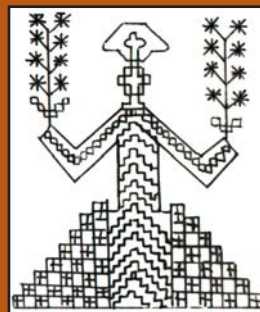


„A cerceta folclorul și etnografia cu atenție, înseamnă a ajunge, pe calea cea mai sigură, să ne dăm seama cine este și ce este poporul român față de alte popoare”.

Petru CARAMAN



ISSN: 1583-6819

ANUARUL MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI – XIII

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

XIII



Editura Palatul Culturii
IAȘI – 2013

A N U A R U L

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

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

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

COMPLEXUL MUZEAL NAȚIONAL „MOLDOVA” IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI
XIII

Editura PALATUL CULTURII
IAȘI – 2013

CONSULTANT ȘTIINȚIFIC

Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDACTIA

Marcel Lutic

Angelica Olaru

Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE

Angelica Olaru

TRADUCERE

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, 165

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

ISSN 1583-6819

SUMAR

STUDII

Varvara BUZILĂ, <i>Sahutul în practica etichetei tradiționale.</i> <i>Formularea problemelor</i>	11
Elena CHIABURU, <i>Ex-libris-ul cu blestem din Țara Moldovei</i>	33
Ion H. CIUBOTARU, <i>Doliul: categorii, forme de manifestare,</i> <i>vechime, semnificații</i>	67
Natalia GOLANT, <i>Reprezentări mitologice ale românilor din</i> <i>Oltenia (pe baza cercetărilor de teren efectuate în județele</i> <i>Vâlcea, Gorj și Mehedinți)</i>	91
Adina HULUBAȘ, <i>Viitorul nou-născutului. Practici și superstiții</i> <i>păstrate în mediul urban</i>	101
Andrei PROHIN, <i>Repere ale gândirii mitice în eshatologia</i> <i>populară românească</i>	125
Ioana REPCIUC, <i>Rituri de întemeiere a fântânilor în Moldova</i>	137

MATERIALE

Gabriela BOANGIU, <i>Gospodării și acareturi – statutul</i> <i>proprietății și imaginarul curții țărănești</i>	157
Daniela CALISTRU, <i>Cămașa de sărbătoare din colecțiile</i> <i>Muzeului Municipal Pașcani, județul Iași</i>	179
Marin CONSTANTIN, <i>Mărturii etnografice despre Dimitrie Gusti</i> <i>și Școala Sociologică de la București (Vrancea, 2002)</i>	199
Anton COȘA, <i>Comuniunea viilor și morților în satul</i> <i>Somușca – Bacău. Cântecel de priveghi</i>	207
Roxana-Elena DIACONU, <i>Sarea în lumea satului</i> <i>tradițional – între practică și simbol</i>	231
Ana PASCU, <i>O taxonomie a jocului cu reguli din</i> <i>mediul urban actual</i>	241

DOCUMENTE

Arcadie M. BODALE, <i>Câteva documente din Arhivele Naționale</i> <i>Iași privitoare la folclorul urban din a doua jumătate</i> <i>a secolului al XIX-lea</i>	273
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Catagrafiile unor case răzășești</i> <i>din secolul al XIX-lea</i>	283

IN MEMORIAM

„A trăi un trai și cu al morții două”.

Petru Ursache (1931-2013) (Adrian CRUPA)..... 311

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

- Zoe PETRE, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, Editura Polirom, Colecția „Historia”, 2004, 400 p. (Marin CONSTANTIN)..... 323
- Valer BUTURĂ, *Studii și cercetări de etnobotanică românească*. Ediție îngrijită, introducere și note de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, 435 p. (Silvia CIUBOTARU) 331
- Pamfil BILȚIU, Maria ȘERBA, Maria BILȚIU, *Folclor de pe Valea Cosăului*, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012, vol. I, 310 p.; vol. II, 300 p. (Ovidiu FOCȘA)..... 336
- „Ethnologia slovacă et slavica”. The International Review of Slovak and Slavic Ethnology, Tomus 35, 2012, Universitas Comeniana Bratislavensis, Facultas Philosophica, Bratislava, 114 p. (Ioana REPCIUC) 343
- Sabina ISPAS, *Rosturi și moravuri de odinioară*, București, Editura Etnologică, 2012, 317 p. (Dimitrie-Ovidiu BOLDUR) 346
- Vasile MUNTEANU, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*, Iași, Editura Palatul Culturii, 2012, 306 p. (Adina HULUBAȘ) 349
- Radu NICULESCU, *Spre o poetică a baladei populare românești. Două studii de caz*. Ediție îngrijită de Viorica Nișcov, Brăila, Editura Sfântul Ierarh Nicolae, 2012, 352 p. (Silvia CIUBOTARU) 352
- Varvara BUZILĂ, *Covoare basarabene din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală – Republica Moldova*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2013, 252 p. (Ion H. CIUBOTARU)..... 358
- Octavian SIMU, *Mitologie chineză. Un dicționar*, București, Editura Herald, 2013, 366 p. (Silvia CIUBOTARU)..... 362

ABREVIERI..... 365

TABLE OF CONTENTS

STUDIES

Varvara BUZILĂ, <i>The Greeting in The Traditional Etiquette. Formulating Research Topics</i>	11
Elena CHIABURU, <i>The Curse Containing Bookplates of The Country of Moldavia</i>	33
Ion H. CIUBOTARU, <i>Mourning: Categories, Forms of Manifestation, Duration, Meanings</i>	67
Natalia GOLANT, <i>Mythological Representations of Romanians of Oltenia (Based on Field Researches Undertaken in the Counties of Vâlcea, Gorj and Mehedinți)</i>	91
Adina HULUBAȘ, <i>The New-Born's Future. Practices and Superstitions Preserved in the Urban Environment</i>	101
Andrei PROHIN, <i>Marks of Mythical Thinking in the Romanian Folk Escathology</i>	125
Ioana REPCIUC, <i>Well Foundation Rites in Moldavia</i>	137

MATERIALS

Gabriela BOANGIU, <i>Farmyard and Outhouses – the Statute of Property and the Imaginary Universe of the Peasant's Farmyard</i>	157
Daniela CALISTRU, <i>Festive Blouses in the Collections of the Museum of the City Pașcani, Iași county</i>	179
Marin CONSTANTIN, <i>Ethnographic Testimonies on Dimitrie Gusti and the Sociological School of Bucharest (Vrancea, 2002)</i>	199
Anton COȘA, <i>The Communion of the Living and of the Dead in Somușca Village of Bacău County. The Wake Songs</i>	207
Roxana-Elena DIACONU, <i>Salt in the Traditional Village World – Between Practice and Symbol</i>	231
Ana PASCU, <i>A Taxonomy of Rule Play in the Current Urban Environment</i>	241

DOCUMENTS

Arcadie M. BODALE, <i>Several Documents of the National Archives of Iasi Regarding the Urban Folklore of the 2nd Half of the 19th Century</i>	273
---	-----

Lucian-Valeriu LEFTER, <i>19th Century Inventories of Free Peasants' Houses</i>	283
--	-----

IN MEMORIAM

„Living a life, even two with the one of death”. <i>Petru Ursache (1931-2013)</i> (Adrian CRUPA).....	311
--	-----

<i>REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES</i>	323
---	-----

<i>ABBREVIATIONS</i>	365
-----------------------------------	-----

TABLE DES MATIÈRES

ÉTUDES

Varvara BUZILĂ, <i>La Salutation dans la pratique de l'étiquette traditionnelle. Formulation des problèmes</i>	11
Elena CHIABURU, <i>L'Ex-libris à malédiction du Pays de la Moldavie</i>	33
Ion H. CIUBOTARU, <i>Le Deuil – catégories, formes de manifestation, ancienneté, significations</i>	67
Natalia GOLANT, <i>Représentations mythologiques des Roumains d'Olténie (en vertu des recherches de terrain effectuées dans les départements de Vâlcea, Gorj et Mehedinți)</i>	91
Adina HULUBAȘ, <i>L'Avenir du nouveau-né. Pratiques et superstitions préservées dans le milieu urbain</i>	101
Andrei PROHIN, <i>Repères de la pensée mythique dans l'eschatologie populaire roumaine</i>	125
Ioana REPCIUC, <i>Rites de fondation des fontaines en Moldavie</i>	137

MATÉRIAUX

Gabriela BOANGIU, <i>Cours et annexes – le statut de la propriété et l'imaginaire de la cour paysanne</i>	157
Daniela CALISTRU, <i>La Chemise de fête de la collection du Musée du Municipale de Pascani, département de Iasi</i>	179
Marin CONSTANTIN, <i>Témoignages ethnographiques sur Dimitrie Gusti et l'École Sociologique de Bucarest (Vrancea, 2002)</i>	199
Anton COȘA, <i>La Communion des vivants et des morts dans le village de Somușca – Bacău. Chansons de veillée</i>	207
Roxana-Elena DIACONU, <i>Le Sel dans l'univers du village traditionnel – entre la pratique et le symbole</i>	231
Ana PASCU, <i>Une Taxonomie du jeu formel du milieu urbain actuel</i>	241

DOCUMENTS

Arcadie M. BODALE, <i>Quelques documents des Archives Nationales de Iași, concernant le folklore urbain de la seconde moitié du XIXe siècle</i>	273
---	-----

Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Les Inventaires de maisons des paysans libres du XIXe siècle</i>	283
--	-----

IN MEMORIAM

„Vivre une vie, même deux avec celle de la mort”. Petru Ursache (1931-2013) (Adrian CRUPA)	311
---	-----

COMPTE-RENDUS, PRESENTATIONS, NOTES BIBLIOGRAPHIQUES	323
---	-----

ABREVIATIONS	365
---------------------------	-----

SALUTUL ÎN PRACTICA ETICHETEI TRADIȚIONALE. FORMULAREA PROBLEMELOR DE CERCETARE

Varvara BUZILĂ*

Abstract

The author analyses the greeting from a semiotic perspective, interpreting it as an act of communication, of great complexity. The greeting is presented as a part of the traditional etiquette, taking the form of a dialogue or a rite and implies several languages of communication. She argues that the verbal greeting is correlated both to the cosmic time and to the specific of the actions performed by the persons that are involved in the communication relationship. The greeting through gestures is correlated to space criteria and takes into consideration both the entire body of the person and distinct parts of it. The diverse forms of kissing: the hands, the lips, the forehead or the crown, are related to social statutes, group relationships and life situations, developing various functions. The greeting, in general, updates social relationships, enhances the social cohesion and asserts the system of values of that community. The study brings into the scientific environment various categories of sources, formulates certain research topics that can be further investigated.

Keywords: act of communication, verbal greeting, gesture greeting, kissing the hand, kiss of peace, kiss of forgiveness.

Cuvinte-cheie: act de comunicare, salut verbal, salut gestual, sărutul mâinii, sărutul păcii, sărutul iertării.

1. Preliminarii**

Salutul este o formă universală a culturii. Cunoscut de toate comunitățile umane, salutul este parte a comunicării, dar și parte a etichetei. Ambele ipostaze sunt prodigioase pentru cercetare, noi, însă, ne vom concentra la elucidarea problematicii ce rezultă din analiza salutului în cadrul etichetei tradiționale. Justificarea acestei alegeri ține de bogăția în manifestări factologice a acestui domeniu, deocamdată insuficient

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

** Studiul a fost publicat inițial în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie”. Seria Etnografie, Chișinău, vol. 17, 2012, p. 24-41. Apare și în AMEM în virtutea protocolului de colaborare încheiat în anul 2006 între cele două muzee, protocol care prevede, printre altele, și (re)publicarea celor mai valoroase studii în propriile reviste de specialitate.

elucidat. Salutul în particular, ca și eticheta în general, sunt mecanisme complexe ce articulează viața societăților. Cercetarea acestor mecanisme este actuală, deoarece ele oferă conexiuni cu diferite structuri esențiale pentru cunoașterea unei comunități sau a societății în ansamblu.

Salutul este o formă culturală de mare capacitate simbolică. El poate consta doar în formule verbale (salutul verbal), dar întrunește și expresii gestuale (salutul gestual) sau un ansamblu de fapte culturale (salutul bazat pe mai multe limbaje, atunci când la primele două se mai adăugă cel al mimicii, al sărutului, al obiectelor simbolice sau al pozițiilor corpului). El poate fi înțeles ca o convenție, un rit prin care se intră în contact cu un alt om sau cu un grup de oameni cu scopul de a anticipa/deschide comunicarea, echilibrând starea de spirit a interlocutorilor la ea. În același timp, salutul este un mecanism prin care se tatonează sistemul de valori asumat de comunitate. Văzut în ansamblul componentelor sale, salutul constă din expresii verbale consacrate, utilizate la începutul și la sfârșitul comunicării: sărut, datul mâinii, îmbrățișări, bătăi pe umăr, reverențe, dar și manipularea pălăriei/căciului, înclinarea corpului, închinarea și îngenuncherea omului. Prin salut se exprimă atitudinea față de cel/cei cui îi este adresat salutul respectiv și se verifică cunoașterea statutelor sociale ale celor antrenați în relația de comunicare.

Culturile tradiționale, inclusiv cea românească, cercetată de noi, își gestionează mult mai atent resursele simbolice ale salutului decât cele moderne. Din acest considerent ele continuă să fie atractive pentru studiu, oferind un larg spațiu de analiză problemelor privind particularitățile culturii, dar și mecanismelor care intermediază funcționalitatea sistemelor ei. Despre tradiția salutului la români s-au publicat câteva studii de referință ce ne-au facilitat, în bună măsură, elaborarea prezentei lucrări. Ele sunt dedicate, cu precădere, aspectelor lingvistice, lăsându-ne posibilitatea să le abordăm pe cele rămase în conul de umbră, în încercarea, pe deplin justificată, de a recupera întregul reprezentat de fenomenul salutului ca parte a etichetei tradiționale. George Caragață este primul cercetător care a studiat în mod tematic domeniul salutului verbal în spațiul cultural românesc, definindu-l, conturându-i dimensiunile lexicale și arătându-i particularitățile funcționale¹. La o distanță de patru decenii, Marica Pietreanu a luat în discuție domeniul, conturându-i rosturile sociale², ca mai

¹ George Caragață, *Formele de salutare în limba română*, în „Buletinul Institutului de Filologie Română «A. Philippide»”, Iași, vol. VI, 1939, p. 60-61.

² Marica Pietreanu, *De ce și cum se salută oamenii?*, în „Almanahul civilizației”, vol. II, București, Editura Științifică, 1970, p. 171-175.

târziu să contribuie la dezvoltarea lui prin două lucrări de importanță majoră³. După aproape alte două decenii, Constantin-Ioan Mladin, într-un studiu comparativ româno-francez, reactualizează problematica, insistând asupra aspectelor comune și a celor particulare din ambele limbi, operând și clasificări ale salutului verbal⁴. Mai recent, într-o scurtă lucrare, Cristina Cojocari semnalează în termeni generici interesul pentru această temă, precizând funcțiile salutului verbal și tipurile lui⁵.

În literatura de specialitate există descrieri și judecăți valoroase cu referire la salut, văzute din multiple unghiuri de vedere, fapte care facilitează abordarea salutului în totalitatea exprimărilor sale, ca un ansamblu de limbaje ce antrenează expresii simbolice, sincretice în corelarea lor sistemică. Documente din secolul al XIX-lea, contribuții ale cercetătorilor contemporani în relevarea diverselor aspecte ale culturii tradiționale, precum Petru Caraman⁶, Silvia Ciubotaru⁷, Ion H. Ciubotaru⁸, Nicolae Băieșu⁹, Ofelia Văduva¹⁰ sau Vasile Plăcintă¹¹ ne-au stimulat să construim acest proiect de cercetare. Din economie de spațiu vom apela la aceste contribuții la momentul oportun. Apreciem din start că ele sunt destul de multe, încât prin ponderea lor impun necesitatea demarării unei cercetări de amploare în domeniu. Lucrarea noastră își propune s-o prospecteze, formulând problemele esențiale ce reies din cercetarea specificului salutului în ansamblul manifestărilor sale.

³ Idem, *Salutul în limba română. Studiu sociolingvistic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984; Idem, *Fapte de limbă și stil în formulele de salut*, în „Limba și Literatura Română” (în continuare LLR), București, an XV, nr. 4, 1986, p. 9-12.

⁴ Constantin-Ioan Mladin, *Contributions à l'étude des formules de salutations en roumain et en français. Remarques de nature stylistique et pragmatique*, en „Annales Universitatis Apulensis”. Series Philologica, Alba Iulia, tom III, nr. 4, 2003, p. 191-197.

⁵ Cristina Cojocari, *Semiotica și pragmatica salutului*, în LLR, an XVIII, nr. 3-4, 2008, p. 20-22.

⁶ Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, București, Editura Minerva, 1983; Idem, *Descolindatul în Orientul și Sud-Estul Europei*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997.

⁷ Silvia Ciubotaru, *Obiceiuri nupțiale din Moldova*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009.

⁸ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare* (în special volumele II și III), Iași, Editura Presa Bună, 2002, respectiv 2005.

⁹ Nicolae Băieșu, *Sărbători domnești (închinare Maicii Domnului și Mântuitorului)*. Studiu, culegere de texte etnografice și folclorice, Chișinău, Editura Cartea Moldovei, 2004.

¹⁰ Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997.

¹¹ Vasile Plăcintă, *Slobozia Mare prin fereastra istoriei*, Galați, Editura pentru Literatură și Artă „Geneze”, 1996.

Un alt punct de referință este existența unei bibliografii transnaționale cuprinzătoare privind eticheta tradițională și salutul, fapt ce facilitează cercetarea noastră din punct de vedere metodologic. Vom recurge la metodele adecvate relevării specificului salutului aplicate de antecesorii noștri în domeniu din alte țări. Salutul a fost abordat din diverse perspective: a bunelor maniere (aici avem, de altfel, cea mai numeroasă listă de lucrări), a comunicării verbale¹² și non-verbale¹³, a etichetei tradiționale¹⁴ și a simbolismului corporal¹⁵, fiecare perspectivă decupând și punând în valoare anumite aspecte ale acestui fenomen sau integrându-l în sisteme adiacente.

Salutul este un dialog mai scurt sau mai de durată, bazat fie pe limbajul verbal, fie pe mai multe limbaje ale culturii. În acest sens, A. K. Baiburin și A. L. Toporkov susțin că „eticheta este întotdeauna un dialog, chiar și în cazul când participanții la el sunt despărțiți de spațiu și timp”¹⁶. Dialogul, ca tip de comunicare, continuă aceiași autori, are un scenariu general acceptat. Începe de la anumite formule, se desfășoară după anumite reguli și se încheie cu formule consacrate. Comunicarea în cadrul lui este mereu codificată, pentru a se putea săvârși transmiterea mesajului, articulând diferențele, respectând prestigiile, evitând blocajele informaționale. Salutul predispune la comunicare, reglementează diferențele, sincronizează canalele emițătorului și receptorului¹⁷.

Obiectivele vizate de prezenta lucrare ar fi următoarele: conturarea domeniului de cercetare, identificarea surselor și aprecierea ponderii acestora în construirea proiectului de cercetare, formularea problemelor principale care l-ar face relevant în sistemul culturii

¹² И. И. Формановская, *Речевой этикет и культура общения*, Moscova, 1989; В. Е. Янышев, *Речь и этикет*, Moscova, 1993.

¹³ Jean Cousnier, A. Brossard, „Communication nonverbale, co-texte ou context?”, en *La communication nonverbale*. Jean Cousnier (coord.), Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestle, 1984.

¹⁴ Б. Х. Багажников, *Адыгский этикет*, Нальчик, 1978; Ш. Д. Инна Инал, *Очерки об абхазском этикете*, Сухуми, 1984; Idem, *Этнические стереотипы поведения*, Ленинград, 1985; Idem, *Этикет у народов Передней Азии*, Moscova, 1988; А. К. Байбурин, А. Л. Топорков, *У истоков этикета. Этнографические очерки*, Ленинград, Наука, 1990; А. А. Никищенко, *Традиционный этикет народов России. XIX – начало XX вв.*, Moscova, Старый сад, 1999, p. 137.

¹⁵ Ray Lee Birdwhistell, *Introduction to Kinesics: An Annotation System for Analysis of Body Motion and Gesture*, Washington, Foreign Service Institute, 1952; Idem, *Kinesics and Context*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970.

¹⁶ А. К. Байбурин, А. Л. Топорков, *op. cit.*, p. 6.

¹⁷ *Ibidem*.

tradiționale, elucidarea strategiilor verbale și non-verbale ca mijloc de comunicare, dar și de articulare a relațiilor dintre grupurile ce compun societatea tradițională, ca mod de vizualizare a sistemului de valori general acceptat.

2. Salutul verbal

În contextul intensificării comunicării internaționale, inclusiv a celei etnice, pe de o parte, și a dezvoltării comunicării ca parte a globalizării, inclusiv a științelor comunicării, pe de altă parte, studierea salutului ca parte a etichetei capătă tot mai multă actualitate. Sporește interesul pentru domeniu și în Republica Moldova, urmare a conectării majorității grupurilor care formează societatea moldovenească la comunicarea internațională, proces de o amploare nemaicunoscută anterior. Această conexiune presupune o reactualizare și o reevaluare a experienței acumulate de către societate în materie de etichetă și, în special, de salut. Efortul este unul dublu orientat. Pentru a-i cunoaște pe Ceilalți și a putea comunica cu Ei, oamenii din societatea noastră încearcă să-și însușească comportamentele consacrate ale Celuilalt și, în cadrul acestui proces, fac un examen al etichetei și al salutului specifice societății din care fac parte.

Salutul verbal poartă coloritul limbii în care este rostit și reprezintă un capitol important al culturii naționale. Inventarul destul de bogat și reprezentativ, ca diversitate a formulelor verbale, creează dificultăți în clasificarea salutului¹⁸. Cercetătorii au operat clasificări și tipologii în funcție de problematica asumată, fapt ce ne îndeamnă să derulăm cercetarea noastră în aceeași direcție.

Salutul formează un cod al comunicării. După suportul transmiterii, vom delimita două forme ale salutului verbal: *salutul scris*, obligatoriu în genul epistolar, la care nu ne vom opri în prezenta lucrare¹⁹, și *salutul verbal* sau *oral*, mult mai vechi ca practică socială decât primul și destul de dezvoltat. După complexitate, salutul verbal (oral) întrunește două forme: scurtă și dezvoltată. Forma scurtă, numită de unii cercetători

¹⁸ Dificultăți de altfel sesizate pe o durată extinsă de timp. A se vedea în special Nyrop Christoph, „La politesse. Ses forme set ses formules”, en *Linguistique et historique et histoire des moeurs. Mélanges posthumes*. Traduction par E. Philipot, Paris, Librairie E. Droz, 1934, p. 16; Constantin-Ioan Mladin, *op. cit.*, p. 192.

¹⁹ Acesta oferă un câmp generos de cercetare și merită o lucrare aparte. Datorită faptului că scrisorile sunt, de cele mai multe ori, datate, se poate afla din ele cum s-a schimbat specificul salutului în diferite perioade și ce încărcătură semantică se include în formulele lui.

și salutul propriu-zis, a fost și continuă să fie aplicată în grupurile sociale mici, precum familia, colectivul de muncă, vecinătatea, dar și în altele mai mari, precum este comunitatea sătească, școala în care învață sau hotelul în care locuiesc. Prin această formulă oamenii acționează ca și cum ar confirma apartenența lor la respectivul grup, subsemnând, în acest mod, și la sistemul de valori promovat de colectivitatea respectivă.

Analizând diverse tipuri verbale de salut, practicate de mai multe popoare, vom observa că cele mai vechi și cele mai frecvente țin să sincronizeze momentul întâlnirii comunicanților cu cel al timpului cosmic. Ca și reprezentanții altor tradiții culturale, românii se salută, cel mai frecvent, invocând și cadrul temporal al dialogului: „Bună dimineța!”, „Bună ziua!”, „Bună seara!” Răspunsul este unul de egalitate sau de simetrie: „Bună dimineța!”, „Bună ziua!”, „Bună seara!” și nu implică neapărat continuarea comunicării, mai ales pentru oamenii care își continuă drumul și relația lor s-a limitat la confirmarea apartenenței interlocutorilor la un spațiu comun. Scurt, dar eficient, oamenii practică această normă ca pe o necesitate. În debutul micului dialog fiecare ins operează un exercițiu semiotic total, apreciind vârsta, statutul social și, în consecință, alegerea celei mai potrivite formule sugerată de practica colectivă a grupului din care fac parte cei doi participanți la dialog. De regulă, în satele Moldovei toți știu că oamenii trebuie să se salute atunci când se întâlnesc. Satele în care oamenii au încetat să se salute din diferite considerente oferă simptome de anomalii ale vieții sociale. De altfel, și străinul intrat în spațiul unei comunități rurale aderă la limbajul acceptat al strategiilor salutare. Aceste formule, cele mai simple, dar și cele mai generale, pot antrena în relații specifice foarte mulți oameni, creându-le în acest mod confortul comunicării, afirmându-le sentimentul de siguranță.

Bătrânii din sate, purtători ai unei mentalități arhaice, simt responsabilitatea de a actualiza formele mai vechi ale relațiilor interumane și obișnuiesc să răspundă asimetric la aceste formule de salut. Un prim răspuns la salutul simplu este „Mulțumim dumitale!” sau „Mânțănim!” Un manuscris de la 1884 precizează în acest sens: „La intrarea în locuință moldovenii se salută cu «Bună ziua!» Omului i se răspunde «Mulțumim dumitale!» La plecare spun: «Rămâneți sănătoși!», i se răspunde «Mergi sănătos!»”²⁰. În acest dialog există, în aparență, un

²⁰ Иван Яц[имирский], *Местечко Ганчешты* din 5.III.1884, în „Описание населенных пунктов Бессарабской губернии”, Архив Одесского общества истории и древностей, Рукописный отдел, Центральная научная библиотека, Академии Наук Украины, Фонд V, nr. 672, p. 28.

echilibru, dar, văzut din perspectivă semiotică, el apare mult mai nuanțat. Petru Caraman arată că verbul *a mulțumi*, cu întreaga sa familie: *mulțumire, mulțumită, mulțumit, mulțumitor...*, are ca origine urarea „La mulți ani!”²¹ Mai apoi demonstrează cum a avut loc evoluția acestei sintagme: „La început, urarea suna scurt: *mulți ani!* <*mulți anni!* De la o vreme, expresia izolându-se începe a fi simțită ca un singur cuvânt sub formele successive *multsani, multsañ*, din care se naște mai întâi verbul *a multsăni*, așa cum sună el până azi în vorbirea dialectală în cele mai multe regiuni ale țării, iar din forma aceasta, prin asimilarea lui *ñ* la *m* și a lui *ă* la *u*, rezultă *a mulțumi*, forma literară”²². Interpretând acest dialog „Bună ziua!/Mulțumim!” trebuie să înțelegem că omului i se urează un timp bun, iar, și mai exact, salutul vine să califice, să confere timpului în care se produce comunicarea o anumită calitate benefică: „Să vă fie bună dimineața/ziua,/seara!” Ori: „Bună vreme!” „Ceas bun!” Adică prin salut este cuprins în discuție un anumit segment temporal. Iar oamenii în etate, păstrători ai semnificațiilor, oferă prin răspuns mult mai mult: ei urează mulți ani în schimbul acestui segment îngust de timp.

Împărțirea culturală a zilei și nopții în anumite segmente de timp, care se regăsesc și în salut, constituie o problemă importantă pentru cercetare. La începutul secolului al XX-lea, Alexei Mateevici a acordat atenție acestei probleme și, după ce arăta cum se împarte ziua și noaptea, cercetătorul preciza că această împărțire se respectă și în salut. Până la amiază, moldovenii se salută cu „Bună dimineața!”, apoi „Bună ziua!”, iar până la apus „Bună vremea!”, după care „Bună seara!”²³ Aici e cazul să arătăm o diferență în perceperea timpului. Oamenii din sate sunt foarte matinali, ocupațiile făcându-i să fie astfel. Pentru ei dimineața începe după ora 1, adică la prima oră a zilei, și ține cel mai mult ca durată. Pentru alte categorii de locuitori, dimineața începe mult mai târziu, odată cu ora la care pornesc să circule autobuzele și troleibuzele în oraș, sau ora la care își încep programele posturile de radio și de televiziune. Față de schema de acum 100 de ani descrisă de Alexei Mateevici s-a micșorat durata adresării „Bună dimineața!”, în prezent fiind utilizată până la ora 9.00 în sate sau până la ora 10.00 în orașe. A fost eclipsată evident și formula „Bună vremea”, utilizarea ei fiind mai lejeră, în diferite contexte temporale.

²¹ Petru Caraman, *Colindatul la români...*, p. 383.

²² *Ibidem*: „Contaminarea celor două cuvinte ale expresiei *mulți ani* într-unul singur este atestată până astăzi în *mulțam*, întrebuințat îndeosebi în Ardeal...”

²³ Alexei Матеевич, „Очерк молдавских религиозно-бытовых традиций”, în *Opere*, vol. II, Chișinău, Editura Stiința, 1993, p. 139.

În comunitățile rurale un grup important al formulelor de salut trimite către încurajarea activității ce o săvârșește cel salutat, invocând și ajutorul Divinității: „Doamne ajută!”, urare care se adresează către oamenii surprinși la lucru. Răspunsul este pe măsura urării: „Mulțumim! Dă Doamne!” (descifrarea semnificației frazei: Mulțumim pentru salut și dă Doamne ajutorul de care avem nevoie!). În a doua jumătate a secolului al XX-lea, formula tradițională a început a fi înlocuită cu „Spor la muncă!” (Să aveți spor la muncă!)/„Mulțumim!” Femeilor care țin li se urează: „Să crească roșul mare!”, iar când bărbații sapă fântâna sau o curăț (în centrul și sudul Moldovei), rănesc (la nord), de obicei în ziua de Împărăștiatul Rusaliilor, se salută cu „Izvor bun!” În sfârșit, oaspetele intrat în casă va spune „Poftă bună!” ori „Poftă mare!” oamenilor aflați la masă.

În sate, mai ales când oamenii se întâlnesc adeseori, se obișnuiește eludarea formelor generale de salut și se recurge la expresii acceptate la nivel comunitar, ce denotă o mai puternică angajare comunicativă: „La muncă?” (cu sensul: Vă duceți la muncă?)/„La muncă!”, „Mai odihniți?”/„Odihnim!” Ori: „La apă?” (Mergeți la apă?)/ „La apă!”, „Spre casă?”/„Da, spre casă!” Precizăm faptul că discută astfel numai oamenii apropiați care știu rostul activităților accentuate în salut. Tot din categoria formulelor scurte fac parte și expresiile „Închinăciune!”/„Am onoarea!”, „Noroc!”/„Noroc!”, „Salut!”/„Salut!” – utilizate mai frecvent de către cei tineri în raport cu interlocutorii de aceeași vârstă.

Aceste structuri verbale s-au cristalizat în practica lingvistică datorită recurenței lor, semn că răspundeau anumitor necesități, fiind promovate prin același instrumentar comunicativ. Inventarierea și cercetarea etnologică a acestui fond lexical presupune o perspectivă largă ce cuprinde apariția, uzanța și evoluția lor. George Caragață surprindea parcursul acestui proces: „Formulele sunt cuvinte sau construcții care, printr-o întrebuințare, prea des repetată în condiții asemănătoare, și-au pierdut aproape orice conținut afectiv, devenind simple semne sau simboluri ale stărilor sufletești respective. Formulele de salutare nu sunt altceva decât simbolurile care stabilesc relațiile dintre om și om potrivit stărilor acestora. Altfel spus, ele sunt semnele contactului social dintre indivizi”²⁴.

Deși simplu, la prima vedere, și, aparent, neînsemnat, în cazul când nu are loc din vina unuia dintre participanții la relație se produce o stare de disconfort, uneori special provocată, pentru a se demonstra o

²⁴ George Caragață, *op. cit.*, p. 60-61.

anume atitudine de dizgrație. Ignorarea omului, în loc de recunoașterea prestigiului lui prin salut, afectează pe cei vizați. Pentru a depăși criza se recurge la soluții bărbătești: „Bună ziua căciulă, că stăpânul n-are gură!” Sau: „Cum ți-i bună ziua, așa ți-i și mulțămita!” (Cum ai zis bună ziua, așa și ți-am mulțumit!). După care se așteaptă sfârșitul conflictului și revenirea la relația normală. Îndemnul tatălui adresat fiului la finalul unei luări de atitudine țintește limita dincolo de care nu trebuie să treacă: „Unde te duci, lasă măcar loc de buna ziua după tine!”²⁵

Când actul comunicării este de durată, formulele de salut sunt parte a unui comportament ce presupune și un salut la final. În acest caz, formulele de rămas bun pot fi simetrice față de cele de început: „Bună ziua!”/„Ziuă bună!”; „Bună seara!”/„Seară bună!” Dar ele pot înregistra și un larg spectru al unor formule specifice bunului rămas rostite de cel care pleacă: „Rămâneți sănătoși!”, „Mai rămâneți sănătoși!”, „Mai rămâneți cu bine!”, „Sănătoși v-am găsit, sănătoși vă las!”, „Bun rămas!” Există și destule formule adresate de cei care rămân: „Cale bătută!”, „Drum bun!”, „Bună cale!” Aceste replici, consacrate de tradiție, reglementează relațiile dintre interlocutori, echilibrându-le pe aceeași undă a trăirilor.

Cu rol de bun rămas, bătrânii bolnavi folosesc formulele iertării. La despărțire, bolnavul neștiind dacă se va mai întâlni cu cel cu care discută, își cere iertare: „Te rog de mă iartă!” I se răspunde: „Domnul să te ierte!”, apoi cere a doua oară și a treia, primind același răspuns. Acest scenariu se repetă la Lăsata Secului/Lăsata de Sec, înainte de Postul Mare de dinaintea Paștelui, când oamenii își iau iertare de la apropiați. În aria sudică a Moldovei, printre alte denumiri ale obiceiului, precum Focurilele²⁶, Focurelul²⁷, Olăria²⁸, Ulilica²⁹, practica este cunoscută și cu numele de Iertăciunea³⁰. În această zi, după ce se pregătesc cu bucate, persoanele cu statut social mic vin la cei cu statut înalt (finii la nași, feciorii și fiicele la părinți), aducând colaci și alte bucate. De la casă până la poartă se aprind nouă focurile din vreascuri și tulpini de plante, iar la poartă are loc iertăciunea finului cu nașul, fiului cu tatăl, fiicei cu mama. Finul spune: „Iertăciune bună, nașule!” I se răspunde: „Așa trebuie, finule!” Ori, când

²⁵ Inf. Mihail Tonu, n. 1922, com. Dângeni, r. Ocnița, înreg. 1984.

²⁶ Inf. Maria Chiper, n. 1920; Ana Malachi, n. 1928, Cășlița Prut, r. Cahul, înreg. 1992.

²⁷ Inf. Elena Oca, n. 1951, com. Gotești, r. Cantemir.

²⁸ Inf. Maria Cotonoi, n. 1949; Tudor Botin, n. 1951, s. Cartal, r. Reni, Ucraina.

²⁹ Inf. Ana Tornea, n. 1939, com. Giurgiulești, r. Cahul, înreg. 2010.

³⁰ Inf. Polixenia Balacci, n. 1927, com. Cuza Vodă, r. Cahul; Elena Bălănel, n. 1947, s. Frecăței, r. Reni, Ucraina.

închină colacul, finul spune: „Ține, nașule, și mă iartă!”, la care nașul răspunde: „Să fii iertat de mine și de Dumnezeu!” Ori: „Să te ierte Dumnezeu! Eu te-am iertat”. Un schimb de replici asemănătoare are loc între oamenii care pleacă la biserică să se împărtășească sau să participe la serviciul divin în Noaptea Învierii. Astfel că iertările practicate în perioadele de renovare a timpului sacru sau în situații de criză ale vieții vin să dezamorseze tensiunile psihologice acumulate, să reactualizeze relațiile de rudenie și să le asigure durabilitate.

În comportamentele de etichetă ale credincioșilor și militarilor s-au încetățenit formule specifice activității acestora, la care nu vom face referință aici, ele având adresați mult mai concreți. Totodată subliniem că anumite forme de salut au fost preluate de către civili din uzul militar și ele sunt astăzi acceptate. Vom reactualiza aici salutul ce și-l adresează bărbații răzeși: „Bună ziua, căpitane Ioane”/„Bună ziua, căpitane Vasile!”, însoțită de ridicarea pălăriei de pe cap și înclinarea puțin înainte. Prin acest salut specific, răzeșii își reactualizează originea socială. Sunt variate formule de despărțire adecvate anumitor ocazii: „Armată ușoară!” (li se dorește premilitarilor), „Drum bun!” (călătorilor), „Să vă fie de bine!” (nănașilor, mirilor, socrilor, celor investiți cu o anumită funcție), „Casă de piatră!” (mirilor), „Adio!” (celor de la care se ia ultima oară rămas bun).

