Conferința de Etnografie (Gh. Năstase) a căutat prin toate mijloacele să discrediteze și să minimalizeze acțiunea întreprinsă. De partea sa era pe acea vreme legea învățământului superior, care-i da dreptul să patroneze și activitatea desfășurată de mine în afară de Conferință.

Încolțise în mintea sa ideea că Muzeul să depindă de Catedra de Geografie Umană de pe lângă Universitate, ca și Conferința de Etnografie. Părerea noastră era ca muzeul să fie al Moldovei și să fie redat publicului mare; deci, o instituție de sine stătătoare și să nu figureze ca o colecție didactică restrânsă la nevoile studențimii. Lupta a fost destul de crâncenă. Posibil că din această luptă n-aș fi ieșit învingător dacă nu m-ar fi ajutat conjunctura politică: legea învățământului superior – veche – a căzut; apoi, neînțelegerile de natura aceasta nu mai erau aplanate arbitrar, având o coloratură individualistă. Cadrele partidului din localitate au avut, de altfel, atâta răgaz de vreme ca să se convingă de adevăr.

Pentru ultima perioadă a activității mele (1943-50) menționez următoarele persoane cunoscute, conferențieri la Facultatea de Geografie și Geologie: Victor Sficlea, Ion Șandru, C. Martiniuc; decan Jeanrenaud Pierre; de la Facultatea de Istorie: asistent Neamțu, D. Tudor, decan; dintre muncitori, Aglaia Rotaru.

Ion Chelcea,
Conferențiar de Etnografie

Ion Pop-Curșeu, *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități*, Iași, Editura Polirom – Cartea Românească, 2013, 512 p.

Fascinat de străbunica sa, o descântătoare celebră în satul din Munții Apuseni unde și-a petrecut copilăria, universitarul clujean Ion Pop-Curșeu încearcă, în lucrarea de doctorat realizată sub coordonarea regretatului etnolog Ion Șeuleanu, să explice cu mijloacele intelectuale sursele acestei timpurii atracții spre miraculos.

Alegerea subiectului i se datorează lui Lucian Blaga care, în celebrul său articol *Artă și magie* din 1926, sugera necesitatea unui studiu amănunțit al etnografilor, psihologilor și filologilor asupra „magismului poporului nostru”. Urmându-l pe Blaga, autorul de față consideră că magia este o constantă a spiritului uman, îndeplinind funcție cognitivă, ontologică, pragmatică, vital-sufletească, poetică și religioasă.

Oferind o sinteză a numeroaselor cercetări autohtone care au pus în evidență diversitatea și complexitatea culturii magice românești, Pop-Curșeu aspiră să reconfirme fizionomia particulară a acesteia. Noutatea abordării sale este prezentarea istorică a datelor referitoare la acest fenomen și insistența asupra mărturiilor medievale și moderne timpurii care documentează fenomenul studiat, în ciuda evidentei penurii de informații binecunoscută în cazul faptelor culturale de factură orală care au animat viața locuitorilor din Țările Române. Respectiva sărăcie documentară trebuie astfel compensată prin introducerea altor surse de cunoaștere, ceea ce conduce la un demers interdisciplinar definit generic de către autor drept „o antropologie a supranaturalului” (p. 12).

Evoluția mentalităților magice din spațiul carpato-danubian este astfel configurată cu ajutorul datelor oferite de arta bisericească, literatura moralizatoare, pravile bisericești, tratate filozofice,



beletristică, precum și cercetări personale de teren în sate transilvănene. De asemenea, singularitatea cazului românesc este probată și prin invocarea referințelor din imaginarul magic european, autorul oscilând în final între decretarea fizionomiei originale a vrăjitoriei autohtone și existența unor *pattern*-uri transnaționale și transistorice.

O primă problemă pe care trebuie să o rezolve autorul este cea terminologică, dată fiind dificultatea de a defini separat și indubitabil „magia” de „vrăjitorie”. De-a lungul volumului devine evidentă tendința autorului de a caracteriza magia ca inventar al formelor de origine savantă, livrescă de cunoaștere a misterelor universale, pe când vrăjitoria s-ar referi mai degrabă la dimensiunea populară, rurală a practicilor. În ciuda acestor diferențe de origine și context de funcționare, ambele au drept scop principal controlul forțelor obscure ale lumii, al acțiunilor și afectelor semenilor.

Cu toate că recunoaște că a fost ispitit de construirea unei teorii ezoterice a vrăjitoriei românești sub influența îndelungatelor lecturi a unor tratate și ghiduri de acest gen, Ion Pop-Curșeu nu este convins de reușita unei astfel de căi și propune în schimb ca grilă pertinentă de explicare a supraviețuirii magicului de-a lungul secolelor ceea ce s-a numit în mediile intelectuale occidentale *antropologia riscului*. În cadrul acestei paradigme, recursul la ajutorul supranatural a fost explicat prin incidența sentimentelor de teamă și nesiguranță generate de instabilitatea condițiilor de viață în perioade istorice determinate, cum ar fi Evul Mediu european și, desigur, românesc. Tensiuni religioase, circulația unor stereotipuri demonologice, amenințarea otomană, foamete, lipsuri materiale, catastrofe naturale au determinat incriminarea abuzivă a unor membri ai comunității, apelul la nenumărate modalități de protecție, frica disproporționată de pedeapsa divină.

În prima parte a cărții, autorul clujean își fixează drept interval temporal pentru studierea culturii magice românești perioada 1463 (anul apariției unui document slavon în care este atestat pentru prima dată adjectivul „deocheat”) – 1777 (când are loc ultimul proces de vrăjitorie în lumea românească veche). Este epoca de maximă dezvoltare a „vânătorii de vrăjitoare” în Occident, dar și a unei evoluții diferite a acestui fenomen în Țările Române.

Autorul analizează contrastiv situația din cele trei țări medievale și conchide, așa cum era de așteptat, că spațiul cu cele mai multe procese intentate vrăjitoarelor a fost Transilvania – integrată prin particularități politice, etnice, religioase în modelul vestic al sancționării

drastice –, pe când la polul opus se situează Moldova, tărâm al atitudinii temperate față de magia populară, cu un singur proces de vrăjitorie atestat în 1761 la Câmpulung Moldovenesc.

Descurajată în predici și chiar texte juridice locale, practicarea vrăjitoriei a fost îndeobște tolerată de către Biserica Ortodoxă, iar conservarea acestei aplecări necreștine a norodului a fost pusă pe seama ignoranței, și nu a unui explicit pact cu diavolul, ca în imaginarul apusean. Sunt evitate astfel în majoritatea cazurilor pedepse extreme, ca arderea pe rug sau spânzurătoarea, rămânându-se la nivelul muștrărilor și dezavuării oficiale a manipulărilor vrăjitorești.

Schimbarea mentalității magice dominante și instaurarea paradigmei raționale, a medicinei și culturii citadine este inaugurată de viziunea iluministă a Școlii Ardelene. Ion Pop-Curșeu menționează numeroasele critici îndreptate de intelectualii ardeleni (D. Țichindeal, Gh. Șincai, P. Maior) împotriva obscurantismului rural și subliniază că și în acest caz aceștia au păstrat o atitudine îngăduitoare față de imaginarul popular. Este interesant în această parte a volumului cum autorul prezintă pe larg transfigurarea aceleiași critici iluministe a magicului în registru burlesc și ironic de către Ion Budai-Deleanu în *Țiganiada*. Parodia efectelor magice puse în scenă de țiganii din epopeea eroi-comică devine un prilej pentru discutarea excomunicării sociale a acestei etnii în întregul spațiu european tocmai din cauza popularității ideilor despre abilitățile lor vrăjitorești.

Cu toată importanța momentului iluminist-critic reprezentat de Școala Ardeleană, ale cărui efecte pot fi regăsite chiar până la începuturile secolului al XX-lea în discursul folcloriștilor autohtoni, istoricul clujean este nevoit să admită incapacitatea acestui val de raționalism în anularea efectivă a magiei și vrăjitoriei rurale. Cercetările de teren în sate transilvănene îi vor prilejui o înțelegere directă a motivațiilor socio-economice datorită cărora populația rurală apelează încă la rituri magice pentru a se proteja de pericole naturale și supranaturale. Acest neîntrerupt recurs la magic specific societății tradiționale românești poate fi studiat, propune Pop-Curșeu, pe patru niveluri: relația omului cu spațiul și timpul, cu semenii dotați cu puteri neobișnuite, cu moartea și cu limbajul.

În această secțiune a volumului își face loc descrierea ideilor clasice despre mitologia populară românească (cu o lungă dizertație pe tema strigoilor în folclor și ca temă literară), speciile și subspeciile folclorului magic, superstiții și obiceiuri. Se face apel de asemenea la

cele mai importante surse ale studierii magiei tradiționale autohtone, începând cu Dimitrie Cantemir și terminând cu recente anchete de teren ale etnologilor clujeni, colegii săi de la Universitatea „Babeș-Bolyai”.

În urma acestei prezentări succinte a unei importante teme tratate pe larg de folcloristica românească, devine evident că autorul nu apreciază încercările de integrare a descântecelor în folclorul ritual sau demersurile comparative ori abordările poetico-stilistice, ci, fidel orientării sale funcționaliste exprimate de la începutul cărții, acceptă autonomia acestora ca instrument de rezolvare a problemelor cu care se confruntă locuitorii spațiului rural.

Nici programul iluminist, nici dezvoltarea culturii citadine și a medicinei științifice nu vor putea să pună capăt veacurilor de vrăjitorie rurală, deși poate fi documentat în ultimele decenii și fenomenul decăderii magiei „de la statutul de generatoare de cultură la starea jalnică de iluzie cognitivă” (p. 324). Unul dintre efectele acestei degradări este popularitatea temelor magice în cultura de masă, de la literatura de larg consum tip „Harry Potter” la producția internă a afacerilor virtuale dezvoltate de vrăjitoarele „profesioniste”.

O desacralizare și o pierdere a semnificației performative originale ar putea fi considerată și adoptarea motivelor magice în literatura română. Ion Pop-Curșeu dedică a doua parte a lucrării sale studierii acestui subiect și delimitează trei momente sau curente literare în contextul cărora scriitorii români au manifestat interes față de „substanța magică”: romantismul, primii ani ai secolului al XX-lea (lupta între tradiționalism și modernism) și a doua jumătate a secolului al XX-lea (șaiyecismul și postmodernismul).

Exemplele pe care le discută autorul spre a ilustra această temă demonstrează cum poezii și prozatorii români au oscilat între a prelucra în spirit ironic și detașat, de pur joc artistic, stereotipul cultural al vrăjitoriei populare, cum ar fi Marin Sorescu în *Descântoteca*, și situarea în proximitatea spiritului folcloric și a panteonului mitologic românesc, cum e cazul prozei lui B. P. Hasdeu, Ion Agârbiceanu, Mihail Sadoveanu, Gala Galaction, Vasile Voiculescu.

O categorie aparte o reprezintă autorii români care au apelat mai puțin la fondul magic autohton, îndreptându-și în schimb atenția spre acea ipostază savantă, înaltă a cunoașterii ezoterice. Această orientare se remarcă la unii romantici, avangardiști – dintre care Gellu Naum se detașează evident –, dar și în scenariile magice construite de șaiyeciști și optzeciști.