Prin definiție, salutul trebuie să aibă conotații pozitive, să încurajeze omul, să-i mobilizeze afectivitatea în sens pozitiv. Deloc întâmplător, sinonimele lui vechi, păstrate încă în limbajul comunităților rurale, sunt următoarele: „A da binețe” pentru începutul comunicării și „Bun rămas” pentru încheierea ei. Și, totuși, când oamenii se supără, formulele de final capătă semnificații ușor peiorative sau chiar negative: „Drum bun, cale bătută!”, „Cale sprâncenată!”, „Du-te învârtindu-te!”, „Să vii când te-oi chema eu!” Aceste expresii sunt mult mai puține la număr și foarte rar folosite. Ca funcție, ele se apropie de blestem și de descolindat³¹.

În perioada sărbătorilor pascale, începând cu Paștele și încheind cu Înălțarea (Ispasul), formulele de salut cu referință la timpul cosmic sunt înlocuite de credincioșii ortodocși din comunitățile rurale cu „Hristos a înviat!”/„Adevărat a înviat!” („Cu adevărat a înviat!”). Aceste formulări se respectă mai ales în zilele de Paști și în cele următoare. În ziua de Înălțare (Ispas) lumea se salută cu „Hristos s-a înălțat!”/„Adevărat s-a înălțat!” O conotație aparte conține salutul tradițional de prin părțile Maramureșului. Astfel, românii maramureșeni când se întâlnesc spun „Lăudăm pe Iisus”, în

³¹ Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul...*, p. 74-81, 402-409 ș.a.

loc de cunoscutele formule de salut „Bună dimineața/ziua/seara!”, și se răspunde cu formula „În veci fie lăudat!”

Salutul practicat în sfera cotidianului, chiar dacă intră sub incidența ritului format de etichetă, totuși este mai puțin riguros decât cel din cadrul obiceiurilor și ceremoniilor. Literatura obiceiurilor demonstrează încetățenirea unor formule de salut în cadrul anumitor obiceiuri. Vom observa formulele de preamărire generalizate în arii transnaționale cuprinzătoare. La Crăciun, când flăcăii umblă cu colindatul, debutul dialogului cu gazdele cuprinde cerința de a colinda: „E voie să colindăm?/ Să colindăm?/ Cinstiți gospodari, primiți colindătorii?” În localitățile din cotul Dunării s-au păstrat formule dezvoltate: „– Bună vreme, gazdă!/ Seara ce-a înserat!/ La dumneavoastră n-am colindat./ Să colindăm ori ba?”³² La fel s-au încetățenit anumite formule în comunicarea cetei flăcăilor cu gazdele la Sfântul Vasile, de Anul Nou. „Primiți Plugușorul?/„Primiți capra?”, „Să hăim?” Aceste formule sunt adresate înainte de a începe prezentarea colindelor, urăturilor și reprezentărilor teatralizate. Arareori salutul este inclus în chiar textul colindei, precum: „Bună seara, gospodari/ Florile dalbe”, ceea ce poate însemna o inserție tardivă în textul mai vechi al colindei.

Altfel, mai firesc, apar formulele de salut în cadrul conăcării, la nuntă: „Buna vremea și bine v-am găsit,/ Horă mândră și frumoasă!/ Unde-i stolnicul de casă,/ Înainte să ne iasă/ Să ne-ntrebe ce umblăm,/ Ce căutăm?”³³ sau „Buna sara, cucoană mireasă!/ Și bine te găesc sănătoasă/ Și mai mult voioasă!”³⁴ sau „Buna vremi, buna vremi,/ cinstiți meseni”³⁵ sau, în sfârșit, „– Ajungă-vă voie bună,/ Domnule nun mare/ Și doamnă nună mare,/ Se-nchină bucătăreasa noastră”³⁶. „Gazdă boieri!” solicită trimișii mirelui și ai nașului când vin la casa miresei.

Finalul textelor de Crăciun și Anul Nou includ urările și formulele de salut: „La mulți ani cu sănătați,/ Că-i mai bună decât toati!”³⁷ Uneori, urarea e simplă: „Sănătate!”³⁸, „Mulți ani cu sănătați!”³⁹, „Să vă șie (fie)

³² Nicolae Băieșu, *op. cit.*, p. 194.

³³ „Orație de luat mireasa (Conocăria)”, în vol. *Folclor din stepa Bălților*, Chișinău, Editura Știința, 1986, p. 62.

³⁴ *Ibidem*, p. 64.

³⁵ Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 528.

³⁶ *Ibidem*, p. 538.

³⁷ Tatiana Gălușcă, Ioan R. Nicola, *Folclor român din Basarabia*. Ediție îngrijită de Grigore Botezatu și Tudor Colac, Chișinău, Î.E.P. Știința, 1999, p. 26.

³⁸ *Ibidem*, p. 31, 38, 39.

³⁹ *Ibidem*, p. 33, 42.

boieri di bini!”⁴⁰ Formula de încheiere a obiceiului *Lăzărelul* este: „Iar la anul când venim,/ Lazăre,/ Sănătoși să vă găsim,/ Lazăre”⁴¹.

Există perioade temporale când oamenii nu se salută. În perioada cât în gospodărie este un om răposat nu se salută până când acesta este înmormântat. Oamenii vin să-și ia rămas bun de la cel decedat, dar când intră nu rostesc formulele consacrate ale salutului. Ce dimineată, zi ori seară bună pot fi când a murit cineva dintre apropiați?! Dar salutul gestual – datul mâinii – este practicat de către bărbați numai între ei. Femeile se apropie de rudele răposatului și exprimă regretul pierderii celui apropiat prin cuvinte. Și în această situație se observă diferențele comportamentale bărbătesc/femeiesc, de altfel generale în diferite culturi, chiar dacă sunt manifestate la nivel de detaliu în mod diferit.

Reușita comunicării depinde de felul în care s-a realizat salutul și cum se încheie comunicarea. Salutul este în relație directă cu formulele de bun-rămas sau, altfel spus, ceea ce începe salutul trebuie să încheie formulele de bun rămas. Deci, neapărat trebuie să le vedem într-o relație de echilibru.

Vom reține că salutul este adresat și elementelor din natură, în special apei, ca putere regeneratoare. Acest lucru se întâmplă în cadrul practicilor magice, când omul invocă puterea și bunăvoința acestui element: „Bună dimineăta,/ Bună dimineăta,/ Apă curgătoare!/- Mulțumesc, Măriță, floare!”⁴², „- Buna dimineăta, apă lină!/- Mulțumesc, fatî bătrâni”⁴³. „- Bună dimineăta,/ Apă de mir,/ Cu spumă de vin,/ Cu marginea de fir...”⁴⁴ Adresarea accentuează, încă o dată, cadrul temporal al săvârșirii practicii, cu dimineăta fiind asociate schimbarea în bine, trecerea într-o altă stare.

De remarcat este și faptul că formulele de binețe și de bun-rămas sunt foarte vechi. Ele au pătruns, spre exemplu, și în antroponime. Astfel, în recensămintele populației de la 1772, 1773 și 1774 găsim oameni cu nume de Bunăziua, Bunăcali⁴⁵.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Silvia Ciubotaru, *op. cit.*, p. 367.

⁴³ *Ibidem*, p. 371.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 383; Simion Florea Marian, *Descânțecce populare române. Vrăji, farmece și desfaceri*, București, Editura Coresi, 1996, p. 25 („Buna dimineăta,/ Râul lui Iordan...”) și 26 (inclusiv „Bună dimineăta, lină fântână!”).

⁴⁵ *Moldova în epoca feudalismului*, vol. VII, partea a II-a. *Recensămintele populației Moldovei din anii 1772-1773 și 1774*, Chișinău, Editura Știința, 1975. Exemple din Ocolul Ichelului: Ioniță Bunăziua, Ion și Panainte Bunăcali (p. 435, 437 și 466).

Forma dezvoltată a salutului verbal include diverse adresări și precizări de mare importanță pentru nuanțarea raporturilor și eficientizarea comunicării. Atât în cazul salutului de la începutul comunicării, cât și în cel al rămasului bun, un rol important îi revine și adresării care adevărește statutul social al interlocutorilor sau îl enunță cu valoare de rol. În acest sens pronumele personale oferă un câmp larg de creație în particularizarea adresărilor românești. Și aici trebuie să amintim vechile norme, încă valabile în comunitatea tradițională, când cei mai mici (copiii, nepoții, feciorii și fiicele etc.) se adresează către părinți, bunici, nănași, uncheși, dar și față de alți oameni maturi, cu *dumneavoastră*, *'neavoastră*, *'mneavoastră* ori chiar *mata*. Maturii cu statut egal își spuneau *mata*, *matale* sau *dumneata* etc. Într-un manuscris de la 1884 din Basarabia, autorul precizează: „Adresarea tu este utilizată doar în raport cu minorii, soții se numesc între ei *mata*”⁴⁶. În relația copii-maturi, formele de adresare *mata* și *dumneavoastră* se păstrează până în prezent, în timp ce adresările între soți au suportat schimbări după al Doilea Război Mondial. Acum predomină adresarea *tu*, iar pentru maturii din afara familiei au rămas formulele de politețe de mai înainte: *mata*, *dumneata*, *dumneavoastră*, aplicate în funcție de statutul social al celor care discută.

O sursă deosebit de generoasă în strategii ale politeții o constituie poveștile românești. Valoarea lor este multiplă. Arta povestitului, care stă la baza perpetuării poveștilor, este foarte aproape de retorica salutului. Ambele au instrumente verbale și de strategii comunicative similare, ceea ce a favorizat păstrarea în povești a unui fond bogat de expresii salutare din perioade diferite. Acest fond merită să fie cercetat din perspectiva arheologiei lingvistice pentru a putea observa în ce mod s-au stratificat și corelat aceste structuri verbale convenționale. Este importantă, sub acest raport, și valoarea educativă a poveștilor. Citind și ascultând povești, copilul asimilează treptat această experiență comportamentală, însușindu-i mecanisme. Poveștile impun practicarea salutului în cele mai dificile condiții, egalându-l cu prețul vieții („Balaurul îi răspunde mamei flăcăului: «– Dacă nu-mi dădeai buna ziua, te prăpădeam aici pe loc!»”⁴⁷) sau îl impune drept condiția de bază pentru atingerea scopului propus: „Băiatul, la sfatul sihastrului, a salutat toate jivinele pădurii, inclusiv balaurul, ca să treacă spre tărâmul

⁴⁶ ГО [?] А. С., *Село Нadyшута*, în „Описание населенных пунктов...”, nr. 688, p. 6.

⁴⁷ *Plugul de aur. Parabole și povești nuvelistice*. Selecție și comentarii de Grigore Botezatu, Chișinău, Editura Literatura Artistică, 1985, p. 63.

fără de moarte”⁴⁸. Este remarcabilă plasticitatea acestor intervenții verbale din povești și dozarea lor benefică: „Cu bine te-am întâlnit, măi frate, cu bine te las!”, „Mergi cu sănătate, fie-ți drumul cu folos!”, „Mergi cu bine și să te întorci cu bucurie!”, „Fii sănătos și umblă în plin!”, „Să fiți fericiți, să mergeți la locul cu norocul, la a voastră casă, să trăiți într-însa de la mici tinerețe până la mari bătrânețe”⁴⁹.

Salutul, ca o structură verbală rituală, are capacitatea de a modela puternic situațiile comunicaționale pentru a facilita realizarea comunicării. În limba română, ca și în practica altor limbi, se face recurs la statutul de rudă provizorie. Omul intrat într-o comunitate străină, cunoscător al strategiilor comunicative, se va adresa localnicilor cu formule din lexicul relațiilor de rudenie; „Bună ziua frate/soră!” „Buna cumetre/cumătră!” „Ceas bun vere/uncheșule!” El este acceptat fiindcă exercită un rol oferit străinului într-un context ritual. E utilizat unul din procedeele de preamărire atât de frecvente în contextul obiceiurilor. Noi-veniții la nuntă cereau de la poartă: „Bună ziua, boieri dumneavoastră,/ Boieri mari lumești, boieri pământești” ori „Avem boieri la gazdă!”⁵⁰ Prin toate acest formule se face interlocutorilor un avans de atitudine pentru a li se echilibra statutul.

3. Datul mâinii

Privit în ansamblul manifestărilor sale, salutul este un rit și poate fi înțeles ca un comportament simbolic tipic, aplicat în situații tipice. Particularitățile lingvistice ale salutului, definitorii pentru fiecare tradiție, sunt completate prin salutul gestual, pozițiile corporale și utilizarea obiectelor simbolice. Puțini autori remarcă aceste comportamente în descrierile etnografice și folclorice, chiar dacă ele sunt indispensabile tuturor obiceiurilor, ceremoniilor, dar și altor acte comunicative. Vasile Plăcintă oferă câteva detalii privind formele de politețe întâlnite în satul Slobozia Mare: „Oamenii când se salută, își scot căciula din cap, dau mâinile unul altuia și spun: «Noroc!», «Bună ziua» etc.”⁵¹

⁴⁸ „Luceafărul de Seară și Luceafărul de Zi”, în Grigore Botezatu, *Apa tinereților. Povești*, Chișinău, Editura Cartea Moldovei, 2004, p. 37.

⁴⁹ *Ibidem*, passim. Și în practica ceremonială s-au cristalizat forme dezvoltate ale bunului rămas de felul: „Cu bine!.. și fără mine./ Dac-aș fi și eu/ Nu v-ar șede rău” (inf. Irina Buzilă, n. 1922, com. Trebujeni, r. Orhei).

⁵⁰ „Folclor al ceremonialului nunții”, în vol. *Crestomație de folclor moldovenesc*, Chișinău, Lumina, 1989, p. 76, 78, 81-82.

⁵¹ Vasile Plăcintă, *op. cit.*, p. 289.

Datul mâinii, în cadrul salutului, este un gest de origine europeană, răspândit în perioada modernă și pe celelalte continente. El înregistrează particularități istorice și etnice diferite, discutate pe larg în literatura de specialitate, fapt ce argumentează necesitatea de a-i releva particularitățile și în tradiția românească. De regulă, bărbații se salută întinzând mâna dreaptă și strângând-o reciproc pe a interlocutorului. Pentru comunitatea tradițională, datul mâinii era un gest de zile mari. În prezent, acest tip de salut este mult mai uzual, inclusiv în zilele obișnuite, dar își mai păstrează funcția de a remarca pe cel ce a lipsit o vreme oarecare din comunitate sau pe cel care intră în ea.

În cadrul unui segment important al nunții, gestul care îi privilegiază tradițional pe bărbați devine un mecanism comportamental general pentru toți nuntașii, inclusiv pentru femei. În scenariul nupțial este numit chiar „Datul mâinii”, fapt ce arată cât este de important acest gest în contextul obiceiului. După ce alaiurile socrului mare/mirelui, nănașului și socrului mic/miresei se adună împreună la casa socrului mic, toți nuntașii intră în casă și dau mâna cu mirii, nașii, socrii care stau în picioare, având în față o masă. Mireasa avea mâna dreaptă învelită în năfrămiță/batistuță. Obiectul ritual avea funcția de a o feri de contactul direct cu oamenii în această perioadă de vulnerabilitate. În acest context ritual, prin datul mâinii se produce, simbolic, atât socializarea celor doi tineri, cât și solidarizarea colectivului unit din câteva grupuri.

Vizualizarea mâinii în timpul comunicării este unul dintre cele mai vechi gesturi de comunicare. Ea demonstrează că omul nu are nimic periculos pentru celălalt în mână, n-are armă. Este cu mâna goală, are intenții de a comunica. Flăcăii, bărbații tineri și cei mai în vârstă obișnuiesc să-și însoțească salutul verbal scurt cu ridicarea mâinii drepte, îndreptate cu palma în sus, fără ca ea să fie ridicată mai sus de nivelul ochilor. Ridicarea mâinii în semn de salut este practică și atunci când participanții la comunicare se află la o distanță mai mare și nu e cazul să strige formulele de binețe. De regulă, datul mâinii însoțește salutul verbal. Dar există o perioadă când datul mâinii este singura formă de salut – în zilele de jelire, de doliu, când în gospodărie este un decedat și nu se permite a se rosti salutul verbal. Bărbații sunt cei care se salută astfel.

4. Sărutul mâinii

Un loc aparte în strategiile salutare îi revine sărutului mâinii. Acest comportament mimico-gestual este strict normat de moralitatea sătească și, în special, de cea a înrudirii. El va respecta criteriile spațiale,

dar va valoriza atent atât omul în întregime, cât și anumite părți ale corpului său. Spre deosebire de salutul verbal, sărutul mâinii comportă mai multe semnificații, subliniază și mai mult diferența dintre cei doi participanți la actul comunicativ.

Izvoarele veacurilor trecute ne permit să urmărim cum respectau acest gest comunitățile în diferite perioade. Cea mai veche informație este din anul 1849. Preotul Alexei Smerecinski remarca salutul practicat de moldovenii de dincolo de Nistru. Cel mic săruta mâna celui mai mare pe ambele părți, adică de deasupra și apoi podul palmei, după care aducea două degete la frunte, în semn de adânc respect. În ospetie se urmărește ca cel mai mare măcar cu un an să nu stea mai jos decât cel mic. Cel mic nu-i trece drumul celui mai mare, iar dacă, din greșală, se întâmplă cumva acest lucru, cel mic revine imediat⁵².

Preoților, în primul rând, li se adresează acest gest evlavios. Astfel, în comunitățile tradiționale „se consideră păcat să nu săruți mâna preotului la întâlnire, oriunde se întâmplă, uneori chiar îl opresc pentru a obține binecuvântarea lui”⁵³. Și în prezent gestul și-a păstrat destinatarul, încât el rămâne unul dintre constantele etichetei tradiționale.

Într-un manuscris din anul 1884 despre satul Taraclia, este arătat, prin mai multe exemple, rolul dominant al tatălui în familie. Lui i se acordă toată cinstea și respectul din partea soției și a copiilor. Bărbatul se adresează către soție familiar, iar ea este foarte respectuoasă și îi spune întotdeauna *mata*. Când se felicită la sărbătorile mari, soția sărută mâna bărbatului, iar copiii sărută mâinile părinților⁵⁴.

Documentele de altădată atestă cel mai des acest comportament ca fiind al femeilor. La 1891 îl remarcă P. Usov: „La încheierea prânzului, dar și a oricărei alte mese, după ce se roagă, soția aproape întotdeauna sărută prima mâna soțului”⁵⁵. Femeile obișnuiau să utilizeze acest gest în relațiile de grup. Autorul manuscrisului din Hâncești subliniază că femeia mai tânără sărută mâna celei mai în vârstă chiar dacă ele nu sunt rude⁵⁶. În unele sate sărutul mâinii de către fete era un

⁵² Алексей Смеречинский, *Географическое и Этнографическое сведение о южной части Балтского Уезда и жителей оной Молдаванах*, în „Архив Русского географического общества”, Санкт-Петербург, 1848, XXX. 32, nr. 138, p. 1086.

⁵³ Федор Беднаровский, *Тараклия, село Бендерского уезда*, 22 мая 1884, în „Описание населенных пунктов...”, nr. 674, p. 4 (avers).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 9 (revers).

⁵⁵ П. Усов, *Русские румыны*, în „Новь”, Moscova, 1891, т. XXXVIII, nr. 9-10, p. 87.

⁵⁶ Иван Яц[имирский], *op. cit.*, p. 28.

ceremonial verificat în permanență: „După ce primesc împărtășania și ies din biserică, fetele sărută mâna bătrânelor și bătrânilor opriți în două rânduri dinaintea bisericii”⁵⁷ (informație din anul 1884).

Respectarea cu strictețe a comportamentului era urmărită în cadrul obiceiurilor. Astfel, „la pețit, dacă se înțelege, mirele și mireasa se închină de trei ori, sărută icoana, apoi sărută mâna mamei, mâna tatei și a starostelui” și numai după toate acestea ei își schimbau inelele, semn că s-au înțelese⁵⁸. Din descrierea medicului german J. H. Zaker deducem că sărutul mâinii putea face parte din comportamentele dinaintea morții, având semnificația iertării: „Muribunda dori să sărute mâinile celor de față, le cere iertare... Îndată după aceasta muri”⁵⁹.

Mult mai târziu, sărutul propriu-zis al mâinii a început a fi înlocuit cu formula „Sărut mâna”, ceea ce a dublat simbolismul ei. În perioada interbelică acest comportament se afirma deja în practica socială. „«Sărut mâna» se spune nănașului, nănașei, unui moș, părinților, preotului”⁶⁰. Dar, după al Doilea Război Mondial, s-a revenit la sărutul mâinii propriu-zis, chiar dacă era practicat în special de către bătrâni în relație cu preotul sau, la sărbători, de către cei mai tineri în relație cu bătrânii: „Cei tineri sărută mâna părinților de câte ori se întâlnesc în condiții mai deosebite, la marile sărbători, după despărțiri îndelungate. La fel sărută mâna nănașilor, bunicilor”⁶¹. La orice plecare sau revenire sărutau mâna celui mai în vârstă sau a celui cu un statut mai înalt, ca o reactualizare a relațiilor de rudenie.

Contextul etnic al acestor comportamente este și el relevant. Până prin anii '90 ai secolului al XX-lea, în comunitățile bulgare din Republica Moldova putea fi văzut, ca reminiscență, un sărut mai deosebit al mâinii. Copiii sărutau mâna nănașei (cea care i-a botezat ori i-a cununat părinții) într-o succesiune gestuală: o dată – deasupra mâinii, a doua oară – se atinge cu fruntea de același loc al mâinii și, a treia oară, sărută iar. Acesta era cel mai răspândit sărut respectat de copiii din mediul rural⁶².

⁵⁷ Федор Беднаровский, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 14 (revers).

⁵⁹ Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 251.

⁶⁰ Boris Malski, *Olănești. Monografie socială a unui sat de pe Nistru*, vol. I, Cetatea Albă, 1939, p. 304.

⁶¹ Inf. Elena Perebinos, n. 1950, directoarea grădiniței de copii, s. Sadăc, r. Cantemir.

⁶² Inf. Ana Pagur, n. 1955, s. Vladimirovca, r. Cantemir.

Sărutul mâinii se înscrie în strategiile de operare cu înălțimea omului, cu brațul, cu mimica și cu buzele. Omul care sărută mâna se apleacă și își diminuează voluntar propria înălțime, oferind celui altă posibilitatea să domine. Sărutul are semnificații multiple care pot fi relevate într-un context mai larg de abordare, care va lua în considerare toate manifestările lui rituale.

5. Sărutul pe față în cadrul salutului

Sărutul specific culturii noastre este un gest ce-și trage originea din culturile europene. Nu vom analiza sărutul ca manifestare a dragostei, ci numai sărutul ca parte a salutului, a etichetei. În accepția cunoscătorilor cercetători ai etichetei tradiționale A. K. Baiburin și A. L. Toporcov, sărutul pe gură ține de simțurile gustative și nu este caracteristic japonezilor, chinezilor, nefiind cunoscut popoarelor Americii, Africii, Oceaniei, Australiei⁶³. Fiind practicat ca formă a salutului de către toate popoarele europene, acestea și-au format și anumite preferințe comportamentale mai mult sau mai puțin specifice, încât în literatura de specialitate se discută despre faptul că francezii, polonezii, rușii și sârbii se sărută în cadrul salutului de trei ori pe obraz, iar italienii și românii se sărută de două ori, – câte o dată pe fiecare obraz. Dar, dincolo de aceste forme general acceptate, amintim că anumite deprinderi manifestate la nivel local, ce vin să nuanțeze informațiile generale, dezvăluie specificul etichetei tradiționale în spațiul nostru cultural.

Întâi de toate, trebuie să remarcăm faptul că în societatea tradițională sărutul, ca salut, era practicat pe gură, pe obraz, pe frunte sau pe creștet. În descrieri cel mai frecvent este amintit sărutul pe gură: „La marile sărbători, cum e Crăciunul, Boboteaza, Paștele, Sfântul Gheorghe, când se întâlnesc la biserică, femeile cele mai tinere sărută mâna celor mai în vârstă, apoi ambele se sărută pe gură. După care spun: «Te rog să mă ierți!»/ «Domnul să te ierte! Eu te-am iertat!»”⁶⁴ Rudele, la sărbătorile de peste an, dar și la nunți, cumetrii, la hramuri, când se întâlnesc se sărută pe gură, o singură dată. Femeie cu femeie, bărbat cu

⁶³ A. K. Байбурин, А. Л. Топорков, *op. cit.*, p. 49, 50. Autorii susțin că sărutul este legat de simțurile gustative. Una din ipotezele apariției sărutului este hrănirea pruncului cu gura mamei, încât poate fi considerat o variantă culturală a hrănirii din gură în gura. Cu alte cuvinte, este reflexul sugerii pieptului.

⁶⁴ Inf. Anastasia Șimon, n. 1918, s. Cătăleni, r. Nisporeni, înreg. 1988 (V. Buzilă); Maria Ivașcu, n. 1903, s. Bujor, r. Hâncești, înreg. 1989 (V. Buzilă); Fiodora Căliman, n. 1922, s. Iurcenii, r. Nisporeni, înreg. 1989 (V. Buzilă).

bărbat⁶⁵. Este important să amintim aici și sărutul păcii din Noaptea Învierii, când preotul anunță vestea mult așteptată de credincioși „Hristos a Înviat!” Aceștia răspund cu „Adevărat a Înviat!” și se sărută pe gură⁶⁶.

Sărutul cu rol de salut apare destul de frecvent în scenariul nunții tradiționale. Fetele, când veneau la nuntă, se sărutau cu mireasa o dată pe gură⁶⁷. În unele localități se obișnuia ca mirii să se sărute în public. La nuntă, când părinții fetei dau mireasa mirelui, se spune: „«Iat-o, am născut-o, am crescut-o, am păzit-o de foc și de apă. De-acum încolo, cum vei păzi-o, așa vei avea-o». Și i-o dă în mână. Mireasa atunci sărută mâna dreaptă a mirelui, iar el o sărută pe gură”⁶⁸. În timpul desfășurării Iertăciunii, alaiul nupțial înconjură masa de trei ori, timp în care se cânta cântecul „De trei ori pe după masă”, iar mireasa săruta icoana și jemna de pe masă, apoi pe părinți, luându-și rămas bun de la ei⁶⁹. Nunta oferea și alte situații pentru demonstrarea atitudinilor. La nunta veche din satul Boldurești, când se închinau paharele dulci, după ce nuntașii juruiau bani și alte daruri oferite celor doi miri, poftiții trebuiau să se sărute cât timp le cânta muzica⁷⁰. Acest context trebuia să-i pregătească pe miri pentru noua etapă din viața lor.

În povești, sărutul dintre tineri este egal cu legământul căsniciei: „S-au sărutat pe față că trebuia să-i fie parte, adică soție până la moarte”⁷¹. Din considerente educaționale, povestitorul nu precizează cu exactitate modul în care se sărută tinerii, ci îl localizează la modul general pe față: „Atunci el a ieșit, și cum s-au văzut, s-au strâns în brațe, s-au sărutat pe față, că trebuia zâna după aceasta să-i fie parte, adică soție până la moarte. Dimineața, s-au pornit să meargă la cununie, să se lege după obicei”⁷².

⁶⁵ Inf. Elena Perebinos; Cristina Danus, n. 1913, s. Dănuțeni, r. Ungheni, înreg. 1989; Valentina Bounegru, n. 1923, s. Boșcana, r. Criuleni; Efimia Rață, n. 1946, învățătoare, s. Sipoteni, r. Strășeni, înreg. 2002.

⁶⁶ A. K. Байбурин, А. Л. Топорков, *op. cit.*, p. 57-59.

⁶⁷ Inf. Teleman Anastasia lui Timofei, n. 1932, Iurcenii, r. Nisporeni; Ecaterina Popescu, n. 1934, s. Valea Trestieni, r. Nisporeni, înreg. 1987; Nadejda Lupu, n. 1937, com. Manta, r. Cahul; Chirică Teletin, n. 1940, com. Vălenii, r. Cahul.

⁶⁸ Inf. Maria Burca, n. 1893, Călărași, înreg. 1949; Pelaghia Chițanu, n. 1929, com. Copăcenii, r. Telenești; Valentina Harea, n. 1923, com. Horești, r. Fălești; Maria Bumbaș, n. 1955, com. Rădenii Vechi, r. Ungheni.

⁶⁹ Inf. Olimpiada I. Pârgari, n. 1920, com. Bulboci, r. Soroca; Petru I. Cârcheleanu, n. 1927, Dochia și Dumitru Dilicula, n. 1919, com. Cuza Vodă, r. Cahul.

⁷⁰ Inf. Maria Ciocanu, n. 1948, satul Boldurești, r. Nisporeni (Șef Secție Etnografie, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău).

⁷¹ Povestea *Ion cel Sărac*, în Grigore Botezatu, *Apa tinereților...*, p. 39.

⁷² Poveștile *Băiatul și zâna*, *Ion cel Sărac* și *Zâna lacului*, în *Ibidem*, p. 70.

Același procedeu este utilizat și în cazul când protagoniștii sărutului sunt flăcăi: „S-au strâns amândoi în brațe, s-au sărutat pe față și s-au despărțit cu ziua bună”⁷³. Dar și când aceștia sunt frate și soră: „Când s-au văzut, de bucurie mare s-au strâns în brațe, s-au sărutat pe față...”⁷⁴ Datele de care dispunem în prezent nu relevă foarte clar multe aspecte ale acestui tip de sărut. Sunt necesare noi investigații pentru a determina comportamentele tipice generate de acest gest.

Sărutul, ca forma a salutului, este practicat destul de frecvent de diferite grupuri de vârstă, după rigori încetățenite pe parcursul secolelor. În societatea tradițională, moașa, cea care ajuta copiii să se nască, era foarte respectată, fiind numită bunică/babă atât de către femeile care au născut, cât și de copiii acestora. În virtutea tradiției locului, femeile o celebrău a treia zi după Paști (în localitățile din nordul Republicii Moldova), a doua zi după Sfântul Vasile, adică la Vasilică (în cele din centru), și la Sfântul Ion Botezătorul (în cele din sud). Indiferent de timpul sărbătoririi, scenariul obiceiului era asemănător. Femeile venite la sărbătoare îi sărutau mâna moașei și după aceea se sărutau pe obraz. Apoi îi închinău colacii și celelalte daruri⁷⁵. „La Ziua babei, moașa se pregătește ca pentru o cumătrie. Invită femeile și acestea vin aducând mâncare și băutură. În prag, femeile o sărută pe obraji, îi sărută mâinile de trei ori (pe dosul palmei, pe palmă și iar pe dosul palmei). Îi doresc să facă mâncare pe la nunți, cumătrii. Stau la masă, apoi ies în sat și vizitează alte moașe. Se întâlnesc, se sărută, se veselesc”⁷⁶.

Sărutul cu rol de salut/rămas bun este practicat și în cadrul obiceiurilor de înmormântare. Oamenii veniți să-și ia rămas bun de la răposat sărută, mai întâi, iconița de pe mâinile acestuia, iar rudele sărută și pe cel mort. Sărutul de pe urmă, dat mortului la cimitir, înainte de a fi îngropat, numit și *sărutul iertării*, s-a păstrat până în prezent. El apare și în contextul bocetelor: „Dă-mi, măicuță, o sărutare/ Și te du cu iertare, of!”⁷⁷

⁷³ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 53.

⁷⁵ Inf. Lidia Alexe, n. 1951, com. Cornești, r. Ungheni; Anghelița Zaporojan, n. 1923, com. Piatra, r. Orhei; Maria Pojovan, n. 1942, com. Dâșcova, r. Orhei; Efimia Rață.

⁷⁶ Inf. Valentina Crucirescu, n. 1946, com. Filipeni, r. Leova; Olimpia Popescu, n. 1943, com. Tartaul, r. Cantemir.

⁷⁷ *Folclor din Câmpia Sorocii*. Alcătuitori: Gr. Botezatu, I. Buruiană, N. Băieșu, E. Junghietu, L. Curuci, A. Hâncu, Chișinău, Editura Știința, 1989, p. 77.

Sărutul pe creștet vine să marcheze existența unei distanțe mari între cei doi care comunică: „După micul dejun, bărbaii oaspeți și fetele i-au sărutat «cucoanei Elena» mâna, iar ea, ca răspuns, i-a sărutat pe creștet pe unii bărbaii”⁷⁸. Dar poate însemna și o anume protecție. În acest sens, copiii erau sărutați de nași, bunici, unchi sau mătuși pe frunte sau pe creștet, concomitent cu adresarea urării „Să crești mare!”⁷⁹

Dintre toate aceste tipuri de sărut, cel al mâinii și al gurii, fiind destinate reglementării relațiilor dintre oamenii maturi, în Postul Mare erau interzise⁸⁰.

Pentru a înțelege rosturile salutului manifestat prin sărut este important să analizăm gestul într-un context mult mai larg, urmărind ce categorii de vârstă recurg mai frecvent la el și în ce condiții. Sărutul pe obraz este practicat, așa cum era de așteptat, între tineri, în special între cei din mediul urban și mai puțin între cei din mediul rural. Se sărută, când se întâlnesc ori se despart, liceenii și elevii din clasele superioare, studenții, prietenii, colegii – ceea ce acum trei decenii nu constituia o practica socială des întâlnită. Treptat, acest comportament a devenit firesc și pentru intelectualii de diferite vârste, care, atunci când se revăd după o perioadă mai îndelungată, își manifestă bucuria reîntâlnirii prin sărut. Sărutul din cadrul salutului este unul simbolic, în sensul că oamenii își apropie ușor buzele de obrazul celuilalt sau numai obrazul.

6. Concluzii

Salutul, văzut în totalitatea expresiilor sale, are multiple implicații în principalele structuri ale culturii tradiționale, atât în cele ce țin de formele culturii, precum sunt obiceiurile, riturile, ceremoniile, practicile magice, dar și în situațiile de comunicare din sfera cotidianului, cât și în cele care îi asigură conținuturile, precum sunt datinile, poveștile, proverbele și zicătorile ș.a. Ca produs al experienței sociale, salutul își angajează tot instrumentarul semiotic pentru a fi cât mai adecvat și a relaționa toate grupurile de vârstă, toate situațiile tipice și toate necesitățile funcționale, uniformizându-le în paradigmele sale. Făcând parte din comportamentul social normativ,

⁷⁸ П. А. Крушеван, *Бессарабия. Географический, исторический, статистический, экономический, этнографический, литературный и справочный сборник*, Moscova, 1903, p. 370.

⁷⁹ Inf. Eugenia I. Ciubuc, n. 1919, Hădărăuți, r. Ocnița, 1986 (înreg. V. Buzilă); Fiodora V. Florea, n. 1911, analfabetă, Vărzărești, r. Nisporeni, înreg. 1993.

⁸⁰ Inf. Elena Oca.

salutul are ca primă funcție conectarea oamenilor într-o relație de comunicare, considerată ca normă socială, pentru reactualizarea relațiilor sociale, inclusiv la nivelul cotidianului.

În toate manifestările sale (verbale, gestuale, poziționale și obiectuale), salutul este o formă de comunicare normativă, convențională, simbolică, stereotipizată, fără de care e imposibil a menține echilibrul vieții în comunitățile umane. Varietatea formelor de salut este mare, date fiind funcțiile sale importante.

Se poate considera că salutul este un schimb de informații egale ca valoare. Depinde numai cine începe primul acest dialog. Conform uzanțelor românești, inițiază dialogul cel cu statutul social mai mic sau cel care vine de afară în incintă, ori invers, cel care pleacă din incintă etc. La primul nivel al analizei, acest echilibru există întotdeauna și el a fost remarcat de către cercetătorii precedenți. Dar, examinând conținutul semantic al formulelor utilizate în menținerea dialogului, se poate observa în anumite situații o prevalare, o mai mare pondere a celui care răspunde salutului față de semnificația celui care a început. E un indice al continuității acestei comunicări în viitoarele întâlniri.

Salutul verbal este raportat la criterii temporale, pe când cele gestuale, poziționale și obiectuale sunt corelate criteriilor spațiale, percepute semnificativ. Dacă în salutul verbal sunt valorizate timpul cosmic și activitățile omului, salutul non-verbal pune accent pe proxemică, pe semiotizarea parametrilor spațiali și pe a anumitor părți ale corpului uman.

Salutul pune în valoare prioritățile societății, tendințele vectoriale ce se manifestă în diferite situații sau etape istorice. Cunoașterea modului în care interacționează acești factori poate oferi soluții pentru modelarea lor. Relația directă a salutului și a etichetei cu sistemul de valori specific societății poate sugera noi perspective de percepere a schimbărilor dinamice ce au loc în prezent în sfera etichetei. Abordarea acestor schimbări devine relevantă în contextul cunoașterii întregului sistem al etichetei tradiționale.

Cercetarea diverselor forme de manifestare a salutului a demonstrat că domeniul rămâne a fi prodigios pentru studiu și necesită noi abordări, din diverse perspective, pentru a-i releva funcțiile și semnificațiile ce le dezvoltă. Elaborarea unor astfel de exegeze devine necesară în contextul promovării discursului științific referitor la eticheta tradițională, dar și pentru a duce studiul culturii tradiționale la cote superioare.

EX-LIBRIS-UL CU BLESTEM DIN ȚARA MOLDOVEI

Elena CHIABURU*

Abstract

The curse containing bookplates (*ex-libris*) of the Country of Moldavia are related to a cult, their source is biblical, Christian theology, and they were inspired by the materials read by the writers and other readers. As only the church had the right to curse, we have discovered among the books with curses of the Country of Moldavia, only one secular curse until 1780. Owning books was the most frequent reason entitling authors to add at the general imprecation their own cursing. The analysis of the curses written on old books and their contents shows that the invoked threats and punishments are mainly spiritual (*poena spiritualis*) and less physical or earthly. The rhetoric follows an upward scale of gravity and it consists of anathemas and curses of the divine power (God, The Father, The Son and The Holy Spirit, Virgin Mary, different Saints and martyrs and priests from the Christian Pantheon) and it comes from the common sanction of the ecumenical synod and the patriarchy papers from the first millennium of the Church. The Judgment Day was often invoked in the *ex-libris* curses; the notes sometimes described the principles of Divine justice. As some characters in the history of the Church carried a curse, the writers threatened the possible wrong-doers with a similar fate to the one of the cursed biblical characters: Cain, Datan, Aviron, Judas, who sold Jesus and Aria who was excommunicated from the Synod of Nicaea. A punishment coming from the pagan times was the eternal rest of those who did not rot, who could not return to eternal Nature. Repeating the curse increased the imagined torments of the one who was guilty of any offence brought to the book. As the purpose of the church punishments was not death but the correction of the sinner, in case someone brought back a stolen book, the curse was removed. At the end of the curse there was even mentioned a reward for bringing back the book or even mentioning the guilty person. All these features make the difference between the bookplate curses and the verbal, secular curses.

Keywords: bookplate (*ex-libris*), old books, the country of Moldavia, curse, Christian pantheon.

Cuvinte-cheie: *ex-libris*, cărți vechi, Țara Moldovei, blestem, panteon creștin.

Blestemele care completează însemnările făcute pe cărțile vechi constituie o preocupare mai veche a noastră, iar întâmplarea face ca primul studiu cu acest subiect să fie publicat chiar în

* Biblioteca Facultății de Economie și Administrarea Afacerilor din cadrul Universității „Al. I. Cuza”, Iași – România.

„Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”. Cu acel prilej am analizat blestemul ca modalitate de protecție spirituală a cărților vechi până la mijlocul secolului al XVIII-lea. Am înfățișat atunci câteva motive generatoare de imprecății, precum nerespectarea păstrării cărților acolo unde au fost așezate de la început de către cititori, prin danie, în biserici și mănăstiri, ori în familie, furtul, schimbul și contestarea daniei. Ne-am referit apoi la categoriile de răufăcători ce își însușeau cărțile sau doar frumoasele lor podoabe și la locurile în care cărțile furate puteau fi duse¹. Ulterior, am continuat cercetarea examinând blestemele ca *sursă de informații istorice*² și am inclus o parte a rezultatelor în ediția a doua, revăzută și adăugită, a lucrării noastre *Carte și tipar în Țara Moldovei*³.

În acest nou material vom extinde cercetarea blestemelor cuprinse în *ex-libris*-urile făcute, deopotrivă, de cititorii și de scriitorii cărților vechi din Țara Moldovei, de această dată punctul de vedere aplicat fiind cel al teologiei creștine. Procedăm astfel din cauză că ortodoxia reprezintă componenta culturală definitorie a culturii românești⁴, fie ea cultă sau populară. Din acest motiv, ne vom opri mai întâi asupra expresiilor folosite în retorica blestemului și vom defini noțiunile de *blestem*, *afurisenie/afurisit*, *anatema/maranatha*. După stabilirea cadrului teoretic, vom face un inventar al formulelor de blestem în care aceste noțiuni sunt folosite și vom trece în revistă divinitățile invocate în apărarea prețioaselor odoare reprezentate de cărți. Limita cronologică superioară a fost dusă până la anul 1780, iar temeiul documentar este reprezentat, firește, pe de o parte, de însemnările de pe cărți, iar pe de alta, de lucrări de istorie a bisericii, a cărții și dicționare, pe care le vom indica la locul potrivit.

În viața religioasă și socială din trecut, blestemul a avut un rol nespus de mare și un efect moralizator pe care puțini dintre noi, cei de astăzi, îl percepem. De aceea, spre a înțelege mai bine rolul său în viața sufletească a generațiilor trecute, trăitoare într-o atmosferă de o religiozitate adâncă, vom defini felurile și rostul blestemului sau

¹ Iași, nr. VIII, 2008, p. 93-118.

² În volumul colectiv *Bibliotecile într-o lume în schimbare*. Lucrări prezentate la Conferința Internațională de Biblioteconomie și Știința Informării, Brașov, 2009, p. 255-260.

³ Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2010, p. 136-155.

⁴ A se vedea Gheorghe Chivu, *Scrișul religios, componentă definitorie a culturii vechi românești*, în „Text și discurs religios”, Iași, nr. 4/2012, p. 19-35.

afuriseniei. **Blestemul** înseamnă atât „chemarea urgiei divine pe capul cuiva și vorba prin care se urează rău și nefericire; soarta rea de care nu se poate scăpa cineva, <cât și> vorbe prin care cineva se scoate din turma credincioșilor”⁵, această din urmă accepțiune având-o, cu precădere, blestemul în însemnările de pe cărțile vechi. De multe ori, pentru această noțiune se folosește și termenul de **afurisenie**.

La finele secolului al XIX-lea, Bogdan Petriceicu Hașdeu arăta că în epoca veche „numai Biserica afurisea, fiind aceasta o penalitate canonică”, iar „afurisirea” este un termen popular, în vreme ce **anatema** este unul cult. Diferența este una de sens, nu doar de întrebuințare, deoarece „a afurisi” înseamnă a-l izola, a-l despărți pe un păcătos de comunitatea dreptcredincioșilor, în vreme ce „a anatematiza va să zică <...> a-l scoate pentru totdeauna din sânul Bisericii, și încă a-l da, a-l închina lui Antichrist. <...> Vorba curat poporană, trecută la români din greacă prin mijlocire latină, este **blăstem**, care însă a căpătat un înțeles mai întins, deși totuși se întrebuințează uneori în texte juridice ca sinonim cu **afurisenie**. <...> În vechile zapise se mai întărește punându-se alături într-un mod pleonastic, unul sau mai mulți sinonimi: *anatema, proclēt, triclet* etc.”⁶

Blestemele scrise pe cărțile vechi cuprind amenințări și chiar pedepse pentru cei care ar călca voința posesorului, dar, spre deosebire de blestemele orale, au un caracter predominant cult, referințele și trimiterile către Sfânta Scriptură și alte cărți ale Bisericii fiind covârșitoare⁷. În plus, cărțile fiind, la început, manuscrise lucrate în mediile monastice, la comanda domnilor țării, însemnările făcute pe ele urmează regulile diplomatiei de cancelarie, unde blestemul – numit *sanctio*, face parte dintre formulele care asigură executarea stipulațiilor actului și își are originea în formularul bisericesc. Din această cauză, amenințările și pedepsele din blesteme sunt în primul rând de ordin spiritual (*poena spiritualis*)

⁵ Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbei române*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, [1929], p. 67-68.

⁶ Bogdan Petriceicu Hașdeu, *Etimologicum magnum romaniae*, București, „Socec”, tom I, col. 473-478. Vezi și Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 11-12.

⁷ Pentru înțelegerea modului în care s-a trecut de la blestemul magic pur la blestemul contaminat cu motive religioase, vezi studiul lui Petru Caraman, *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, editat postum de Ion H. Ciubotaru, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, Casa Editorială Demiurg, nr. III, 2003, p. 17-74 (în special partea a doua a acestui valoros material: *Simbioza elementului magic cu cel religios, în blestemele pur populare*, p. 35-74).

și mai puțin de ordin fizic sau pământean. *Poena spiritualis* constă din anateme și blesteme ale puterii divine (Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, Maica Domnului, diferiți sfinți, mucenici și părinți ai Bisericii) și provine din sancțiunea obișnuită a sinoadelor ecumenice și a actelor patriarhale din primul mileniu al Bisericii.

Poena spiritualis are două părți: prima constă din rugămintea emitentului adresată urmașului ca să respecte condițiile actului, și a doua, cea care pedepsește prin blestem pe cel care va călca acele clauze. Îndemnul de a respecta stipulațiile actului este urmat, în caz de executare, de o răsplată venită de la Dumnezeu, iar în caz de neexecutare – și aici vine și partea a doua a formulei, care e și esența ei – de blestemul puterii dumnezeiești, reprezentată prin Domnul Dumnezeu, purtătorii de blestem cei mai invocați fiind: Cain, Iuda, Arie și evreii care l-au răstignit pe Domnul Iisus Christos⁸. Cei care blestemă cheamă în ajutor o mulțime de personaje divine. Cercetând circulația cărții vechi românești din ținuturile sătmărene, Doru Radosav considera că în însemnările din această zonă „panteonul sacralității este organizat pe opt niveluri: Sfânta Treime; Sfânta Maria; Sfinții Apostoli; Sfinții Mucenici; Cuvioșii Cărturari; Sfinții Ierarhi; Ceata îngerească; Cei 318 Sfinți Părinți de la Niceea”⁹.

Făcând o istorie a blestemului cuprins în documentele și cărțile românești vechi, Dan Horia Mazilu completa această piramidă:

– la vârful, *Dumnezeu-Tatăl* ori *Dumnezeu-Fiul* pot fi invocați și în afara *Trinității*;

– în zona mediană, prin includerea *Evangheliștilor* și a *Celor doisprezece patriarhi din Ierusalim*;

– la bază, unde temelia o asigură întregul ciclu sanctoral: „*Toți sfinții care au bineplăcut lui Dumnezeu, în veac*”¹⁰.

În continuare, vom face **un inventar cuprinzător** al formulelor de blestem folosite în Țara Moldovei până la anul 1780 de către cititorii, scriitorii și posesorii de cărți pentru a-și impune respectarea condițiilor fixate pentru stăpânirea și folosirea lor și a-i descuraja astfel pe cei care ar fi fost tentați să nu le respecte. Vom

⁸ Damian P. Bogdan, *Diplomatica slavo-română din secolele XIV și XV*, București, Imprimeria Națională, 1938, p. 111-114.

⁹ Doru Radosav, *Carte și societate în Nord-Vestul Transilvaniei (sec. XVII-XIX)*, Oradea, Fundația Culturală „Cele Trei Crișuri”, 1995, p. 225-226. Apud Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 338.

¹⁰ Dan Horia Mazilu, *loc. cit.*

analiza tipologia pedepselor într-o abordare ascendentă a gravității, precum și divinitățile a căror urgie era invocată. Precizăm și faptul că, la fel ca în diplomatica de cancelarie, și în însemnările de pe cărți așa-numitele *nomina sacra* (nume sfinte, privitoare la entitățile divine, cultul și administrația bisericească) din blesteme au fost scrise prescurtat, sub *titlă* (semnul orizontal pus deasupra unui cuvânt prescurtat sau a unui număr). Explicația era cunoscută de către toți scriitorii și cititorii evului mediu: „Ceea ce este sfânt și lui Dumnezeu plăcut se scrie sub titlă; iar ceea ce lui Dumnezeu îi este neplăcut, decăzut, se scrie în întregime, în rând, și niciodată nu se acoperă cu titla”¹¹. Însă, din rațiuni ce țin de ușurința lecturii, vom elimina semnele de întregire și vom scrie *nomina sacra* complet, forma originală putând fi verificată de către cei interesați în sursele bibliografice pe care le vom indica de fiecare dată; desigur, vom păstra forma arhaică a textelor așa cum au fost scrise ele de autorii lor. De asemenea, vom folosi următoarele semne de punctuație pentru a marca intervențiile noastre în textele vechi: () pentru întregirea cuvintelor; <> arată întregiri în cazul rupturilor și a omisiunilor; <...> marchează însemnările incomplete; [] indică ceea ce este de prisos în text.

Pe o scară ascendentă a gravității *poena spiritualis*, autorii însemnărilor îi prevesteau, mai întâi, celui care nu ar fi ținut seama de prescripțiile cu privire la buna păstrare a cărților, respectarea daniei ori a stăpânirii asupra lor sau ar fi fost ispitit să le fure, „să fie neiertat” (cu următoarele variante):

- „să fie neiertat în veci”;
- „să fie sub *neiertat canon*”;
- „să fie supt neblagoslovenie și *neiertat canon*”;
- „să fiia supt *răspundere canunului* Sfinților Părinți și neiertat

de Maica Domnului nostru Isus Hristos și sfinții toți”¹².

În limba greacă veche, cuvântul *καὶὼν* desemna o unealtă din lemn întrebuințată de meseriași la lustruirea lemnului, cu ajutorul căreia îndreptau ce era strâmb, adânciturile ori proeminențele de pe obiect, dându-i astfel o formă regulată. „În limbajul dreptului bisericesc, *canon*

¹¹ *Documente privind istoria românilor. Introducere*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 1956, p. 296.

¹² Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei. Un corpus*, vol. I (1429-1750), Iași, Casa Editorială Demiurg, 2008, p. 131, 289-290 și vol. II (1751-1795), Iași, Casa Editorială Demiurg, 2008, p. 46.

înseamnă orice normă care a fost dată din partea autorității competente pentru ca afacerile bisericești să fie netezite astfel ca în viața bisericească să nu fie nimic în dezordine, ci ca totul să curgă în albia regulată. Acest cuvânt în limba slavă a fost tradus cu *правило*”¹³, dar limba rusă mai are și cuvântul *канун*, ce înseamnă *ajun*, *veghere*, astfel încât sensul *canonului* în blestemele de pe cărți este: „Pedeapsă religioasă dată unui păcătos pentru ispășirea păcatelor”¹⁴.

Potrivit credinței creștine, **iertarea** este un concept fundamental, păcătosul ce a săvârșit o faptă reprobabilă, fiind un datornic pe care Dumnezeu, prin iertarea lui, îl absolvă de datorie¹⁵. Din această cauză, **neiertarea** prezintă cu caracter de generalitate în imprecățiile de mai sus, capătă și mai multă greutate dacă este pusă în aplicare de anumite divinități:

- „să nu-l iarte *Dumnezeu*”;
- „să fie neiertat de *Domnul Hristos*”;
- „să fie neiertat de *Dumnezeu*”;
- „fi-va neiertat de *Domnul nostru Isus Hristos și de toți sfinții ci să cinstesc preste an*”;
- „să cadă pe capul lui și să fie neiertat de *Domnul*”;
- „să n-aibă iertare de la *Hristos*”;
- „să fie neiertat și afurisat de *Domnul Dumnezeu și de Maica Sfinții sale și de toți Sfinții și neiertat pintru ace Iuda*”;
- „să fie neiertat de *Domnul Dumnezeu și de Maica Precista și de Preacurata Precista*”;
- „să fie neiertat de *Domnul Dumnezeu Isus Hristos și de Maica Precista și de toți sfinții*”;
- „să fie neiertat de *Domnul nostru Iisus Hristos și de Precurata sa Maică și de trii sute 18 Sfinți Părinți de la Nicheia*”;
- „să fie neiertat de *toți sfe(nții)*, neiertat”;
- „să fie neiertat și afurisit precum scrie mai înapoi de la cei *Svinți Părinți*”¹⁶.

¹³ Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, Arad, Tipografia Diecezană, 1930, p. 2.

¹⁴ August Scriban, *Dicționarul limbii românești (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)*, Iași, Institutul de Arte Grafice „Presă Bună”, 1939, p. 224-225, sub voce.

¹⁵ *Vocabular de teologie biblică*, publicat sub conducerea lui Xavier Leon-Dufour ș. a., București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2001, p. 260-261, sub voce.

¹⁶ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 85, 145, 254, 347, 522; vol. II, p. 61, 63, 133, 194, 200, 208.

Invocarea graduală a urgiei divine presupunea ca cel care ar fi ofensat în vreun fel cartea *să fie blestemat* atât timp cât va trăi pe pământ:

- „să fie blăstămat”;
- „să fie supt blăstăm”;
- „să fie și acela tot supt blăstăm”¹⁷, sau și mai mult, în

viața veșnică:

- „să fie în veci blăstămat”;
- „să fie blestemat în vecii vecilor”;
- „să fie blestemat în acest veac și în viitor să fie anathema”;
- „blăstămat *purure* de Svinta Biserica a lui Hristos”¹⁸.

Dacă în exemplele de mai sus, blestemul este unul simplu, în alte cazuri el putea fi *mare* sau *rău*:

- „se fie supt *mare blestăm*”;
- „să hie supt *mare blăstăm*, ca să hie legat de 318 Oțeți”;
- „pre unul ca acela *îl blastăm rău* în ispisohul cel vechi, precum să vede aice la scândură”¹⁹.

Repetarea maledicției complica și sporea caznele care îl amenințau pe făcătorul de rele:

- „să fie blestemat, *de trei ori blestemat*”;
- „să fie blestemat și *de trei ori blestemat și anatema*”;
- „să fie de trei ori *blestemat și proclat și anatema*”;
- „să fie *supt tot blestemul* Sfintii Bisârici, *afurisiți și anatema, maranata* în veac”²⁰.

La fel ca în cazul neiertării, chinurile provocate prin **blestem** deveneau și mai înfricoșătoare dacă acesta venea din partea *ființelor cerești*. În ordinea ierarhiei panteonului creștin deja enunțată, scriitorii și cititorii cărților cereau ca individul care se făcea vinovat de călcarea dispozițiilor privitoare la carte:

- „să fie blăstămat de *Domnul nostru Isus Hristos*”;
- „să fie blestemat de *Domnul Sfântul Isus Hristos*”;
- „să fie supt blestemul lui *Dumnezeu*”;
- „să fii blăstămat de *Domnul Hristos și de toți sfinții*”;
- „să fie blăstămat de *Domnul Hristos și de Maica Precistă*”;
- „să fie blăstămat de *Domnul Dumnezeu și Preacurata lui Maică*”;

¹⁷ *Ibidem*, vol. II, p. 151, 335, 336.

¹⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 115, 184, 527.

¹⁹ *Ibidem*, p. 407-408, 504.

²⁰ *Ibidem*, p. 64, 98, 106-107, 180.

- „să fii blăstămat di *Domnul Dumnezeu, Isus Hristos, și di Maica Precistă*”;
 - „să fie blăstămat de *Domnul Dumnezeu și de a lui Maică Precurată Marie*”;
 - „să fie blăstămat de *Domnul Dumnezeu și de Maica Precista și de toți sfinții*”;
 - „să fiea blăstămat de *Domnul Hristos și de Precurata Maica Svinții Sali* și să aibă părăș la strașnicul giudeți pi toți svinții cât sunt pomeniți aici”;
 - „să fie blăstămat de *Domnul nostru Isus Hristos și de Precurata Maica sa și de cei 12 Apostoli*”;
 - „să fie sub blestemul *Sfinților Apostoli și a purtătorilor de Dumnezeu, părinți*”;
 - „să (fie) blăstămat de *Domnul nostru Isus Hristos și de Precurata sa Maică și de Sfinții Slăviții 12 Apostoli și de 318 Sfinți Părinți di la Soborul Nicheian*”;
 - „să fie blestemat și nimicit de cei 4 *Evangheliști* și de cei 318 *Sfinți Părinți* și de cei 12 *Apostoli* și să aibă trai cu diavoli cei turbați”;
 - „să-i fii în cap blestemul *Sfinților Apostoli* și să să descopere furtișagul acestui nebun păcătos”;
 - „să fie blăstăm lui de *Domnul nostru Isus Hristos și de Svinții Ierarși Ioan Zlataust, Vasilie Marele, Grigorie Bogoslov*”;
 - „să fie supt blăstămul lui Dumnezeu și al *Sfântului Ierarh Necolai* și al *Sfântului Ierarh Vasilie cel Mare* și al *Sfinților Angheli și Arhangheli*”;
 - „să fie sub blestemul bisericii, a hramului *Sfântului Dimitri*”;
 - „să fie suptu blăstămu lui *Sfântul Ilie*”;
 - „să fii suptu blestemul lui *Sfeti Arhanghel*”;
 - „blăstămurile a *Sfântului șă Proorocului Davidu* asupra lui, și pe iasta lume <...însemnare incompletă>”;
 - „să fie supt blăstămul *Sfântului Împăratului David*”²¹.
- Sancțiunea morală dobândează și mai multă severitate prin **alăturarea blestemului cu neiertarea**:
- „să fie *blestemat și neiertat*”;
 - „să fie *blestemat și neiertat în veci, amin*”;
 - „să fie *niertat și blăstămat* de Domnul Dumnezeu în veci, amin”;

²¹ *Ibidem*, p. 181, 191, 196, 332, 355, 525, 535-536, 541; vol. II, p. 29, 30, 38, 42, 108, 116, 136, 155-156, 172-173, 181, 191, 194, 196, 206.

– „să fie *neiertat* și *blestemat* de 318 Oțeț de la Nicheie și cutremurul lui Cain”;

– „să fie *blăstămat* de Preasfânta Troiță, Dumnezeu nostru cel adevărat (și de) Priacurata Fecioară, Maica lui Dumnezeu și a tuturor sfinților, și de Sfântul Marele Ierarh Nicolae, și să *n-aibă iertăciune în veci nesfârșiți*, amin”²².

O expresie des folosită în însemnări, sinonimă cu neiertarea, este „să fie *legat*”:

– „să fie *blăstămat* și *legat* în vecii vecilor, amin”;

– „să fie *legat* și *neiertat* de Domnul Hristos și de Maica Preacesta și de 12 Apostoli și de 318 Sfinți Părinți din Nechia și de toți sfinții, amin”;

– „să fie *blestemat* și *legat* de 318 Părinți Sfinți de la Neachiia și de Domnul Isus Hristos și de Maica Precista și de toți sfinții”;

– „să fie *anaftema*, *legat*, *blestemat* de 318 Părinți Sfinți de la săborul Nechii”;

– „mai mult nu zic, numai să fie *legat* de 318 [trei sute optsprezece] Sfinți Părinți, cu toată blagoslovenia lor, celui ce ar popri-o și celui ce ar răpi-o cu tâlhărie din mâna copiilor miei”;

– „să fii *blăstămat* și *legat* de 361 (sic!) de Sfinți Părinți”²³.

Precizăm faptul că expresia „să fie *legat*” este de natură cultă, în *Molitvenicul ortodox* existând o rugăciune de dezlegare la blestem.

După blestem, scara superioară a sancțiunilor spirituale aplicate de Biserică continuă cu *afurisenia*, adică cu despărțirea și izolarea păcătosului de comunitatea credincioșilor, multe dintre însemnările de pe cărți prezicându-i celui care ar fi adus, în vreun fel, atingere prețiosului obiect că urmează „să fii *afurisit*”:

– „să fie *afurisit aici și pe cealaltă lume*”;

– „să fie *afurisit de toți sfinții* câți sunt”²⁴.

Ca și blestemul, și *afurisenia* putea fi *mare*: dăruind 12 *Minee* (Buzău, 1698) mănăstirii Florești, ctitoria sa, fostul mare hatman Antiohie Jora „le-au dat cu *afurisenie mari*”²⁵.

Calvarul era și mai înfricoșător **dacă afurisenia era făcută de un personaj divin**:

– „să fii *afurisit* di *Maica Precurata*”;

²² *Ibidem*, vol. II, p. 27, 178.

²³ *Ibidem*, vol. I, p. 540; vol. II, p. 225-226.

²⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 52, 457; vol. II, p. 41, 195.

²⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 363.

– „să fie afurisit de *Domnul Dumnezeu și de Maica Precurata și de Sfinții Apostoli și de Sfântul și Făcătorul de Minuni Spiridon*, parte lui să fii cu Iuda”;

– „să fie afurisit de *Domnul Hristos și de trii sute 18 Oteț și de sfânta mănăstire* cari mai sus numită”;

– „afurisit să fii de cei 300 *optusprăzici Sfinți Părinți* oteți” (sic!);

– „să fie afurisit și de trei ori afurisit de *Domnul Dumnezeu și de Precurata și Purure Fecioara Maica lui Hristos și de Sfinții Primi Apostoli Petru și Paul și de toți sfinții*”;

– „să fii aforisât di *doisprizeci Apostoli*”²⁶.

– „să fie afurisit de *trei sute optsprezece Sfinți Părinți*, amin”;

– „să fie afurisit de *Sfinții Părinți 318* *иже въ* <sl.: de la> Nikei”;

– „să fie afurisiți de *318 Sfenți Părinți dă la Nicheia*”;

– „să fii afurisit de *318 Părinți de (la) Necheia* și să fii la un loc cu Iuda și cu Are”;

– „să fie afurisitu (de) *318 Sfinți de la Nechiia*”²⁷.

Și în cazul afuriseniei, **alăturarea a două sau a mai multor sancțiuni** spirituale dă amploare gravității supliciului care îl așteaptă pe cel care ar nesocoti voința stăpânilor cărții:

– „să fie *blestemat și afurisit*”;

– „să fie *procket și afurisit*”;

– „să fie *afurisit și blestemat* în secolul prezent și pe viitor”;

– „să fie *afurisit și trecelet și procket și neiertat* în veci”;

– „să fie *proca și furesi(t)* în veci și *giudecat* hi înainte”²⁸.

Povara celui culpabil era și mai greu de dus dacă **pedepsele multiple veneau de la Dumnezeu, de la Maica Domnului și de la sfinții** care aveau puterea de a-i judeca pe oameni:

– „să fie afurisit și neiertat de *Dumnezeu*”;

– „să fie afurisit și blăstămat de *Domnul Dumnezău și de Maica Precista*”;

– „să fie blăstămat de *Domnu Isus și de Precurata Maica Sa și afurisit de 318 Sfinți Părinți de la cetate Nechii*”;

– „să hie afurisit unul ca aceli și sub *blăstămul Svintelor Săboare de la Nechiia și Sveati Ilie să-l detune cu strașnică moarte* care are Svinția sa puteare de la *Dumnezău* dată și parte lui să fie cu Iuda”;

²⁶ *Ibidem*, p. 164-165, 476, 484, 527, 550; vol. II, p. 215.

²⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 217, 476, 484; vol. II, p. 203, 231, 239, 262, 406.

²⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 378, 421, 447, 517; vol. II, p. 212.

– „să fie afurisit și anaftema de toți sfinți(i) și muceniții și de Domnul Hristos și Maica Precurata și de Sfântul Sava sfințitul”;

– „să hie afurisit și anatima și de Precista și de 12 Apostoli și de 318 Sfinți ce au fost la Niceea și parte să aibă cu Iuda”;

– „să fie afurisit și blăstămat de Domnul Dumnezeu și de trei sute 18 Părinți”;

– „să fii afurisit și blăstămat de Domnul Hristos și Maica Precista și de Sfinții Părinți și de toți arhieriei, și de prioți”;

– „să fie afurisit și blăstămat di 300 [sute] de Oțeți de îngeri, acelor din Necheia și săfântii (sic!) Părinți”;

– „să fie afurisit și blestemat de Domnul nostru Iisus Hristos și de toate Sfintele Soboari și fața Domnului la a doao venire să nu o vază”;

– „să fie afurisit și blăstă(mat) de 318 Sfinți Părinți și de Precurata-i Maica lui Hristos Dumnezeu”;

– „să fie blăstămat și afurisit de Dumnezău și de Maica Precista și de cei 318 Sfinți Părinți”;

– „să fii blăstămat și afurisit de Domnul Dumnezeu și de cei trei sute optsprezăci Sfinți Părinți, amin”;

– „să fie supt blestemul și afurisenia Sfinților Părinți și cu tot desăvârșit să fie anatema”;

– „să fie afurisu de 300 și 18 Oțeț și de Maica Precista să fie blăstămat”²⁹.

Pedeapsa afuriseniei era și mai înspăimântătoare când era asociată cu **lipsirea** celor care încălcau normele stabilite, **de ajutorul Sfintei Treimi**, numită în textele vechi „Sfânta Troiță”:

– „și fie despărțit de Sfânta Troiță, și negru ca Iuda vânzătorul di Hristos, afurisit și anaftimi și precopsală în casa lui să nu fie în veci”;

– „se fie neiertat de Domnul și Dumnezeu și Mântuitoriul nostru Isus Hristos și de Precurata și Prenevinovata sa Maică și de Sfinții Apostoli și de 318 Oțeți cei de la Nichie și se fie despărțit de Sfânta Troiță și se aibă bubele lui Ghiez și cutremurul lui Cain, fierul se putrezască, iar trupul aceleie om să ste întreg în veci de veci”;

– „se fie neiertat de Domnul și Dumnezeu și Mântuitoriul nostru Isus Hristos și de Precurata și Prenevinovata sa Maică și de Sfinții Apostoli și de 318 Oțeți cei de la Nichie și se fie despărțit de

²⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 363, 375, 385, 502, 528, 566; vol. II, p. 50-51, 63, 202, 216, 255, 262, 293, 317, 323.

Sfânta Troiță și se aibă bubele lui Ghiez și cutremurul lui Cain; fierul, arama se putrezască, iar trupul aceluie om să ste întreg în veci de veci, amin”³⁰.

După cum se observă din exemplele de mai sus, este foarte des invocat în blestemele scrise pe cărți **cel dintâi Sinod Ecumenic, desfășurat la Niceea în anul 325 d.H.**, în urma căruia mării teologi din întreaga lume ortodoxă cunoscută în acel moment au elaborat unul dintre cele mai importante texte ale doctrinei creștine, *Simbolul credinței*, cunoscut și sub numele de *Crez*. Referirile la acest moment decisiv din istoria Bisericii Creștine se fac uneori la modul general (*Soborul de la Nicheia*):

– „să fie blestemat de Domnul Dumnezeu și de a sa Preacurată Maică și de *Sfântul Sobor al Nicheii*”;

– „să fie blăstămat de Domn(ul) Hristos și de Maica Precista și de *Soboru Nechi(an)*”³¹.

Tradiția a stabilit că **numărul participanților la Conciliul de la Niceea** a fost de 318 episcopi locali, deveniți Sfinți Părinți ai Bisericii, iar majoritatea celor care blesteamă cunosc asta:

– „să fie blăstămat de Domnul Dumnezeu și de Maica Sfinții sale și de *318 Oțeți*, iertare să n-ai”;

– „sub blestemul Sfinților Apostoli și de *Dumnezeu purtători 318 Părinți, cei de la Nicheea*”;

– „să fie suptu (blestemul) celor *trei sute 18 Sfinți Părinți de la (Nicheia)*”;

– „să fii suptu blăstămul celor *trii sute optusprezece Oțeți*” ;

– „să fie supt blestemul acestor *318 Sfinți Părinți cari s-au adunat la Nicheia*”;

– „să fie blăstămat di cei *318 Sfinți Oțeți* cu tot neamul lui”;

– „să fie blăstămat de *trei sute și optsprezece Sfinți Părinți de la Niceea* și Marele Mucenic jud<ecător... însemnare incompletă>”;

– „să fie suptu blăstămul a *tri sute și optusprăzece Sfinți Părinți*”;

– „să fie blăstămat de Domnul Hristos și de *cei (3)18 Părinți Sfinți de la Nicheia*”;

– „să fei blăstămatu de Domnul Dumnezău Isus Hristos și de Precurata Maica Sfenții Sali și de Sfinții 2 Apostoli Mari, Petru și Pavel

³⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 366-367, 472; vol. II, p. 22.

³¹ *Ibidem*, vol. II, p. 39, 284.

și de cei 9 Sfinți Apostoli și de *Sfinții Părinți 318 de la Nicheia* și de toți sfinții; iertăciune să nu aibă în veci”;

– „să fie afurisiți și blăstămați de Domnul nostru Isus Hristos și de Maica Sfinții Sale și de *318 Sfinți Părinți carei s-au adunat la Niche*”;

– „să aibă blestemele celor *318 Purtători de Dumnezeu Părinți* și a celorlalte Sfinte Sinoade. Pietrele și fierul se vor topi, iar el nicidecum, și partea lui să fie cu a trădătorului Iuda”³².

Am întâlnit însă și scriitori care nu își amintesc cu exactitate și menționează **altă sumă a Părinților Bisericii**:

– „să fie afurisit și blăstămat de *tri sute Sfinți di la Nichia*”;

– „să fie blestemat de *trei sute Sfinți Părinți de la Soborul Nichei*”;

– „să fie afurisit și blestemat de trei sute de Sfinți Părinți de la ec. Nicheia. Fierul să ruginească, piatra să mucezească, iar trupul să nu putrezească. Iar *cine va vedi și spune, să fei blagoslovitu și iertatu, și de mine și de Dumnezeu*”;

– „să fii blăstămați de Domnul Dumnezeu și de Precurata a sa Maică, de slăviții 12 Apostoli și *di 300 Sfinți Părinți de la Săborul Nichiei*. Fierul, pietrele, să ruginească și să putrezească, iar trupurile acelor să ste întregi și după moarte nedelegate. Procopsală în toată viața lor să nu vadă și iertari să nu afli”;

– „să fie afurisitu și blestemat de noi și *de trei sute de Sfinți părinți de la Eniciea* (sic!). Fierul să ruginească și piatra să nu putrezească, iar trupul celui să nu putrezească iar cu dânsul, și vedindoo (sic!) să fie iertate și blagoslovite și de noi și de Dumnezeu, că așa iubește Dumnezeu pre cei ce să tem de elu, iartă și miluiește, în vecii vecilor, amin”;

– „să fie blăstămat de cei *șapte zeci și șapte Oțeți* și de toți Sfinții Apostoli și să fie afurisit și neiertat”;

– „să fii blăstămat și legat de *361 de Sfinți Părinți*”³³.

Urgia Părinților Bisericii este, câteodată, invocată printr-o **sintagmă generalizatoare**, fără legătură cu Sinodul de la Niceea:

– „să aibă blăstămul cuvintelor Domnului Isus Hristos și a *Sfinților Părinți*”;

– „să fie supt blestemul *Sfinților Părinți* ce cuprinde această sfântă carti”³⁴.

³² *Ibidem*, vol. I, p. 167, 192, 375, 512; vol. II, p. 79, 91, 95, 128, 173, 226, 248.

³³ *Ibidem*, vol. I, p. 572; vol. II, p. 73, 246, 253, 269, 279, 281.

³⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 1; vol. II, p. 203.

Buni cunoscători ai istoriei Bisericii, unii scriitori știu că de-a lungul timpului au fost **mai multe sinoade**, și le menționează pentru a conferi forță blestemelor lor:

– „să fie blăstămat de Domnul Dumnezeu și de Precurata Maica Sfinții sale și de 12 Apostoli și *de cele 7 Săboară* și de Sfinții Părinți 318 di la săborul Nichii”;

– „proclit și blestămat di cele *Șapte Săboară*”;

– „să fie suptu blăstămul celor 318 de Oțeți din Nichee și *108 Oțeți di altă dată*”;

– „să fie sub blestemul *a toată Sfintele Soboare*”³⁵.