Deși alți exegeți au comentat deja motivele magice pătrunse în operele multora dintre autorii analizați aici, contribuția universitarului clujean constă în faptul că sugerează existența unei continuități de la un curent literar la altul și că indică profilul livresc sau popular al surselor de inspirație folosite de scriitorii respectivi.

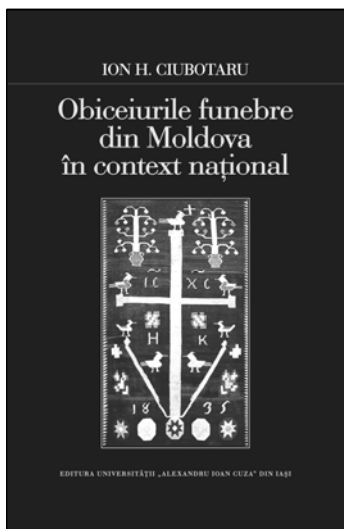
În concluzie, cartea lui Ion Pop-Curșeu are meritul de a face ordine și lumină într-un domeniu fascinant, la propriu și la figurat. Magia și vrăjitoria și-au câștigat un loc important în cultura română veche și contemporană, fapt demonstrat mai cu seamă de forța lor de supraviețuire, de la practicile incantatorii serioase regăsite în satele românești la experimentele intelectuale ezoterice.

Ioana REPCIUC

Ion H. CIUBOTARU, *Obiceiurile funebre din Moldova în context național*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014, 762 p.

Obiceiurile funebre din Moldova în context național este o lucrare fundamentală consacrată ceremonialului funerar din spațiul românesc. Autorul, Prof. Ion H. Ciubotaru, își concentrează atenția asupra formelor pe care le iau obiceiurile legate de moartea omului în Moldova, dar, în fapt, informația acoperă întreg teritoriul țării. Mai mult, diversele practici rituale atestate în lumea satelor noastre sunt comparate cu cele ale populațiilor din alte culturi, din Europa dar și din Asia, Africa, practic din întreaga lume. Confrunțați cu primejdia morții și cu neașteptatele consecințe asociate cu neîndeplinirea întocmai a datinilor, oamenii de pretutindeni și dintotdeauna au căutat căile cele mai potrivite pentru a ușura trecerea celui dispărut spre lumea cealaltă și a se asigura că această trecere este ireversibilă.

Este uimitoare multitudinea de soluții comune găsite de oameni care aparțineau unor culturi ce nu se aflau în comunicare.



Astfel, moartea tinerilor nelumiți, fie fată, fie flăcău, care se sting din viață înainte să fi trecut prin etapa căsătoriei, a generat o multitudine de ritualuri, de la sacrificiul uman la înscenarea unei nunți care coincide cu înmormântarea. Practica moarte-nuntă, cunoscută în lumea rurală din România, este comparată de autor cu o consemnare a scriitorilor arabi Ibn Dustah, Massudi și Ibn Fadhlān care au notat că, în secolele IX-X, slavii răsăriteni obișnuiau să jertfească o tânără mireasă pentru a-i pune cadavrul pe mormânt sau pe rug alături de cel al flăcăului decedat. Este posibil, așa cum a remarcat Otto Schrader, ca obiceiul grecilor din antichitate de a pune un vas nupțial pe mormântul unui tânăr necăsătorit să fie substitutul unui mai vechi sacrificiu uman. Practici similare sunt atestate în culturi dintre cele mai diverse.

Ceea ce deosebește ceremonialul funerar al unui tânăr de al unui vârstnic este prezența detaliilor care evocă, în chip simbolic, ritualul nupțial, de la vestimentație, la bocetele care fac referințe la cununie, la un cortegiu de tinere care însoțesc mortul, una dintre ele îmbrăcată ca mireasă. Nunta fictivă este menită să completeze una din etapele esențiale ale existenței, cea de care tânărul necăsătorit nu a avut parte.

Ceremonialul funerar este, neîndoielnic, cel mai complex dintre obiceiurile ciclului vieții. El acoperă toate etapele trecerii de la viață la moarte, de la premoniții la înmormântare, la calea pe care cel dispărut are s-o urmeze și formele prin care cei rămași în viață vor continua să-l pomenească, asigurându-se în același timp că revenirea lui printre vii nu va fi cu puțință.

Capitolul central al lucrării, *Tipologia obiceiurilor funebre*, cuprinde întreaga succesiune de rituri prin care urmează să treacă viitorul defunct, din primele clipe, de când devine conștient de iminența morții și până la practicile de protecție împotriva strigoilor pe care le ia familia și comunitatea. Prof. Ion H. Ciubotaru identifică și studiază fiecare moment al ritualului. Grupate în șase secțiuni distincte (*Preliminare, Liminare, Postliminare, Cultul morților, Mitologia morții, Motive de bocet*), fiecare din ele cuprinde întregul repertoriu de practici atestate pe teritoriul Moldovei, comparat cu practici similare identificate în alte culturi.

Ceea ce este uimitor în cercetarea din care a rezultat lucrarea în discuție este faptul că fiecare parte a corpului celui decedat și fiecare moment al fiecărui rit are încărcătură simbolică, ceea ce impune îndeplinirea exemplară a acestora. Pentru a da un singur exemplu,

Pregătirea defunctului pentru ultimul drum include momentele *Spațiul contagiat, Scaldă rituală, Straietele răposaților, Locul unde este depus, Toiașul funebru, Sicriul, Dotarea răposatului*, fiecare din ele reprezentând expresia relației omului cu divinitatea, modul în care membrii familiei încearcă să faciliteze integrarea celui decedat în lumea strămoșilor lui și să se apere în același timp de un posibil conflict cu cel răposat. Acesta este motivul pentru care fiecare detaliu al ritului se cere îndeplinit corect, în conformitate cu obiceiurile locului, adeseori diferite în cuprinsul aceleiași zone.

Astfel, în procesul pregătirii mortului, unghiile tăiate sunt, cel mai adesea, depuse în sicriu (puse într-o bucățică de ceară, în sân, în buzunar, în pernă), dar pot fi de asemenea aruncate împreună cu apa în care a fost făcută scaldă. Părul se bucură de o atenție și mai sporită. Dacă cea mai mare parte a părului tăiat este pusă în perna pe care va fi așezat capul decedatului, o șuviță poate fi păstrată și depusă în grindă („Ca sî trăiascî norocul cilui ce-o murit”), dar și sub streășina casei sau a grajdului sau la prapor, după cum în unele localități este interzisă cu totul tăierea lui, fiindcă, dacă o faci, răposatul „vini înapoi după păr” (p. 169).

Unul din riturile de separare intens practicate pe teritoriul nostru este priveghiul, perceput cel mai adesea ca o ultimă petrecere a mortului. Răstimpul dintre deces și înmormântare este, de obicei, de trei zile. În nopțile în care se află în casă, dar mai cu seamă în cea din urmă, de la lăsatul serii și până spre zori, rudele, prietenii, cunoscuții, adeseori și străini din satele din jur vin să-l vegheze pe mort. Ei își îndeplinesc astfel o îndatorire socială și ușurează starea de tensiune prin care trece familia.

Cunoscut pretutindeni, priveghiul se desfășoară diferit în funcție de vârsta și statutul social al celui răposat, dar și de starea de spirit a soțului ori soției rămase în viață. Moartea unui copil este rareori prilej de participare la priveghi. Acesta nu a fost cunoscut de cei din jur, nu a avut timpul necesar pentru a se integra în comunitate, nici ocazia de a se manifesta în spațiul ei. Disparația lui este o durere a familiei, mai puțin a grupului social în care a apărut.

Lucrurile stau diferit în cazul decesului unei fete sau al unui fecior. Cei care iau parte la un asemenea priveghi sunt mai ales tinerii, colegii de generație ai celui plecat din lume, care au astfel prilejul de a reflecta la viața încheiată înainte de vreme. Moartea unui bătrân în schimb, a unuia care și-a trăit traiul, dă ocazia comunității să

rememoreze diversele întâmplări prin care a trecut acesta, să participe la ultima lui petrecere pe lumea aceasta.

În funcție de localități și de tradiție, priveghiul poate avea loc în toate cele trei nopți care preced înmormântarea sau doar în cea din urmă: „Într-o noapți din celea trii, cari vra gazda”, „Mai ales în ultima noapți” (p. 182). Prezența oamenilor veniți la priveghi (membrii familiei, rude, prieteni, vecini, consăteni, străini) are o funcție dublă, de cinstire a celui decedat și de protecție a familiei, răvășită de durere, obosită de nenumăratele munci care se cer îndeplinite pentru a asigura o îngropăciune cu respectarea tuturor obiceiurilor. În cadrul acestor două îndatoriri de bază, motivația prezenței sătenilor în casa mortului poate fi diversă: să-l apere de duhurile necurate, să nu lase ca pisica să treacă peste el, ca să nu devină strigoi, să-și ceară iertare față de cei cu care s-a confruntat în viață, să-i vegheze *toiagul* și candelă, să nu rămână mortul singur, să nu se teamă, să nu-i fure diavolul sufletul, să audă ce spun semenii lui despre el.

Cel mai adesea, priveghiul se desfășoară ca o clacă sau ca o șezătoare. Odată împlinit protocolul contactului cu familia și cu cel decedat, noul venit va participa la dialogul celorlalți, va glumi și se va veseli laolaltă cu ei. Sigur, toate acestea vor avea loc cu permisiunea gazdelor. „Mergi mai divremi și-i întregi pi stăpâni: îi slobod pintru jocuri sau nu. Cum spun ii, așa faci; nu-i cu târgulialî”. Prin tradiție, oamenii în vârstă sunt cei la priveghiul cărora familia îngăduie jocurile și petrecerea. Nu de puține ori bătrânii înșiși sunt cei care solicită chiar acest lucru înainte de a muri.

Numărul jocurilor de priveghi cunoscute în spațiul Moldovei este impresionant, iar Prof. Ion H. Ciubotaru întocmește repertoriul complet al acestora, menționând chiar și variantele lor. Una din constantele acestor jocuri este cuplul *Baba-Uncheșul*, personaje a căror prezență poate fi asociată cu asigurarea, în plan simbolic, a tranziției de la viață la moarte și încorporarea în lumea strămoșilor.

Cele mai multe asemenea jocuri se desfășoară în odaia în care se află mortul. Acesta este, cel mai adesea, martor la ceea ce se petrece în jur, iar uneori chiar participant la veselia generală. Literatura de specialitate a consemnat ocazii când brațul decedatului a fost legat cu o sfoară petrecută printr-un inel bătut în perete ori în tavan; atunci când un nou venit se apropie de sicriu și se apleacă să sărute icoana de pe pieptul acestuia, cineva din asistență trage de sfoară, iar mâna îl pocnește peste față spre hazul celorlalți.