De multe ori, pentru invocarea mâniei divine asupra cuiva erau folosiți doi termeni de origine slavonă, anume **proclit** și **tricleț**:

– „să fie *proclit și tricleț*”;

– „să fie *proclit și tricleț*, anatema, maranata, de Domnul Dumnezeu și de toți sfinții”;

– „să fie *treclit și poclet* (sic!) și anatema și neiertat de Dumnezău și de Maica Precista și de toți sfinții”;

– „să fie neiertat și *treclit* de Hristos și de Maica Sfinții Sale, de 12 Apostoli și de 318 Oțeți Sfinți de la Nechie, și parte lui să fie cu Iuda în veci, amin”;

– „să fie neiertatu și *treclitu* de Hristos și de Maica Sfinții Sale, de 12 Apostoli și de 318 Oțeți Sfinți de la Nechie, și parte lui să fie cu Iuda în veci”;

– „să fie *proclit și tricleț* de mine și de Dumnezeu și de Precurata Maică a Domnului și de cei 318 Părinți care sunt și acum la Niceea și să fie asemenea lui Arie cu toți astronomii (sic!) săi”;

– „să fie *treclit și proclit* de trei sute și optusprădzece de Părenți cei în Nechei și 4 Evanghilești și să fie negru ca Dracul și afuresit ca Iuda și să fie neiertat în veci de veci”;

– „să fie afurisit și anatima și *treclit și proclit*”;

– „să fie de trei ori blestemat și *proclit și anatema*”;

– „să fie *tricleț și proclit* și afurisit”;

– „să hie *treclit și proclit* și anaftima, și afurisit de trei sute și 18 Oțeți, și afară de Lege creștiniască”;

– „să fie *proclit* și afurisit de a o sute de Oțeți și 18 (sic!);

³⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 191, 263, 286, 314.

– „să fie *proclet* și afurisit de 318 <...> Domnul Dumnezeu și de Maica Precurata Fecioara Maria și de Sfântul Ioan Botezătorul și de 318 Sfinți Părinți care au fost la Nicheia”;

– „să fie afurisit și *treklet* și *proclet* de 318 de Oțeți”³⁶.

Cuvântul *proclet* provine din sârbul *próklet*, luat din vechea slavonă *prokľentŭ*, blestemat, derivat, la rândul său, din *klenti* – a blestema, și avea un sens mai larg: afurisit, blestemat, sacrileg, nelegiuit, în vreme ce *triclek* (*tréclet*), având aceeași proveniență din sârbul *tri-klet*, luat tot din vechea slavă *trikľentŭ*, însemna „de trei ori afurisit”³⁷.

Cea mai grea formă de afurisenie bisericească este așa-zisa **anatemă**. *Pravila* lui Matei Basarab explică: „Sfântul al patrulea Sobor a toată lumea, pentru *anatema* grăiește așa: «Nici un om credincios creștin să nu-și zică *anatema*; (aceasta) se zice numai ereticilor și călugărilor carea leapădă chipul și nu vor să se mai întoarcă»”³⁸. Cuvântul înseamnă „dar” și își are originea la vechii greci, care denumeau astfel obiectul expus ca prinos zeilor; prin extensie, noțiunea desemnează ceva închinat diavolului și care trebuie separat de credincioși. Anatema este pedeapsa cea mai grea pe care Biserica o aplică în cazuri extreme, și anume atunci când nu există nădejdea îndreptării, când se săvârșesc păcate împotriva Duhului Sfânt sau când cineva se împotrivește cu îndărătnicie Bisericii. În asemenea cazuri se aplică recomandarea Mântuitorului cuprinsă în cuvintele: „De nu va asculta nici de Biserică, să-ți fie ca un păgân și vameș” (Matei, 18, 17).

Sensul fiind cel de lepădare categorică, pentru credinciosul ortodox pedeapsa anatemei echivalează în ordinea civilă cu condamnarea la moarte, din cauză că, fiind lipsit de orice posibilitate de iertare și „predat diavolului”, cel osândit nu mai are nici o mântuire. Credincioșii trebuie să se despartă de cel sancționat, *anatema* concretizându-se prin excluderea din sânul Bisericii; cei vinovați nu mai puteau primi Sfintele Taine (botezul, cununia, cu toate consecințele lor: căsătorie nelegitimă, copii considerați a fi născuți în afara căsătoriei, deci lipsiți de dreptul de moștenire a averii,

³⁶ *Ibidem*, vol. I, p. 150, 203, 207, 222, 252, 254, 367-369, 378-379, 446, 530; vol. II, p. 160, 171.

³⁷ August Scriban, *op. cit.*, p. 1056, sub voce.

³⁸ *Îndreptarea Legii*, 1652, glava 33. Apud Ierom. Nicodim Sachelarie, *Pravila bisericească (Manual pentru duhovnicie)*, Iași, Editura „Credința strămoșească”, 2009, p. 87-88, sub voce.

excludere de la toate formele de conviețuire socială etc.), iar în cazul morții nu puteau fi înmormântați cu ritual creștin³⁹.

Iată cum era exprimată *anatema* în însemnările de pe cărțile din Țara Moldovei:

- „*anaftima, anaftima, anaftima să fie, să fie, să fie*”;
- „*să cadă anatema și blăstemele celor 318 Sfinți și Purtători de Dumnezeu Părinți care au mărturisit credința la Niceia*”;
- „*să fie anaftima și suptu blestemul lui Dumnezeu (și a) celor 318 Sfinți Părinți*”;
- „*să fie anaftima și suptu afurisania Sfinților Părinți 318 de la soborul Nichei*”;
- „*și să fie anatema, anatema, anatema*”;
- „*să fie blestemat și de trei ori blestemat, anathema, maranatha de Domnul Dumnezeu și de Preacurata lui Maică și de toți sfinții*”;
- „*să fie anathema de 300 și 18 de Oteți*”;
- „*să fie de trei ori anaftima și proclit, anaftima să fie, anaftima să fie, anaftima să fie*”;
- „*să fie anafthema și de trei ori blăstemat*”;
- „*să fie afurisit și anatema, maranaftă*”;
- „*să fie afurisit, anaftima*”;
- „*să fie blestemat și anathema, maranafta*”;
- „*să fie blestemat și afurisit și anatima*”;
- „*să fie anatema și să fie neiertat de Dumnezeu și de Maica Precista și să fie afurisit de Sfinții Oteți de la Nechia*”;
- „*să fie proclit și anatema*”;
- „*să fie anaftima și blăstămat de cei doisprezece (Apostoli) i de 318 Oteți de la Nicheia și de Precurata sa Maică, amin*”;
- „*să fie anetemăiat și afurisit de Domnul nostru Isus Hristos și de Preacurata Maica Sa, Fecioara Maria, și de cei 12 Apostoli, de cei 318 Oteți și de Sfântul Neculai, și de Sfântul Marele Mucenic Gheorghe, și de Sfântul Grigore Bogoslovu și de toți sfinții*”⁴⁰.

³⁹ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*. Ediția a III-a îmbunătățită, îngrijită de Dr. Sorin Joantă, Sibiu, Editura Arhidiacezană, 2005, p. 71; Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 24; Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 85-87; S. Relli, *Icoane din trecutul național-bisericesc al Bucovinei (1840-1880)*, în volumul *Șaptezeci de ani de la înființarea „Societății pentru cultura și limba română în Bucovina” (1862-1932)*, Cernăuți, Tipografia Mitropolitului Silvestru, 1932, p. 203-204; Ierom. Nicodim Sachelarie, *op. cit.*, p. 87-88, sub voce.

⁴⁰ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 64, 78, 86, 118, 150, 169, 173, 272, 510, 516, 561, 566; vol. II, p. 185, 203, 215, 242, 256, 317, 327.

Un scriitor cerea ca un eventual nesocotitor al voinței sale „să fie blăstămat de Domnul Dumnedzău și de Maica Preacurată, și de 12 Apostoli și de 318 Părinți de la Nicheia și dat anathimii”⁴¹. Expresia „a da anatemei” are înțelesul de a da pe cineva ca dar, însă nu lui Dumnezeu, ci diavolului și a-l lăsa fără mântuire⁴².

Un adaos la anathema este *maranata*: „Să fie afurisit și anathema, *maranafta* și blăstămat de Domnul Dumnezeu și de Precurata Maică Sfinții sale, Precista, și de 318 Părinți din Nichie și de toți sfinții, amin”⁴³. Potrivit Noului Testament, „Maran Atha” are sensul „Domnul este la judecată” sau „până ce va veni Domnul” și este chemarea rostită în Ziua de Apoi⁴⁴, dar unii scriitori, necunoscând sensul exact al expresiei, au făcut diverse combinații lingvistice:

- „anatima, *amaranafta*”;
- „să fie anaftema și *maranaftema* și afurisit în veci până n-a duce-o de unde a fi furat-o, să fie și neiertat în veci”;
- „să fie afurisit și anaftima, *paranafta*, proklet și treclet, în vecii vecilor, amin”;
- „să fie afurisit și anatema și *maranada*, în vecii vacului”;
- „să fie afurisit și anathima și *aranathima* și blăstămat”;
- „să fie afurisit de trei sute și 18 Oțeți care au fost în Nichie și să fie trecliat și procliat, anaftima și *aramafta*”;
- „să fii afurisit și anathema și *maranathama* de la Domnul Dumnezeu nostru Isus Hristos și de la Maica Precista și de la tri sute Oțeți de la Nicheia”;
- „să fie proklet și treclet și *mareanathema* și să fie afurisit”;
- „să fie blestemat, anathema și *arama* în acest veac și în cel viitor”;
- „să fie afurisit *aranatha* și să-i fie pâraș la driapta giudecată Domnului Hristos, Marele Mucenic Gheorghie și să aibă odihna Iudei, furul de cele sfinte, amin”⁴⁵.

⁴¹ *Ibidem*, vol. I, p. 426.

⁴² Ioan N. Floca, *op. cit.*, p. 71.

⁴³ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 164; vol. II, p. 120.

⁴⁴ Dimitrie G. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol. II. *Principii de drept. Organizațiunea Bisericei române*, Iași, Tipografia Editoare „Dacia” P. Iliescu & D. Grossu, 1899, p. 157-158; *Vocabular de teologie biblică*, p. 143, 434 și 436.

⁴⁵ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 133, 307, 319, 333, 393, 525; vol. II, p. 42, 134, 254, 512.

Anatema se regăsește exprimată uneori prin sintagma „**să fie lepădat de la...**”:

– „să fie *lepădat de la Dumnezeu* nostru Iisus Hristos, *de la Precurata Lui Maică și de la toți sfinții* la înfricoșatul județ”;

– „să fie blestemat și *lepădat de la Domnul nostru* Iisus Hristos *și de la Precurata Lui Maică și de la toți sfinții* la înfricoșatul județ al lui Hristos”;

– „să fie procler, blestemat și de trei ori blestemat, anatema, maranata, *de la Domnul și Dumnezeu* nostru *și de la Precurata lui Maică și de la toți sfinții și să fie lepădat de la Tatăl și de la Fiul și de la Sfântul Duh* la înfricoșatul Județ”;

– „să fie *lepădat de fața lui Hristos* și într-on loc cu Iuda”;

– „să fie afurisit și *lepădat de Liagia* (sic!) *Domnului Hristos* și partnii cu Iuda în veci de viaci”;

– „să fie afurisit și *lăpădat* *dă 318 Sfinți Părinți dăn Nicăe* și de alte sfinti săboară, amin”⁴⁶.

Alteori, apostazia era enunțată prin formula „**să fie înstrăinat**”: „Să fie și el *înstreinat* de fața Sfintăi Troiți unde iaste hramul”⁴⁷.

Un dat fundamental, care nu este niciodată pus la îndoială de omul creștin este **Judecata de Apoi**, moment când toți oamenii se vor înfățișa înaintea lui Dumnezeu pentru a da socoteală de faptele lor. Scopul esențial al funcției de Judecător suprem fiind înlăturarea nedreptății, atunci când acestuia i se încredințează o cauză făcându-se apel la răzbunarea Lui, lucrul se face nu atât din simț de răzbunare, cât pentru a restaura dreptul încălcat⁴⁸. Prin urmare, nu întâmplător găsim invocată Judecata divină, dreaptă, „nefățarnică”, dar „cumplită”, „strașnică” și „înfricoșată” în majoritatea blestemelor scrise pe cărți:

– „am vrea cu un asemenea om <...> *să ne întâlhim la Judecata de Apoi*, unde nu există fățarnicie”;

– „cu el voi avea judecată înaintea *Judecății lui Hristos*, când Hristos însuși va veni să judece viii și morții”;

– „vom pofti giudecată cu el la strașnicul giudeț”;

– „să fie blestemat și sub jurământ și să dea cuvânt pentru păcatele noastre înaintea *Înfricoșatei judecăți* a lui Hristos”;

– „să fie neiertat de Domnul Dumnezău și de unul născut a lui Fiu și de Precurata Maica Sfinții sale și Pururea Fecioara Maria și de

⁴⁶ *Ibidem*, vol. I, p. 145-147, 289, 314; vol. II, p. 158, 258.

⁴⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 435.

⁴⁸ *Vocabular de teologie biblică*, p. 343-344, sub voce.

12 ucinici și Apostoli ai Domnului și de 318 Oțeți de la săboru Nichiei. Fierul, lemnul, să putrezască și să se răsipască, iar acela să fie neiertat și <...> și odihna cu întunecatul Iuda și cu trecletul Arie, iar întru această viață trecătoare să nu-l rabde pământul <...>, tremurul lui Cain și de mine încă să fie neiertat și să aibă giudecată la a doua vinire a giudecătorilor celor drepti ce va să fie și cu adevărat va fi”⁴⁹.

Din blestemele însemnărilor de pe cărți se poate afla și **mecanismul juridic al Judecății divine**. Înaintea declanșării Judecății de Apoi putea să existe **un reclamant**:

– „să fie carte aceasta pârâșă înaintea înfricoșatului județu”;

– „să-i fie cartea aceasta pârâș înaintea strașnicului și dreptului Giudecător titiorpsti (sic!)”;

– „să aibă pârâș la strașnicul giudeț pi toți câți să pomenesc aici”⁵⁰.

Observăm că în toate aceste cazuri denunțatorul fără-de-Legii era de sorginte pământească. Mult mai numeroase sunt situațiile în care denunțul era imaginat de scriitorii blestemelor ca venind din partea unor personaje cerești. Însemnările cercetate arată că exista o ierarhie celească, iar Judecata era cu atât mai înfricoșătoare cu cât **denunțatorul era mai aproape de Dumnezeu**:

– „să aibă pârâș la strașnicul județ pe însuși Domnul Dumnezeu”;

– „să fie pârâș Domnul Hristos la giudecata ce nefățarnică”;

– „să aibă pârâș pe însuși Domnul nostru Isus Hristos la cumplita Judecată a Lui și blestem de la noi”;

– „să fie treclet, proclet, anatima, să aibă pârâși pre Maica Precista la Fiul Sfinții sale și pre toți părinții carelea le zac trupurile la cartea svântă”;

– „să aibă pârâș pre Maica Precistă la înfricoșatul giudeț”;

– „să-i fie pârâșe însuși Maica Precistă la strașnica giudecată”;

– „să fiia afurisit și pârît (sic!) la Sfântul Giudeț de toți Sfinții și de Maica Precistă, amin”;

– „să aibă pârâș la cumplita judecată pe însuși Domnul nostru Isus Hristos și pe Preacurata lui Maică și pe toți sfinții”;

– „să fie blestemat și afurisit, anatema, maranata și să aibă pârâș pe însuși Tatăl și Fiul și Sfântul Duh și pe Preacurata lui Maică și pe toți sfinții la Judecata de Apoi”;

⁴⁹ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 68, 113, 133, 161, 431; vol. II, p. 252.

⁵⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 196; vol. II, p. 9, 76.

– „să fie blestemat și afurisit, anathema, maranafta de la Domnul Dumnezeu și de la Preacurata Maică a sa și de la toți sfinții, *să aibă pâraș pe Tatăl și Fiul și Sfântul Duh* la Judecata de Apoi”;

– „să aibă pârași pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, care este Dumnezeu întru Sfânta Treime slăvit la strașnica judecată a lui Hristos, și să fie blestemat și de trei ori blestemat, anatema, maranatha”;

– „să-i fie pârașul tuspatriu Sfinții Evangheliști la strașnicul giudeț a lui Hristos, și să aibă parte cu Iuda și cu trecetul Arie”;

– „să fie blestemat și neiertat de Domnul Dumnezeu, făcătorul cerului și al pământului, și de Preacurata lui Maică, și să aibă pâraș pe Sfântul Nicolae”;

– „să fie anaftima ca și Ariia și proklet ca Iuda cel ce au vândut pre Hristos, și să fie legat de 318 Părinți și de șapte săboară, și să aibă pâraș la judecată pe Sfetii Neculai”;

– „să fie procleat și trecleat și afurisit de Dumnezeu și de Sfânta Preceastă și de Sfinții Îngeri și de toți sfinții și să-(i) fie pâra cu Sfinții Arhangheli Mihai și Gavril și să fie cu Iuda într-u(n) loc”;

– „să-i fie pâraș Arhanghelul Gavriil la înfricoșata judecată a lui Hristos”;

– „să fie blăstămat de Domnul Dumnedzeu și de Preacurata a lui Maică și să-i fie lui pâraș Arhanghelul Gavriil la înfricatul giudețul lui Hristos și de niște păcătoși ca noi să fie neiertat în veaci”;

– „să fie blestemat de Domnul Dumnezeu și de Preacurata a sa Maică și de 318 Sfinți Părinți de la Niceia, să fie pâraș la strașnicul giudeț Marele Mucenic Dimitrie”;

– „părăș să aibă la înfricoșatul giudeț a lui Dumnezeu pi Sfântul Ioan Botezătorul”;

– „să aibă păraș pi Sveti Ioan la strașnicul giudeț”;

– „să-i fie pârași Sfinții Apostoli Petru și Pavel la strașnicul giudeț”;

– „să aibă păraș pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel”;

– „părași să-i fie la strașnicul giudeț a lui Dumnezău Sfântul Mucenic Gheorghie și Cuviosul Părintele Daniil”;

– „să fie afurisit de Sfânta Troiță și să fie păraș la strașnica Judecată lui Dumnezeu Sfinții Îngeri Arhanghel(i) Mihail și Gavriil și Sfânta Prepodobna Paraschevi si Sfânta Mare Măceniță Ecaterina și iertare să nu afle”;

– „să-i fie părăș *toți sfinții, părinții*, giudețul lui Hristos”⁵¹.

Câteodată, **„ancheta” divină putea fi condusă de Maica Domnului**, care este neîndurătoare cu cei vinovați:

– „să fie *supt giudecata Maicăi Precurate Precisti*, amin”;

– „să-i fie *potrivnică Sfânta Născătoare de Dumnezeu* în ziua înfricoșatei judecăți a lui Hristos”;

– „să-i fie *potrivnică Maica Domnului*”;

– „să se *giudece cu Vovedeniia Precistii*”;

– „să fie blăstămat de <318 Sfinți> Părinți de la Niceea și să *aibă parte la strașnicul județ pe Sfânta Maica Preacurata* și pe Sfântul Mare Mucenic Dimitrie, a cărui este hramul”⁵².

Acest din urmă exemplu arată că de multe ori avocat ostil devenea **sfântul al cărui hram** îl purta biserica la care se dăruise cartea pe care s-a scris imprecăția ce ținea loc și de contract (de vânzare, cumpărare sau de danie):

– „să fie afurisăt și anaftema, proklet și treclet și maranafta. Lemnele și hierul și pietrele și tóte câte sunt să putredzască, dar trupul unuia ca acelaia să nu mai putredzască în vecii veacului și să *aibă pârâși la vreme giudețul(ui) pe Svetii Onofrei, a căruia este hramul aice*”;

– „unii ca aceie, netemători de Dumnăzău, să *aibă părăș pe Sfântul hramul acestii sfintii bisericii* ce s-au numitu mai sus, înaintea înfricoșatului județu, și să fie afurisit și dați anaftimii, maranaf(timii) și să fie neiertăți unii ca acei <...> (și de Maica Pre)cista și de trei suti și optusprezeci Oteți de la Nicheia; hierul, pietrele și lemnile să putrezască și să să răsipască, iar trupurile lor să ste întregi, și să aibă parte și cu trecletul Arie, să-i înghiță pământul de vii ca pre Dan și Avironu, să-i lovască cutremurul lui Cain și bubile lui Ghiez și în viața lor pre pământul acesta procopsală să nu aibă”;

– „să nu fie iertat de Sfântul și cinstitul Hram și de Preacurata lui Maică și de toți sfinții plăcuți lui Dumnezeu și de smerenia noastră neiertat și sub blestem trimis”;

– „să-i fie *pârâși la strașnicul județ Sfințai patru Evangheliști și Sfințai Marii Mucenici Teodori, a căroră este hramul*”;

– „pârâși să-i fie la strașnicul giudeț a lui Hristos *Sfântul Nicolai, hramul sfintii mănăstiri*”;

⁵¹ *Ibidem*, vol. I, p. 100, 113-114, 148, 161, 164, 172-173, 188, 198, 218, 220, 321, 385, 421, 431, 492, 513, 559; vol. II, p. 56, 72, 81, 91, 158, 295.

⁵² *Ibidem*, vol. I, p. 21, 179, 329; vol. II, p. 115, 122.

– „si fie supăt (sic!) *blestemul sfintii biserici* ci si prăznuiești *hramul Blagoviștenilor*”;

– „să aibă *a-și întreba cu hramul ei*”⁵³.

Firește că, la fel ca în orice proces pământesc, **vinovatul care ar fi adus atingere cărții trebuia să își asume responsabilitatea** pentru faptele sale **în fața justiției providențiale**:

– „*va da seama înaintea înfricoșatului și nefățarnicului Judecător* și Sfântul Arhanghel Mihail să-i fie pârâș la înfricoșatul județ al lui Hristos”;

– „*să dea răspuns* lui Dumnezeu în ziua Judecății”;

– „*să dea răspuns* înaintea groaznicei și nepărtinitoarei Judecăți a lui Hristos”;

– „să aibă *a da răspuns* la strașnica judecată a lui Hristos și să fie neiertat de toți sfinții și să aibă parte cu Iuda vânzătorul”;

– „*el să dea răspuns* înaintea cumplitei și nefățarnice judecăți a lui Hristos”;

– „*acela va răspunde* la A Doua venire a lui Hristos”⁵⁴, care, potrivit Simbolului credinței stabilit la Sinodul I de la Niceea, va judeca întru glorie pe vii și pe morți.

Câteva însemnări cu blestem reflectă credința veche potrivit căreia, dincolo de responsabilitatea individuală, **faptele noastre au și o răsfrângere colectivă și temporală** asupra familiei sau a poporului din care facem parte. Din această cauză, pedepsele pronunțate în blesteme se repercutează în timp și în spațiu asupra familiei și bunurilor răufăcătorului:

– „să fie acelaia (pârâș) Arhistrategul Mihail la judecata lui Dumnezeu, acum <...> să fie neiertat în veci și să fie blestemat, de trei ori blestemat de 318 Părinți de la Nicheia, *și casa lui* să fie dată judecății Gomorei și sufletul lui iadului celui cumplit, *să fie aruncat în focul cel veșnic*, unde sunt viermii cei neadormiți și să scrâșnească dinții lui în întunerecul cel din afară, amin, amin, amin”;

– „să fie negru ca Iuda vânzătorul de Hristos și pricopsală *în casa lui să nu fie și să fie feciorii lui întru pierzare cu tot neamul lor*”⁵⁵.

Referirea la nimicirea cetăților Sodoma și Gomora prin ploaie de pucioasă și de foc o aflăm și în altă însemnare („acela să fie blestemat,

⁵³ *Ibidem*, vol. I, p. 132, 413, 511, 535, 564; vol. II, p. 190.

⁵⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 83, 88, 110, 116, 141; vol. II, p. 253.

⁵⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 82; vol. II, p. 74, 287.

anatema; *precum au ars Sodoma și Gomora așa să ardă și aceștia*”⁵⁶) și reprezintă imaginile apocaliptice ale iadului în care păcătoșii aveau un sfârșit înspăimântător⁵⁷ și pe care omul credincios al epocii cercetate probabil le cunoștea fie din lectura proprie a cărților, fie din predicile ascultate la biserică în zilele de sărbătoare.

În ceea ce privește caznele care îi așteptau pe greșii care nu respectau cartea, una dintre ele era **munca veșnică alături de diavol**:

– „să fie *tovarăș vrăjmașului, adică al diavolului*, să trăiască cu el *în chinurile veșnice*”;

– „să fie *prietin cu dușmanul, adică cu diavolul*, să trăiască cu dânsul *în munca de veci*”;

– „să nu-l ierte Domnul și Mântuitorul nostru Isus Hristos la înfricoșatul și nefățarnicul județu al Sfântiei sale. *Să fie odihna cu Satana într-un locu și cu îngerii lui, amin, amin, amin*”⁵⁸.

Câteodată, scriitorii, buni cunoscători ai Apocalipsei, descriau mai amănunțit locul unde vor ajunge păcătoșii, adică **în iad, unde arde focul veșnic și trăiesc viermii cei neadormiți**:

– „să-l ardă iadu, carnea să trizească în trupul său întreg”;

– „*datu și închiriatu focului de veci și afurisit de 300 de Sfinți Părinți și să fie al Sataniei în veci de veci și iaca focului, unde viermii nu doarme și focul nu se sting*”⁵⁹.

Unele figuri din istoria Bisericii fiind purtătoare de blestem, scriitorii îi amenință pe posibii infractori cu o **soartă asemănătoare personajelor biblice damnate**. Între acestea, erau invocați cu precădere Iuda vânzătorul lui Hristos, și Arie, cel excomunicat de Sinodul de la Niceea:

– „să aibă parte cu Iuda”;

– „să aibă parte cu Iuda Iscarioteanul în veacurile cele fără de sfârșit”;

– „să fie afurisit și să aibă a petriace cu Iuda într-un loc”;

– „să fie risipit de mânia lui Dumnezeu *precum a fost risipit Iuda trădătorul*”;

⁵⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 84.

⁵⁷ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 551, sub voce; *Vocabular de teologie biblică*, p. 106-107, sub voce.

⁵⁸ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 90, 252, 546.

⁵⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 574; vol. II, p. 46.

– „să fie supt blăstăm⁶⁰ul lui Hristos și a Maică-Sa Precistei și a celor 318 Oțeți și a lui Sveti Neculai și *să aibă (parte) cu Iuda*”;

– „să fie supt blestemul Domnului Isus Hristos, *să fie la un loc cu Iuda*, cum și cel ce o ar afla-o înstrăinată și n-ar adeveri-o”;

– „să fii neiertat de nu l-ar colăci și *să aibă parte cu Iuda vânzătorul* și pricopsală să n-aib(ă)”;

– „să hie afurisit și triclet *ca Iuda* și de 318 Oțeți i care sunt în Nichei”;

– „să fie procl⁶¹et și de trei ori blestemat de Domnul Dumnezeu și de 318 Părinți cei de la Niceea și de 12 Apostoli și *să aibă parte cu Iuda* și să dea răspuns în ziua cump⁶²l⁶³itei judecăți a lui Hristos”;

– „să fiia blăstămat și neiertat în veci și negru *ca Iuda vânzătorul de Hristos* și precopsală în casa lui să nu fie în veci”;

– „să fii hălăduit di Domnul Hristos și *dinpreună cu Iuda* în veci și nisfârșiți, amin”;

– „să fie afurisit și de mine și de Dumnezeu și de 318 Oțeț (i) de la Nchie. Cheru, piatra, să putrezească, iar *sufletul celor să miargă în iad cu Iuda*”⁶⁰.

Reamintim faptul că Sinodul de la Niceea a fost convocat de împăratul Constantin cel Mare pentru a condamna părerile lui Arie (cca 250-336 d.H.), un preot foarte cunoscut din biserica alexandrină. Arie era reclamat pentru opiniile sale cu privire la relația dintre Dumnezeu și Hristos, afirmând că Fiul nu este divin: El era cea mai mare dintre creaturi, dar nu era Dumnezeu⁶¹. Din această cauză, Arie a intrat în conștiința creștinilor ortodocși ca un personaj hulit, iar invocarea lui în imprecății era însoțită aproape întotdeauna de epitețe ca „blestematul”, „spurcatul” sau „afurisitul Arie”:

– „*să aibă parte cu necuratul și blestematul Arie și cu părtașii lui*”;

– „*să aibă parte cu de trei ori blestematul Arie*”;

– „*aibă parte cu Iuda și cu spurcatul Arie, și dat anaftemii*”;

– „să fie afurisiți și anatema și blăstămat de 318 Părinți Sfinți **и ж(є) въ Никее зако положи** <sl.: care au statornicit lege la Nicheia>. Fierul, pietri să rugenească, iar trupul lor să ste întreg până la a doa venire a giudecătorului celui strașnic, parte și lăcașul lor să fie la un loc cu a *(a)furisitului Arie*, să-i înghită pământul de veci ca pre

⁶⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 63, 96, 114, 116, 176, 208, 254, 443, 451, 542; vol. II, p. 271, 287.

⁶¹ Jonathan Hill, *Ghid al istoriei creștinismului*, Oradea, Casa Cărții, 2008, p. 80-81.

Daftan și Aviron, *în veaci să-i poruncească parte păharului lor să fie foc și spuză*”⁶².

Nenorocirea era și mai puternică dacă răufăcătorul era plasat, simultan, alături de Iuda și de Arie:

– „să aibă parte într-un loc cu Iuda și cu trecletul Arie”;

– „să hie trăcleat și procleat și anathema și blăstămat de Dumnedzău și să aibă parte cu Arie și cu Ioda carele au vândut pre Hristos și au străgat: Sângele lui să hie pre dânșii și pre ficiorii lor și să-i hie pâra cu Maica Preacista și cu 318 Oțeți ce au fost la săbor la Necheia”;

– „să fie de trei ori blestemat și proclat și anathema și să aibă soartă cu Iuda și Arie și cu necredincioșii de la Domnul Dumnezeu, sângele lui asupra lor și asupra copiilor lor”;

– „să fie anaftema, maranatha, să aibă parte cu Iuda și cu procleatul Arie și să fie blăstămat și afurisit de toții sfinții în veci, amin”;

– „să fie de trei ori blestemat și blestemat de 318 Părinți care au fost la Nicheea, și să aibă parte cu Iuda și cu de trei ori blestematul Arie”;

– „să fie blestemat și de trei ori blestemat, anatema, maranatha și să fie părtaș lui Iuda Iscarioteanul și blestematului de trei ori Arie, și să aibă pâraș pe Însuși Domnul nostru Iisus Hristos la strașnica judecată”;

– „să-i fie judecata, pentru rugile Precistii, cu trecletul Arie și a Iudii și blăstămul, precum scrie în Pravila Sfinților Părinți de la Nicheia, să fie în capul și în sufletul lui. Și carii ar vede-o înstreinată de la mănăstire și n-ar spune săborului sau egumenului, încă să le fie plata cu aceștea, în vecii vecilor, amin”⁶³.

În Vechiul Testament personaje damnate mai erau Cain, Ghiezi, Core, Datan și Abiron. Istoria lui Cain și Abel inaugurează tema *Dreptului care suferă*. Cain, primul fiu născut din Adam și Eva, a fost ucigașul fratelui său, iar uciderea lui Abel cel Drept reprezintă crima supremă, care se extinde în lumea întreagă, din cauză că pretutindeni există nevinovați ce sunt dați morții, iar sângele lor vărsat cheamă răzbunarea. Pentru fapta lui, Cain a fost condamnat de Dumnezeu să fie veșnic fugăr și să cutreiere lumea suspinând. Ghiezi a fost sluga neascultătoare și iubitoare de arginți pe care prorocul Elisei a condamnat-o să se îmbolnăvească de lepră (*bubele lui*

⁶² Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 110, 186, 243, 395, 456.

⁶³ *Ibidem*, p. 171, 177, 243, 284, 385, 411-412, 561, 580.

Ghiezi). Core, Datan și Abiron sunt cunoscuți în istoria biblică prin revolta împotriva lui Moise și a lui Aaron, în urma căreia au fost pedepsiți ca să îi înghiță pământul de vii, împreună cu familiile și cu toată agoniseala lor⁶⁴. În funcție de cultura teologică a scriitorilor, blestemele care chemau în ajutor aceste personaje damnable puteau fi mai cuprinzătoare și mai lungi sau, dimpotrivă, mai scurte:

– „să fie triamliat, proilet (sic!) și afurisit și anaftima și dia trii sutia 18 Oță ce au fost la Necheiea și *să-l prindă cutremur lui Cainu și bubili lui Gează și să-l înghiță Leamviaftam* (sic!) *ca pea Aviron și se-ș aibă partia cu Iuda și cu Ariea* și să fie blăstămat dea Domnul Dumnezeu și dea Precurata Maica Precista și de Ioan Botezător și de toți sfinții și acestea-i să fiea părăș înaintea înfricătului giudeț, amin”;

– „să fie blăstămat și neiertat de Domnul Dumnezeu și de Maica Sfinții Sale și de 12 Apostoli și de 318 Părinți de la Necheia și să aibă parte cu trecletul Arie și *să aibă tremurul lui Cain și bubile lor* <...>;

– „să fie afurisit și anaftima și de cei 318 Oteți și *să aibă parte cu Iuda și să-l lovască cutremurul lui Cain, bubile lui Gheze*”;

– „să fie blestemat și de trei ori blestemat de Domnul Dumnezeu, făcătorul cerului și al pământului, și de Preacurata lui Maică și de 318 Sfinți Părinți cei de la Niceea și de toți sfinții și *de noi să fie neiertat și în acest veac și în cele viitoare* și să aibă parte cu Arie cel de trei ori blestemat și cu Evnomie și cu Siver cel fără cap și cu alți eretici și cu Iuda trădătorul lui Hristos și *să putrezească trupul său cât timp va fi încă viu*”;

– „să fie blăstămat și afurisit de 12 Apostoli, de 318 Sfinți Părinți de la Necheia și *să tremure ca Caen și să-l înghiță pământul de viu ca pre Daftan și pre Aviron*”;

– „să fie afurisit de 318 Părinți de la Nicheia și *de la anaftema Averon* (sic!) și de toți Sfinții Părinți cari au fost la Nicheia sabor”;

– „să fie anaftima, să fie blăstămat de Sfânta Troițe și de Maica Precistă și de cei 12 Apostoli, de cei 318 de Oteți sfinți di la săborul din Nichie și de toți sfinții, *să pătimască ca Iuda și ca Arie și ca Avisalon și ca Ham* și de smerenie noastră încă să fie neiertat unul ca acela”;

– „să fie la un loc cu Iuda și cu iudeii care au strigat: ia-l, ia-l, răstignește-l, și sângele lui asupra lor. Și *să se afle la judecată cu cel de trei ori blestemat cu Arie și Evnomie și Dioscor și Sevir cel fără cap și*

⁶⁴ Victor Kernbach, *op. cit.*, p. 93, sub voce; *Vocabular de teologie biblică*, p. 106-107, sub voce; <http://www.ebible.ro/biblia/romana/cornilescu/numeri/16/> (accesat la 4.XI.2013).

să stea la cumplita judecată a lui Hristos de gât cu cei cărora le spune Domnul: plecați de la mine, blestemaților, în focul veșnic pregătit diavolului și îngerilor lui și să fie neiertat de noi”⁶⁵.

Unii scriitori îi menesc celui ce va îndrăzni să fure sau să rupă cartea, **neodihna eternă a celor rămași neputreziți**, o pedeapsă maximă rămasă dintr-o vechime evident păgână⁶⁶:

– „să fie afurisit și blestemat și neiertat, iar după moarte neputrezit”;

– „să fie afurisit de trei sute 18 Sfinți Părinți de la Nichie. Iar fierul să rucinească (sic!), iar trupul aceluia să nu mai putrezească”;

– „să fii blestemat de Domnul Dumnezeu și de Preacurata sa Maică și de Sfinții 12 Apostoli, de 318 Sfinți Părinți de la Nicheia, și să-l găsească cutremurul lui Cain și bubele lui Ghiezi; hierul, pietrile să putrezească, iar trupul aceluia să ste întreg și nedezlegat, iar cine o vor afla și vor da-o, să fie iertați și blagosloviți de Domnul nostru Isus Hristos, în veci, amin”;

– „să fie afurisiți de Domnul Dumnezeu ce-au făcut ceriu și pământul și de Sfânta Precurata Fecioară Mariia, Maica Sfinților și de toți sfinții(i) și de 318 Oțeți ce-au fost în Necheia. Herul, pietrile să putredască și să răsăpască, iar trupul aceluia să stia întreg, nevătămat, <să> aibă parte cu Iuda și cu spurcatul Arie și dat anaftemii; lovască-l bubeli lui Gheiză și cutremurul lui Cain, să-l înghițe pământul de viu ca Tan (sic!) și Aviron”;

– „să fie blăstămat de Domnul Hristos și de Maica Precurată, Fecioara Maria și de 318 Sfinți Părinți din Nichia și parte lui să fie cu Iuda vânzător și trupul lui să fie lăcaș diavolului și să-l lovască cutremurul lui Cain și bubele Ghiezii, hierul și piatra să putrezească, iar trupul aceluia să rămâie întreg, amin”;

– „să fie blestemat de Domnul și de trei sute optsprezece Oțeți să-l lovească cutremurul lui Cain și bubele lui Ghez și să-l înghită pământul de viu ca pe Daftan și pe Aviron. Pietrele, arama, hierul să putrezească și să (se) risipească, iar trupul aceluia să rămâie întreg în veci, amin”;

– „să fie blăstămat de Domnul Dumnezeu și de Maica Precista și de Sfinții Apostoli și de 318 Sfinți Părinți de la Nicheia și de toți sfinții afurisit și anaftema, fierul, pietrele, lemnele să putrezească, iar trupul lui

⁶⁵ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 91, 161-162, 471, 526, 535; vol. II, p. 70, 75, 197, 222.

⁶⁶ Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 82.

să nu putrezească și să aibă cutremurul lui Cain și procopsală în viață să nu vază”;

– „să fii afurisit și blăstămat și lepădat de Domnul Dumnezeu și de Maica Precistă și de 12 Apostoli și de trii sute Părinți de la Nicheea. Fierul să ruginească, lemnile să putrezească, pietrele să să răsească, iar *trupul aceluie să ste întreg* și procopsală să n-aibă și iertare să nu afle”;

– „să fie afurisit de Domnul Hristos și de 318 Părinți cari au fostu la săbor la Nicheia. Lemnul și fierul să putredască, iară *trupul aceluia să nu mai putredască*”;

– „să fie supt blăstămul Domnului nostru Isus Hristos și Presfintii Născătoarii de Dumnezău și de 318 Oteț de la Nechiia și afurisiți. Fierul și piatra să putrezească, iar *trupurile lor să nu putrezească*”;

– „să fie afurisu și anatema, să fie blestemat și legatu de cele trii sute 18 Părinți *șe toată materie ce neputrizitoare să putredască, iară trupul aceluie să nu putridească*”;

– „să fie blestemat și afurist de trei sute optsprezece Oteți de la Nicheia. Fierul și chetrile să putrezească, iar *trupul acelui să nu putrezească*”;

– „să fie afurisit și blăstămat de Domnul Dumnezău și de Precurata lui Maică și de cei 12 Apostoli și ucenici și de 318 Părinți de la Nichee. Fierul, pietrele să putrezească și să se risipească, iar *trupul aceluie să stea întreg și neiertat*. Și lăcașul să-i fie cu proclatul Arie și cu întunicatul Iuda, iar în viață să nu-l rabde Dumnezeu, ca Iuda și Avi(sa)lom, de viu să-l înghită pământul și să-și câștige sângur zugrumare și spânzurare <...>, învrednicindu-se a fi ucenic lor”;

– „blestemat de Domnul Hristos și de Sfinții Apostoli, de Sfinții 318 Părinți și să-l lovască bubele lui Gheezi și cutremurul Cain <...>, petrile și cherul să putrezească, iar *trupul lui să ste (...) legat*; iar dându-o, se fii iertat și blagoslovit în veci, amin”⁶⁷.

Potrivit Vechiului Testament, **pentru a putea blestema trebuie să ai un drept asupra celui pe capul căruia arunci imprecăția**. Acest drept este în primul rând al Creatorului, dar el poate să derive și dintr-o autoritate moral-spirituală⁶⁸. Asemenea autorități puteau fi date de calitatea de ierarh, de monah sau de preot:

⁶⁷ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, vol. I, p. 373-374, 453, 456, 524; vol. II, p. 85-87, 151, 158-159, 222-223, 239, 323, 326.

⁶⁸ Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 27 și 33.

– „unul ca acela *să fie blestemat* de Sfânta Troiță și de Maica Precista și de 12 Apostoli și de cele 7 soboară de Părinței Sfinți și de toți sfinții *și de părintele Ionichie, episcopul de Roman și de mine, un păcătos* și se fie neiertat și nedeslegat și de trei ori să fie anaftema și proclit în vecii vecilor, amin, amin, amin”;

– „iar și noi zicem să fie blăstămați și afurișiți de Domnul Dumnedzău și de Precurată Maica Sfinții Sale și de 12 Verhovnici Apostoli și de șapte Sfinte și a toată lume Soboară și de toți sfinții, *încă și din darul arhierii noastre ce ne-u dat Domnul Dumnedzău iarăși să rămâie afurișiți și neierțați niceodănoară*”;

– „*să fie blăstămat* de Sfânta Troiță și de Maica Precistă și de cei 12 Apostoli și de Sfinții Prooroci și de Sfinții Mucenici și de Prepodobnici și de Precuvioși și de toată sfinții și de cei 318 de Oteță Sfinți di Nichiia și de cei 70 de Apostoli și de toți sfinții. Hierul să putrezască, pietrile să putrezască, pământul să să topască, iară trupul aceluia să șaze întregu păn-la Sfântul județ și atunci să aibă părtaș pre Sfinții îngeri și să fie în blăstămul lui Arie și să pătimască creparea Iudii și patima lui Avisalon și să fie de trii ori proclitu și să aibă parte cu Iuda și să rămăia supt mânia lui Dumnezeu *și de smerenie noastră încă să fie neiertat unul ca acela*”;

– „*să fie blestemat* de Sfânta Troiță și de Maica Preacistă și de cii 12 Apostoli și de ceale sfinte 7 săboară și de toți sfinții și să pătimească ca Avesalom și să fie ca Ariia *și de smereniia noastră încă să fie blestemat*”;

– „*să fie blăstămat* de Domnul Dumnezeu și de Preacurata sa Maică și afurisit și anatima di trii sute 18 Sfinți Părinți cei din Necheia și să fie *și de mine, preotul <...>, afurisit, neiertat în veci, amin*”⁶⁹.

Dreptul de stăpânire asupra cărților era motivul cel mai frecvent care îi îndreptățea pe scriitorii care îndrăzneau să adauge la finalul imprecăției generale și maledicția lor:

– „*să fie neiertat* de Domnul Hristos și de Preacurata Maica noastră <...>, de trii sute 18 Părinții Sfinții ce-au legat soboarele în Necheia, *neiertat și de noi*”;

– „*să fie neiertat* de Dumnezău și de Maica Precista și de sfinții Părinți 318, *și de mine neiertat în veci, amin*”;

– „*să nu fie iertat* de Sfântul Ierarh Neculae *și de mine, robul lui Dumnezeu*”;

⁶⁹ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 328; vol. II, p. 24, 109, 221, 231.

- „să fie *neiertat de noi și de Dumnezeu în veci*”;
- „*neiartat de Dumnăzău și de noi*”;
- „să fie blăstămat de Domnul Hristos și de Maica Precistă și de 318 Sfinți de la Nichei *și de noi neiertați, în veci, amin*”;
- „să fie blăstămat de Domnul Hristos și de Maica Precista și de trii sute și 18 Sfinți ce au fostu în Necheie *și de mine, de un păcătos, să fie blestemat, amin*”;
- „să fie blăstămat de Domnul Hristos și de Maica Precista *și de mine neiertat*”;
- „să fii blestemați de Domnul Dumnezău și de Maica Precistă și de *Sfânt a lui Hristos Ierarh, Nicolae făcător de minuni*, și de cei 318 Părinți de la Nicheia *și de noi neiertați în veci, amin*”;
- „să fie blăstămați de Domnul Dumnezău și 318 (Sfinți Părinți de la Nicheia și de toți) sfinții *și de mine, în veci, amin*”;
- „să fie blăstămat de Domnul Hristos și 318 Oteți *și de păcătosul*”;
- „să fie blestemat de cele trei sute (sic!) Părinți de la soborul Necheii *și de mine, robul lui Dumnezeu*”;
- „să fie blestemat despre mine, *cum să scrii în carte*”;
- „să fie neiertat și blăstămat de Isus Hristos și Maica Vieții și de 12 Apostoli și de 318 Oteț Sfinți cari au fost la sfintele soboară, *și de noi încă să fie neiertat*”;
- „să fie blăstămat și afurisit de Sveati Ion Botezătorul Domnului Isus Hristos și de cei 3 sute de Oteți și de 4 Evangheliști *și de mine, de un păcătos*”;
- „să fie afurisu și blăstămatu de Dumnezeu și de 318 Sfinți Părinți *și de mine robul lui Dumnezeu*”;
- „să fie afurisit de Dumnezeu *și de noi caria am scris aice*”;
- „să fie afurisit și triclet și de Dânsul *și de noi, proștii*”;
- „blăstămat și anathema va rămâne. *Și atunci să să iarte, când l-oi ierta eu*”;
- „să fie blăstămat de Sfânta Troițe și de Maica Precista și de cei 12 Apostoli și de 7 săboară și de 318 Oteți Sfinți și de toți sfinții și să pătimască ca Avisalom și să fiie ca Arie și să crepe ca Iuda *și de smerenie noastră încă să fiia blăstămat de 3 ori și hierul, lemnul, piatra să putrească și să se topască, iară trupul aceluia ba. Și să aibă părașu la dreptul giudețu pre Domnul Hristos și pre Maica Precistă și pre Prepodobna Paraschiva și dovadă pre Duhul Sfântu. Anaftima, anaftima, anaftima să fie, să fie, să fie, amin, amin, amin.*

Și de mine, mai micul tuturor <...> încă să fiia afurisit, amin, amin, amin”;

– „să fie anaftima și afurisit, treclit și maranafta. Hierul, pietrele să putrediască, iar trupul celui să n-aibă iertare și să-i fie părăși toți sfinți(i) a căreia este hramul și de noi așijdere”;

– „cine ar fura-o sau ar lua-o fără de voie noastră, să fie blăstămat de Domnul Dumnezeu și de Maica Sfinției sale și de 318 Oteți de la Nicheea. Pietrele și fierul să putrezască iar cel ce ar tăgădui-o să fie neiertat și blăstămat și de mine în veci, amin. Și să aibă tremurul lui Cain și bubilor lor <...> și lăcașu lor să fie cu trecetul Arie”;

– „și blăstămat și de mine și de Dumnezeu și să n-aibă iertare. Hieru, arama, argintu, auru, piatra și toată tăria pământului să putrezească, iară trupul aceuia să stea întreg. (Iară dacă) cu voia noastră de o va (lua) cineva, să fie iertați și de noi și de Dumnezeu și de Sfinții Părinți, amin”;

– „să fie blăstămat și de noi și de Sfânta Troiță, în veci, amin, amin, amin. Și cine îl va fura să fii blagoslovit (sic!). Anatima să fie cel ce o a fura, anatima să fie. Anatima să fie. Anatima să fie și de mine și de tot săborul, amin, amin, amin”⁷⁰.

Anatema fiind o pedeapsă cu conotații religioase, un mirean nu putea să anatemizeze pe alt mirean, din cauză că nu avea cum să dicteze împotriva lui o pedeapsă bisericească⁷¹. Imensa majoritate a scriitorilor și cititorilor de cărți cunoșteau acest aspect, motiv pentru care nu am întâlnit decât foarte rar în însemnările făcute pe cărțile vechi din Țara Moldovei anateme invocate de mireni. Am găsit însă un caz aparte de blestem ce ar putea fi considerat o **afurisenie profană**. Blestemul profan a fost folosit întotdeauna de către domni în actele lor cu caracter public, cu scopul de a asigura deciziilor lor stabilitatea și respectarea și pe viitor, la împărțirea dreptății în judecăți sau la orânduiriile lor cu caracter social⁷².

Este și cazul exemplului următor. În urma prădăciunilor la care a fost supusă Țara Moldovei în anii 1716-1717 de către trupele austriece conduse de căpitanul Ferent, o *Liturghie arhierască* slavonă (din secolul al XVII-lea) de la mănăstirea Bogdana a fost

⁷⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 134-135, 419, 487, 536, 557, 561; vol. II, p. 5, 11, 54, 59, 70, 75, 83, 124, 162, 172, 303, 325, 332.

⁷¹ Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 90.

⁷² S. Relli, *op. cit.*, p. 203-204.

furată. După ce a scăpat de năvălitori, domnul a poruncit ca invadatorul Ferent să fie blestemat în toate bisericile din țară și a pus să se scrie pe cartea recuperată: „Ion Mihail Răcoviț voievoda, dămu știre pentru această sfântă *Liturghie*, precum am cumpărat-o de la tătari, cântu (sic!) au prădatu tătarii țara, din fapta unui bețivu blăstămatu de un ficior a unui Dumitrașco logofet, din neamul Ceaurescu, anume Vasile, ce au fostu și stolnic. Care pradă și robie ce au făcut de cându-i Moldova și pân acmu nu au fostu. Trebuie a-i zice toți: fiul pierzării. Ce *oricare preot ar cânta sfânta leturghie pre această sfântă carte, să aibă a-l blăstăma la toate leturghiile. Să n-aibă parte cu Hristos, ce cu Iuda și cu trecletul Arie și cu toți cei lepădați de Hristos*. Și am dat-o la biserica domniei mele din târgu, din Ieși, ce este făcută la Vamă, unde-i hramul Înviere Sfântului și Dreptului Lazăr, ca să fie acolo pân-să va așeza lucrurile, și așezându-să, iar să mergă unde au fostu mai nainte, la mănăstire Bogdăanii. L(ea)t 7225 <1717> fevr(uarie) 13 den”⁷³.

Scopul pedepselor bisericesti nefiind moartea, ci îndreptarea păcătosului, în cazul în care un vinovat de furtul unei cărți o aducea înapoi, blestemele se încheiau uneori și cu **prevederea unei recompense**:

– „să fie blestemat de Domnul nostru Isus Hristos și de Precurata Fecioara Marie și de toți svinții, *iar cunoscându-și greșala și dându-o, să fie blagoslovit de Domnul nostru Isus Hristos*”;

– „să fii afurisit și blăstămat di Domnul nostru Isus Hristos, *iar cine ar colăci-o să-i blagoslovască Domnul alu sali și iertari păcatilor să-i dăruiască*”;

– „să fie afurisit și blestemat de trei sute de Sfinți Părinți de la ec. Nicheia. Fierul să ruginească, piatra să mucezească, iar trupul să nu putrezească. *Iar cine va vedi și spune, să fei blagoslovitu și iertatu, și de mine și de Dumnezeu*”;

– „să fie blestemat și aforisit de Domnul a tot stăpânitorii Isus Hristos cel adivărat Domnezău nostru și de Precurata Maica sa și de 12 Slăviți Apostoli și de toate sfintele săboară și de Sfânta Prepodobna Parascheva, a cărie esti hramul și de Sfinții Arhieriei (ai) scaunilor pământului acestuia al Moldovii, și de noi păcătoșii neiertat

⁷³ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 412-413.

să fie în veci. Iar *cine ar găsi-o înstreinată din a numita sfântă biserică or la ci loc și s-ar osteni a o treimite sau a o aduce la numita sfântă biserică*, unde este închinată, *unul ca acela să fie pominit de Domnul Dumnezeu la toate sfintele leturghii ce se vor sluji în sfânta biserică aceasta și să-i fie într-agiutor în viața sa și Sfânta Prepodobna Paraschiva, al cărie esti hramul*⁷⁴.

Dreptul de a blestema avându-l, cu precădere, Biserica, ***poena temporalis*** este rar întâlnită în *ex-libris*-uri. Formula cuprinde amenințarea cu mânia și o pedeapsă pământească ori fizică a scriitorului asupra celui care ar călca stipulațiile scrise pe carte⁷⁵. Locul pe care îl ocupă puținele pedepse pământene în economia *ex-libris*-urilor cu blestem este întotdeauna după *poena spiritualis*⁷⁶. **Cea mai des invocată pedeapsă pământească este cea a muncii în zadar**, a risipirii agoniseliilor celui care ar aduce vreo ofensă cărții, dar sunt și altele care insuflau frică:

– „să fie blăstămat de Domnul Dumnazău și de Maica Precista și de toți svinții, parte să aibă cu Iuda, *pricopsală să n-aibă în toată viața lui*”;

– „să fii blăstămat și afurisit și *în toată viața lui să n-aibă pricopsală*”;

– „să fie lepădat de Sfânt Soboru și Isus Hristos și *să nu aibă nici această sfântă Leturghie*”;

– „să fii afurisit și *ca un tâlhar să să și pedepsască*”;

– „să fie afurisit de 318 Sfinți cei din Nicheia și *se intre dracul într-însu, să zbiere ca măgariu când îl măncă lupii*”⁷⁷.

Din cele înfățișate până aici se constată că amenințările și pedepsele invocate în *ex-libris*-uri sunt în primul rând de ordin spiritual și mai puțin de ordin fizic sau pământească. În însemnările de carte cu blestem din Țara Moldovei până la anul 1780 am depistat o singură afurisenie profană, cea făcută în 1717 de domnul Mihai Racoviță. Retorica invocării urgiei divine urmează o scară ascendentă

⁷⁴ *Ibidem*, vol. II, p. 169, 231, 246, 259.

⁷⁵ Studiul de referință asupra acestei categorii de blesteme îi aparține lui Petru Caraman, *Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, în special partea întâi: *Blestemul eminamente magic – de tipul arhaic*, în *loc. cit.*, p. 15-35.

⁷⁶ Damian P. Bogdan, *op. cit.*, p. 114.

⁷⁷ Ioan Caproșu, Elena Chiaburu, *op. cit.*, vol. I, p. 519, 537; vol. II, p. 52, 125, 172.

a gravității, constând din anateme și blesteme ale puterii divine și provine din sancțiunea obișnuită a sinoadelor ecumenice și a actelor patriarhale din primul mileniu al Bisericii. *Ex-libris*-urile cu blestem reflectă gradul de cultură al autorilor, imprecățiile cele mai înfricoșătoare fiind adevărate mostre de cunoaștere teologică. Toate aceste particularități fac ca blestemele scrise pe cărțile vechi din Țara Moldovei să fie diferite de blestemele populare, orale. Fiind de natură cultă, sursa lor este teologia biblică creștină, erau inspirate de lecturile scriitorilor și cititorilor, iar autorii lor erau, într-o proporție covârșitoare, clerici.

DOLIUL: CATEGORII, FORME DE MANIFESTARE, VECHIME, SEMNIFICAȚII

Ion H. CIUBOTARU*

„Moartea este o cămilă neagră, care
îngenunchează în fața fiecărei porți”
(Proverb persan)

Résumé

L'étude met en discussion une dimension essentielle des rites funèbres, à savoir le *deuil*. Connu par tous les peuples du monde et pratiqué depuis toujours jusqu'à nos jours, ce phénomène ethnopsychologique enregistre des formes variées de manifestation, sur lesquelles l'auteur s'arrête avec attention, en les considérant d'une vaste perspective comparativiste. Les catégories de deuil analysées (*blanc, noir, jaune, rouge*) mettent en évidence les états d'âme de personnes affectées par l'événement funeste. Il s'agit de gestes et reversements mélodiques du chagrin (surpris par la poésie des chants funèbres), puis de la tenue et des vêtements des parents proches, des *signes* qui marquent la maison et la cour du défunt et, non dernièrement, l'endeuilement de tout le cortège funèbre. *La peur du défunt*, qui génère initialement toutes les étapes du deuil, se transforme graduellement dans un sentiment de regret pour la personne disparue, que la famille place dans le panthéon des grands-parents et des ancêtres, à côté des autres esprits protecteurs.

Mots-clés: rites funèbres, deuil, catégories de deuil, hypostases du deuil.

Cuvinte-cheie: rituri funebre, doliu, categorii de doliu, ipostaze ale doliului.

Dimensiune esențială a riturilor funebre, doliul are o vechime impresionantă, fiind cunoscut și practicat de mai toate popoarele lumii. El constă în exteriorizarea unor trăiri și sentimente, generate de pierderea unei ființe apropiate. Tot ceea ce este semn al bucuriei de a trăi trebuie să înceteze pentru un timp, în spirit de solidaritate cu cel dispărut. Cu alte cuvinte, doliul poate fi privit ca un mod de adaptare la moarte a celor vii, un fel de comuniune temporară cu răposatul, determinată de un adânc sentiment de dragoste, convertit acum într-unul de regret, de supărare profundă și chiar de teamă.

Doliul nu este și nu trebuie privit ca un act strict personal, dependent exclusiv de viața și preferințele individului, un mod particular

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

de comportare față de fenomenul morții. Este, mai curând, un act social. Numai așa, privit prin prisma socialului, poate fi înțeles și valorificat cu justețe, pus în adevărata lui lumină. Pentru că tot ceea ce manifestă participanții la ceremonialul înmormântării, adică tot ceea ce exteriorizează ei în văzul lumii (îmbrăcăminte, coafură, podoabe etc.) – din timpul funeraliilor și de după aceea –, totul capătă sens numai în raport cu comunitatea în cadrul căreia a avut loc decesul. Această comunitate își asumă un rol tradițional de supraveghere și control, înregistrând ceea ce se petrece sub ochii ei și apreciind, într-un chip sau altul, orice manifestare a îndoliaților.

La baza oricărei forme de manifestare a doliului stau două motivații, ambele de natură afectivă: *teama de mort* și *dragostea față de cel dispărut*. Este greu de spus dacă una dintre aceste stări sufletești ar putea fi socotită mai importantă decât cealaltă. În societățile moderne ele coexistă și se combină într-o măsură mai mare sau mai mică. S-a vorbit mult despre frica de mort și, uneori, aportul acesteia la constituirea doliului a fost supralicitat. Are, într-adevăr, un rol important în substratul efectiv al acestei practici, însă viața a arătat că, din cele mai vechi timpuri, s-a împletit și completat cu sentimentul regretului după cel plecat pentru totdeauna.

Odată cu trecerea timpului și cu progresul civilizației, cel de al doilea afect s-a accentuat, devenind determinantul central al doliului. Acest sentiment ajunge să dea sens și justificare etică străvechiului obicei. Regretul pricinuit de moartea unei ființe dragi este foarte puternic. El n-a putut lipsi niciodată ca mobil esențial în manifestările de doliu. Cu toate acestea, veacuri de-a rândul a trebuit să coexiste cu *teama de mort*; încât astăzi, cu greu putem distinge în ce măsură o anumită manifestare din perioada doliului are ca substrat frica inspirată de defunct ori dragostea față de el.

Laudele panegirice adresate răposatului – în convorbirile dintre participanții la funeralii, în povestirile lor despre cel decedat, în bocete sau, mai târziu, în discursurile funebre –, sunt, la origine, o formă de expresie a fricii față de mort. Se încearcă astfel să și-l facă favorabil, spre a fi la adăpost de răul ce le-ar putea veni celor vii din partea lui. Între defunct și comunitatea părăsită se stabilește o relație biunivocă. Pe de o parte, situația acestuia pe lumea cealaltă atârână de felul cum au loc riturile și gesturile funerare ce se săvârșesc în beneficiul lui. Cu cât acestea sunt mai frumoase, mai bogate, cu atât îi va fi asigurată „dincolo” o viață bună, prosperă și invers. Pe de altă parte, liniștea supraviețuitorilor depinde de modul cum și-au îndeplinit îndatoririle față

de semenul dispărut. Dacă nu l-au mulțumit pe deplin, spiritul lui poate reveni în chip de strigoi, producându-le tot soiul de neplăceri.

Chestiunea *culorii* de doliu, ca și cea a doliului în general, considerat în complexul său ansamblu de rituri și simboluri, nu a fost dintru început o problemă de gust, adică de preferință estetică sau una de pură etică socială. Înainte de a fi devenit, în parte, și una și alta – în cursul unei îndelungate evoluții –, doliul a avut o funcție mitologică prin excelență. Aceasta a căpătat expresie în forme pur magice uneori, iar alteori magico-religioase. Prefacerile s-au petrecut atunci când omul primitiv sau ruralii societăților tradiționale au încercat, cu hotărâre, să ia o anumită atitudine și, mai ales, anumite măsuri profilactice, socotite de ei foarte eficace, față de primejdiile iminente ce le veneau dintr-o lume de adânc mister, și anume lumea morții. Doliul, așadar, numai dacă îl privim din această perspectivă, indiferent sub ce aspecte s-ar manifesta el, numai așa poate fi înțeles și explicat just.

Durerea după cel dispărut, a membrilor familiei, a rudelor și prietenilor, se manifestă în variate chipuri, care diferă adesea de la un popor la altul, ba chiar și de la o regiune la alta. O formă de exteriorizare din cele mai frapante este *culoarea de doliu*: pe de o parte, a ornamentației solemne, iar pe de alta, a veșmintelor purtate cu prilejul înmormântării și o anumită perioadă după aceea. Culoarea indică și, în același timp, delimitează principalele categorii de doliu adoptate în lume. Acestea sunt, de regulă, *albul* și *negrul*, cărora li se alătură, într-o proporție mult mai mică după cum se va vedea, *roșul* și *galbenul*.

Despărțirea definitivă de unul dintre membrii săi obligă familia la un comportament special în raport cu situația premergătoare decesului. Locul producerii evenimentului funest, precum și cei ce au intrat în contact cu morbidul, trebuie să suporte un proces de izolare. Astăzi, precauțiile se rezumă doar la faptul că toți participanții la înmormântare, atunci când vin la praznic, trebuie să se spele pe mâini, iar apa respectivă să fie vărsată într-un loc ferit. De un tratament special au parte doar *gropnicerii*, cărora le este interzis să stea la masă cu toată lumea. Pentru ei, masa se așază în încăperea în care s-a produs decesul, ori li se duc bucatele la cimitir și ospătează lângă mormânt.

Odinioară însă, în societățile primitive mai ales, *tabuarea* înregistra forme extrem de severe și nu viza doar rudele apropiate ale răposatului, ci pe toți cei care, într-un fel sau altul, atingeau cadavrul. Constrângerile la care erau supuși aceștia, adesea de nesuportat, durau vreme îndelungată. Persoanelor sacre sau preoților din Polinezia, care

atinseșeră trupul defunctului, „nu le era îngăduit să pună mâna pe mâncare, ci trebuia să fie hrăniți de alții”. La maori, dacă cineva ajuta să fie dus un mort la groapă, „nu putea să intre într-o casă, nici să se atingă de vreo ființă și nici măcar de vreun obiect, fără să le pângărească definitiv”. În fine, în ținutul Mekeo, din Noua Guinee Britanică, „văduvul își pierdea toate drepturile civile și era proscris, devenind obiect de teamă și oroare, ocolit de toată lumea”¹.

Cele două culori de doliu – *albul* și *negrul* –, prezente în cadrul riturilor funerare de pe mai multe meleaguri ale lumii, ni se înfățișează atât de contrastante, încât o explicație logică pentru proveniența ambelor din una și aceeași împrejurare a morții pare, la prima vedere, cu neputință de aflat. Au în comun însă faptul că și una și alta sunt culori ale neantului: „Întocmai culorii sale opuse negru, albul se poate situa la cele două extremități ale gamei cromatice. Fiind absolut (...) el semnifică fie absența, fie suma culorilor (...)”. Moartea care survine la sfârșitul vieții, „la granița dintre vizibil și invizibil, este un moment de tranziție”, iar „albul-candidus este culoarea celui care își va schimba condiția”². La rândul său, „negrul este culoarea contrară albului”, dar, în același timp, egalul acestuia, deoarece și el „se poate situa la cele două extremități ale gamei cromatice”, devenind astfel „absență sau sumă a celorlalte culori, negare sau sinteză a lor”³. În tradiția noastră folclorică, veșmintele *morții*, acest duh atât de temut, sunt când *albe*, când *negre*.

Culoarea neagră, ca expresie a doliului, este foarte răspândită. Lumea antică civilizată, de pe cele trei continente limitrofe din jurul Mediteranei (grecii, romanii, evreii, egiptenii ș.a.), a păstrat până astăzi, chiar dacă nu în exclusivitate, tradiția doliului negru. Cei ce l-au purtat mai întâi nu s-au gândit la aspectul sub care li se înfățișau spiritele morților și duhurile de tot felul, ci la *cadrul* lumii lor, la lăcașul unde mergeau răposații după săvârșirea din viață.

Multă vreme și la multe popoare ale Antichității, acel loc era în tainele subpământene. Fantezia primitivului a avut ca punct de plecare, precum era și natural, imaginea concretă a mormântului; acel loc sinistru unde era așezat defunctul, peste care se puneă pământul greu. Spațiul

¹ James George Frazer, „Tabuuri privind persoanele în doliu”, în vol. *Creanga de aur*, II. Traducere de Octavian Nistor. Note de Gabriela Duda, București, Editura Minerva, 1980, p. 151-155.

² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. I, București, Editura Artemis, 1994, p. 75.

³ *Ibidem*, vol. II, 1995, p. 334.

dezolant al gropii, ca și țărâna neagră, au impresionant desigur într-un chip deosebit. De la acest trist și lugubru lăcaș al mortului, supraviețuitorii au extins imaginea asupra celeilalte lumi, închipuindu-și-o ca pe o împărăție a întunericului. Firesc era deci ca urmașii celui plecat pe drumul fără întoarcere să facă tot ce era cu putință pentru a-i prefigura lumea spre care se îndrepta.

Așa se explică apariția draperiilor și stofelor negre care înveleau, la un moment dat, sicriul, catafalcul, carul mortuar, animalele de tracțiune, ușa principală a casei etc. Aceeași motivație a avut-o și opțiunea rudelor apropiate sau a prietenilor pentru veșmintele negre de doliu sau măcar pentru anumite semne distinctive. Concepția mitologică despre înfățișarea țărâmului „de dincolo” a fost a unei lumi subpământene, un univers al beznei de nepătruns. Zeitatea primordială era ca o incarnație divină de tipul Hades – Pluton. Cu timpul, imensitatea celeilalte lumi s-a diferențiat, în mintea ruralului tradițional, împărțindu-se în *iad* și *rai*: primul a continuat să rămână țărâmul întunericului, al suferinței⁴, iar celălalt al luminii, al fericirii. Rudimente ale vechilor concepții mitologice subzistă până astăzi. Că lumea cealaltă era socotită una neagră rezultă și din basme, unde eroul, când revine pe pământ, spune că urcă spre *lumea albă* sau „draga lume”.

Culoarea neagră a doliului a fost asociată și cu practica arhaică a ungerii cu noroi sau a presărării țărânei pe cap și pe corp. Săvârșirea unor astfel de gesturi avea o dublă finalitate. Mai întâi era o formă de travestire, o încercare de a se face invizibil, cel puțin o perioadă de timp, pentru a evita neplăcerile ce ar fi putut veni din partea sufletului nemulțumit. Este funcția pe care doliul negru avea s-o aibă încă multă vreme. Pe de altă parte, actul ritual ce implica presărarea țărâni are semnificații și mai profunde. Acesta sugerează că urmașii defunctului se solidarizau cu el, în sensul că îi împărtășeau soarta. Presărarea țărâni pe cap, mai ales, era o formă de înhumare simbolică ce s-a practicat din cele mai vechi timpuri.

Simulacrul înmormântării pe această cale nu se săvârșea doar în cazul supraviețuitorilor, ci și al morților înșiși, desigur numai atunci când nu li se putea face o înhumare aievea. Este edificator în acest sens

⁴ De altfel, între ideea de *iad* și numele lui Hades (Aides) există o strânsă legătură. Petru Caraman atrage atenția că denumirea acestei divinități infernale – sub forma Αἰδου [δομος], însemnând *casa lui Hades* –, a trecut la slavi sub forma ядъ sau юдъ, devenită la români *iad*, adică înfricoșătorul ținut al morții (Petru Caraman, *Blestemul, ca expresie folclorică a unui complex afect negativ*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, Casa Editorială Demiurg, nr. III, 2003, p. 66).

conflictul tragic din piesa *Antigona* a lui Sofocle, care are la bază tocmai acest gest ritualic. Fiica lui Oedip nesocotește porunca tiranului Creon, care osândise trupul lui Polinice să fie pradă fiarelor și păsărilor, ca pe al unui trădător ce adusese oști dușmane asupra Tebei. Măhnită, Antigona s-a furișat noaptea și „a presărat țărână peste trupul neînsuflețit al fratelui ei, îndeplinind în felul acesta ritualul înmormântării”⁵. Paznicii care au surprins-o i-au spus lui Creon: „Țărână uscată aduse-n mâini,/ Și-apoi, dintr-un potir de-aramă ciocănit,/ Stropit-a de trei ori cu apă stârvul lui”⁶. Necruțător, regele Tebei hotărăște să o îngroape de vie, ceea ce pe Antigona nu pare să o fi înspăimântat: „Vezi dar că soarta ce-mi gătești nu-i nicidecum/ Un rău, dar groaznic chinu-mi mi-ar fi fost să-l văd/ Pe-al maică-mi fecior cum după moartea lui/ Ar fi rămas fără’ de mormânt. Fă dar ce vrei!”⁷

O foarte mare vechime are și *doliul alb*. Romanii îl adoptă încă de pe vremea lui Iulius Cezar⁸, iar de la ei avea să fie preluat și de greci. Culoarea albă, ca semn de doliu, își află originea în credințele primitivilor și chiar ale țăranilor lumii civilizate că spiritele morților, duhurile în general – în formele pe care le iau când se întorc pe pământ din lumea lor –, apar îmbrăcate în alb. Majoritatea ființelor supranaturale, până și cele mai temute⁹, sunt imaginate de popor purtând haine albe. Deci sufletul răposatului, care intră în același univers spiritual, va apărea și el îmbrăcat în straie albe. La rândul lor, rudele apropiate ale celui plecat spre cealaltă jumătate a neamului, preocupate să-i câștige bunăvoința, au utilizat aceeași culoare de doliu, cel puțin în perioada dintre deces și praznicul de patruzeci de zile. Este intervalul de timp în care cei apropiați, îndeosebi membrii familiei, formează

⁵ Anca Balaci, *Mic dicționar mitologic greco-roman*, București, Editura Științifică, 1966, p. 55.

⁶ Sofocle, *Antigona*. În românește de George Florin, în vol. *Tragicii greci. Antologie*. Studiu introductiv și comentarii de D. M. Pippidi, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 450.

⁷ *Ibidem*, p. 452.

⁸ Ch. Dezobry, Th. Bachelet, M. E. Darsy, *Dictionnaire général de biographie et d'histoire, de mythologie, de géographie ancienne et moderne comparée des antiquités et des institutions grecques, romaines, françaises et étrangères*, vol. I, Paris, Librairie Delagrave, 1888, p. 838-839.

⁹ Bunica profesorului Caraman dinspre tată (din satul Măndrești – Tecuci) spunea că *ciuma* „iara o babî hainî și slutî, spaima lumii! Ie umbla noaptea pi la casâli oaminilor, îmbracați în alb (s.n.) di sus până gios. Care cum o vidé, știé ghini cî i s-o curmat hiru viețâi” (Petru Caraman, *op. cit.*, p. 51-52).

împreună cu defunctul „o comunitate aparte, care se află undeva la mijloc, între viață și moarte”¹⁰.

Culoarea albă cu valoare funerară înfățișa, la un moment dat, imaginea lividă a cadavrului, trupul rămas fără viață¹¹, dar și paloarea spectrelor, a fantomelor. Aflată în uz la antici și la popoarele orientale¹², răspândită apoi în toată Europa¹³, atestată și la australieni¹⁴, culoarea albă, ca expresie a doliului, are și în spațiul nostru etnocultural o vechime deosebit de mare. Însuși apelativul ce se folosește pentru mort (*dalbul de pribeag*) pare să trimită la veșmintele acestuia, care, până de curând, erau în exclusivitate albe.

Pe de altă parte, nu poate fi trecut cu vederea faptul că *albul* este culoarea purității imaculate, a castității feciorelnice, a inițierii într-o existență nouă, este culoarea vieții și seninătății, a luminii. Din această perspectivă, trebuie remarcat că, încă din cele mai vechi timpuri, *albul* a devenit semn de doliu, mai întâi, în cadrul funeraliilor copiilor și ale tinerilor nelumiți. Chiar și mai târziu, când în ținuturile anglo-saxone doliul negru era generalizat, „la înmormântarea unui copil sau a unei tinere fete, *albul* lua locul negrului”¹⁵. O astfel de situație s-a încetățenit de timpuriu și la noi, păstrându-se cu aceeași constanță până astăzi.

În cele mai multe zone ale Moldovei, dar și în alte regiuni ale țării, pierderea unei vieți omenești este vestită satului în cadrul unui ritual special: femeia care i-a ținut lumânarea muribundului iese afară cu lumina aprinsă și înconjoară casa de trei ori bocind. La sfârșit, se îndreaptă încet spre poartă, ca și cum ar însoți sufletul răposatului, iar în mijlocul drumului îl îndeamnă să plece. Cele trei cercuri magice pe care le trasează, întărite și prin puterea purificatoare a focului, urmăresc să izoleze casa în care s-a petrecut nenorocirea, astfel încât morbidul să nu se extindă asupra altor membri ai comunității satești.