Scenariul jocurilor de priveghi este simplu și constă de obicei din două personaje și o singură scenă, scopul fiind provocarea râsului. *Aristantul* ilustrează schema de construcție a celor mai multe asemenea jocuri: un arestat mascat, cu o cofă de apă pe cap este adus de procuror înaintea celor prezenți. Procurorul enumeră infracțiunile acestuia și vrea să știe dacă cineva din asistență este dispus să-i ierte păcatele. Unul dintre cei de față, mai ales dintre tinerii veniți pentru prima dată la un priveghi, se arată binevoitor. Arestatul face o închinăciune înaintea lui și-i varsă cofița cu apă pe cap.

Unele jocuri se desfășoară afară, în curtea gospodăriei, câteodată în prezența răposatului, scos anume pentru a lua parte la eveniment. *Chipărușul* este un asemenea joc, la care participă de obicei tineri mascați în oameni în vârstă, cu fețele acoperite cu obrăzare din piele ori blană, îmbrăcați în piele de animale (v. Victor Tufescu, *Crepuscul dacic la Nereju*). Aceștia se prind într-o horă deschisă în jurul unui foc aprins în ograda casei. În momentul în care ritmul jocului s-a întetit, iar dansatorii nu sunt prea atenți, cel din fruntea horei schimbă direcția de mers, ceea ce face ca ultimul jucător să fie proiectat în foc. Jocul va continua după aceeași schemă până când mai fiecare dintre jucători va trece prin flăcări. Câteodată mortul însuși era și el târât prin focul ritual.

Tradiția impune ca la priveghi să nu se bocească. Este posibil însă ca la această ocazie să fie interpretate *cântece de priveghi*, în care pot fi identificate motive de bocete, dar și elemente de biografie a celui răposat, ca în versuri, texte poetice de reală valoare: „Ardî-ti focu di moarti,/ Tari nu mai faci dreptati,/ Iei mama di la copchii/ Șî leși casîli pustii./ C-ai vinit din dipartari,/ Ai vinit pi cal calari,/ Te-i oprit la noi acasî./ Ne-i luat nila din casî,/ Te-i oprit la noi în prag,/ Ne-i luat ce ni-o fost drag”. Repertoriul de *Cântece de priveghi*, publicat de autor la sfârșitul volumului, cel mai amplu pe care l-am întâlnit până astăzi, este o dovadă a frecvenței lor. Una din formele de a petrece la priveghi este povestitul, fapt atestat mai ales în Transilvania (v. Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului. Încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*), relativ puțin cunoscut în spațiul Moldovei.

Formele pe care le ia priveghiul în Moldova, în zona Pădurenilor sau în Rusia subcarpatică, un spațiu apropiat de cel locuit de români (v. P. Bogatyrev, *Les jeux dans les rites funèbres en Russie subcarpathique*), sunt similare până la identitate cu priveghiul așa cum s-a desfășurat multe secole în Irlanda, în cealaltă extremitate a continentului european. Mai mult, practici asemănătoare pot sau au

putut fi întâlnite pe întreaga suprafață a globului, în Statele Unite, America Latină, Africa, ceea ce probează o atitudine similară în fața morții, în relația care se stabilește între decedat și supraviețuitori.

A dormi în preajma mortului în timpul care precede înmormântarea este asociat cu primejdii, cea mai răspândită credință fiind aceea că cel plecat și-ar lua însoțitori pe lumea cealaltă. Veghea are menirea să protejeze grupul supraviețuitorilor. Aceștia vor face astfel ca nici unul dintre cei prezenți să nu adoarmă în timpul cât se află în preajma mortului. Evhen Onatsky, în *Intorno alla morte. (Credenze, usi e costumi del popolo Ucraino)*, emitea chiar ipoteza că această credință se află la originea priveghiului. Prezența oamenilor în preajma mortului asigură de asemeni familia și comunitatea că despărțirea de cel decedat este definitivă. Nefiind posibil să devină strigoi, el nu va mai putea reveni printre cei vii și nu le va pune în pericol existența.

Funcția apotropaică a priveghiului nu anulează sentimentul de pierdere pe care îl produce dispariția unui om apropiat. Sunt nenumărate practicile care dezvăluie sentimentele de afecțiune și de durere care însoțesc pierderea. Prof. Ion H. Ciubotaru consemnează că în Moldova mortul este chemat la masă încă din prima seară de după deces, iar Nicolae Bot (*Un obicei funerar: Cina cea de taină*) notează și el obiceiul ca văduva sau o altă rudă apropiată să vină cu o farfurie cu mâncare la ușa mortului și să spună: „Hai cu noi la cină, că-i ultima și-apoi ne despărțim” (p. 27).

Timp de secole, Biserica Creștină, deopotrivă Catholică și Ortodoxă, au făcut eforturi să suprimе priveghiul în formele lui tradiționale, pentru a-l substitui cu rugăciuni și lecturi din cărțile sfinte. *Sinopsisul de la Iași* din 1751 interzicea jocurile la priveghi și pedepsea cu excluderea din profesie pe preoții care ar fi slujit la înmormântarea unui om în casa căruia s-a făcut un astfel de priveghi. Aflăm din alte surse că Biserica Romano-Catholică din Irlanda a procedat la fel din secolul al V-lea și până la începutul secolului al XX-lea. Faptul că, în ciuda acestor interdicții, priveghiul a continuat să se desfășoare vreme de secole, probează puterea tradiției și rezistența ei.

Riturile funerare au o mare vechime, expresie a continuității traiului în același spațiu geografic și cultural, unele consemnări, precum cea a lui Herodot, datând din Antichitate. Referindu-se la credința că veselia care însoțește riturile funerare pornește de la ideea că după moarte oamenii din această parte a lumii au parte de o viață mai bună, istoricul grec notează: „Iar cel ci moare giucând și cântând îl îngroapă,

zicând că di răli fu mântuit și acum iaste întru toată fericirea” (p. 77). În *Descrierea Moldovei*, Cantemir amintește de obiceiul ca sora mortului să-i taie acestuia o șuviță de păr pe care să o atârne de crucea care va fi pusă la mormânt. Mai mult, ea avea îndatorirea de a veghea ca aceasta să nu cadă sau să se piardă. Practica este atestată trei secole mai târziu, după cum observă autorul volumului, în sudul Moldovei.

Un merit incontestabil al lucrării, care se impune relevant, este consemnarea practicilor funerare comune la românii de o parte și de cealaltă parte a Prutului. Desigur, identitatea celor mai multe dintre obiceiurile la moarte nu exclude existența unor practici locale. Gheorghe Madan (în *Obiceiuri și rânduiești la înmormântare în părțile Codrilor din Basarabia*), unul din cunoscuții folcloriști ai zonei, notează datini comune românilor din toate regiunile țării, precum „prosopul ce se leagă afară, de streășină, în dreptul ușii”, semn că a murit cineva, sau *Străstuitul*, obiceiul ca la moartea tinerilor decedați înainte de căsătorie să vină la priveghi flăcăi și fete care „petrec ca la șezătoare, toată noaptea, lângă mort. Spun glume, cimilituri, pătărănii, se joacă de-a felurite jocuri cu rămășaguri”. Este pe deplin posibil ca priveghiul cu jocuri la tineri să fi fost cunoscut pretutindeni în trecut, iar scriitorul basarabean să fi fost martorul unei practici care s-a pierdut în celelalte zone.

Petre V. Ștefănuță este un alt cercetător care face câteva notații deosebite legate de riturile funerare. Astfel, în Lăpușna, la moartea unui sugar, „mama lui îi face o ulcicuță di ceară și-i pune țâț, covrigei, carameli, și le așază în răcliță, ca să aibă”, sau obiceiul ca la moartea unui copil de doi-trei ani să i se rupă cămașa de la guler până jos „ca să poată zbura, pentru că el e fluturi pi ceea lumi”, practici neatestatate altundeva.

Informațiile privind riturile funerare în Moldova și în spațiul românesc au o vechime considerabilă. Până la apariția culegerilor destinate unei mai bune cunoașteri a culturii populare, primele informații s-au datorat călătorilor străini, martori la diverse evenimente pe care le-au descris în lucrări publicate mulți ani mai târziu. Cu mai bine de trei secole și jumătate în urmă, Marco Bandini, prelat catolic, descoperă cu uimire identitatea riturilor funebre la catolicii și ortodocșii din Moldova; diplomatul De La Croix atestă prezența bocitoarelor care însoțesc mortul în drum spre cimitir și care, despletite, plângeau și își smulgeau părul; Weismantel, ofițer suedez, face aceeași constatare în legătură cu bocitoarele și descoperă, contrariat, că localnicii refuzau să-i

înhumeze pe străinii de neam în cimitirele lor. Aceștia și mulți alții au pregătit terenul pentru culegerea științifică, bazată pe chestionare, a etnologilor moderni.

Ceremonialul funebru din Moldova și din spațiul românesc, deosebit de complex, este cercetat în toate aspectele lui în masivul volum apărut la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Prof. Ion H. Ciubotaru, este unul dintre cei mai străluciți folcloriști. Autorul a publicat lucrări fundamentale pentru cultura noastră populară și este de ajuns să menționăm aici *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, un studiu care a pregătit volumul de față, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, sau *Petru Caraman. Destinul cărturarului*, cartea care a repus în drepturi, ca om de știință, o victimă a regimului politic anterior. *Obiceiurile funebre din Moldova în context național* încununează o perioadă de muncă de o viață și se poate spune că rezultatul justifică pe deplin efortul depus. Lucrarea, căreia m-am străduit să-i prezint câteva aspecte, reprezintă în același timp o piatră de hotar în studiile de etnologie, o carte-model la nivelul căreia vor aspira să ajungă generațiile viitoare.

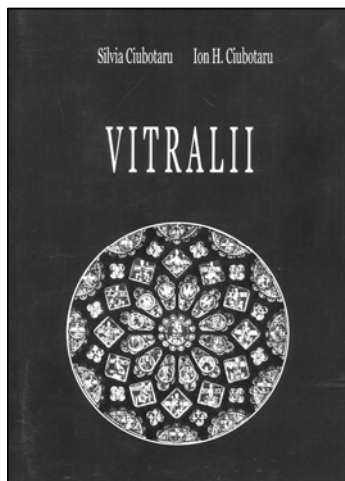
Constantin ERETESCU

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.

Volumul prezentat înscrie un arc peste două decenii, timp de activitate neîntreruptă a celor doi reputați etnofolcloriști ieșeni Silvia Ciubotaru și Ion H. Ciubotaru, al căror orizont de cercetare și de preocupări se înscriu într-o paletă vastă, după cum vom vedea în cele ce urmează. În cuvântul de început se precizează faptul că volumul de față însumează doar materiale apărute în presa hebdomadară și lunară din perioada 1992-2012, nu și articolele din publicații academice ori tomurile care au văzut lumina tiparului în acest interval de timp și care, la rândul lor s-au dovedit deosebit de generoase.