Din momentul decesului și până la încetarea perioadei de doliu, familia răposatului și casa în care s-a produs evenimentul funest trebuie izolate prin semne distincte. În realitate, între lumea satului și familia

¹⁰ Paul Sartori, *Sitte und Branch*, vol. I, Leipzig, 1910, p. 124.

¹¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I, p. 76.

¹² *Ibidem*, p. 75-78.

¹³ Antonin Václavík, *Výroční obyčeje a lidové umění*, Praha, Nakladatelství Československé Akademie Ved, 1959, p. 291-292.

¹⁴ Georg Buschan, *Sitten der Völker*, vol. I, Stuttgart, Berlin, Leipzig, U.D.V., p. 204.

¹⁵ Bertram S. Puckle, *Obiceiuri și ritualuri funerare. Originea și dezvoltarea lor*. Traducere de Ioana Avădanei, Iași, Editura Dochia, 2006, p. 76.

îndoliată se accentuează raporturile de coeziune, în sensul că toți sunt interesați ca acel moment de cumpănă să fie depășit sub auspicii cât mai puțin păgubitoare. Cu toate acestea, între cele două entități se produce o ruptură, o separare temporară, dictată de împrejurările particulare în care se află familia celui plecat în lumea umbrelor. La baza acestei atitudini ambigue stă *teama de mort*, alimentată de credința că, după deces, sufletul continuă să rămână în preajma celor vii, că este atent la tot ceea ce se petrece în jurul cadavrlui, încât indiferența sau insuficiența participare afectivă a unora ar putea să-l supere, făcându-l să devină răzbunător.

Doliul cunoaște variate forme de manifestare. Unele îi privesc nemijlocit pe membrii familiei (jelirea dezlănțuită, despletirea și smulgerea părului, descoperirea capului etc.), altele au în vedere casa defunctului, care – așa după cum am arătat –, trebuie individualizată, pentru a fi mereu în atenția celor interesați. Cele mai vechi însemnări despre doliul moldovenilor datează de la 1640 și le datorăm misionarului italian Nicolo Barsi. El spune că, în drum spre cimitir, „femeile merg despletite, bocind cu glas tare și smulgându-și părul”¹⁶. Cam la fel se petreceau lucrurile și în satele basarabene, unde, pe la mijlocul celui de al doilea deceniu al veacului următor, după cum ne asigură ofițerul suedez, de origine germană, Weismantel: fetele „se despletesc și își smulg părul din cap”, în vreme ce bărbații „merg cu capul descoperit șase săptămâni, fie frigul cât de mare”¹⁷.

Plângerea zgomotoasă, smulgerea părului, precum și practici mai violente chiar, ca forme de manifestare a doliului, sunt semnalate la multe popoare. În Grecia antică, bunăoară, „la moartea rudelor apropiate și iubite, femeile își tăiau părul și se zgâriau cu unghiile pe obraz, uneori și pe gât, până la sânge”¹⁸. Moartea prietenilor îi determina pe evrei „să-și manifeste supărarea făcându-și tăieturi pe corp și răzându-și părul în așa fel încât să-și dezgolească o parte a craniului”¹⁹. Tot în semn de doliu, „femeile arabe își rupeau hainele și își zgâriau fața și sânii cu unghiile, se loveau și se învinețeau”, iar vechii sciți „își făceau tăieturi

¹⁶ *Călători străini despre țările române*, V. Volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, Paul Cernovodeanu, București, Editura Științifică, 1973, p. 77.

¹⁷ *Ibidem*, vol. VIII, 1983, p. 362-363.

¹⁸ Sir James George Frazer, „Doliul însângerat”, în vol. *Folclorul în Vechiul Testament*. Traducere și adaptare Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995, p. 359-360.

¹⁹ *Ibidem*, p. 257.

pe brațe, își zgâriau fruntea și nasul, își mutilau urechile și își străpungeau cu săgeți mâna stângă”²⁰. Astfel de practici au continuat să fie atestate, pe tot parcursul Evului Mediu și în perioada modernă, la cele mai multe popoare europene.

Ernesto de Martino este de părere că scopul autoflagelărilor, ca manifestare a doliului, era acela de a-l potoli pe răposat, de a-i arăta că urmașii îi împărtășesc nemulțumirea²¹, că sunt întru totul alături de el. Pe aceeași linie, Salomon Reinach numește gesturile respective rituri de *comuniune*, încadrate de Arnold Van Gennep în seria celor de *agregare*²².

Dimitrie Cantemir observă că la înmormântarea unui domnitor „tot poporul, spre a-și arăta jalea, umblă prin oraș cu capul gol”, iar feciorii de țărani, atunci când rămâneau fără tată, erau obligați să umble descoperiți „timp de șase luni, chiar și-n mijlocul iernii (...), chiar dacă ar avea de făcut un drum oricât de lung”²³. Prințul cărturar ne mai furnizează o informație deosebit de interesantă. Când îi murea fratele, o fată de la țară își tăia o șuviță de păr, o atârna de crucea care era înfiptă în mormânt și, timp de un an, grija să nu cadă sau să fie luată de cineva²⁴. Acest ultim obicei despre care vorbește Cantemir era cunoscut încă din Antichitatea romană. Îl consemnează M. Tyrius în *Orații*, Propertius în *Elegii*, Ovidiu în *Metamorfoze*²⁵ și alții. Ceea ce trebuie subliniat însă este faptul că gestul respectiv continuă să se înfăptuiască și astăzi, putând fi întâlnit în mai multe așezări din Moldova meridională.

La Nicorești – Galați, spre exemplu, steagul mortului amintește de stâlpii funerari de odinioară, pe care îi văzuse, probabil, și Cantemir. Era „un lemn, cu o panglică neagră și un prosop”, la care „se lega păr de la cineva din familie”. În extremitatea nord-estică a aceluiași județ, steagul se

²⁰ *Ibidem*, p. 259-260.

²¹ Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 1958, p. 213 ș.u.

²² Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 153.

²³ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Traducere după originalul latin de Gh. Guțu. Introducere de Maria Holban. Comentariu istoric de N. Stoicescu. Studiu cartografic de Vintilă Mihăilescu. Indice de Ioana Constantinescu. Cu o notă asupra ediției de D. M. Pippidi, București, Editura Academiei Române, 1973, p. 241, 331.

²⁴ *Ibidem*, p. 331.

²⁵ Apud Dr. Vasilie Popp, *Dissertatio Inauguralis Historico-Medica. De Funeribus Plebejis Daco-Romanorum sive Hodiernorum Valachorum et Quibusdam Circa Ea Abusibus. Perpetuo Respectu Habito Ad Veterum Romanorum Funera*, Viennae, 1817, p. 224.

face dintr-un „harag di doi metri, învălit cu hârtie”, pe care se leagă „prosop, batic și câti o ghiță di păr di la fati, di la nori... Asta-i *umbra mortului*” (Țepu – Galați). Într-o altă zonă, la confluența Galațiului cu Vasluiul, șuvița de păr aparținea rudei celei mai apropiate, pe linie feminină, și se lega la *stâlpul* din cimitir sau la cruce: „Pună păru ceala într-o naframî albî, lichit de-o lumânari, leaga ș-un ban în colțu năfrâmii și le-atârna tăti-n vârful crucii. Atâta umbrî avé mortul!” (Mălușteni – Vaslui).

Practicile din categoria celor enumerate mai sus sunt discutate de Arnold Van Gennep sub genericul *Sacrificiul părului*. Analizându-le, etnologul francez constată că, de fapt, este vorba de două operații distincte: „tăierea părului și consacrarea sau sacrificarea lui. Or, a-ți tăia părul înseamnă a te separa de lumea anterioară”, pe când „a consacra părul înseamnă a te uni cu lumea sacră (...), cu cineva cu care te înrudești”²⁶. Aceeași motivație o regăsim și în relatarea unei interlocutoare din estul județului Vaslui: „Dacă legăm o șuviță di păr la steag sau la cruce însemnî cî nu l-am lasat pi mort sângur; stă ciniva din neam cu el. Cirili celea di păr trebu sî rămânî acolo tât timpu, până sî-plinești anu. Cini le-o pus ari grijî di eli”²⁷.

Spre sfârșitul celui de-al doilea deceniu al veacului al XIX-lea, *doliul* este comentat și de transilvăneanul Vasilie Popp, a cărui teză de doctorat, susținută la Viena, am amintit-o mai sus. El se referă întâi la bocete și actul bocirii, la vaietele și chiar la gesturile violente ce însoțesc pierderea unei ființe apropiate, considerând că exteriorizarea acestor stări sufletești reprezintă „manifestarea internă a doliului”. Părinții Bisericii s-au opus trăirilor excesive, încercând să le stăvilească ori măcar să le atenueze. Însuși Sfântul Ioan Gură de Aur le-a combătut, arătând totuși o anumită toleranță: „Nu doliul îl critic, spunea el, ci maniera proastă în care se face. Realizez că durerea e firească și că e nevoie de forme de manifestare a celor dinlăuntru”²⁸. În ceea ce privește etalarea externă a doliului, cărturarul ardelean enumeră practicile ce țin de culoarea veșmintelor, renunțarea la podoabe și la acoperitorile capului, despletirea părului la femei, lăsarea bărbii și a pletelor să crească la bărbați, evitarea petrecerilor etc. Tot în această categorie include el și perioada de doliu (stabilită după vârstă, grad de rudenie, situație socială), pe care o compară cu cea a Antichității romane.

²⁶ Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 148.

²⁷ Inf. Ana I. Suman, 88 de ani, satul Corni, județul Vaslui. Culeg. I.H.C., 2000.

²⁸ Dr. Vasilie Popp, *op. cit.*, p. 222.

Aspecte importante ale *doliului* din Moldova sunt remarcate și de filologul latinist Gheorghe Săulescu. Pe la 1841, el cunoștea bine cultura populară tradițională din jumătatea estică a județului Vaslui. Este primul învățat moldovean care vorbește despre *steagul funebru*, unul din elementele definitorii ale doliului alb: „Scot pe mort afară, pe târnaț, și ridică deasupra lui, pe casă, un steag”²⁹. Următoarele informații despre acest obiect ritual aveau să apară după aproape un secol. Constantin Burdescu – unul dintre colaboratorii profesorului Petru Caraman –, notă în 1934 că, în satul Calica, din fostul județ Covurlui, „în fruntea ceremonialului funebru al unui flăcău merge *steagul*, făcut dintr-o prăjină și un prosop”³⁰.

Cinci ani mai târziu, Constatin Brăiloiu și Henri H. Stahl descopereau, la Nereju – Vrancea, o altă ipostază a steagului de înmormântare: „Sus, la poarta de la intrare în curte, se punea o bucată de *pânză albă*, pe sub care aveau să treacă toți cei ce însoțeau răposatul”³¹. Era un rit de purificare ce amintește de practici asemănătoare, săvârșite împotriva unui duh al bolii și al morții din mitologia slavă, numit *Mora*: „Împotriva ei se făcea aratul ritual sau toarcerea unei *pânze de izbândă*, pe sub care trebuia să treacă tot satul”³². Pe sub un prosop lung, „țânut di patru vornicei pi beți la poarta cimitirului, trec tăți cii care-o fost la înmormântarea unui flăcău sau a unei feti mari” (Lucăcești – Bacău).

Cercetările sistematice făcute ulterior, începând cu deceniul opt al secolului trecut, au arătat că *steagul funebru* nu se face doar la defuncții nelumiți, ci la toți răposatii, și este cunoscut, cu precădere, în județele Bacău și Galați. Sporadic, apare și în unele sate din Iași, Vaslui și Vrancea. Iată câteva exemple: „Sî faci on steag dintr-o bucatî di pânzî sau on șteargari. Îl duci înaintea alaiului și la cimitir i-l puni la cap” (Oncești Vechi – Bacău); „Steagu sî faci la casa omului, dupa ci-o murit ciniva.

²⁹ Gheorghe Săulescu, *Arheologie*, în „Spicuiitorul moldo-român”. Jurnal stiențific, literar și industrial, rediguit de o Soțietate de Literați, octom., noiem. și dekem., Iași, la Institutul Albinei, 1841, p. 138. O variantă de *steag funebru*, asupra căreia vom reveni, apare și în lucrarea Doctorului Vasilie Popp.

³⁰ *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei* (AFMB), Fondul „Petru Caraman”, Dosarul 598, p. 3.

³¹ H. H. Stahl, *Nerej. Un village d'une région archaïque. Monographie sociologique*, vol. II. *Les manifestations spirituelles*, Bucarest, Institut de Sciences Sociales de Roumanie, 1939, p. 301.

³² Antoaneta Olteanu, *Dicționar de mitologie. Demoni, duhuri, spirite*, București, Editura Paideia, 2004, p. 291.

On băț, o pânză albă sau on șteargari, o basma sau on *taclit*. Sî țani trii zăli la poartă, îl duci înaintea convoiului și-l lasă înciptat lîngă cruce” (Valea Seacă – Bacău); Steagul este „o prăjină în vîrfurile căreia se leagă un prosop, un fir de busuioc și o panglică neagră. Este așezat la colțul casei. După înmormîntare, se pune lîngă stălp” (Cotoroia – Galați); „Sî lua un băț mai lunguț, sî prindă de el un prosop, o casăncă, on brâu sau fular, după omu cari iara mort. Îl lasa la biserică, acolo lîngă cruce” (Ivești – Vaslui); „Steagu sî faci cînd moari omu. Pune-o pânză albă pe-o prăjină și-o așază-n poartă. Rămăni-acolo pînă-n zăua-nmormîntării. Cînd pleacă alaiu, steagu mergi-n frunți. Rămăni-n cimitir, lîngă cruce” (Bilești – Vrancea).

Steagul alb indică îndolierea casei sau a gospodăriei defunctului. Există însă și un alt semn de doliu, care se pune numai pe fațada locuinței. Imediat după săvârșirea cuiva din viață, la stălpul casei, sub streșina din dreptul ușii ori la cornișa dinspre răsărit, se leagă un prosop sau o bucată de pânză, împreună cu un colac și o lumînare. În mai multe așezări din zona Hârlăului, aceste elemente alcătuiesc *pomineaua* sau *pânza sufletului*³³. I se spune astfel în virtutea credinței că – între deces și înhumare, alteleori pînă la praznicul de patruzeci de zile –, sufletul se odihnește pe țesătura respectivă. În Vrancea, legătura de la stălpul casei mai conține „lână albă, zahăr, bomboane, prăjituri, un sfert de pâine, o carafă cu vin, și se numește *casa sufletului*”³⁴. Denumirea este semnalată și în alte localități din sudul Moldovei.

Termenul *pomineaua*, identificat în patru-cinci așezări din împrejurimile Hârlăului, nu este o apariție izolată. Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, Teodor T. Burada l-a întâlnit în părțile sud-estice ale țării cu aceeași funcție. Românii din Dobrogea, spune el, „aștern deasupra aceluia ușor o *pomineaua*, adică o bucată de pânză albă, tăiată dintr-o *trîmbă* (val), ca să aibă pe ce sta sufletul”³⁵. Apare, de asemenea, în Moldova meridională, mai precis la Șerbești Vechi – Galați, cu precizarea că acolo *pomineaua* nu denumește obiectul ritual în discuție, ci o bucată de pânză sau un pod, care se așterne la răscruci³⁶, în drum spre cimitir.

³³ Inf. Dumitru A. Piseru, 78 de ani, satul Iosupeni – Cotnari, județul Iași. Culeg. I.H.C., 1995.

³⁴ H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 288.

³⁵ Teodor T. Burada, „Datinile poporului român la înmormîntări”, în *Opere*, vol. III. *Folclor și etnografie*. Ediție critică de Viorel Cosma, București, Editura Muzicală, 1978, p. 34.

³⁶ AFMB, Fondul „Petru Caraman”, Dosarul 614, p. 11.

În schimb, forma *pomineată* și, mai ales, *pomneată* este atestată pe arii întinse, denumind un șervet, o batistă sau „o fâșie de pânză albă, având legate la un capăt un ban, iar la celălalt o lumânare, care se pune în mâna mortului sau se dă de pomană”³⁷. Prin satele gorjene apare denumirea de *polmeată*, folosită pentru „fâșia de pânză care este legată, în semn de doliu, pe cruce. I se mai spune *prosopul sufletului*”³⁸, sintagmă întâlnită și în alte comunități din Oltenia.

Ca să știe lumea că în gospodăria respectivă a murit cineva, în satul Ialoveni, din fostul județ Lăpușna, „se anină în strașina casei un petic de pânză de bumbac, [numit] *altiță*”³⁹. La fel procedează și românii din stânga Nistrului, unii dintre ei ajunși dincolo de Bug și chiar în nordul Caucazului. Când le moare cineva din familie, ei continuă să pună la streășină „un *pod* de pânză albă ca semn de doliu”, pe care îl numesc *altiță* ori *săltiță*⁴⁰. În Bucovina, locuința îndoliată este numită *casă cu altiță* (Pătrăuții de Sus – Storojineț). Aceleași semne de doliu se foloseau și în satele din sudul Basarabiei, după cum rezultă din răspunsurile la chestionarele profesorului Petru Caraman.

Imaginea casei îndoliate și chiar a întregii gospodării (incluzând curtea, grădina, livada) apare frecvent și în poezia bocetelor. În virtutea credințelor străvechi, ruralii satelor tradiționale continuă să anime întregul microcosmos gospodăresc, pe care îl consideră afectat, asemenea oricărui membru al familiei, de pierderea unei ființe dragi: „Hai, mămucî, pân-afarî,/ Sî vez lumea cum sî niarî./ Casa-i neagrî ca pământu/ Și doliu îl bati vântu” (Boboiești – Neamț). Sau: „Draga me casî bogatî,/ Cât rămâi di suparatî,/ Draga me casî cinstitî,/ Cât rămâi tu di scârbgitî” (Șaru Bucovinei – Suceava); „Din pomânt pânî-n podeli,/ Îi

³⁷ Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu, Victoria Zăstroiu, *Noul dicționar universal al limbii române*, București – Chișinău, Editura Litera Internațional, 2006, p. 1071. În mai multe sate din sud-vestul Republicii Moldova, acest semn funebru este numit *pomeneată* (vezi Varvara Buzilă, *Simboluri ale doliului în Moldova*, în „Revista de Etnografie”, Chișinău, anul I, 2005, p. 103-104).

³⁸ Costion Nicolescu, *Sufletul între rai și iad. O viziune tradițională românească asupra judecății particulare*, București, Editura Vremea, 2003, p. 64.

³⁹ Petre V. Ștefănuță, *Folclor și tradiții populare*, vol. I. Alcătuire, studiu introductiv, bibliografie, comentarii și note de G. Botezatu și A. Hâncu, Chișinău, Editura Știința, 1991, p. 206. Cercetările recente atestă că în așezările basarabene *altița*, ca simbol mortuar, cunoaște o răspândire foarte mare. I se mai spune *puntea din ușă, pânza din ușă, peticul din ușă* sau *năframa de deasupra ușii* (Varvara Buzilă, *lucr. cit.*, p. 103-106).

⁴⁰ Nicolae Băieșu ș.a., *Folclor românesc de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului* (Texte inedite), vol. I, Chișinău, Academia de Științe a Moldovei, 2007, p. 463.

plină casa di jele,/ Din pomânt pânî-n grindar,/ Îi plinî casa de-amar” (Gălănești – Suceava). Aceleași sentimente de supărare sunt puse și pe seama livezii: „Ieș, drăguțî, în grădinî/ Ș-auz pomii cum suschinî,/ Cî sî duci-a lor stăpânî,/ Cu crengili aplecati,/ De-atâtea lacrimi varsati” (Mihoveni – Suceava). Jalea se generalizează în momentul despărțirii de cea pornită pe drumul fără întoarcere: „Rămâi, casă, sănătoasă,/ Că măicuța mea te lasă,/ Cântați-vă voi pereți,/ Că de maica rămâneți,/ Cântă-te și tu grădină,/ De maica rămâi străină,/ Cântă-te ogradă largă,/ Măicuța nu te mai calcă” (Brădățel – Suceava).

Variantelor *pomineată*, *pomineată*, *pomneată* sau *polmeată* li se adaugă formele *lomineată* (Cuza Vodă – Galați), *lumineată* (Mușata – Vaslui) și *lumneată* (Isaccea – Tulcea), toate reprezentând ipostaze ale doliului alb. Într-adevăr, atât în Moldova, cât și în celelalte provincii, culoarea albă ca semn de doliu este foarte răspândită. O întâlnim, mai ales, în cadrul funeraliilor tinerilor necăsătoriți, ceea ce nu înseamnă că la alte categorii de decedați ar lipsi cu desăvârșire. Odinioară, oglinzile din odaia răposatului se acopereau cu pânză albă (Suharău – Botoșani), deasupra ușii era pus un prosop lung (mai multe localități), iar pe tocurile ușii de afară se întindeau perdele albe de sus până jos (Moțca – Iași). La Broșteni și Drăgușeni – Suceava, încăperea defunctului nelumit era împodobită cu alb în întregime.

Dacă murea o fată sau un flăcău, catafalcul era acoperit cu *pânză albă* (Crăiești – Galați), pomul se făcea dintr-un *brad alb*, împodobit cu *batiste albe* (Hângănești și Ghimeș – Bacău), deasupra nășăliei se construia o *cupolă de pânză* (Poienile Oancei – Neamț), portretul defunctului trebuia înconjurat cu o *basma albă* (Fălciu – Vaslui), în deget i se punea *verighetă albă* (Bârlad – Vaslui), sicriul era dus de patru tineri încinși cu *basmale albe*, în fruntea convoiului funebru mergeau conocașii, care purtau la câte un umăr *prosoape albe*, iar caii acestora aveau la căpițele, în dreptul urechilor, *batiste* sau *ștergare albe* (tot sudul Moldovei, inclusiv spațiul basarabean). Materialele existente în Fondul „Petru Caraman” – din care am extras și o parte a informațiilor de mai sus –, atestă practica doliului alb și într-un însemnat număr de localități din zonele Argeș, Brăila, Buzău, Ilfov, Mureș, Sălaj și Tulcea.

Într-o epocă mai veche, defunctul era înveșmântat în *pânză albă*, iar la cap i se punea un *ștergar alb* (Perieni – Iași, Călimănești – Vaslui). Ulterior, a fost îmbrăcat în *straie albe* de pânză, cu *ciorapi albi* în

picioare și *fes alb* pe cap (Glodu – Panaci și Ulma – Suceava). O altă etapă a fost aceea a obligativității folosirii la înmormântare a hainelor de miri (de asemenea albe) – practică în uz încă pe alocuri –, după care avea să urmeze perioada contemporană, când singura preocupare era aceea ca hainele să fie noi, curate, „purtate în timpul vieții numai la sărbătorile mari” (Vlădeni – Botoșani) sau păstrate anume pentru moarte (mai multe localități).

Despre frecvența utilizare a doliului alb vorbesc și alte exemple. La Faraoni – Bacău, între țesăturile de preț păstrate în lada de zestre, un loc distinct îl ocupau *prosoapele de doliu*. O bătrână din localitatea respectivă ne-a relatat următoarele: „Prosopu di doliu iara țăsut anumi. Lung di pisti un metru giumati și lat ca la patruzăci di santimi. Era țăsut din bumbac, cu vrâsti – la cari li sî mai spuni și *poduri* –, și avé modelili făcuti în cinci iți. Câmpu în douî iți și florili (vrâstili) în cinci iți. Îl puneu pi cap și fimeili și domnișoarili, nu sî cata vârsta. Ori iarai neam cu mortu ori nu, dacî ti ducei la-nmormântari leagai șteargari di doliu. Cât videi cu ochi, suti și suti di fimei, tăti-aveu pi cap prosoapi di doliu. Numa alb videi, altî culoari nu sî purta la mort”⁴¹. Imaculate erau, de asemenea, straiile celor ce alcătuiau convoiul funebru și, îndeosebi, ale călătorului spre celălalt tărâm: „Cu haini albi m-am trezât și cu eli am sî ma duc dincolo”⁴². Pentru bătrâni, portul tradițional constituia o veritabilă marcă de identitate.

Din cele mai vechi timpuri, rolul de căpetenie în practicarea doliului l-au avut femeile. Ele s-au manifestat prin tânguiri sfâșietoare ori plânsete zgomotoase, și tot ele au continuat cu smulgerea părului, baterea cu pumnii în piept, ruperea hainelor, zgărierea feței și chiar rănirea corpului. Într-o altă etapă, după cum spune Bertram S. Puckle, femeile din vechea Romă au fost cele dintâi care au folosit veșmintele *albe* la înmormântări⁴³. Nu este exclus ca și străbunii noștri să fi fost înrâuriți, în această privință, tot de romani, deși ar putea fi vorba și de o orientare autohtonă, stimulată poate de populațiile cu care dacii se învecinau.

Până în secolul al XVI-lea, în Spania și Portugalia, hainele de doliu ale înalților demnitari erau confecționate dintr-o țesătură de culoare *albă*, ce semăna foarte mult cu *dimia*. Cam în aceeași perioadă, reginele din Franța purtau *doliu alb* după soții lor, motiv

⁴¹ Inf. Roza Șt. Antal, 82 de ani. Culeg. I.H.C., 1995.

⁴² Inf. Roza P. Ungureanu, 88 de ani, satul Lucăcești – Bacău. Culeg. I.H.C., 1995.

⁴³ Bertram S. Puckle, *op. cit.*, p. 77.

pentru care contemporanii le-au numit *reginele albe*⁴⁴. Tot *regina albă* avea să i să spună și Mariei Stuart, care – sub evidentă influență franceză –, la moartea soțului său (lordul Darnley)⁴⁵ a apărut îmbrăcată în straie imaculate.

Dar nu numai culoarea hainelor era definitorie pentru îndoliați. La fel de importante par să fi fost și celelalte semne amintite mai sus, prezente, după cum s-a văzut, pe spații foarte întinse. Ne gândim, de pildă, la bărbații care umblau descoperiți, lăsându-și în același timp părul⁴⁶ și barba să le crească, ori la obiceiul femeilor de a purta pletele pe umeri în tot intervalul consacrat jelierii răposatului. Gestul despletirii părului, mai ales la moartea părinților și a tinerilor necăsătoriți, are o vechime considerabilă și este atestat pe tot cuprinsul spațiului carpato-danubian. Apare, de asemenea, la majoritatea popoarelor europene, începând din Antichitatea greco-romană⁴⁷ până în zilele noastre.

Întrebată de ce își despletește părul la înmormântările rudelor apropiate, o interlocutoare din Răchiteni – Iași a spus că „sî zăci cî treci mortu mai ușor pin vămi”⁴⁸, iar alta din Lucăcești – Bacău a invocat tot beneficiul răposatului: „Îmblăm displetiti, ca sî-i cie lui drumu drept și bun”⁴⁹. Din ambele răspunsuri se degajă ideea că defunctul trebuie să-și

⁴⁴ Ch. Dezobry, Th. Bachelet, M. E. Darsy, *op. cit.*, p. 839.

⁴⁵ Bertram S. Puckle, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁶ Bărbații semiți (evreii, arabii ș.a.) își rădeau o parte a părului de pe cap și se ungeau cu noroi sau își presărau *țărână* ori *cenușă*, în semn de comuniune cu soarta răposatului. Unele din aceste gesturi, cum ar fi punerea țărâniei pe cap sau după capul rudelor apropiate, pot fi întâlnite și în ceremoniile funebre de la noi, chiar dacă vechile semnificații s-au pierdut. Potrivit credințelor actuale, *țărâna*, care li se pune pe cap sau după gât rudelor defunctului, ar urmări ca acestea să nu-l viseze și, mai ales, să-l uite repede. În realitate, este un simbol al înhumării, după cum se poate vedea și din analiza ritului *Jurământul cu brazda pe cap*, făcută de Petru Caraman în volumul *Pământ și apă. Contribuție etnologică la studiul simbolicei eminesciene*, Iași, Editura Junimea, 1984, p. 62-98.

Din motive lesne de înțeles, gestul punerii *cenușii* pe cap, în cadrul obiceiurilor de înmormântare, nu este cunoscut la noi. A pătruns, în schimb, și s-a păstrat până astăzi expresia *A-și pune cenușă pe cap* care, aparent, nu ar avea nici un reflex funebru, întrucât înseamnă a-și recunoaște vina sau greșeala, a se smeri. Pe un alt plan însă, a împărtăși o opinie pe care inițial ai respins-o, a-ți însuși părerea celuiilalt este tot una cu a-ți asuma soarta tristă a decedatului.

⁴⁷ Anthony Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques accompagné de 2000 gravures d'après l'antique*. Traduit de l'anglais sous la direction de M. Chéruel, Paris, Librairie de Firmin Didot frères, 1873, p. 507.

⁴⁸ Inf. Aguda M. Doboș, 99 de ani. Culeg. I.H.C., 1999.

⁴⁹ Vezi nota 42.

vadă de drumul său, să nu se mai întoarcă. La fel par să gândească și țăranii din satele maramureșene. Ocupându-se de *nunta mortului*, Gail Kligman observă că *împletitul părului* (la mireasă) generează relații de conviețuire familială și socială, iar *despletirea* acestuia (în cazul doliului) duce la întreruperea lor pentru totdeauna. Simbolistica nodurilor este evidentă. Documentele etnologice pe care le cercetează, o conduc pe Kligman la concluzia că „părul despletit, barba nerasă ori capul neacoperit ajută ca obstacolele din calea mortului să fie evitate”⁵⁰. Starea de doliu capătă astfel încă o motivație, care explică preocuparea urmașilor de a se solidariza cu „dalbul călător”.

Cele expuse mai sus nu trebuie să conducă la concluzia că *albul* ar fi devenit la noi, ca pe alte meleaguri ale lumii, culoarea de doliu predominantă. Este, fără îndoială, o prezență hotărâtoare în cadrul funeraliilor nelumiților, continuă să însoțească și celelalte decese, dar nu elimină *doliul negru* care, în mediile urbane mai ales, pare să fie precumpănitor. De altfel, la nivelul mentalității tradiționale, nu numai de la noi, cele două culori de doliu coexistă. Oamenii continuă să le utilizeze pe amândouă, în virtutea unor rânduieli îndătinate, potrivit cărora una fără alta nu ar putea exista.

Doliul negru subzistă, în primul rând, la nivelul vestimentației rudelor răposatului, în vreme ce culoarea albă este ilustrată de punți, așternutul din sălaș, prosoapele sau bucățile de pânză de la podoabele bisericești, batiștele cu lumânări ce însoțesc pomenile etc. În rest, *albul* și *negrul* se împletesc. În mai multe sate, de pe întreg cuprinsul țării, casa defunctului este marcată printr-o pânză neagră, adesea legată sub formă de fluture, peste care se pune un prosop, o năframă ori măcar o panglică albă.

Deasupra ușii de afară se pune o bucată de *pânză albă* pentru tineri (județele Bacău, Galați și Vaslui) sau o *broboadă neagră* pentru cei căsătoriți. În județele Iași, Neamț și Suceava, la defuncții necăsătoriți, peste pânza neagră se pun panglici albe. Prin alte așezări, pe fața casei „se întinde o pânză mare neagră, peste care se pune una mai mică albă” (Blăgești – Bacău); „O pânză neagră și un prosop alb, unde stă sufletul trei zile” (Dealul Morii – Bacău); „La ușă se pune o bucată de pânză albă sau neagră” (Pârâul Negru – Botoșani); „O pânză neagră deasupra ușii și o pânză albă” (Corod – Galați); „Două fâșii de pânză (una albă, alta

⁵⁰ Gail Kligman, *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*. Traducere de Mircea Boari, Runa Petringenaru, Georgiana Farnoagă, West Paul Barbu, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 123.

neagră) care sunt sucite” (Mănoaia – Neamț); „La cornu casei se pune un batic alb. Amu sî puni negru” (Vicovul de Jos – Suceava); „O pânză neagră și un prosop alb deasupra ușii de afară” (Rădăcinești – Vrancea). La Ghioroiu – Vâlcea, pe peretele casei se pune „un petic de pânză neagră, de formă dreptunghiulară, pe care se scrie cu alb numele mortului”⁵¹. La românii din Bulgaria, satul Cercovița, se lega la casă o *jalnică* (bucată de pânză neagră), peste care se pune o *nosnă*, adică o năframă albă „dă nas”. I se spunea *jalnică*, deoarece „casa jeleaște omul care a ieșit din ea”⁵².

Față de *alb* și *negru*, culorile de dolii ce apar la înmormântările de pe arii foarte întinse, *galbenul*, cu aceeași funcție, este mai puțin utilizat, chiar dacă la obârșie a avut aceeași motivație. Pentru a se travesti, evitând să fie recunoscuți de răposat, ori sugerând că își asumă soarta acestuia, unii dintre cei rămași în viață și-au uns fața cu pământ negru, alții cu argilă albă, iar aceștia din urmă cu ocru-galben, imitând astfel paloarea de ceară a cadavrului. La mai multe popoare ale Antichității, *galbenul* avea o simbolistică funerară, pe care o regăsim, într-o oarecare măsură, în tradițiile noastre folclorice. Vorbind despre dolii, Gheorghe Săulescu spune că „fetele își despletesc părul, se încunună cu *flori galbene* (s.n.) și încep bocetele”⁵³. Este foarte posibil ca acele cununi de flori să fi urmărit îndepărtarea spiritelor potrivnice, deoarece culoarea *galbenă*, după opinia lui Arnold Van Gennep, are proprietatea de a alunga duhurile rele. La unele populații indiene, cadavrul „este spălat și vopsit cu galben, pentru a alunga demonii care ar opri sufletul din drumul său”⁵⁴.

La români, culoarea *galbenă* – semnificând părerea de rău după cei dispăruți –, are adânci implicații în cultul morților. Când se celebrează Paștele Blajinilor, „pentru cei morți fără lumânare sau morți în război, se fac ouă galbene. Se merge la cimitir și se dau de pomană luni, după Duminica Tomii” (Rânghilești – Botoșani); „Trii zăli-n șir sî

⁵¹ Ion Ghinoiu (coord.), *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I. Oltenia, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 149.

⁵² Emil Țârcomnicu (coord.), *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Românii din Bulgaria*, vol. II. Valea Dunării, București, Editura Etnologică, 2011, p. 113.

⁵³ Gheorghe Săulescu, *op. cit.*, p. 138. Florile galbene, ca semne de dolii, apar și pe mormintele letone: „Joliment fleurit l’enclos du tombeau./ Avec des fleurs jeunes./ Comment ne fleurir ait-il pas joliment./ Là dorment les jeunes, là dorment les vieux” (Michel Jonval, *La pensée de la mort dans les chansons populaires lettonnes*, în „Studi Baltici”, Firenze, vol. III, 1933, p. 39-43).

⁵⁴ Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 135.

dau di pomanî ouă galbini pentru jăli” (Nicorești – Galați); „Pentru morți, sî dă di pomanî ouă galbini”(Ciurea – Iași); Paștele Blajinilor „se sărbătorește cu ouă galbene, la o săptămână după cele roșii” (Pădureni – Mărășești – Vrancea); „La o săptămână după Paști, se fac ouă galbene pentru a da de pomană morților” (Pufești – Vrancea)⁵⁵. Sărbătoarea Blajinilor sau Rohmanilor, cunoscută în toate regiunile țării, este o punte nesfârșită peste generații, deoarece atunci nu se sărbătorește doar morții cunoscuți, pe linia ascendentă a unei familii, ci întregul neam al strămoșilor comuni.

În fine, vom spune câteva cuvinte și despre *doliul roșu*, deși, aparent, se află pe o poziție diametral opusă față de celelalte trei categorii, pe care le-am prezentat mai sus.

Într-adevăr, este greu de admis că *roșul* – care simbolizează sângele, viața clocotitoare, frumusețea, bucuria de a trăi –, ar putea deveni culoare de doliu. Mai ales dacă ne gândim că îndoliații de pretutindeni evită cu strășnicie ca în vestimentația lor rituală să se strecoare vreun element din acest spectru cromatic. Cu toate acestea, *doliul roșu* există! Nu are frecvența celui *alb* sau *negru*, însă le concurează ca vechime, iar reflexele sale autohtone sunt de netăgăduit. Faptul că se folosea la funeraliile unor domnitori din Țara Românească ori de la alte curți europene nu este cătuși de puțin surprinzător, având în vedere înrăuririle pe care le-au exercitat cutumele porfirogeniților. Mai importante sunt însă celelalte ipostazei ale *doliului roșu* prezente, aproape fără excepție, doar la înmormântările tinerilor necăsătoriți. De data aceasta, folosirea *roșului* ca semn de doliu pare întru totul justificată: întâi, pentru că este vorba de vieți curmate în plină expansiune, iar în al doilea rând, fiindcă roșul mohorât, etalat în asemenea situații, are și semnificație funerară.

Cea mai veche atestare a *doliului roșu* datează din Antichitatea romană. Răposatul „era pus pe un pat împodobit cu papirus și acoperit cu o *pânză de purpură*”⁵⁶. Deosebit de interesante sunt și informațiile din *Biblie*. În Evanghelia după Matei (27/28) se spune că, în drum spre Golgota, Isus a fost dezbrăcat de hainele lui și „l-au îmbrăcat cu o *haină stacojie*”⁵⁷; iar în Evanghelia după Marcu (15/17), același moment este

⁵⁵ Ion H. Ciubotaru, *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012, p. 123.

⁵⁶ Ch. Dezobry, Th. Bachelet, M. E. Darsy, *op. cit.*, p. 1180.

⁵⁷ *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Imprimată în Marea Britanie, 1990, p. 959.

relatat astfel: „L-au îmbrăcat într-o *haină de purpură*, au împletit o cunună de spini și i-au pus-o pe cap”⁵⁸. Un veșmânt asemănător avea să-i fie destinat și lui Irod. Corpul neînsuflețit al acestuia „a fost expus pe un pat aurit, îmbrăcat în *purpură regală*”⁵⁹. Spre sfârșitul secolului al XV-lea, în Franța, Ludovic al XI-lea a îmbrăcat un veșmânt *roșu stacojiu* la funeraliile tatălui său Carol al VII-lea⁶⁰. Și desigur, nu sunt singurele exemple care s-ar putea da.

La români, cea dintâi dovadă a utilizării culorii roșii cu valoare de doliu o constituie *Aerul* sau *Pocrovățul mare*, dăruit Mănăstirii Putna de Ștefan cel Mare la 20 martie 1481: „Isus mort, așezat pe *Piatra roșie din Efes*, ocupă zona centrală a compoziției”⁶¹. Cu aproape două veacuri mai târziu, Paul de Alep, prezent la înmormântare lui Matei Basarab, nota: „L-au luat de pe năsălie, l-au pus într-un sicriu, îmbrăcat pe dinăuntru în *roșu*, și l-au îngropat”⁶². Tot în Țara Românească, atunci când a murit Doamna Profira, a doua soție a lui Nicolae Alexandru Mavrocordat, trupul neînsuflețit al acesteia – spune Del Chiaro –, „a fost pus într-un sicriu căptușit în întregime cu *atlas roșu*, ca și capacul său”. Apoi, spre locul de îngropare, continuă misionarul italian, Domnul și fiul său, Scarlat Mavrocordat, „au mers în urma sicriului *îmbrăcați în roșu*”⁶³.

Urme ale *doliului roșu* apar și într-un comentariu al doctorului Vasilie Popp. Dacă defunctul este un tânăr, spune el, „la ceremonia funerară, înaintea procesiunii, se duce un *steag alb*, care-i făcut de așa manieră încât să redea diferite unghiuri brodate cu *material roșu*” (s.n.)⁶⁴. Glosele sale pe marginea ornamentului respectiv nu au relevanță, însă informația despre *steag*, chiar și așa lacunară, este deosebit de interesantă. Un obiect ritual asemănător s-a consemnat și în satul Lățunaș din părțile Banatului: „Mai demult, la tineri se punea la cap o prăjină lungă, la mormânt, și în vârf un *steag*

⁵⁸ *Ibidem*, p. 983.

⁵⁹ J. D. Douglas ș.a., *Dicționar biblic*, Oradea, Editura „Cartea Creștină”, 1995, p. 692.

⁶⁰ Ch. Dezobry, Th. Bachelet, M. E. Darsy, *op. cit.*, p. 839.

⁶¹ Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*. Cu un cuvânt înainte de Prea Fericitul Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1988, p. 203.

⁶² *Călători străini...*, vol. VI. Partea I. Ediție îngrijită de M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 124.

⁶³ *Ibidem*, vol. VIII, p. 383-384.

⁶⁴ Dr. Vasilie Popp, *op. cit.*, p. 238.

roșu”⁶⁵. În același context se înscrie și o datină pe care am întâlnit-o la huțulii din extremitatea nord-vestică a județului Suceava. Aici, „când moari o fatî mari, draguțu ii meri înainti cu un feli di steag, un băț lung cu mai multi *batisti roșii* leagati la vârf. Și la cimitiri, puni steagu ceala lângî crucea di la mormânt” (Costileva – Suceava). O variantă de *doliu roșu* era folosită și de românii macedoneni. Dacă murea o fată nemăritată, notează T. T. Burada, fața i se acoperea „cu zăvon, *voal roșu* subțire, transparent”⁶⁶.

În unele regiuni ale Portugaliei, semnele de doliu erau diferențiate: la moartea unei femei se punea la colțul casei un *steag alb*, decesul unui bărbat era vestit printr-un *steag negru*, iar al unui tânăr nelumit și, cu deosebire, al unui copil prin înălțarea *steagului roșu*. Este greu de spus ce motivații vor fi stat la baza acestor diferențieri. Ceea ce trebuie remarcat însă este faptul că și în romanitatea occidentală cele trei culori de doliu coexistau. Etnologul german Paul Sartori, care analizează această componentă a riturilor funerare la mai multe popoare, ajunge la concluzia că, indiferent de forma sub care se manifestă, doliul trebuie privit ca „o *contravrajă* împotriva morții”⁶⁷. Explicația sa este justă, într-adevăr, dar nu definește fenomenul în totalitate, ci vizează doar prima reacție de după deces, când dominantă este *teama de mort*. În etapa respectivă, culoarea și pânza roșie cu care se vopsea ori se împodobea sicriul, ca și *zăvonul*, de aceeași nuanță, ce se așeza pe fața răposatei nelumite, nu trebuie privite

⁶⁵ Ion Ghinoiu (coord.), *op. cit.*, vol. II. *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 190. Teodor T. Burada a observat că în Țara Hațegului, pe mormântul unui flăcău, lângă cruce, se implântă o *suliță* „naltă de la doi la trei stâneni”, în vârful căreia „se leagă un *chișchineu* roșu, cusut frumos cu fir, în care se anină un clopoțel micuț” (*op. cit.*, p. 28). Din aceeași zonă, mai precis din satul Clopotiva, Ion Conea a cules și un text edificator: „Brad încetinat./ În vârfuluț tău/ Pune-or cingătău (clopoțel)/ Cingătău legat/ *Chișchineu* rotat./ Cine le-o lucrat./ Rău le-o blăstămat./ Vântul să le bată./ Soare să le ardă./ Neaua să le ningă./ Fete să le plângă” (*Clopotiva. Un sat din Hațeg. Monografie sociologică*, vol. II, București, Institutul de Științe Sociale al României, 1935, p. 435).

⁶⁶ Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 92. Tot el ne spune că în unele sate din Bucovina „sicriul e vopsit cu *chinovar*” (p. 24). O informație asemănătoare apare și în lucrarea Varvarei Buzilă: „La Cartal (Orlovca) și Anadol (Dolinscoe), regiunea Odesa, coșciugul celor tineri era vopsit în roșu, iar al celor bătrâni în negru” (p. 99). Într-un comentariu asupra înmormântării Catincăi Negruți (o rudă îndepărtată a scriitorului), decedată pe când era elevă la Academia Mihăileană, se arată că, printre multe altele, s-au cumpărat „șapte coți *marțălin roși*, pentru îmbrăcatul raclii” (Lucian-Valeriu Lefter, *Izvoade funerare I*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, nr. IV, 2004, p. 318).

⁶⁷ Paul Sartori, *op. cit.*, p. 156.

doar ca semne de doliu. Ele exprimă, într-adevăr, durerea sfâșietoare după cel dispărut în floarea vieții, dar acționează și ca un *apotropaion*.

În formele lor consacrate, unele semne de doliu au pătruns și în poezia bocetelor. Cum era și de așteptat, ele răzbat mai ales din lamentațiile adresate defuncților nelumiți: „Vasâlicî, fațî albi,/ Cum ti-i faci țărni neagrî” (Vicovul de Jos – Suceava). La moartea unei fete mari, în satele bucovinene pot fi auzite versuri precum: „Nunta nu sî faci-așa(ri)/ Cu flur și trîmbghîța(ri)/ Asta nuntî nu-i pî cali/ Vorniceî cu capuri goali/ Și druștili displetiti,/ Nu vîd lumea dî scîrbgiti!” (Remezău – Suceava). Asemenea reproșuri disimulate i se fac, pe alocuri, și tânărului decedat înainte de vreme: „Urâtî nunt-ai făcut,/ Cu jâlî și cu plîns mult,/ Cî-n loc sî vii cu nireasî/ Ț-ai pus steagu alb pî casî/ Și în loc di nînași mari/ Ț-ai pus pînză la grindari!” (Dealul Morii – Bacău). La Ariniș – Cădru, undeva în sud-vestul Maramureșului, defuncta pornită spre lumea fără dor nu este jelită doar de rude, ci și de prietenele apropiate: „Mireasă, nunile tale,/ Toate-s gata de jelane,/ Toate-s gata-n haine negre/ Și te plîng de n-ai ști crede!”⁶⁸ Într-o altă așezare maramureșeană (Rona de Jos), spre limita nordică a județului, jalea celor rămași se convertește în imagini poetice memorabile: „O, Mări’, pe unde-i merge,/ Printr-un rîd de floricele,/ Cele albe li-i ciunta,/ Cele negre li-i lăsa,/ La surori să te jelea!”⁶⁹

În funcție de gradul de rudenie și de afecțiunea față de cel dispărut, durata doliului oscilează între șase săptămâni și un an. În perioada respectivă, îndoliații se izolează aproape total de restul comunității sătenești, înlocuind comportamentul normal cu unul plin de privațiuni. După normele tradiționale, doliul încetează în momentul în care se consideră că sufletul defunctului a reușit să se integreze în cealaltă jumătate a neamului. Este momentul în care, așa după cum spune Ernesto de Martino, ipostaza de „mort viu” a răposatului încetează, căci „moartea culturală, mediată de rituri, se alătură morții naturale”⁷⁰, ceea ce înseamnă că toate interdicțiile se suspendă. Și totuși, reintrarea în drepturi a îndoliaților depășește uneori limita de un an, impusă de conveniențele sociale. După cum spun folcloriștii Artur și Albert Schott⁷¹, bătrânul Avram Babeș din Banat, căruia îi murise

⁶⁸ Dumitru Pop, *Folclor din zona Cădruului*, Baia Mare, CJCP, 1978, p. 306.

⁶⁹ Ion Chiș Șter ș.a., *Antologie de folclor din județul Maramureș*, vol. I. Cuvânt înainte de Mihai Pop, Baia Mare, CJCP, 1980, p. 219.

⁷⁰ Ernesto de Martino, *op. cit.*, p. 213.

⁷¹ Apud S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Lito-tipografia Carol Göbl, 1892, p. 404.

feciorul de douăzeci de ani, l-a jelit toată viața, umblând cu capul descoperit, indiferent dacă afară era arșiță ori ger.

După opinia lui Arnold Van Gennep, doliul reprezintă o perioadă *de prag*. Se intră în ea prin rituri de separare, imediat după producerea decesului, și se iese prin rituri de reintegrare în comunitatea rurală, după agregarea sufletului la neamul mitic. La indienii *musquakie*, spune etnologul francez, când se iese din doliu, un tânăr războinic joacă rolul călăuzei răposatului spre Preeriile de dincolo de mormânt. El „ia numele mortului, călărește câteva mile, face un ocol și se întoarce”. Din acel moment, „păstrează numele respectiv și se consideră fiu adoptiv al rudelor mortului”⁷². Riturile săvârșite la ieșirea din doliu au rostul de a reface ruptura ce s-a produs între familia defunctului și restul comunității.

Mai mult decât celelalte categorii de vârstă, feciorii și fetele au de suportat și alte privațiuni impuse de doliu. Ei părăsesc, pentru o vreme, petrecerile sătești, iar fata, al cărei drăguț s-a prăpădit, rupe orice fel de relație cu cei de o seamă cu ea ori de vârste apropiate: „De când s-o dus bădița,/ Mi-i pustie ulița/ Șî închisă-i porțița,/ Nu mai vini cini-ar vra” (Botești – Suceava). Când doliul se încheie, fata care vrea să participe din nou la hora satului trebuie să treacă printr-un ritual ce amintește o altă practică premaritală, și anume *ieșirea la joc*. Alexandru Lambrior a surprins un astfel de moment, așa cum se petrecea în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. „După împlinirea anului de jălire, fetele ies la joc, și intrarea se face astfel: fata, purtată de mână de către un flăcău, așterne o năframă la pământ, pe care călcând cu picioarele se prinde în joc”⁷³. Batista respectivă este o *punte sui-generis*, care se întinde între începutul și sfârșitul doliului.

Un obicei asemănător a fost consemnat de Ernest Bernea în localitatea Runcul Gorjului: „Fata care ieșea din doliu cosea o batistă, pe care i-o dăruia feciorului ce urma să o reintroducă în horă. Acesta trebuia să joace fata împrejurul batistei de trei ori. «N-am jucat la horă de un an, de când a murit tata, și acum mă grăbesc să termin batista, că vreau să ies duminică la horă. Așa e obiceiul la noi, înainte să începi să joci, când n-ai jucat timp mult, trebuie să dăruiești o batistă unui flăcău, ăluia de te joacă»”⁷⁴. Și astfel încă o abstenență, ivită dintr-o manifestare

⁷² Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 138.

⁷³ A. Lambrior, *Studii de lingvistică și folcloristică*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ion Nuță, Iași, Editura Junimea, 1976, p. 188.

⁷⁴ Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de nord*, București, Editura Cartea Românească, 1998, p. 87.

sinceră a durerii ori impusă de grup – cum spune Durkheim –, se încheie cu sentimentul îndeplinirii unei îndatoriri față de răposat.

Manifestările de doliu din categoria celor mai dure, printre care se numără, la unele popoare, automaltratarea ori distrugerea tuturor obiectelor ce i-au aparținut defunctului (a se vedea la noi răsturnarea mesei și a scaunelor din camera în care a stat decedatul, arderea zestrei, spargerea oalei de lut etc.) au avut la origine o singură motivație: *teama de mort* sau de contagiunea morții. Riturile, actele și gesturile cu valoare purificatoare, săvârșite de urmașii răposatului, nu se înfăptuiesc doar în beneficiul pământenilor. Ele pregătesc condițiile pentru ca „mortul, din puterea răufăcătoare și de temut”, să devină „un spirit tutelar, invocat în rugăciuni cu respect și venerație”. În felul acesta, constată Roger Caillois, oroarea se preschimbă în încredere⁷⁵.

Concluziile esteticianului francez se înscriu pe aceeași linie cu observațiile lui Sigmund Freud, chiar dacă perspectiva de abordare este una diferită. Reputatul psihiatrist consideră că „doliul are de îndeplinit un rol psihic foarte precis, trebuind să delimiteze pe morți de cei vii, cu amintirile și așteptările lor. Din momentul în care rezultatul a fost obținut, durerea cedează, iar odată cu ea remușcarea, reproșul și, în consecință, teama de demon. Și de acum, aceleași spirite, care la început erau temute ca demoni, devin obiectul unor sentimente prietenești, în calitate de strămoși venerați, cărora li se cere o mână de ajutor”⁷⁶. Sentimentul de teamă se transformă deci, cu vremea, în unul de regret după cel dispărut, devenind apoi un act de bună cuviință. Este drumul pe care l-a parcurs *doliul* de la faza sa mitologică, de când îmbrăca în exclusivitate forme magice, și până în etapa actuală, când omul civilizat a abandonat gesturile cu semnificații arhaice, însușindu-și doar latura etică a obiceiului.

⁷⁵ Roger Caillois, *Omul și sacrul*. Ediția a II-a revizuită. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 2006, p. 51. Prin unele țări vest-europene și chiar extraeuropene a existat, la un moment dat, tendința de a se estompa manifestările publice ale îndoliaților, sugerându-se ca acestea să se desfășoare doar în intimitate. Philippe Ariès discută fenomenul în două subcapitole (*Doliul impersonal* și *Indecența doliului*) ale cunoscutei sale lucrări *Omul în fața morții*, vol. II. *Moartea sălbatică*. Traducere și note de Andrei Niculescu, București, Editura Meridiane, 1996, p. 44-47, 390-391.

⁷⁶ Sigmund Freud, „Totem și tabu”, în *Opere*, vol. I. Traducere, cuvânt introductiv și note de Dr. Leonard Gavriliu, București, Editura Științifică, 1991, p. 75.

REPREZENTĂRI MITOLOGICE ALE ROMÂNILOR DIN OLTENIA (PE BAZA CERCETĂRILOR DE TEREN FECTUATE ÎN JUDEȚELE VÂLCEA, GORJ ȘI MEHEDINȚI)

Natalia GOLANT*

Abstract

This paper is meant to provide a summary of the information regarding some legends, related to the folklore mythology, which was gathered during the field trips carried out in 2006-2010 on the territory of the region of Oltenia. The Romanians have a very developed concept of «living deadmen», or «vampires», widespread in the Carpathian-Balkan region. «Walking deadman» can be referred to as *strigói* or *morói* (*murói*). The term *strigói* is a derivative from *strigă* „witch”, „unclean spirit” and likely to be of Latin origin – from lat. *strīga*, -ae [*strix*] „old sorceress, witch”. On the territory of the Carpathian-Balkan region related terms can be heard from the Albanians (*štrigë* „witch”) and the Slovenes (*štriga*, *štrigno*). The term *murói* (*morói*) has counterparts in a number of Slavic languages (cf. Serb., Croat., Slov., Pol. *mora*, Alb. *morë*, modern Greek. μόρα). In all explored communities we recorded notions of beings, devouring the Moon, that are named *vârcoláci* (sg. *vârcolác*). *Vârcolác* is a term of Slavic origin, that was initially related to the word «wolf» and that seems to have entered Romanian language from Bulgarian (cf. Bulg. *вѣрколак*, Serb.-Croat. *вукоџлак*, Czech *vlkodlak*, Pol. *wilkolak*, Ukr. *вовкулак*, Belarus. *воўколак*, Rus. *волколак*). Among the Balkan peoples the given term is also used by the Greeks (βρυκόλακας) and the Albanians (*vurvolak*).

Beings, similar to fairies, are also referred to «throughout the Balkans» as mythological characters. In the explored communities we also found such designations of these beings, as *iéle(le)*, or *éle(le)*, *ále sfinte* verbally „the saint ones”, *céle sfinte* „the saint ones” or *sfinte(le)* „saints”, *ale frumoáse* „the beautiful ones”. All other mentioned designations are euphemisms and always used in plural (cf. Rom. names from other parts of Romania – *dânsele* „they” (f. pl.), *doámne(le)* „dames”, Bulg. *живи-здравѣ* „safe-sound”, *сладки-медени* „sweet-honied” and others). The origin of such tabooistic designations is likely to be related to the effort to insinuate these demonic creatures. There are also demons of destiny amongst the «panto-Balkan» mythological characters, notions which we managed to register in the explored community. The Romans, and, in particular, inhabitants of the explored communities, name *ursitoáre(le)*, *ursătóri(le)*, *ursitóri(le)*, *ursătoáre(le)*; *céle trei ursătóri* „those three *ursătóri*”, *ále sfinte*. There is a relation between the term *ursitoare* and the modern Greek *ορίσω* „to define, to confine”. Such characters – demons of destiny, mostly represented as three women, are also typical for the mythology of Balkan Slavs – the Bulgarians, the Macedonians, the

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

Serbians, the Montenegrins, the Croatians. Most of these beings' names in cultures of the south Slavs, as well as of the Romans, are derivatives from lexemes with the common semantics „to sentence, to name, to designate” (*орисници, урисници, наречници, реченици, суђеници* and others). According to the records of the municipality Mălaia (Vâlcea), one female of the demons of destiny is Romanian [*româncă*], another one – Hungarian [*unguroaică*] or, according to another version, Jewish [*jidăncă*], and the third one – Gypsy [*țigăncă*]. «Romanian» is believed to be the kindest, and «Gypsy» – the most malicious of the three soothsayers. As a remote analogy it is appropriate to mention the fact, that the Bulgarians from the South Bulgaria, Dobruja and South Bessarabia use such names for demons, in which souls of dead parturient and pregnant women embody as «Armenian females» (Bulg. *арменки, ерменки, ерменлийки*) or «Armenians» (*арменци, ерменци*).

There are other mythological creatures, also related to maternity ceremonies, *băbițe* or *băbiți* (pl. f.) – demons, which can do harm to newly-born one. The given term, which we manage to register in Mălaia (Vâlcea) and Polovragi (Gorj), is indubitably of Slavic origin. Thus, similar mythological characters are designated with the term *бабуце* in cultures of Serbians from eastern parts of Serbia and Kosovo. In the municipality Ponoarele (Mehedinți) we registered the euphemistic term *măicile* „mothers”, which designates any illnesses. It was not found in any other explored communities (cf. the term *майки*, use with the same meaning by the Bulgarians in Rodopi). The idea of plague's [*ciúmă,-a*] personification as an old woman was found in Ponoarele (Mehedinți). There is a legend about «plague's shirt» [*cămașa ciúmi*] in the municipality Ponoarele. The notion of the «plague's shirt» [*cămașa ciúmi, ia ciúmi*] exists in many regions of Romania, in particular, in Muntenia, Oltenia, Transylvania, Maramureș, Bukovina. Such a shirt was associated to the most spread magic wand, which was considered to be able to stop the pestilence. All the actions to produce a shirt (spinning, weaving, cutting and sewing) were supposed to be carried out within twenty-four hours or for one night. The custom of making a shirt for one day in case of plague is also found in cultures of Bulgarians, Hungarian and Transylvanian Germans (Saxons). The Serbians from the vicinity of Pieroth (the eastern Serbia) have the custom to make the «for one day-shirt» (*кошуља једноданка*) in the situations, when it is obvious, that the war is coming, and all the men, going to war, got through this shirt – it was supposed to save them from death. The Bulgarians in the Pirin region and the Macedonians in the western Macedonia used to have a custom to make linen for one night in order to survive during the plague (Maced. *чумино платно*), then all the inhabitants of the village passed under this linen. The Belorussians considered the «for one day-towel» to be the best means for pestilence, then all the inhabitants of the village passed under this towel, and eventually it was burnt down. This report is dedicated to the analysis of topics which, in our opinion, are «ethnographic» and lexical at the same time. Ascertaining the distribution of the discussed facts and vocabulary, designating them, is the task of the further researches.

Keywords: mythology, mythological representations, mythological character, terminology, term, custom.

Cuvinte-cheie: mitologie, reprezentări mitologice, personaje mitologice, terminologie, perioadă, obicei.

Informațiile prezentate în acest studiu au fost culese pe parcursul cercetărilor de teren efectuate în perioada 2006-2010 în localități din Oltenia de nord. Aceste cercetări s-au făcut în cadrul a două proiecte elaborate de Institutul de Slavistică al Academiei Ruse de Științe, proiecte intitulate „Peisajul dialectal carpato-balcanic: limbă și cultură în interacțiune” (2006-2008) și „Comunitatea cultural-lingvistică carpatică din perspectivă balcanică” (2010-2011).

Reprezentările despre „*morții vii*” sunt foarte răspândite în această regiune. „Mortul viu” poate să fie numit *strigói* sau *morói* (*murói*). Locuitorii comunei Mălaia (județul Vâlcea) folosesc pentru desemnarea unui „mort viu” numai termenul de *strigoi* (sing. și pl., m), în timp ce locuitorii comunelor Polovragi (județul Gorj) și Ponoarele (județul Mehedinți) folosesc ambii termeni, însă termenul *morói* (*murói*) este mai răspândit.

Cuvântul *strigoi* este un derivat de la *strigă* (sg., f) având, conform dicționarilor, următoarele sensuri: 1) „vrăjitoare”, „duh rău”, 2) „bufniță” (*tyto alba guttata*) și 3) fluture „cap-de-mort” (*Acherontia atropos*). Cuvântul a fost moștenit din limba latină (*striga*,-ae, f) – forma vulgară de la *strix*,-igis – 1) „bufniță”, 2) „vrăjitoare bătrână”¹. Termeni asemănători sunt frecvenți și în zona carpato-balcanică. Ei sunt folosiți cu sensul de „vrăjitoare” sau „vrăjitor” de albanezi (*štrigë*, *shtrigë*), de muntenegreni, de croați (*štri:ga*, *štriga*), de sloveni (*štriga*, *štrija*, *štrigôn*, *strigon*), de slovaci (*striga*, *strigon*), de polonezii din Subcarpații polonezi (*ščyga*), de ucrainenii lemkieni (*striga*)². Cu sensul de „vampir”, termeni asemănători se întâlnesc la polonezii din Polonia de sud (Podhale) (*ščyga*) și la slovaci (*striga*)³. Termenul *morói* își găsește analogii în limbile slave (sârb., croat., slov., pol. *mora*, dar și alb. *morë*, gr. *μόρα*)⁴. Trebuie să amintim faptul că locuitorii unor regiuni ale României folosesc termenul *morói* pentru ființa mitologică în care s-a transformat sufletul unui prunc nebotezat⁵. Dar, în

¹ *Dicționarul explicativ al limbii române* (în continuare DEX), ediția a II-a, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 1028; Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*. Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru-Mehedinți și Magdalena Popescu-Marin, București, Editura Saeculum I. O., 2007, p. 752.

² Г. П. Клепикова, *Мотив движения-полёта в семантике карпато-балканского striga/štriga*, în „Балканские чтения”, Moscova, nr. 3, 1994, p. 94-99; Alexandru Ciorănescu, *op. cit.*, p. 758.

³ Г. П. Клепикова, *op. cit.*, p. 94-99.

⁴ Alexandru Ciorănescu, *op. cit.*, p. 522.

⁵ *Ibidem*; Otilia Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Timișoara, Editura Marineasa, 1998, p. 9-10.

sate din sud-vestul României, unde ambii termeni sunt folosiți ca sinonime, trebuie să presupunem pătrunderea termenului *strigoi* în graiul localnicilor din limba literară.

Locuitorii chestionați din Mălaia (județul Vâlcea) și Ponoarele (județul Mehedinți) au numit ca posibilă cauză a transformării răposatului în „mort viu” faptul că omul a murit fără lumânare. După afirmațiile unor informatori din Polovragi (județul Gorj) și Ponoarele (județul Mehedinți)⁶, răposatul va deveni moroi atunci când, în decursul celor trei zile cât s-a aflat depus în casă, peste el a sărit o pisică. Pentru a evita astfel de consecințe, în cele trei zile familia închidea undeva pisica.

În afară de aceasta, în Ponoarele se întâlnește și reprezentarea potrivit căreia moroi poate deveni un om mort de tânăr chiar dacă a murit în condiții „creștinești”. Conform informațiilor din Mălaia, omul născut *cu tichie* sau cel care face vrăji poate să se transforme în strigoi după moarte. Informatorii din Polovragi spuneau că cei care s-au născut *cu chitie* sunt oameni periculoși care deoache, dar nu pomenesc faptul că ei ar deveni strigoi după moarte. Reprezentări asemănătoare cu cele din Mălaia despre calități neobișnuite ale omului născut *cu tichie* (căiță) au fost înregistrate la slavi. De exemplu, sârbii și croații din Dalmația cred că omul născut *cu tichie* poate să se transforme în vampir sau *mora*, sârbii din vestul Serbiei, ucrainenii și bielorușii din Polesie și polonezii susțin că el poate să deoache⁷.

După afirmațiile informatorilor din zona cercetată, strigoiul are fața roșie (Mălaia, Polovragi), gura lui poate să fie plină de sânge (Polovragi) și poate să stea în sicriu cu fața în jos (Mălaia și Polovragi). Se crede că strigoiul poate să le ia la el (pe lumea cealaltă) pe toate rudele (Mălaia și Polovragi) și, conform unor informații, chiar și vecini și animale de casă (Mălaia). Pentru a preveni aceste evenimente, mortul trebuia să fie dezgropat, iar inima să-i fie înțepată cu un cui sau cu un ac (Mălaia și Polovragi)⁸.

⁶ Pentru a evita repetarea excesivă și posibil supărătoare a județelor de care aparțin cele patru localități în care s-au efectuat cercetările noastre de teren, redăm această scurtă listă: Polovragi, Baia de Fier (ambele din județul Gorj), Mălaia (județul Vâlcea) și Ponoarele (județul Mehedinți).

⁷ A. A. Плотнокова, «Рубашка», în „Славянские древности”, Moscova, tom. IV, 2009, p. 489-490.

⁸ Н. Г. Голант, „Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения)”, în *Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура*. Отв. ред. А. А. Плотнокова, Moscova, 2008, p. 312.

Existau însă și măsuri preventive ce trebuiau să evite transformarea mortului în strigoi. Spre exemplu, în acest scop locuitorii din Mălaia puneau în coșciug un ac, un spin de vreo măărăcină și nouă pietricele. Locuitorii din Ponoarele ungeau coșciugul cu usturoi sau puneau în coșciug un cuier; se puneă acest cuier în sicriu în credința că mortul nu va mai putea veni acasă, ci se va învărti în jurul mormântului așa cum calul se învărti în jurul cuierului (sic!)⁹. Conform unor informații din Mălaia și Polovragi, în trecutul nu prea îndepărtat morților despre care se credea că se pot transforma în strigoi le era înțepată inima înainte de înmormântare¹⁰.

În toate comunele studiate există reprezentări despre **vârcolaci** – ființe care mănâncă luna. Termenul *vârcolac* este de originea slavă. Acest termen este legat de cuvântul „lup” și, probabil, a venit în română din limba bulgară (cf. bulg. *върколак*, sârb. și croat. *вуколак*, ceh. *vlkodlak*, pol. *wilkolak*, ucr. *вовкулак*, bel. *воўколак*, rus. *волколак*)¹¹. Dintre popoarele balcanice acest cuvânt apare la greci (βρυκόλακας) și albanezi (*vurvolak*)¹². Pentru români este tipică folosirea cuvântului *vârcolac* chiar în sensul explicit de „ființă care mănâncă soarele sau luna”¹³. Mult mai rar românii (mai ales cei din Transilvania) folosesc acest termen în sensul lui inițial, adică „om-lup”, sau în sens de „vampir”, care este tipic pentru unii slavi din Balcani și pentru greci¹⁴.

⁹ Vezi Pr. Nicolae Moga, *Mălaia. Repere monografice*, Râmnicu Vâlcea, Editura Conphys, 2002; Cornel Boteanu, Dumitru Borloveanu, *Ponoarele. Studiu monografic*, Craiova, Editura MJM, 2003.

¹⁰ H. Г. Голант, *op. cit.*, p. 312.

¹¹ Alexandru Ciorănescu, *op. cit.*, p. 838-839; DEX, p. 1152; A. В. Гупа, Е. Е. Левкиевская, *Волколак*, în „Славянские древности”. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого, Moscova, tom. I, 1995, p. 418-420.

¹² К. А. Климова, „Балканские концепты в народной мифологии современной Греции и славянобалканского ареала”, în *Исследования по славянской диалектологии*, vol. XIII. *Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем)*, Moscova, 2008, p. 251-266; Alexandru Ciorănescu, *op. cit.*, p. 838-839.

¹³ Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 207; Alexandru Ciorănescu, *op. cit.*, p. 838-839; Irina Nicolau, Carmen Hulață, *Credințe și superstiții românești* după Artur Gorovei și Gh. F. Căușanu, București, Editura Humanitas, 2000, p. 290-291; *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, vol. I. *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 355-356; vol. III. *Transilvania*, 2003, p. 390-391; vol. IV. *Moldova*, 2004, p. 398; vol. V. *Dobrogea, Muntenia*, 2009, p. 377-378.

¹⁴ Irina Nicolau, Carmen Hulață, *op. cit.*, p. 290-291; *Sărbători și obiceiuri...*, vol. III, p. 390-391; DEX, p. 1152.

Majoritatea informatorilor nu puteau să descrie aceste ființe. După părerea unor localnici, *vârcolacii* arată ca șerpi sau ca niște viermi uriași (Mălaia). Unii spuneau că *vârcolacii* sunt frumoși (Ponoarele) și că ei ar mânca luna din cauza păcatelor omenești (Polovragi).

Ființele feminine care se numesc în această regiune *iele(le)*, *éle(le)* (Ponoarele, Polovragi, Baia de Fier), *ále sfînte* (Mălaia, Polovragi), *céle sfînte* și *sfînte(le)* (Polovragi) sau *ale frumoase* (Ponoarele, Baia de Fier) sunt personaje tipice pentru mitologia tuturor popoarelor balcanice. Toate denumirile menționate mai sus sunt eufemisme și se folosesc întotdeauna la plural (cf. denumirile din alte regiuni ale României: *dânsele*, *doámne(le)*; bulg. *живи-здрави* – „vii și sănătoase”, *сладки-медени* – „dulce ca mierea” etc.)¹⁵. Apariția denumirilor tabuistice este, probabil, legată de dorința de a împăca aceste ființe¹⁶.

După afirmațiile localnicilor, acestea joacă hora pe dealuri și în locurile unde au jucat rămân cercuri de iarbă uscată (Polovragi), de iarbă arsă (Mălaia), de iarbă de culoare mai închisă (Mălaia, Ponoarele) sau din ciuperci mici (Polovragi). Reprezentări conform cărora locul unde jucau aceste ființe nu trebuie să fie călcat cu picioarele au fost înregistrate în Polovragi și în Ponoarele. Unii informatori din Polovragi povesteau că în trecut oamenii care găseau locul unde după părerea lor au fost *ále sfînte*, puneau acolo niște pietre și o buturugă sau o cruce pentru a proteja oamenii de ele. După părerea unor locuitori din această comună, *ále sfînte* joacă acolo unde este îngropat aurul.

Tot în Polovragi se crede că persoana care aude vocile, cântatul acestor ființe, va înnebuni sau va fi paralizat. Există părerea că *ale frumoase* sunt periculoase în primul rând pentru băieți și bărbați tineri, mai ales pentru cei necăsătoriți și cei care n-au iubite (Ponoarele). În Mălaia a fost înregistrată povestea despre un ciobănaș care a fost luat de către *ále sfînte* și de atunci cântă din cimpoi în timp ce ele joacă. Despre omul distrat se zicea că este „lovit de iele” (Ponoarele).

¹⁵ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 214-215; A. A. Плотникова, „Южнославянские персонажи типа вила в свете «балканского» на Балканах”, în *Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли*. Отв. ред. И. А. Седакова, Т. В. Цивьян, Moscova, 2003, p. 228-248; Idem, *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Moscova, 2004, p. 203.

¹⁶ Idem, „Южнославянские персонажи...”, p. 228-248.

Toți informatorii au precizat că aceste ființe apar noaptea. Majoritatea locuitorilor chestionați au afirmat că ele sunt active în noaptea de Sânziene (Mălaia, Polovragi). În Mălaia a fost înregistrată informația conform căreia *ăle sfinte* sunt active în perioada Rusaliilor, iar unii informatori din Polovragi spuneau că urmele *celor sfinte* sunt văzute uneori și pe zăpadă¹⁷.

În toate comunele studiate există reprezentări despre *șarpele ocrotitor al casei*. Aceste reprezentări sunt răspândite în toată regiunea carpato-balcanică și în Asia Mică¹⁸. Locuitorii tuturor așezărilor studiate ne-au relatat că *șarpele casei* (*șerpele cășii* – Polovragi) nu este veninos și că omorârea lui aduce nenorocire. Dar unii informatori afirmau că ei au omorât șarpele casei și nu li s-a întâmplat nimic. Mulți localnici aduceau în discuție atitudinea lor negativă față de acești șerpi, povestind că ei sug laptele vacilor¹⁹.

Ursitoarele sunt și ele personaje comune pentru multe popoare balcanice. Locuitorii satelor studiate le numesc *ursători(le)* (Mălaia, Polovragi), *ursitóri(le)* (Mălaia, Ponoarele), *ursătoäre(le)* (Polovragi), *céle trei ursători* (Mălaia), *ăle sfinte* (Mălaia)²⁰. Ultimul termen, care este utilizat și pentru a denumi *ielele*, se folosește pentru ursitoare și în alte localități din județul Vâlcea²¹. Termenul *ursitoare* (*ursitóri, ursători, ursătoäre*), ca și verbul *a ursi* (a *ursa*), este legat de cuvântul grec modern *ορίσω* – „a determina”. Al. Ciorănescu a menționat în această legătură și verbul bulgăresc *описвам*²². Personaje asemănătoare, care sunt reprezentate cel mai des ca trei femei, sunt tipice și pentru mitologia slavilor sudici – a bulgarilor, macedonenilor, sârbilor, muntenegrenilor și croaților. Majoritatea denumirilor acestor personaje la slavii sudici sunt derivate de la lexemele cu semantica „a decerna, a numi, a determina” (*орисници, урисници, наречници, реченици, суђеници* etc.)²³.