Prima secțiune, *Calendaristice*, cuprinde articolele publicate de Silvia și Ion H. Ciubotaru cu precădere în presa locală, referitoare la

calendarul religios-popular, cu aplecare aparte asupra reprezentărilor mitice care populează oralitatea noastră ori a figurilor tutelare. Temele abordate, deosebit de variate, oferă posibilitatea decodării unor vechi straturi de cultură și de continuitate în spațiul carpato-ponto-danubian, autorilor fiindu-le la îndemână atât realitatea folclorică, deopotrivă și textele biblice ori scrierile hagiografice. Nu doar cititorii mai puțin avizați, ci și specialiștii domeniului pot afla răspunsuri la unele dintre problemele aduse în discuție, căci întreg discursul se poartă de pe poziția cercetătorului cunoscător în profunzime al peisajului ritual-ceremonial care articulează momente de vârf ale ciclului bio-cosmic, precum și pe cel al istoriei biblice.



În structura volumului locul următor este ocupat de *Interviuri*, atât luate de Ion H. Ciubotaru, cât și acordate de acesta, un adevărat caleidoscop al preocupărilor sale de-a lungul a două decenii. O bună parte dintre ele se circumscriu dezbaterii asupra catolicilor din Moldova, cărora autorul le-a consacrat ani buni de cercetare, încununați de apariția celor trei volume-tezaur *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* (I-III, 1998-2005), eveniment editorial de excepție.

Intervievat, autorul răspunde unor întrebări referitoare la mobilurile acestei curajoase întreprinderi, punând accentul cu precădere asupra punctelor de vedere emise de alți cercetători, români ori străini, dintre care unii mai puțin dispuși să ia în considerare evidența, și pe care îi combate cu dovezi indubitabile. Tonul ferm și sobru devoalează deplina stăpânire a domeniului, urmare a unei cercetări exhaustive bibliografice și de teren, după toate rigorile științei, după cum subliniază și recenziții, nume de marcă ale disciplinei etnologice, dacă am numi doar pe Iordan Datcu, Dumitru Pop sau Ion Taloș.

În favoarea identității românești a acestui *grup religios* – precum este bine definit – Profesorul Ciubotaru vine cu argumente greu de contrazis, de ordin etnofolcloric, lingvistic, istoric ori demografic, menite să contrazică mai vechile dezbateri partizane. Suita de obiceiuri și practici ceremoniale, arta populară ori aspectele de bază ale vieții materiale, la care face recurs Ion H. Ciubotaru, se constituie în

argumente ce pledează în favoarea originii românești a acestui grup religios, ipostază pe care locuitorii și-o asumă fără tăgadă. Remarcăm totodată ilustrația foarte bogată, dispusă să faciliteze înțelegerea textului, pusă în valoare și de excelenta condiție grafică, demnă de această „lucrare monumentală”, după cum bine afirmă nume prestigioase ale domeniului, care au supus unei analize pertinente tomurile în discuție.

Apariția volumelor consacrate catolicilor din Moldova, corolar al unei acribii exemplare, a avut un larg răsunet în lumea științifică, după cum rezultă din suita de prezentări și recenzii; recunoașterea internațională fiind încununată cu *Premio Internazionale di studi Demoetnoantropologici „Giuseppe Pitré – Salvatore S. Marino”*, cea mai înaltă distincție acordată studiilor din domeniul amintit la nivel european și mondial.

Apariția primelor două volume s-a constituit într-un eveniment științific și la Roma, acolo unde Radio Vatican a organizat o amplă dezbateră, cu peste 80 de participanți, eveniment de răsunet în lumea academică.

Cunoscători și avizați observatori ai vieții științifice, cei doi cercetători ieșeni întâmpină cu generozitate cele mai noi și importante apariții editoriale, lucrări de autor, lucrări de interes național, reeditări mult așteptate ale „cărților veacului”, bibliografii, dicționare etnologice etc. Recenziile ori amplele prezentări din cadrul unor largi interviuri punctează, după caz, etapele străbătute de colectivele de cercetători din faza de proiect până la stadiul final, după cum rezultă din prezentarea volumelor *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Roman*, vol. I. *Oltenia* (București, Editura Enciclopedică, 2001) și *Atlasul Etnografic Român*, vol. I. *Habitatul* (București, Editura Academiei Române, 2003). Expun, de asemenea, drumul sinuos prin epocă al tomului *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, vol. II (București, Editura Saeculum I.O., 2002), inițiativă datorată reputatului folclorist Adrian Fochi și dusă la bun sfârșit, după decenii, de Iordan Datcu, etnolog și editor de marcă, îngrijitorul și prefațatorul ediției.

Dedicați punerii în valoare a manuscriselor savantului ieșean Petru Caraman, Silvia Ciubotaru și Ion H. Ciubotaru ne conduc și prin tenebroșii ani de comunism, marcați de pierderi de vieți, totodată și de un potențial intelectual greu de înlocuit. Victimă exponențială a vremurilor a fost și savantul ieșean, căruia i-au stat alături cei doi

cercetători ieșeni, aplecați apoi cu pioșenie asupra operei acestuia. Din paginile *Vitraliilor* transpare continua preocupare a celor doi cercetători de punere în valoare a manuscriselor și a arhivei lui Petru Caraman, implicit drumul anevoios până la tipar a lucrărilor savantului care, în ciuda tuturor vicisitudinilor, a continuat să lucreze, chiar fără speranță de a-și vedea vreodată opera tipărită.

Avem astfel conturată imaginea luptei continue cu autoritățile vremii nu doar a lui Petru Caraman, ci și a celor puțini grupați în jurul acestuia, cei doi etnologi ieșeni și reputatul folclorist și editor Iordan Datcu, neobosiți în a-i sta alături savantului. Toate acestea vin să întregească marasmul vieții materiale, sociale, culturale și științifice din anii grei ai comunismului românesc, când figuri emblematice ale culturii noastre, de statura intelectuală și morală a lui Petru Caraman, erau excluși din viața cetății și obligați la o existență plină de privațiuni. Acesta a fost și destinul lui Petru Caraman care, în ciuda tuturor vicisitudinilor, și-a urmat menirea până la capăt.

Consistentul volum monografic *Petru Caraman. Destinul cărturarului* (Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, 657 p.), datorat lui Ion H. Ciubotaru, eveniment editorial de larg răsunet, a fost recenzat de nume de prestigiu din lumea științifică. În ample prezentări, Livia Cotorcea, Dan Mănuță, Iordan Datcu, Ion Taloș, Antoaneta Olteanu au evidențiat unicitatea demersului lui Ion H. Ciubotaru în peisajul nostru științific. Bazat pe o vastă investigație arhivistică în presa vremii ori de istorie orală, autorul „monumentului Petru Caraman” a refăcut viața cu adevărat eroică a savantului ieșean, neabătut din drumul spre desăvârșirea operei sale monumentale în ciuda tuturor potrivnicilor vremii. După cum afirma Iordan Datcu, din paginile volumului se desprinde respectul fără margini al autorului pentru omul Petru Caraman și prețuirea la superlativ a operei acestuia. Recenzenții pun în evidență relația exemplară dintre magistru și discipol, totodată și rezultatul fericit al acestei apropieri, drept dovadă valorificarea operei savantului, rămasă în manuscris, în primul rând prin edițiile îngrijite de Silvia Ciubotaru și Ion H. Ciubotaru.

În economia secțiunii *Recenzii* își află locul și prezentarea altor lucrări care au văzut lumina tiparului în intervalul de timp menționat de autorii volumului. De amintit volumul *Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte* (Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005), datorat Silviei Ciubotaru, și întâmpinat extrem de favorabil de critica de specialitate, care a subliniat bogăția și varietatea

materialului de teren, tratarea diacronică, bogăția surselor investigate și abordarea interdisciplinară a fenomenului terapiei populare.

Silvia Ciubotaru, în articolul *Ambasadori ai folclorului românesc*, prezintă volumul *Basme valahe* (Iași, Editura Polirom, 2003), datorat fraților Arthur și Albert Schott, tradus și prefațat de Viorica Nișcov, subliniază importanța apariției primei colecții de folclor românesc și ecoul larg din presa vremii din străinătate. În același articol se fac referiri și la volumul lui Virgiliu Florea, *Din trecutul folcloristicii românești* (Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 2001), arătându-se și „contribuția unor ambasadori străini ai folclorului nostru” la îmbogățirea fondurilor de arhivă, implicit și a folcloristicii noastre. Tot în paginile *Vitraliilor*, Silvia Ciubotaru întâmpină apariția a două importante dicționare de simboluri ale universului religios datorate lui Hans Biedermann și Jean Vertemont.

Ancorați și în realitatea imediată, cei doi autori ai *Vitraliilor* se dovedesc totodată fini și avizați observatori ai peisajului cultural-artistic, cunoscători și susținători ai mișcării culturale în ansamblu, prin aducerea în prim plan a unor valori autentice, artiști populari, meșteri, muzicanți, pictori etc., a căror activitate face obiectul prezentării în secțiunea *Note și comentarii*.

Penultimul capitol al lucrării, cel al *Aniversărilor*, înscrie pagini memorabile consacrate lui Constantin Brăiloiu, figură emblematică a culturii noastre ori personalităților de excepție Ion Taloș și Paul H. Stahl, adevărate pietre de hotar ale disciplinelor cărora li s-au dăruit. Împlinirea în 1996 a 60 de ani de la înființarea Muzeului Satului îi prilejuiește lui Ion H. Ciubotaru evocarea etapelor premergătoare, a greutăților și apoi a împlinirilor protagoniștilor acestei ctitorii, pe care autorul o vede ca o „adevărată avuție națională, o impresionantă carte de vizită, un semn al duratei”.

Rândurile dedicate lui Ion H. Ciubotaru cu prilejul trecerii unor praguri de timp ne aduc în prim plan nu doar cercetătorul dedicat lucrărilor monumentale, fundamentate pe studiul profund al izvoarelor documentare și de teren, ci și capacitatea sa de bun organizator, dacă ar fi să amintim doar inițiativa și ducerea la bun sfârșit a Arhivei de Folclor a Moldovei ori ipostaza de coordonator al volumelor din seria Caietele Arhivei de Folclor. Puternic implicat în viața științifică și culturală, adevărat om al cetății, Ion H. Ciubotaru se consacră și activității didactice, dar și conducerii Centrului Județean al Creației Populare din Iași.

Nu sunt uitați nici cei trecuți în lumea de „dincolo”, dar care, prin munca, priceperea și devotamentul lor, au lăsat urme durabile, după cum rezultă din ultima secțiune, cea consacrată *Comemorărilor*.

De menționat, înainte de încheiere, strădania, priceperea și dăruirea celor doi fii ai autorilor, Codruț și Ionuț Ciubotaru, din păcate plecați dintre noi nedrept de devreme, cărora li se datorează ordonarea și procesarea textelor ce formează volumul de față, aspect ce întregește imaginea unei familii dăruită întru totul slujirii binelui, muncii și armoniei, după cum bine rezultă și din paginile acestui volum.

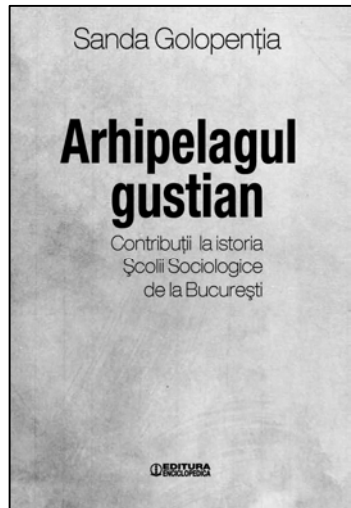
Marcela BRATILOVEANU-POPILIAN

Sanda GOLOPENȚIA, *Arhipelagul gustian. Contribuții la istoria Școlii Sociologice de la București*, București, Editura Enciclopedică, 2016, 590 p.

La ora actuală, cea mai bună cunosătoare a avatarurilor Școlii Sociologice de la București este Sanda Golopenția. Prin volumul de față, ea ne oferă o sinteză a drumului parcurs de această școală din perioada de maximă înflorire până la interzicerea ei, în 1948. Articolele adunate aici au fost redactate de-a lungul a peste patru decenii, oglindind, pe lângă temele abordate, evoluția atitudinilor față de sociologia interbelică din România.

Cartea este alcătuită din cinci secvențe inegale, fiecare dintre ele dezvăluind o altă fațetă a acestei tumultuoase și inovatoare mișcări sociologice – unică în Europa – prin proiecte, planuri și realizări.

Din primul capitol, intitulat *Instituționalizare, dezinstituționalizare, continuări*, reținem portretul cald dedicat lui Dimitrie Gusti, corifeul Școlii Sociologice de la București. Eruditul, distinsul și energicul profesor este definit prin două momente din tinerețe, care i-au marcat destinul. Întâlnirea cu Goethe i-a conferit un model, nu atât în



ce privește arta poetică și orientarea spre știință, cât în lupta vieții, „în alianța unei mari opere cu viața unui mare om, care este autorul ei” (p. 21).

Al doilea moment s-a datorat lui Ion Luca Caragiale. Autoexilat în Germania, marele dramaturg l-a întâlnit pe Gusti la Berlin, pe când proaspătului absolvent i se oferea un post la Universitatea germană și altul la o catedră vacantă din Iași. Aflându-i ezitățile, Caragiale l-a îndemnat să nu-și uite datoria față de țară, spunându-i: „– Du-te mai degrabă acolo, la Iași, și începe apostolatul pentru care te-ai pregătit!” (p. 22).

Precum Goethe, Gusti era convins că „un om poate să producă mari schimbări și să realizeze lucruri mari, dacă își face mai întâi un plan bun” (p. 22-23). Pe linia deservirii neamului românesc – sugerată de Ion Luca Caragiale – remarcabilul sociolog va ajuta tineretul și țărănimea, *marile constante ale națiunii*. Ca ministru al Instrucției (1932-1933) și ca Președinte al Serviciului Social (1938-1939) s-a străduit să îndrepte situația din acei ani, când „nici o ramură a învățământului nu-și îndeplinea funcția ei specială, socială”, iar Universitatea devenise „o fabrică de diplome pentru profesori fără catedre, pentru avocați fără procese, pentru medici fără pacienți, pentru teologi fără parohii” (p. 24).

Subcapitolul *Arhipelagul gustian*, cel ce dă titlul întregului volum (ducându-ne cu gândul, datorită atâtor martiri, la cercurile de foc ale Pacificului), trece în revistă grupurile active din constelația reunită sub genericul Școala Sociologică de la București. După studenții de la Iași ai profesorului Gusti, formați în perioada 1910-1920, Petru Andrei, N. Ghiulea, Corina N. Leon, Ion Setlacek, au urmat asistenții de la catedra bucureșteană de Sociologie, Etică și Politică: G. Vlădescu-Răcoasa, M. Vulcănescu, H. H. Stahl, T. Herseni și A. Golopenția. Lor li s-au alăturat numeroși participanți la *monografii*: D. C. Amzăr, Ernest Bernea, Harry Brauner, Lena Constante, Xenia Costa-Foru, Brutus Coste, Ștefania Cristescu, Gheorghe Focșa, Marcela Focșa, D. C. Georgescu, Ion Ionică, O. Neamțu, Mihai Pop, Victor Rădulescu-Pogoneanu ș.a. La Fundațiile Regale, profesorul era secondat de H. H. Stahl, O. Neamțu și A. Golopenția. Filiale importante existau la Timișoara și Chișinău.

Practicând o sociologie activă, Școala și-a lărgit sferile de interes, atât în mediul urban (prin Școala de Asistență Socială), cât și-n cel rural (echipele studențești multiplicare prin Serviciul Social). Cunoașterea în profunzime a realităților din teren era văzută ca o

treaptă către reformarea și ridicarea nivelului mai multor sectoare ale statului român.

Subcapitolul denumit *Școala sociologică de la București în secolul XXI* aruncă un arc peste timp între fatidicul an 1948 – al desființării Institutului Social Român, cu toate consecințele negative pentru învățământul și cercetarea de la noi –, și cel al încercării de reabilitarea și recuperare, două decenii mai târziu, a contribuțiilor științifice aparținând Școlii gustiene.

Calvarul multor reprezentanți ai Școlii, trecuți prin închisorile comuniste, s-a soldat cu moartea unora dintre ei (A. Golopenția, P. Ștefănuță, M. Vulcănescu) sau cu traumatizarea altora pe tot restul vieții (E. Bernea, T. Herseni, O. Neamțu ș.a.). Puține dintre materialele culese din diferite anchete au putut fi salvate. Au fost distruse biblioteci de specialitate, cum ar fi cea a Seminarului de Sociologie și cea a Institutului Social Român. „O serie de manuscrise sunt arse sau altfel suprimate de către autori, altele sunt confiscate de către securitate” (p. 29).

Autoarea mărturisește că în volumele: A. Golopenția, *Români de la est de Bug*, I-II; A. Golopenția, *Rapsodia epistolară*, I-IV și Sanda Golopenția, *Viața noastră cea de toate zilele* a reprodus multe dintre paginile confiscate în timpul arestării tatălui ei, pe care le-a găsit în Arhivele C.N.S.A.S.

Revenirea la vechea matcă s-a făcut în valuri, metaforă pentru evenimentele publicistice de marcă în această problemă. Cu studiul lui M. Cernea, intitulat *Cercetarea monografică a comunităților rurale în sociologia din România* (1973) are loc evaluarea detaliată și corectă a monografiilor de comunități rurale „înainte, în timpul și după Gusti” (p. 29-30).

Valul următor cuprinde eforturile mai multor serii de antropologi, economiști, sociologi și statisticieni de a recupera cuantumul imens de informații științifice și metodologice oferit de moștenirea Școlii gustiene.

Pentru cel de-al treilea val, Sanda Golopenția consideră ca fiind notabile volumele III și IV din seria *Sociologia militans*, inițiată de Pompiliu Caraioan, consacrate lui Dimitrie Gusti; ediția *Operelor complete* ale corifeului ieșean, pregătită de O. Bădina și O. Neamțu; Dimitrie Gusti, *Studii critice*, culegere coordonată de H. H. Stahl și volumul de memorialistică al aceluiași etnolog: *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*.

După decembrie 1989 debutează al patrulea val, cu publicațiile de istorie orală consacrate membrilor Școlii Sociologice de către Zoltán Rostás și continuă cu publicarea sau reeditarea operei lui A. Golopenția, Ștefania Cristescu și M. Vulcănescu de către Sanda Golopenția, respectiv, de Marin Diaconu. Un eveniment editorial de excepție l-a constituit apariția monumentalei *Rapsodii epistolare* (I-IV, 2006-2014) îngrijită de Sanda Golopenția și Ruxandra Pelazza.

Aceluiași val îi aparțin aparițiile, la Chișinău, ale monografiei Cornova, îmbogățite: *Un sat de mazili, Cornova* (1997), volum semnat de O. Bădina; *Cornova* (2000), îngrijit de Vasile Șoimaru, și *Cornova 1931* (2011), editat de M. Diaconu, Z. Rostás și Vasile Șoimaru.

Un număr al revistei „Secolul 21” din anul 2012 a fost dedicat Școlii Sociologice de la București. Decupajul din sumarul publicației vizează trei momente din bogata activitate desfășurată de Dimitrie Gusti: „cel de profesor și ministru al Instrucției, cel de prelungire pe teren a seminarelor universitare prin monografiile și cel de la Fundații, în care echipele studențești intră în circuitul acțiunii administrative prin Cămine culturale” (p. 36).

Un moment de răscruce în saga Școlii gustiene l-a reprezentat pregătirea celui de-al XIV-lea Congres Internațional de Sociologie. În partea a patra a volumului sunt prezentate numeroase detalii privind acest eveniment care a catalizat eforturi deosebite. Congresul, care ar fi trebuit să aibă loc la București în 1939, avea ca subiect *satul și orașul*, cu multiplele lor interrelații. El ar fi trebuit să atragă atenția invitaților asupra metodei monografice, „urmând ca aceasta să fie confruntată cu metodele altor școli” (p. 48). De asemenea, organizatorii doreau să pună în discuție și cele două probleme care preocupau Școala Sociologică de la București: „Structura optimă a Institutelor de cercetare sociologică și formele de instituționalizare universitară a predării Sociologice” (p. 48).

Următorul congres, de la Roma (1950), a avut același număr cu cel ratat de la București, iar sociologii români care ar fi trebuit să participe nu și-au văzut lucrările luate în seamă. O sumbră *omertá* a învăluit cea mai valoroasă mișcare sociologică europeană. După aproape două decenii, una din monografiile realizate pentru congresul „pierdut în neant” (p. 51) va fi inclusă în volumul *Ethnologie générale*, publicat sub conducerea lui Jean Poirier, drept model de cercetare complexă a unei localități rurale. Marcel Maquet consideră *Nerejul* caz-limită: „Car tout les aspects de l’univers local y sont étudiés un par un, par différents spécialistes réunis en équipe: géologie, relief,

climatologie, anthropologie, somatique, démographie, technologie industrielle et artisanale, sociologie de la famille, du village, de région, tout jusqu' à la littérature orale, contes et proverbes, et ceci non en coupe instantanée, mais dans son évolution depuis le XVIII^e siècle et même, pour les points où les archives et la comparaison le permettent, depuis le XV^e siècle” (p. 1.320).

Congresul mondial de sociologie rurală desfășurat la București în 1996 a intenționat să înnoade firele rupte în 1939, marcând „o încercare de extindere progresivă a cooperării sociologice la nivel internațional în vederea unei acțiuni globale instituționalizate a sociologilor” (p. 452).

În jurul campaniei de la Cornova, cea de a șaptea cercetare multidisciplinară, s-au publicat mai multe articole. Pentru Anton Golopenția a fost o experiență unică și revelatoare în ce privește satul în general, cu un capăt cufundat în bătrâne eresuri și cu altul orientat spre realitățile prezentului. Sociologul bănățean încearcă să stabilească modalitățile de evoluție a așezărilor rurale după modernizarea agriculturii. Vizionar în ceea ce privea procesul înnoitor care cuprinsese satul basarabean, A. Golopenția sesizează, în *Aspecte ale desfășurării procesului de orășenizare a satului Cornova* (1932), mutațiile din mentalitățile locuitorilor și ritmul mai accentuat de urbanizare la Cornova în comparație cu așezările din jur (Bularda, Hârbovăț și Năpodeni).

Tot la Cornova, Ștefania Cristescu elaborează un sistem novator în cercetarea magiei medicale. De fapt, până la acea dată nu se făcuseră decât încercări timide de punere a descântecului în contextul său firesc. În studiul *Frecvența formulei magice din satul Cornova* (1936), Ștefania Cristescu pornește de la un număr de 31 descântece-tip pentru a stabili formulele lor caracteristice. Aria de *extensiune potențială* este distinsă de *circulația reală* a formulei magice în sat, „precum și de *transmisia formulelor de la o generație la alta*” (p. 174).

O remarcă a lui H. H. Stahl privind atmosfera exuberantă și oarecum *devălmașă* din redacția revistei „Sociologie Românească” a fost punctul de plecare al unui articol, în care autoarea pune în evidență munca organizată și eficientă depusă de A. Golopenția cât timp a condus destinele acestei publicații (1937-1939). Deși este posibil, omeneste privind lucrurile, ca T. Herseni și H. H. Stahl, mai vechi în redacție, să-l fi primit cu unele rezerve pe noul venit, ei îi recunoșteau ascuțimea minții, acribia, erudiția și spiritul organizatoric puse în slujba cercetării sociologice.

Un loc important în acest *arhipelag* îl au portretele – minimonografiile umane – făcute unor personalități cu destine aparte. Pe lângă Dimitrie Gusti îi găsim reuniți sub aceeași cupolă *monografistă* pe Christina Galitzi, Petre V. Ștefănuță și Aurel Bauh.

Membră a Institutului Social Român, profesoară la Școala Superioară de Asistență Socială, conducătoare a Direcției Documentării Științifice, Bibliotecii și Arhivei monografice din cadrul I.C.S.R., precum și a Secretariatului General de Sociologie, Christina Galitzi a colaborat în mod constant la revista „Sociologie Românească” (1938-1942). Cea mai importantă contribuție a ei a fost investigația întreprinsă în anii 1927-1928 în șaptesprezece colonii românești din S.U.A.

Efigia lui Petre V. Ștefănuță surprinde întregul tragism al zborului frânt al acestui profesor basarabean care a condus Institutul Social Român din Basarabia. Vina pentru care a fost pedepsit și ucis cu cruzime, la numai 36 de ani, într-un lagăr de deținuți politici din R. A. Tătară, a fost că s-a opus reintroducerii alfabetului chirilic și inventării unei așa-zise limbi moldovenești în opoziție cu limba română. Era blamat pentru bogatele materiale publicate din satele basarabene și pentru participarea la mișcarea monografică gustiană.

Aurel Bauh, desenator și fotograf de excepție, școlit la Berlin și Paris, a ilustrat volumul lui Geo Bogza, *Oameni și cărbuni în Valea Jiului*. Este autorul celebrei imagini de pe coperta romanului *Desculț* al lui Zaharia Stancu, reprezentând picioarele goale „înfipte încrezător în pământ, ale unui copil de țăran” (p. 534). În numărul 7-12/1942 al revistei „Sociologie Românească”, Bauh publică 37 clișee din plasa Dâmbovnic. Pe copertă apare o fotografie expresivă realizată de același fotograf, *Prânz la arie, Rociu – Dâmbovnic*.

Cel mai complet și mai emoționant portret din volumul Sandei Golopenția este dedicat Ștefaniei Cristescu. El debutează în capitolul consacrat anchetei de la Cornova, unde etnografa și-a stabilit cu acuitate un plan de delimitare a grupurilor de subiecți, de urmărire a opoziției dintre *magia difuză* și actele magice instituționalizate, precum și a rolului magicienilor în viața satului. Pentru ea era urgentă „nu atât reconstituirea *sensului primitiv* al riturilor și actelor magice, cât cercetarea sincronică a *magiei vii*, care alătură supraviețuirilor *creația magică*” (p. 166).

După Cornova, Ștefania Cristescu va lărgi aria de cercetare, descoperind fațete noi în sfera descântatului. Dacă în satul Drăguș – Făgăraș

textele magice erau „scurte, tipizate, socotite ca neesențiale, gesturile și obiectele magice reprezentând esențialul”, în Șanț – Năsăud *riturile manuale* erau mai puțin importante decât *riturile orale*, descântecelor „atestând formule de rară desăvârșire”, fiind „de lungimi și frumuseți nebănuite” (p. 188).

Recompensată cu premiul „Vernescu” al Academiei Române pe anul 1941, lucrarea *Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș)* ar fi trebuit să fie printre comunicările Congresului Internațional de Sociologie din 1939. Va fi republicată în 1944 sub titlul *Credințe și rituri magice*. Perspectiva de cercetare surprinde rolul esențial al femeilor drăgușene în asigurarea bunăstării gospodăriei, atât prin munca zilnică, cât și prin magia *sporului* casei, veghind la înmulțirea *aducerilor* și la micșorarea numărului de înstrăinări.

Fără îndoială, Ștefania Cristescu a fost cea mai bună cunoscătoare – în etnologia noastră – a mentalității femeilor creatoare și păstrătoare ale spiritualității populare. Alături de C. Brăiloiu, H. H. Stahl, T. Herseni și E. Bernea, ea ne dezvăluie, dincolo de logica rece a statisticii, diamantul – adesea ascuns sub aparențe umile – al creației folclorice.

Spre deosebire de alți cercetători care-și uitau adevărata menire, lâncezind în biblioteci, Ștefania Cristescu considera că „o culegere e un lucru mai grav și mai serios decât o redactare” (p. 197). Între Saintyves și A. Van Gennep, îl prefera pe cel de-al doilea, pentru că, în curgerea inexorabilă a timpului, se cerea de urgență „constituirea *Atlasurilor vieții populare prezente*” (p. 197).

Medalionul Ștefaniei Cristescu se continuă în ultimul capitol al volumului, *Oameni și destine*, prin articolul intitulat *O dublă aniversare*. Omului de știință i se alătură aici o personalitate polivalentă, care îmbină discreția și feminitatea cu tăria de a-și înfrunta soarta nedreaptă. „Lipsită de bucuria firească a muncii profesionale pentru care se pregătise, cu viața de familie întunecată de prigoane mereu înnoite, Ștefania Golopenția și-a construit, prin școală, un spațiu de supraviețuire înseninată: „Când am intrat în clasă,/ Dincolo de prag/ au rămas/ fără glas/ negrul și cenușiul!/ Cu mine port albul/ și trandafiriul!” (p. 521).

Finalul unei existențe zbuciumate cade ca o ghilotină: „Ștefania Cristescu Golopenția a murit la București, în ziua de 29 martie 1978, și a fost îngropată, după dorință, la cimitirul din comuna Jilava, unde, se pare, fusese înmormântat în 1951 Anton Golopenția. Ceremonia înmormântării a fost urmărită, de la poarta cimitirului, de două Volgi negre ale Securității” (p. 197).

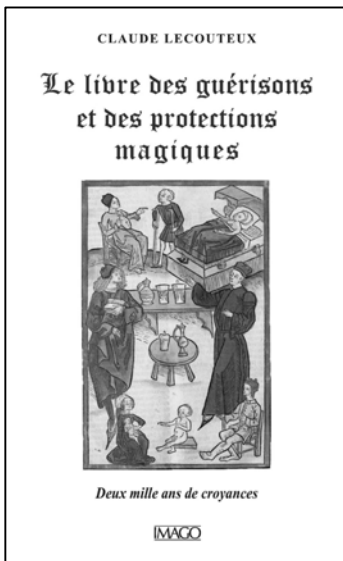
În cuprinsul volumului sunt grupate numeroase documente, scrisori (majoritatea din volumul IV al *Rapsodiei epistolare*), unele traduse în limba engleză, rapoarte și planuri de lucru privind ancheta din plasa Dâmbovic, județul Argeș, planuri și proiecte pentru volumele V și VI ale *Enciclopediei României*, precum și materiale privind Congresul dublu amânat.

Fiecare afirmație făcută în text este susținută de o documentație impresionantă, ceea ce face ca volumul Sandei Golopenția să constituie un act de restituție valoros și incitant la dezbateri profitabile.

Silvia CIUBOTARU

Claude LECOUEUX, *Le livre des guérisons et des protections magiques. Deux mille ans de croyances*, Paris, Éditions Imago, 2016, 320 p.

Claude Lecouteux (n. 1943) este unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai studiilor medievale, ai etnologiei și antropologiei culturale franceze de azi. Până în 2007 profesor de studii și civilizație medievală la universitatea din Caen și la Sorbonne IV, în Paris, în prezent emeritus, dar deosebit de activ în cercetarea științifică, editor și traducător.



Lista lui de lucrări e impresionantă: numai la Imago a publicat a șaptesprezecea carte, iar la alte edituri din Franța sau din alte țări mai mult de încă odată pe atâtea. Opere ale lui au fost traduse în engleză, germană, spaniolă, italiană și chiar în română. La noi e, totuși, prea puțin cunoscut, iar cărțile sale lipsesc din bibliotecile românești. Nici măcar cele apărute în România nu figurează în

catalogele on-line ale marilor biblioteci românești.

Călcând pe urmele marilor săi înaintași, care au acordat importanță istoriei și culturii românești, a condus doctorate ale unor

tineri români, mi-a sugerat elaborarea micului dicționar de mitologie românească, pe care l-a tradus din germană, a tradus colecții de basme și legende populare românești sau ale minorităților din România (Franz Obert, Carmen Sylva, H. von Wislocki).

Ca medievist de renume, Lecouteux s-a concentrat cu deosebire asupra ființelor fantastice ale culturii populare, încât e greu de imaginat ca vreo lucrare serioasă din acest domeniu să nu apeleze la lucrările lui.

Lucrarea pe care o prezentăm e un corpus de documente antice și medievale referitoare la medicina populară, care se deschide cu o introducere și e organizat alfabetic. Se compune din șapte capitole, începând cu *diagnosticul* și continuând cu *bolile omului și vindecarea lor, vrăji și farmece, diavoli și demoni, ființe fantastice și spirite, vindecarea animalelor*, iar ultimul capitol e dedicat *prevenirii/protecției omului, bunurilor și animalelor*. Lucrarea beneficiază și de șase anexe, care conțin texte de magie medicală din secolele XIV-XV, texte din manualul inchizitorului despre acțiunile vrăjitoarelor (de pe la 1321), despre utilizarea formulelor criptice, o listă a sfinților populari invocați în Franța și în Belgia pentru boli și prevenire, citați în autori de limbă franceză. Lucrarea dispune de indici (de personaje și de materii), de lista ilustrațiilor și de o bogată bibliografie. Simpla înșiruire a părților componente ale cărții reprezintă un imbold pentru a o citi și utiliza de cei care se ocupă cu probleme de medicină populară.

În *Introducerea* volumului, Lecouteux se referă la texte străvechi, printre care la Testamentul lui Solomon – un text apocrif care înșiră 36 de demoni care provoacă dureri de ochi, furunculi, inflamarea mușchilor gâtului, febra etc. etc. –, la farmece irlandeze, scandinave, estone și ale țiganilor din Transilvania.

Lecouteux arată că în perioada creștină bolile sunt considerate ca pedeapsă pentru păcatele săvârșite. Isus vindecă posedăți, orbi, leproși, epilectici; după vindecarea unui paralytic, îi zice: „Iată că te-ai făcut sănătos. De acum să nu mai păcătuiești, ca să nu-ți fie ceva mai rău” (Evanghelia după Sfântul Ioan, cap. V, vers 14). Biserica a combătut însă practicile vindecării moștenite din păgânism, reușind doar parțial să le elimine. În suita celor care au combătut superstițiile sunt amintiți Sfântul Augustin, Episcopul de Braga, Martin, cel de Mainz și Utrecht, Bonifatius, apoi Thomas de Aquino ș.a. Cu toată lupta bisericii și a medicinei științifice, superstițiile s-au menținut până în zilele noastre, fiind practicate uneori chiar de oameni ai bisericii.

Corpusul de texte alcătuit de autor ilustrează afirmația lui Claude Lévi-Strauss, după care nu există religie fără magie și nici magie care să nu conțină un grăunte de religie. Terapia magică e însoțită de cuvinte, de semne, de o oră precisă, de invocarea lui Dumnezeu și a sfinților sau chiar a unor divinități păgâne. O scurtă privire asupra opiniilor exprimate de medici în Evul Mediu și în secolul al XVI-lea arată că unii dintre aceștia includeau în rețetele lor formule de medicină populară și remedii empirice. Printre ei, Arnaud de Villeneuve (secolul al XIII-lea) prezintă rolul descântecelor, talismanelor și vrăjilor în tratamentul bolilor; Arnaud arată cum visul poate fi de folos în medicină și vorbește despre medicina astrologică, iar Paracelsus (secolul al XVI-lea) era de părere că, dacă ne servim de plante în medicină trebuie să luăm în considerare armonia acestora atât cu constelațiile, cât și cu părțile corpului și cu bolile.

Cele 545 de documente încorporate de Lecouteux se încadrează în capitolele indicate mai sus. Exemplificăm cu câteva dintre ele. Mai întâi felul în care se făcea diagnoza în veacul al XIII-lea în Franța. Problema capitală era să se poată prevedea dacă un bolnav va muri sau are șanse de a scăpa cu viață. Una dintre metodele cu ajutorul cărora se putea determina acest lucru era următoarea: se lua urina pacientului într-un recipient în care o femeie care alăpta băiat, făcea să se scurgă lapte de mamă și, dacă laptele plutea, era semn că pacientul va muri, dar dacă laptele se amesteca cu urina, se deducea că pacientul se va vindeca (p. 34, nr. 4, text francez din secolul al XIII-lea). Altă diagnoză: după un document din anul 1750, medicul lua o bucată de slănină afumată, freca cu ea talpa pacientului, după care o arunca unui câine; dacă acesta o mânca se putea spera în însănătoșirea pacientului, dar dacă refuza slăcina era semn că acesta va muri curând (p. 35, nr. 7; text german).

Odată stabilit dacă pacientul avea șanse de a rămâne în viață, cea mai importantă întrebare era cum să fie tratat. Pentru durerea de cap se recomanda următorul tratament: se scria, pe o piele de animal sălbatic, următoarele cuvinte: leoaică, leu, taur, tigrul, urs; pielea era legată în jurul capului pacientului; totodată se rosteau încet cuvintele respective (p. 59, nr. 61; secolul al IX-lea, *Codex din Saint Gall*). Durerile de articulație erau tratate astfel: se cânta de nouă ori deasupra articulației: *Le Malin a lié, l'ange a guéri, le Seigneur a sauvé*, și se scuipa asupra ei; după acest „tratament” pacientul se simțea imediat mai bine (p. 68, nr. 83; secolul al X-lea, Anglia; text în latină). În cazul unei dureri de

rinichi se zice: „Doamnă Lună, fiica lui Jupiter, așa cum nu te atinge lupul, așa să nu atingă durerea rinichii mei; dacă îmi mănânci rinichii, te lovesc” (text latin, secolul al IX-lea, p. 70, nr. 90). Când unuia îi curgea sânge din nas se făcea cu degetul pe fruntea pacientului de două ori semnul X, apoi se înnodea un pai pe două locuri, după care erau tăiate nodurile și se scria cu paiul încins în sângele scurs pe fruntea pacientului XX (p. 84, nr. 121; manuscris francez găsit în Cambridge). Scabia era tratată prin spălare cu roua căzută în noaptea de Sfântul Ioan (p. 108, nr. 180; text din Ardeni, secolul al XIX-lea). Pentru a evita insolația, trebuia să porți mentă sălbatică pe ureche sau sub un inel de aur (p. 123, nr. 215; text latin, secolul al IV-lea, la Pseudo Apuleius). Pentru a nu suferi niciodată de dureri de dinți, trebuia să nu-ți tai unghiile în acea zi din săptămână care începe cu R. (p. 135, nr. 245; text din Ardeni, secolul al XIX-lea). Cine poartă talpa ursului legată de gât nu va avea niciodată dureri în gât (p. 141, nr. 263; text latin, la Pseudo Apuleius, secolul al IV-lea). Pentru a scăpa de vertij, să legi ulm în jurul capului și să dormi pe el trei nopți. E verificat – se menționează în text (p. 185, nr. 371; text latin, secolul al IV-lea, la Marcellus).

Al treilea capitol e dedicat vrăjitoarelor (*Maléfices*) și indică măsuri pentru vindecarea celui care a fost vrăjit. De ex.: cine a fost vrăjit, să se culce învelit cu o pânză sfințită/binecuvântată; când se trezește, e vindecat; sau: dacă o femeie e vrăjită, să bea duminica apă sfințită (p. 191, nr. 378; text francez din secolul al XIII-lea); dacă ai mărgean în casă, toate vrăjile încetează; vrăjile sunt înlăturate stropind pereții casei cu sângele unui câine negru sau punând mercur într-o nucă pusă sub pragul de la intrare (p. 191, nr. 379; text latin, secolul al XIII-lea, la Arnaud de Villeneuve). Câteva sfaturi pentru a vindeca de ochiul cel rău provin din Transilvania, Rusia și Polonia.

Alte exemple din capitolul rezervat diavolilor și demonilor: pelimarița pune pe fugă pe toți demonii și substanțele nocive (p. 200, nr. 395; text latin din secolul al IV-lea, la Pseudo Apuleius); inima unui vultur pleșuv purtată la gât alungă demonii și toate animalele sălbatice (p. 203, nr. 405; text latin din secolul al XIII-lea).

Despre ființele fantastice: cine e chinuit noaptea de forțe diabolice sau de fauni trebuie să se frece dimineața și seara cu limba, ochii, fierea sau intestinele unui dragon fierțe în vin și în ulei, răcite peste noapte în aer liber (p. 211, nr. 418; text latin din secolul I, la Pliniu, *Historia naturalis*). Dacă își fac apariția spiritele aerului trebuie să arzi o bucată de ficat de balenă pe jăratec; spiritele dispar, fără a

reveni vreodată, din cauza mirosului produs de acesta (p. 213, nr. 421; text german din secolul al XII-lea).

Spațiul nu ne permite să extragem exemple despre felul în care sunt vindecate animalele și cum se poate proteja omul în cursul unei călătorii împotriva vrăjitoarelor, a morților și a demonilor, a dușmanilor sau cum pot fi protejate culturile, casele și animalele împotriva fenomenelor atmosferice.

Trebuie să subliniem, în schimb, bogăția informației care stă la baza lucrării: cele 545 de documente sunt extrase din manuscrise, colecții de texte, studii, lucrări de referință, așadar dintr-o vastă bibliografie

(p. 306-317), preponderent franceză, dar și multă literatură latină, germană, nordică etc. De remarcat faptul că sunt destul de multe documente de origine din Transilvania, deseori receptate prin intermediu german.

Ion TALOȘ

Maria ȘERBA, Ileana ȘANDOR, Măriuca VERDEȘ, Cămeșa de sărbători, Sighetu Marmăției, Editura Valea Verde, 2016, 112 p.

O inițiativă cu rezonanță transfrontalieră a condus, în acest an, la organizarea mai multor manifestări etnoculturale consacrate *iei* românești. O piesă a costumului popular femeiesc de sărbătoare, pe care specialiștii au analizat-o de mult, arătând, fără echivoc, ceea ce trebuia știut: cum anume este confecționată, ce o individualizează față de veșmintele similare cu aceeași funcție, zonele etnografice în care apare cu precădere etc.

La noi în țară, așa-zisele sărbători ale *iei* au fost plasate pe la începutul verii, având ca element de referință Sânzienele. S-au organizat atunci expoziții locale sau naționale, târguri meșteșugărești, ateliere și chiar festivaluri folclorice, toate menite să atragă atenția asupra acestei componente de excepție a straielor tradiționale românești, purtată, mai ales de fete, în zilele de sărbătoare.

Firesc era, poate, ca *ia* să fie omagiată mai ales acolo unde femeile, înzestrate cu talent și sensibilitate, au izvodit adevărate capodopere ale genului. Dar nu s-a întâmplat așa. Sărbătoririle

programate s-au organizat pretutindeni. Ba am spune că mai ales în zone unde *iile* nu s-au purtat niciodată. Ignoranța și nepăsarea au făcut ca semnele egalității între *ie* și *cămeșa femeiască* de sărbătoare să se pună atât de apăsător, încât unii – și nu puțini la număr – s-au trezit vorbind despre *ia bărbătească*.

Și astfel, lăsându-se festivitățile respective la voia întâmplării, etalându-se tot soiul de improvizații ce nu au nimic comun cu specificul artei noastre rustice (unele de un prost gust desăvârșit), s-a aruncat în derizoriu o idee laudabilă.

S-ar părea însă că există și alte modalități de cinstire a evenimentului. Câteva gospodine din Călinești Maramureșului istoric, o zonă în care a existat până de curând o ipostază a *iei* autentice, ne propun un experiment ce se cuvine a fi luat în seamă. Așezarea asupra căreia vrem să atragem atenția, cu o atestare documentară ce pornește de pe la începutul veacului al XIV-lea, se află pe Valea Cosăului, nu departe de Ocna Șugatag.

Maria Șerba, Ileana Șandor și Măriuca Verdeș, având și alte îndeletniciri, s-au gândit să adune laolaltă, între copertile unei cărți, tot ceea ce se mai știe despre *Cămeșa de sărbători*. Așa, spre neuitare. Și nu au făcut-o singure, ci cu sprijinul mai multor *găzdoaie*, din Călinești ori din împrejurimi, având vârste cuprinse între 54 și 87 de ani. Acestea au scotocit „lăzile bătrâne” ori „casele cu rudă”, descoperind mai multe cămăși de *altdat*. Asupra lor au zăbovit îndelung cu autoarele, contribuind, efectiv, la identificarea și nemurirea izvoadelor arhaice. Ceva mai târziu, celor trei autoare avea să li se alătorească și Delia Suiogan, conferențiar la Universitatea din Baia Mare, însoțind lucrarea de care vorbim cu un călduros cuvânt de început.

Parcurgând cu atenție cele o sută și ceva de pagini ale volumului, constăți că autoarele nu-și propun să releve structurile acestor piese de port femeiesc, de-a dreptul maiestuoase, sau ornamentele ce le împodobesc, semne ale ingeniozității, originalității și rafinamentului. Ele apelează la o formulă mult mai simplă, pe care o stăpânesc de minune. Ne spun o poveste. Una ce amintește, în multe privințe, de istorioara chinurilor cânepii, pe care fetele o recitau în



șezători, ca să scape de strigoi. Nu lasă să se înțeleagă însă, nici o clipă, că munca gospodinelor ar fi una istovitoare. Meritul autoarelor este acela că știu să se oprească asupra lucrurilor frumoase, care au înnobilit truda atâtor generații de maramureșence, înseninându-le viața.

Lungul parcurs al acestui străvechi meșteșug pornește de la semănatul cânepii, care se făcea „la vremea stânilor”. Cel ce înfăptuia ritualul agrar se îmbrăca în straie imaculate, „ca holda să fie frumoasă”, și arunca primul pumn de semințe „cu ochii închiși”, să nu facă păsările cerului stricăciuni. Cânepa sau inul nu erau semănate în orice zi, ci doar „în cele de dulce”, pentru ca fuioarele să fie moi la tors (p. 25). Când venea timpul culesului, snopii de cânepă se așezau de-a rândul în *topîlă*. Apoi doi câte doi se puneau „p-a curmezișu”, stăpâniți de pietre, spre a nu fi purtată *pluta* de undele ascunse ale apelor line.

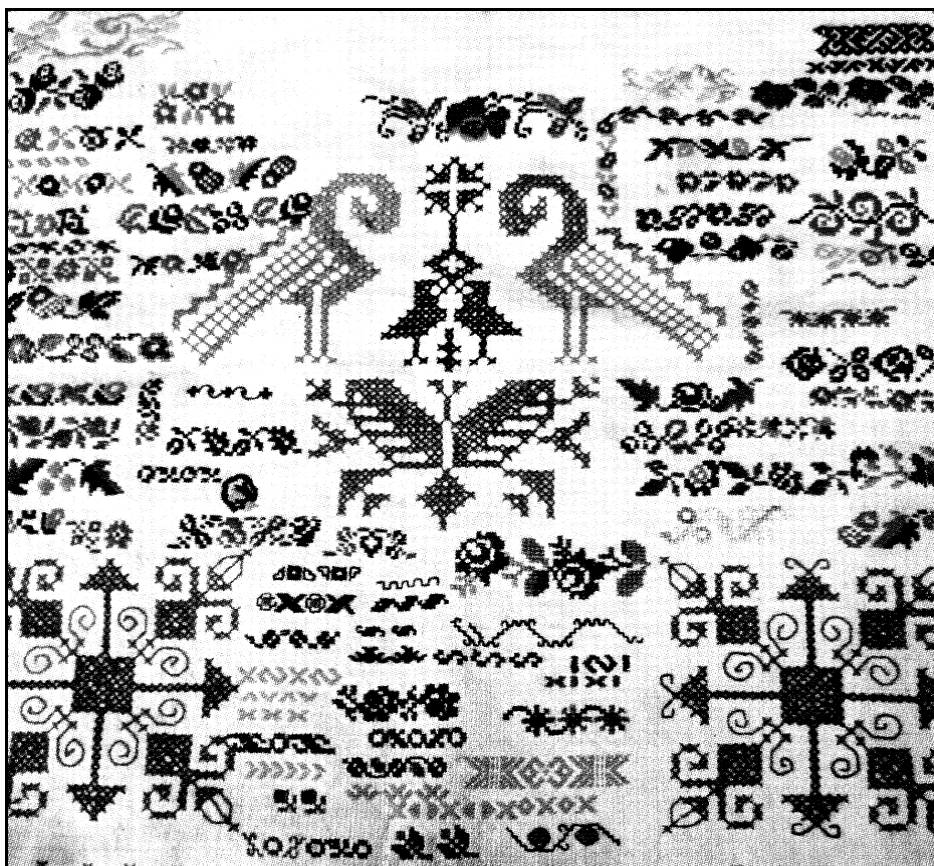
După ce erau trecute prin meliță și *hrebđincă* (ragilă), firele topite se metamorfozau în *fuioare* și *câlți*, din care se modelau caierele pe *cujelcă* (un băț de alun), pentru ca apoi să fie așezate în furcile de tors. Acestea erau cioplite și *scrise* de ciobani, în tihna stâniei, și transmiteau ființelor iubite toată dragostea și sensibilitatea celor ce le meșteriseră, după cum spunea I. D. Ștefănescu. Mesaje asemănătoare veneau și din partea celor ce făureau inconfundabilele fuse cu *țurgalău*, pe care codanele înfășurau, cu emoție, firul ce se desprindea din „caierul de început”. Privind asemenea fuse pline, femeile inițiate încercau să divineze înfățișarea viitorului soț al torcătoarei: „mic și îndesat”, „lung și deșirat”, „frumos și bine tomnit” (p. 26).

O etapă interesantă o constituie și urzitul firelor „în șatră” (pe pereții casei) ori pe „urzoiul fix”, unde *numărăturile* și *jirebdiile* alcătuiesc scheme iscusite, pe care gospodinele știu să le combine cu multă dibăcie. Aceeași dezinvoltură o dovedesc și la întinsul *terii*, la neveditul firelor prin ițe și spată, deși munca pe care o fac se arată a fi deosebit de anevoioasă. Țesătoarea nu calcă *ponojii*, să deschidă *rostul*, înainte de a sufla o pană de cocoș peste *teară*, sperând să-și ușureze munca. De asemenea, are grijă să nu mănânce stând la stative, pentru a „nu-și mânca sporul” (p. 36).

Odată terminată de țesut, pânza este *bdilită* și *tocilată* cu *pranicul*, după care poate fi croită. Nu doar pentru veșmintele subțiri ale bărbaților și femeilor, ci și în vederea confecționării altor componente ale industriei casnice țărănești: *fătoaie* de masă (simple sau ornamentate), *bândură* lată de *rudă*, fețe de pernă, desagi și traiste, *leped'eauă* (cearșafuri) etc. În centrul atenției rămâne însă cămașa

femeiască de sărbătoare, omniprezentă în lucrarea călineștencelor. Nu doar prin descrieri dintre cele mai sugestive, ci mai ales prin vreo șaptezeci-optzeci de planșe color, ce înfățișează fiecare detaliu în parte.

Se pleacă de la „petecul cu forme” (un soi de abecedar al *cocoanelor* de zece-doisprezece ani, care abia se inițiază în arta brodatului, dar și o sursă de inspirație pentru combinațiile cromatice sau decorative) și se ajunge la ornamente ce ating culmi ale măiestriei artistice.



Petekul cu forme

Tipologia cămășii femeiești de sărbătoare din Călineștii Maramureșului suscită cel mai viu interes. Nu ne oprim, totuși, asupra ei. Notăm doar că toate părțile ce o alcătuiesc sunt „croite drepte”, răscoalala nefiind specifică zonei. Acest tip de cămașă era purtată cu „stani îmblători”. Mânecele se împodobesc cu „bezeri modri”, cu

rupturiță și *copciuțe*, iar pe umeri este plasată adesea „pana măreață”. Aceasta reprezintă un simbol solar deosebit de sugestiv și apărea, de regulă, pe cămășile „fetelor de bocotan”, care numeau motivul respectiv „pana făloasă”.

Cămășile „cu guriță” aveau *pogmata* dintr-o singură bucată, iar ornamentele ce o împodobeau se numeau „fingalăi cu un vârful”, „trăsură îngustă”, „corigău din corigătea” etc. (p. 59). Un loc aparte îl ocupă și cusăturile de încheietură, cea mai vizibilă – din vârful „bezerilor” de la încheietura mâneicii – căpătând forma unui *păianjen împiedicat*.

Vorbind pe larg despre cămășile de sărbătoare sau despre cele de mireasă, autoarele au socotit că este bine să spună câteva cuvinte și despre o piesă ritual-ceremonială, cu vădite implicații magice, numită *cămașa ciumii*. Practica este atestată pe mai toate meleagurile țării și reprezintă o formă de apărare, de prevenire a cumplitei molime. La Călinești, ritul era înfăptuit de nouă femei văduve. Se adunau într-o casă părăsită și porneau să pregătească veșmântul pentru acea babă uscățivă și urâtă, pe care trebuiau să o îmbuneze. Într-o singură noapte torceau fuioarele, depăneau și urzeau firele, întindeau *teara*, țeseau pânza, o croiau și confecționau cămașa. În zorii zilei, aceasta era dusă în taină la hotarul satului, în direcția din care amenința să vină nenorocirea. Era un act de *captatio benevolentiae*, prin care femeile respective încercau să pună la adăpost comunitatea în care trăiau.

Se spune, în genere, că lucrurile temeinice se fac dintr-o suflare. Lucrarea pe care o prezentăm s-a plămădit în doar câteva luni din prima jumătate a anului în curs. Atâta a durat documentarea, sistematizarea informațiilor, redactarea și tipărirea cărții la Editura Valea Verde din Sighetu Marmației. Lucrarea este atent concepută, are o anumită rigoare, acuratețea imaginilor, indicele tematic și bibliografia asigurându-i un plus de sobrietate.

Nu știm dacă autoarele au zămislit-o sub semnul sărbătoririi *iei* românești. Cu siguranță însă au adus un frumos omagiu celor ce întrețin flacăra vie a tradiției în această binecuvântată vatră folclorică.

Ion H. CIUBOTARU

ABREVIERI

- AAF** – „Anuarul Arhivei de Folklor”, Cluj
- AF** – „Anuarul de Folclor”, Cluj-Napoca
- AFAR** – Arhiva de Folklor a Academiei Române, Cluj
- AFASRM** – Arhiva de Folclor a Academiei de Științe a Republicii Moldova, Chișinău
- AFMB** – Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași
- AIEF** – „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”
- AIIAI** – „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»”, Iași
- AMEM** – „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași
- AMET** – „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj
- AN-Iași** – Arhivele Naționale, Iași
- BS** – „Buletin Științific”. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, serie nouă, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău
- CAF** – Caietele Arhivei de Folclor, Iași
- DANIC-București** – Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale București
- DLR** – *Dicționarul Limbii Române*
- DRH.A** – *Documenta Romaniae Historica, A. Moldova*
- DRH.C** – *Documenta Romaniae Historica, C. Transilvania*
- EAIVR** – *Enciclopedia arheologiei și istoriei vechi a României*
- MAAE** – Materjały antropologiczne, archeologiczne i etnograficzne, Cracovia
- MCF** – „Memoriile Comisiei de Folclor”
- MNEIN** – Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău
- NALR** – *Atlasul Lingvistic Român pe regiuni: Moldova și Bucovina*
- RE** – „Revista de Etnologie”, Chișinău
- REF** – „Revista de Etnografie și Folclor”
- RLSL** – „Revistă de Lingvistică și Știință Literară”, Chișinău