¹⁷ Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 313-314.

¹⁸ А. А. Плотнокова, *Этнолингвистическая география...*, p. 232-339; В. В. Иванова, *Змея – Джинн – Предок. Анатолийский взгляд на хранителя дома*, în „Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной”, Юго-Западной и Центральной Азии, Sankt Petersburg, 2009, p. 151-160.

¹⁹ Н. Г. Голант, *op. cit.*, p. 315.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Sărbători și obiceiuri...*, vol. I, p. 26.

²² Alexandru Ciorănescu, *op. cit.*, p. 821; DEX, p. 1140-1141.

²³ А. А. Плотнокова, *Этнолингвистическая география...*, p. 243-249.

Mulți informatori povestesc despre trei ursitoare (în toate așezările studiate). Uneori am întâlnit afirmații potrivit cărora ursitoarele sunt șapte sau 12 (Mălaia). Venirea ursitoarelor era așteptată în a treia noapte după nașterea copilului (Polovragi, Ponoarele) sau chiar în prima noapte după naștere (Mălaia)²⁴. Ursitoarele determină, după credința populară, soarta, caracterul și capacitățile copilului.

Familia nou-născutului pregătește masa pentru ursitoare. Pe această masă se pun diferite mâncăruri, băuturi și obiecte cu ajutorul cărora rudele încearcă să modeleze viitorul dorit pentru copil. Pe masă se pun azimă cu zahăr (Polovragi), colaci (Ponoarele), lapte, brânză, carne, vin, țuică (toate în Polovragi) și „apă dulce” (Ponoarele). Dimineța, locuitorii din Polovragi și Ponoarele împart azimă și vin sau colaci și „apă dulce” la trei copii. După afirmațiile informatorilor din Ponoarele, azima și vinul trebuie să fie împărțite între doi băieți și o fată, dacă pruncul este băiat, și între două fete și un băiat dacă este fetiță. În afară de mâncăruri și băuturi, pe masă mai poate fi pusă lână (Mălaia)²⁵. În opinia lui Ion Ghinoiu, lâna se pune pe masa ursitoarelor pentru ca ele să toarcă mai lung firul vieții pentru copil²⁶. Locuitorii din Polovragi pun pe masa ursitoarelor cărți, creioane și niște unelte, menind astfel copilului să învețe bine la școală și să devină bun gospodar. După spusele informatorilor, în prezent *masa ursătorilor* se face tot acasă, în camera unde va dormi copilul, în ciuda faptului că în zilele noastre lăuza și copilul, în primele zile după naștere, sunt de obicei în spital (Polovragi).

Majoritatea localnicilor chestionați afirmă că ursitoarele nu pot fi văzute. Foarte rar se întâlnesc informații despre aspectul lor (de exemplu, faptul că ele sunt îmbrăcate în alb) (Polovragi).

După părerea locuitorilor din Mălaia, una dintre ursitoare este româncă, a două este unguroaică sau evreică (*jidâncă*) și a treia este țigancă. După credința populară, ursitoarea româncă este cea mai bună, iar ursitoarea țigancă este cea mai rea dintre toate. Despre omul care n-are noroc se zice că „*țigâncă te ursază rău*”²⁷. În paranteză menționăm faptul că locuitorii din sudul Bulgariei, din Dobrogea și din sudul Basarabiei folosesc denumirile „armence” (*арменки, ерменки, ерменлийки*) sau „armeni” (*арменци, ерменци*) pentru demonii care provin de la sufletele lăuzelor moarte²⁸.

²⁴ H. Г. Голант, *op. cit.*, p. 316.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 200-201.

²⁷ H. Г. Голант, *op. cit.*, p. 316.

²⁸ А. А. Плотникова, *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*, Moscova, 2009, p. 52.

Există povești despre prezicerile ursitoarelor care se realizează chiar dacă oamenii fac tot ce este posibil ca să împiedice împlinirea lor. Povestea înregistrată în comuna Ponoarele ne spune că *ursitorile* au ursit unui nou-născut că el va fi ucis de calul alb. Cineva dintre membrii al familiei a auzit această prezicere și părinții își țineau fiul cât mai departe de cai. Băiatul a crescut și a plecat să învețe la oraș. Acolo i-a căzut în cap firma unui bar pe care era scris „Calul alb” și băiatul a murit...

Băbițele sunt ființe mitologice legate tot de naștere. Termenul *băbițe* (*băbiți*) a fost înregistrat în Mălaia și în Polovragi. Personaje asemănătoare, numite *бабуые*, există la sârbii din estul Serbiei și din Kosovo²⁹. Locuitorii din Polovragi spuneau despre pruncul care nu putea să doarmă și plângea mereu că este „lovit din băbiți”. După părerea informatorilor, copilul putea să fie „lovit din băbiți” în cazul în care mama lui nu a respectat restricțiile care existau pentru lăuze, de exemplu, a început să toarcă mai devreme de șase săptămâni după nașterea copilului. Unele informatoare din Polovragi afirmau că *babițele* sunt niște ființe urâte (femei sau bărbați).

În comuna mehedințeană Ponoarele a fost înregistrat termenul eufemistic **máicile** care se folosește pentru toate bolile (cf. termenul bulgăresc *майка* (Rodopi))³⁰.

Tot în Ponoarele există reprezentarea despre personificarea **ciumei**. Ciuma era reprezentată ca o femeie bătrână și urâtă. Aici a fost înregistrată legenda despre „cămașa ciúmii”. Conform acestei legende ciuma a venit în casa unei văduve și a cerut o cămașă nouă. Ea a promis că îl va lăsa în viață pe fiul văduvii și va pleca din sat dacă va primi cămașa până dimineată. Văduva a chemat și alte femei și ele au țesut, croit și cusut toată noaptea. Dimineata, cămașa a fost gata și ciuma a plecat. Toponimul local „Dealul cămășii” este legat de această legendă. Există și proverbul „*Lucrează ca la cămașa ciúmii*” (adică lucrează foarte urgent, grabnic). Reprezentări despre cămașa ciumei (*ia ciumii*) există nu numai în Oltenia, ci și în Muntenia, Transilvania, Maramureș și Bucovina. Confecționarea acestei cămăși era considerată mijlocul magic cel mai sigur de apărare împotriva ciumei. Toate operațiile legate de confecționarea cămășii trebuiau să fie îndeplinite într-o zi și o noapte sau într-o

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

singură noapte³¹. Obiceiul de a confecționa cămașă într-o zi și o noapte în cazul epidemiei exista la bulgari, la ungurii și la sașii din Transilvania³². Sârbii din Pirot (estul Serbiei) confecționau „cămașă de o zi” (*кошуља једноданка*) înaintea plecării în război și toți bărbații din sat treceau prin ea ca să se întoarcă vii de acolo³³. Bulgarii din Pirin și macedonenii din vestul Macedoniei făceau „pânza ciumii” (maced. *чумино платно*) în timpul unei nopți, iar bielușii făceau în cazul epidemiei „prosopul de o zi”³⁴.

Vinerile ciúmii au legătură tot cu legenda mai sus menționată. *Vinerea ciúmii* este o sărbătoare familială și în același timp comună pentru tot satul. Fiecare dintre satele comunei Ponoare are propria sa *Vinere a ciúmii* (în perioada cuprinsă între Sfântul Ilie și Sfânta Parascheva). Multe familii își invită rudele și cunoștințele din satele vecine la această sărbătoare. De obicei, pentru *Vinerea ciúmii* se fac mâncăruri de post, dar în zilele noastre unele gospodine pun pe masă și carne.

Am abordat în acest studiu teme care sunt, după părerea noastră, balcanisme etnografico-lexicale. Toate fenomenele analizate în acest studiu se întâlnesc nu numai la români, ci și la alte popoare balcanice, cum de altfel am încercat să și demonstrăm aici. Putem să presupunem că în Oltenia cantitatea balcanismelor este mai mare decât în alte regiuni ale României datorită și distanței mai mici care o separă de Balcanii propriu-ziși. Dar, desigur, precizarea arealului de răspândire a acestor fenomene etnografice și a lexicului legat de ele necesită investigații viitoare mai aprofundate.

³¹ I.-A. Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 165-167; Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*. Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, p. 31, 37; Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 49.

³² С. М. Толстая, *Обыденные предметы*, în „Славянские древности”. Этнолингвистический словарь в пяти томах, Moscova, tom. III, 2004, p. 487-489; I.-A. Candrea, *op. cit.*, p. 167.

³³ С. М. Толстая, *op. cit.*, p. 487-489.

³⁴ *Ibidem*.

VIITORUL NOU-NĂSCUTULUI. PRACTICI ȘI SUPERSTIȚII PĂSTRATE ÎN MEDIUL URBAN

Adina HULUBAȘ*

Abstract

The study presents some of the conclusions reached within a postdoctoral project financed by the Romanian National Research Council. After having investigated childbirth beliefs and practices in villages of Moldavia, the author continues on the same topic, but she interviews urbanites this time. The fact that they left their rural homes almost 50 years ago to live in cities did not change the traditional behaviour when it comes to rituals and life crises. The study reveals how the generally human need to influence positively the future preserves magic gestures and superstitions regarding the new-born.

Keywords: childbirth beliefs, heathen baby, superstitions, Godparents, urban anthropology.

Cuvinte-cheie: obiceiuri de naștere, copilul păgân, superstiții, nași, antropologie urbană.

Strămutarea oamenilor din mediul rural are numeroase efecte socio-economice, resimțite atât la nivel internațional, cât și în interiorul aceleiași țări. Un aspect încă neinvestigat în profunzime îl constituie aspectul cultural al schimbării mediului de viață, cât anume din comportamentul tradițional se estompează, ce tip de informații dobândite în vetrele de obârșie intră în latență, în timp ce o altă categorie de credințe și practici populare sunt perpetuate. Un proiect finanțat de către CNCS-UEFISCDI¹ ne-a permis investigarea acestui tip de memorie în cazul obiceiurilor de naștere, iar concluzia demersului nostru a fost că orașele României sunt, în mare parte, populate de o primă generație de orașeni ce dă curs deprinderilor

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

¹ Acest studiu face parte din volumul *Credințe despre naștere în contextul urban din Moldova. Memoria tradițională*, ce însumează rezultatele cercetării finanțate de către Autoritatea Națională pentru Cercetare Științifică, CNCS-UEFISCDI, cod de proiect PN-II-RU-PD-2011-3-0086 (desfășurat între anii 2011 și 2013). Datele au fost culese de la 20 de informatori urbani, cu vârste și studii diferite, și comparate cu cele primite de la alți 20 de subiecți din satele lor de obârșie, precum și cu documente aflate în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei din Iași.

tradiționale, mai ales în contexte ceremoniale și în momente de cumpănă existențială.

Nou-născutul păgân continuă să creeze îngrijorare familiei prin vulnerabilitatea sa, ceea ce provoacă o serie de gesturi magice, cu rol apotropaic. Odată pus la adăpost de efectele negative ale lumii înconjurătoare, copilul devine subiectul unor acțiuni deliberate prin care se intenționează conturarea unui parcurs pozitiv în viață. Mediul urban nu oferă nici o garanție socială pentru reușita profesională și afectivă, ba poate că aici ea este și mai puțin probabilă, dacă ar fi să ne gândim la studiile sociologice ce vorbesc despre „teroarea” orașului resimțită de către locuitorii lui. Modelarea pe cale magică a caracteristicilor pe care le va avea destinul celui mai nou membru al comunității dovedește vitalitate și după trecerea de la sat la oraș, datorită unei nevoi psihologice neschimbate de la începuturile umanității: încrederea că viitorul va fi favorabil.

Putem deosebi, așadar, două tipuri de influențe exercitate asupra mamei, dar mai ales asupra copilului său: cele spontane, negative, propagate de către entități supranaturale sau oameni, și cele voluntare, pozitive, proliferate exclusiv de către membrii comunității. Existența celor dintâi impune folosirea ansamblului de rituri și credințe apotropaice, de îndepărtare a pericolului care planează aproape, în timp ce setul al doilea de influențe este provocat prin îndeplinirea unor gesturi și obiceiuri augurale, de atragere a binelui existențial.

Darul musafirilor pentru copil este menit să atragă belșug în viața lui: „Grâu (...), pâini (...), secarî, cini mai avea pin casî orez, da... alimentî. Da, sî aivî la viața lui, sî aivî pâni, sî aivî grâu”, după cum ne-a declarat un informator aflat în mediul urban de 49 de ani². Propițierea implicită vizează *sporul casei*, tocmai prin alegerea alimentelor indispensabile: „Ce-avea prin casî, ulei, făină, fasole, produse din astea”³. Consăteanca acestui ultim subiect invocat a adăugat la seria de mâncăruri neprelucrate și o găină, obicei care se regăsește în întreaga țară: „Fasoli, ci puteai, o găinî, un kilogram di ulei, zahâr, ci avé aducé!”⁴ Găina se poate da vie sau gătită, pentru întremarea lehuzei.

Ofranda adusă copilului, privit ca un exponent miraculos al unei lumi neștiute, a evoluat în timp sub presiunea pragmatismului.

² Inf. Gheorghe V. Mihai, 72 de ani, originar din Vulpășești – Neamț, 8 clase.

³ Inf. Emilia Gh. Gârbea, 67 de ani, originară din Roșcani – Iași, a locuit în Iași 45 de ani, dar a revenit în mediul natal, studii postliceale.

⁴ Inf. Valentina I. Hurdup, 81 de ani, nu știe carte.

Alimentele simbolice au fost înlocuite cu lucruri mai practice, însă a rămas vie în mintea musafirilor obligativitatea de a oferi „un cadouăș cât di micuț”⁵. Mâncarea este adusă acum în special pentru lehoză, care trebuie să-și revină după chinurile nașterii⁶. În același scop terapeutic, orășencele continuă să dăruiască proaspetei mame rachiul cu miere⁷, țuică simplă⁸, tărie și dulceață⁹ sau vișinată¹⁰, în virtutea unui obicei atestat pretutindeni în Moldova. La baza acestuia stă convingerea că alcoolul distilat ajută în procesul de diminuare a hemoragiei și previne *rosurile*, adică arsurile gastrice.

Pe lângă banii care trebuie puși în scutecele copilului, în zona pieptului¹¹, au fost indicate și hăinuțele pentru copil (Stela Troia¹², Valentina Ursache¹³ și Elena Iordache), ca parte componentă a darului adus *în rodin*. Îndepărtarea de sensul inițial, propițiatoriu, este evidentă: dacă alimentele aveau menirea de a atrage în viitor bogăția și sporul în casa copilului, hainele se raportează strict la prezent, la gestul de ajutorare a mamei cu cheltuielile de creștere a copilului. Se remarcă totuși modul în care practica este impusă membrilor comunității: „Îmbrăcăminte și bani.

⁵ Inf. Sorina-Florentina I. Gușă, 40 de ani, originară din Trifești – Iași, locuiește în Iași de 25 de ani, studii liceale.

⁶ Inf. Elena C. Botez, 59 de ani, originară din Tansa – Belcești – Iași, locuiește în Iași de 45 de ani, studii liceale.

⁷ *Ibidem*. Consăteanca sa, Maria V. Cotan (69 de ani, 4 clase), a indicat și piperul negru pe lângă rachiul cu miere.

⁸ Inf. Elena A. Iordache, 50 de ani, originară din Rusenii Noi – Iași, locuiește în Iași de 31 de ani, a absolvit o școală profesională.

⁹ Inf. Viorica Vișan, 55 de ani, originară din Țibana – Iași, trăiește în Iași de 37 de ani, are studii liceale.

¹⁰ Inf. Daniela Chelaru, 27 de ani, originară din Bălțați – Iași, locuiește în Iași de 8 ani, a terminat o școală profesională.

¹¹ În toate riturile de trecere banii sunt dați în acest mod: miresei i se așează în sân, iar mortului i se pun pe piept, pentru a-și plăti vămile către Lumea Cealaltă. Gestul poate sugera că sufletul este cel care primește banii și nu persoana biologică, ceea ce înseamnă că menirea banilor este una superioară planului profan. Ei au rolul de a asigura o bunăstare viitoare, nu imediată. Meda Gâlea a surprins tocmai acest sens sacru al darului în explicația dată mamelor bucureștence care nu cunosc obiceiul în cauză: „Nu vi-i dau dumneavoastră, nu-i tratați ca fiind bani. Că ei nu sânt bani, să vă ofer bani, ci așa ceva se face în zona mea”. Subiectul în cauză are 43 de ani, originară din Poiana Teiului – Neamț, a plecat din mediul rural în urmă cu 29 de ani, studii superioare.

¹² 60 de ani, originară din Satu Nou – Săveni – Botoșani, locuiește în Iași de 42 de ani.

¹³ 62 de ani, originară din Șiscani – Vaslui, unde s-a întors să trăiască după 33 de ani petrecuți în Iași, studii liceale.

Atunci obligat tre sî dai cîn naști o femei, ti duci la dînsa, tre sî-i duci cadouri, ceva îmbrăcăminti, îi lași și bani, cât di cât, acolo-șă” (Valentina Ursache). Gestul nu iese din dimensiunea socială, păstrînd doar germenul magic al ofrandei ca motivație de profunzime. Viorica Vișan a descris o asemenea vizită la lehoză în orașul Iași: „Am mers în rodin la o fostă colegă de-a mea și noi atunci i-am dus o cutii di bomboani, ceva, un costumaș la copil, cî băiat avea, și bani, și bănuți, ș-atât”.

Faptul că acest dar transformat de nevoile practice ale familiei este în continuare resimțit drept un model comportamental fix, însoțit de *semmul* lăsat pentru somn (cel mai adesea o ață din haina vizitatorului), arată un proces de retragere a informației tradiționale în inconștientul colectiv, spre deosebire de restul gesturilor care reușesc să activeze datele culturale latente. Avem de a face, așadar, cu o reminiscență ceremonială ce atestă existența unei practici bine articulate la nivelul imaginarului colectiv. Justificările inițiale s-au pierdut, iar schimbările sociale vin să completeze structura arhetipală după noile reguli.

Scrutarea viitorului se mai face, în două situații, cu ajutorul divinațiilor ce au rezistat trecerii de la percepția magică a lumii la decodarea ei pragmatică. Prima dintre acestea este încercarea de a ghici sexul copilului înainte de naștere. În plus față de forma burții, unanim interpretată ca adăpostind un băiat, dacă e țuguată, în cazul în care este lată spre zona lombară crezându-se că e fată, orașenii încă mai practică obiceiul de a pune în taină sare în cap gravidelor, așa cum a povestit Daniela Chelaru: „Mie de exemplu, când eram însărcinată cu băiețelul meu, mi-a dat cu sare-n cap. Și mi-a zis că dacă mă scarpin prima dată la nas o sî fii băiat, dacă mă scarpin la gurî, o sî fii fată. Bini, io m-am scărpinat la nas, într-adevăr. Fără sî știu”. Codul este identic cu cel folosit în mod frecvent în mediul rural¹⁴, iar relatarea Magdalinei Duman¹⁵ reușește să unifice o împărțire universală a spațiului – femininul ține de partea stîngă și zona de jos, în timp ce masculinul definește partea dreaptă și pe cea de sus¹⁶: „Puneau sari-n cap și dacă ducea mîna-n cap era băiat, dacă ducea mîna la gurî era fată”.

¹⁴ Pentru interpretarea și localizarea în satele din Moldova a acestei practici vezi Adina Hulubaș, *Obiceiuri de naștere din Moldova. Tipologie și corpus de texte*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2012, p. 56 și 175.

¹⁵ 63 de ani, originară din Ruseni Noi – Iași, locuiește în Iași de 43 de ani, studii liceale.

¹⁶ Seria de termeni ai raportului antinomic este mai amplă. Vezi Mara Mabilia, *Breast Feeding and Sexuality. Behaviour, Beliefs and Taboos among the Gogo Mothers in Tanzania*. Translated by Mary S. Ash, New York, Bergham Books, 2007, p. 28.

Într-atât de generalizată este această definiție spațială a împrejurimilor, încât ea apare în cele mai variate domenii ale vieții de zi cu zi, de la așezarea femeilor și bărbaților în biserică și până la construcția autovehiculelor. La acestea din urmă, pentru a semnaliza o manevră la stânga maneta se coboară, în timp ce pentru dreapta, ea trebuie să fie acționată în sus. Revenind la superstițiile de naștere, primele mișcări fetale în dreapta indică faptul că se va naște un băiat, după cum cred sătenii din Moldova, în caz contrar așteptându-se o fată.

O altă manieră de întrezărire a sexului pe care îl poartă pruncul nenăscut, deși nu cunoaște un echivalent în localitățile cercetate de noi în Moldova, se construiește în baza aceleiași echivalențe feminin – stânga, masculin – dreapta. În plus, protuberanța devine un indicator al trăsăturilor bărbătești, la fel ca în cazul nasului: „Îi dădea o canî cu apî (...), dacî de exemplu o lua di toartî s-o ducî la gurî, era băiat, dacî prindea cana cu mâna dreaptî; dacî prindé cu mâna stângă cana, n-o lua di toartî ș-o prindea așa cana [de vas direct] ș-o ducea la gurî, înseamnă cî era fatî. (...) Dacî spunea, cicî «Dă șî mii o canî cu apî!» și era în câtiva luni di sarcinî, știi, așa, șî cân îi puneai cana pi masî, nu i-o dădeai în mânî, i-o puneai pi masî, șî vedeai dac-o lua așa [de toartă] șî beia, înseamnă cî-i băiat, dac-o lua cu stânga șî prindea cana așa, înseamnă că-i fatî. Fiecari începea șî spunea: «Eee, faci o fatî!» sau «Faci un băiat!»» (Magdalina Duman).

Elvira Bârleanu¹⁷ face parte din a doua generație de orășeni și contactul ei cu obiceiul de a ghici sexul fătului cu ajutorul sării a fost ușor forțat, însă relevant. Soacra sa, originară din Tătăruși – Iași, este cea care i-a pus sare în cap, în virtutea deprinderilor magice pe care le dovedesc foștii săteni. În amuzamentul general, Elvira Bârleanu a dus mâna la nas. „«Ei, faci băiat de data asta...» Și așa a fost!” Deși s-a declarat neîncredătoare și chiar enervată de ceea ce a etichetat drept „prostii”, informatoarea noastră a recunoscut că va repeta această practică în momentul în care fiica sa va fi însărcinată.

Al doilea tip de divinație care a rezistat trecerii din mediul tradițional în cel urban ține de încercarea părinților de a identifica viitoarea meserie a copilului. O explicație posibilă pentru faptul că acest obicei s-a integrat bine în mediul social al orașului, în timp ce altele au încetat a mai fi folosite¹⁸, este că practicarea sa are o dată mai apropiată decât alte rituri, care valorifică momente diferite ale vieții copilului.

¹⁷ 58 de ani, născută în Iași, studii liceale. Interviu desfășurat în luna octombrie 2012.

¹⁸ Spre exemplu, în Sodomeni – Iași, la întărcatul copiilor se pune un ou după ușă, alături de un creion și carte. Dacă le apucă copilul pe acestea, e semn că va ajunge învățat.

În plus, versatilitatea acestui obicei permite o adaptabilitate continuă la condițiile socio-economice și la aspirațiile părinților. Dacă acum câteva decenii erau așezate pe tavă obiecte precum clește, ciocan, pieptene, foarfece, cuțit, ca simboluri ale unor meșteșuguri populare, asistăm astăzi la „compoziții” moderne ce oferă copilului de un an cheile de la mașină, telefonul mobil, stetoscopul, mărgelile și alte lucruri emblematice pentru activitatea urbană.

Scalda de după botez și ingredientele ei magice

Nașii supraveghează intrarea în mediul social a copilului nou-născut, iar ritualul de îmbăiere a acestuia, după botez, figurează o inițiere mediată de apă. Dacă la biserică intrarea și ieșirea din cristelniță semnifică moartea ființei inferioare, păgâne, și renașterea în plan spiritual sub protecția divinităților creștine, acasă, nașa aduce în grupul comunitar noul suflet prin cufundarea într-o apă puternic încărcată la nivel simbolic.

Prima regulă legată de pregătirea apei de baie (care intră în atribuțiunile așa-zisei moașe) ține de integralitatea ei. În cazul în care apa s-a înfierbântat prea tare, este interzis să se adauge o nouă cantitate, pentru a-i scădea temperatura. Meda Gâlea a respectat această normă de câte ori a fost nevoie: „Nu, nu torni apă rece, tre s-o lași, s-o vânturi. Nu e voie sî torni apă rece, tre s-o vânturi”.

Nu doar interdicția se păstrează după mutarea în oraș, ci și explicația despre implicațiile magice: „Nu-i bini sî o-nmulțești, ea trebui să fie cum o pui la încălzit, așa o torni, așa o lași. Nu mai adaugi nimic în ea, se căsătorește de două ori sau... nu esti bini”¹⁹. În majoritatea satelor din Moldova aceasta este justificarea prin care apa de scaldătoare nu poate fi potrivită termic prin combinarea mai multor cantități, cu o temperatură variabilă. Analogia magică definește și acest tip de acțiune, convingerea populară funcționând în virtutea legii *așa cum... – tot la fel...*: așa cum două rânduri de apă au fost folosite pentru „scoaterea din mir”, tot la fel copilul va avea parte de două rânduri de parteneri în viață: „Apa di la botez nu sî înmulțești, cî zâci c-o sî aibî douî căsătorii” (Elena C. Botez). În mod similar, Maria Cotan, din satul original al subiectului nostru (Tansa – Belcești – Iași), a precizat că nu este bine să torni apă rece peste cea deja încălzită: „Zici cî sî recăsătorești [copilul când va crește]”²⁰. Accentul este pus,

¹⁹ Inf. Daniela Chelaru.

²⁰ 68 de ani, 4 clase.

așadar, pe unicitatea cantității de apă, pentru că din aceasta rezultă „ursita” favorabilă, fără nici o întârziere. Elena A. Iordache a subliniat tocmai compoziția inițială a lichidului prin care pruncul intră în viața socială a grupului: „Nu, nu s-adaugî apa, la scăldătoare nu s-adaugî apa. Deci e aceeași cu care o-ncerci și cu cotu”. Când am încercat să aflăm motivația originară, în satul Rusenii Noi, Lina Munteanu²¹ ne-a oferit răspunsul polifuncțional și atotcuprinzător: „Nu-i bini!”

Conceptul abstract al binelui existențial oferă o motivație suficientă pentru cei ce beneficiază de informație tradițională, pentru că sistemul socio-cultural închis stă mai presus de orice îndoială. Neîncrederea, circumspecția, nevoia de a proba o anumită convingere se instalează o dată cu ieșirea din mediul rural și cu asimilarea tipului de viață pragmatic al urbei, ceea ce se întâmplă abia cu a doua generație de orășeni.

Compoziția propriu-zisă a *scăldătorii* nu diferă de cea la care orășenii au fost martori în mediul sătesc. Contextul ceremonial are un impact mare asupra membrilor comunității datorită sentimentului de solidaritate pe care îl generează sau îl accentuează, după cum a observat Émile Durkheim: prin ritual „grupul fortifică periodic sentimentul pe care-l are despre sine și despre propria unitate; în același timp, indivizii se întăresc în esența lor de ființe sociale”²².

La fel ca la rodină, ingredientele care acționează prin intermediul magiei prin contagiune au rolul de a atrage bunăstarea viitoare a copilului. Pâinea (enumerată de Elena C. Botez și Magdalena Duman) pare a fi preluat valoarea magică a semințelor aduse în rodin, dar și așezate în *scăldătoare* într-o legătură specială²³. Daniela Chelaru a indicat-o cu motivația: „Sî aibî mâncari, rod, cum sî spuni”. Magdalena Duman a menționat orezul ca sursă de auspicii favorabile la scăldătoare: „Cum sî umflî bobu di orez cu spor și cu ajutor, așa sî aibî el spor în viați ș-ajutor”. Credința are numeroase atestări în satele din Moldova, în contextul folosirii rituale a semințelor ce vizau, inițial, sporul agricol²⁴. Explicația ieșencei, deși estetizantă, respectă principiile analogiei magice.

²¹ 75 de ani, 4 clase.

²² Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Ferreol, Iași, Editura Polirom, 1995, p. 344.

²³ Practica a fost semnalată mai ales în județele Bacău, Galați și Vaslui. Vezi Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 255.

²⁴ Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 256.

Ideea de belșug reiese și la nivel stilistic, prin simpla enumerare cumulativă a elementelor rituale: „Și-n scăldătoare se pune ce trebuie – apă, lapte, zahăr, ouă, pene, așa se obișnuiește. Copilu când se face mare cică să aibă de toate, și zahăr și sare și piper, tot ce-i trebuie” (Doina Popa²⁵). Aflată în extremitatea opusă a Moldovei, Aneta Asoltanei²⁶ din Roșcani – Iași, a motivat în același mod sumedenia de ingrediente din apa folosită la baia de după botez: „Îi puni și bani, peni, zahăr, creion, carti – sî aibî noroc în toati!” Informația a apărut și în interviul cu o consăteană: banii din scăldătoare se pun „sî aivî bani el”²⁷ [copilul când va crește].

Fie că nașa are grijă să pună în albie tot ce trebuie (Stela Troia, Veronica Dogaru²⁸) sau moașa numită de mamă (Elena C. Botez, Magdalina Duman), apa de îmbăiere conține, pe lângă crijma în care a fost botezat copilul, numeroase obiecte capabile să influențeze cursul vieții, potrivit gândirii magice. Busuiocul, indicat de numeroși orășeni, are menirea de a provoca un „miros frumos [prin] curățenie” (Daniela Chelaru), adică trupul copilului va emana întotdeauna o mireasmă plăcută. Penele, de asemenea menționate frecvent, îi aduc copilului agilitate în mișcări – „să fii ușor ca pana” (Elena A. Iordache, Daniela Chelaru) – sau „o viață ușoară” (Geanina Gălușcă²⁹), el urmând „să treacă ușor prin viață, cum treci pana prin apă” (Elena C. Botez).

Tot asupra calității vieții acționează în mod magic și zahărul adăugat la apa de baie. Însă, dacă Geanina Gălușcă, Elena C. Botez și Viorica Vișan au pus acest aliment cu convingerea că îi va aduce o „viață dulce” copilului, Daniela Chelaru și Elena A. Iordache cred că pruncul însuși va fi astfel, adică sociabil și iubit de oamenii din preajmă. Din același registru face parte și mierea, pe care au indicat-o Elena C. Botez, Geanina Gălușcă și Meda Gâlea, doar cea din urmă spunând că aceasta îl va face pe copil „dulce”. Calitățile evidente ale ingredientului selectat se transferă integral în profilul fizic și psihologic al copilului sau îi influențează destinul. Legea generală a analogiei magice caracterizează în totalitate acest moment ceremonial. Începutul vieții însumează toate elementele viitoare la nivel simbolic și de aceea el nu poate fi lăsat în seama hazardului.

²⁵ 56 de ani, originară din Bolotești – Vrancea, a locuit 3 ani în București și domiciliază în Focșani din anul 1978, are studii liceale.

²⁶ 65 de ani, a urmat 7 clase școlare.

²⁷ Inf. Maria Pintilie, 45 de ani, 10 clase.

²⁸ 29 de ani, născută în Focșani, studii superioare.

²⁹ 34 de ani, a crescut în Focșani, studii superioare.

Deși oul a fost indicat de numeroși subiecți, semnificația lui magică pare a se fi pierdut. Dacă Elena C. Botez a recunoscut că nu știe de ce este pus în *scăldătoare* și a încercat o explicație cultă („are legătură cu fecunditatea”), Meda Gâlea a motivat că oul îi va face copilului pielea fină, dând curs unei gândiri logice care a speculat valoarea hidratantă a acestui aliment³⁰. Și laptele (menționat de Elena C. Botez, Daniela Chelaru, Magdalina Duman, Geanina Gălușcă și Doina Popa) are înrâuriri asupra aspectului dermic viitor (pruncul va avea pielea albă, frumoasă), în timp ce oul are o simbolistică cu mult mai complexă, valorificată și în momentul înțărării sau al ghicirii viitoare meserii a copilului.

Impresionantul volum publicat de Ion H. Ciubotaru, *Ouăle de Paști la români*³¹, consacră un subcapitol întreg simbolisticii oului în riturile din ciclul obiceiurilor familiale. La naștere, oul constituie un ingredient al scaldei de după botez, pentru a fi pruncul „sănătos și întreg ca oul”. Dacă bolile îi pun viața în pericol, copilul este vândut simbolic pe fereastră pentru un ou, iar primii pași sunt deprinși în „urmărirea” unui ou fiert, al cărui consum are și puterea de a desprinde psihologic pruncul de obiceiul suptului. Nu doar nunta din România se face în prezența de bun augur a oului ritual, ci și în Franța, Statele Unite ale Americii și China, unde, după cum arată etnologul ieșean, ouăle sunt folosite pentru aducerea pe cale magică a pețitorilor. La Orhei, în Slovenia și Germania riturile nupțiale preliminare presupun un schimb de ouă pictate între tineri, ca semn sigur de căsătorie. Cunoscutul obicei ca mirii să mănânce dintr-un singur ou la nuntă este atestat și la alte popoare, pe care autorul le menționează. Riturile funebre fac din ouăle roșii atât un dar primițial, cât și un simbol apotropaic, care protejează integrarea *dalbului de pribeag* în lumea de dincolo. Pomenile îndătinat la sărbătorile ce au ca punct de referință calendaristic Paștele sunt, de asemenea, caracterizate de oferirea ouălor vopsite. În contextul venerării celor dispăruți, autorul analizează și obiceiul *jocului de pomană* și îl

³⁰ Observațiile empirice au făcut ca țăranii să conștientizeze valoarea emolientă a oului, motiv pentru care întâlnim și în sate această explicație practică. Seria de volume publicate sub titlul *Sărbători și obiceiuri* conține cinci asemenea atestări, dintre care doar una localizată în Moldova, la Brănești – Galați (vezi vol. I, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 253; vol. IV, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 13 și vol. V, București, Editura Enciclopedică, p. 17).

³¹ Ion H. Ciubotaru, *Ouăle de Paști la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale*, Iași, Editura Presa Bună, 2012.

relaționează, printr-o bibliografie edificatoare, cu horele de la nedei³². Iată că obișnuitul gest de a adăuga un ou la *scăldușcă*, pentru a face spumă frumos, cum spun unii subiecți, reprezintă un gest cultural cu implicații ample asupra destinului.

O semnificație similară cu busuiocul au florile care însoțesc îmbăierea pruncului proaspăt botezat³³, însă conotația lor este redusă în comparație cu valoarea sacră a plantei aromatice. Elena C. Botez menționează „petali di toati florili”, în timp ce Meda Gâlea le indică doar pe cele de trandafir. Restul subiecților nu precizează tipul florilor adăugate în apă și numai Daniela Chelaru a explicat prezența lor („pentru frumuseți”), adică să îl facă pe copil atrăgător precum inflorescențele plantelor. Acest scop apare în câteva localități rurale din Moldova: în Dumbrăveni – Suceava acționează magia imitativă, pentru că există convingerea că pruncul va fi „ca o floare”, sau frumos ca florile în general, după cum se consideră în Borșani – Bacău, Voinești – Iași și Răucești – Neamț.

Analogia magică face ca un ingredient mai rar să fie enumerat de către Meda Gâlea: măraru, pus în scăldătoare pentru a-l face pe copil „vânjos”. Deși această credință nu are nici o atestare recentă în Moldova, putem întrezări motivația de la baza comparației uman-vegetal: așa cum planta crește înaltă și trainică, datorită unei tulpini cvasi-lemnoase, tot la fel pruncul să se dezvolte trainic și mândru. Câteva menționări are și sarea (Magdalena Duman, Geanina Gălușcă, Doina Popa), deși frecvența ei în mediul rural este numeroasă. În localitatea Cosmești Vale – Galați se consideră chiar critică folosirea acestui aliment, fiindcă de el depinde atractivitatea copilului. Astfel, oamenii frumoși, dar fără prea multă atracție afectivă, sunt prejudiciați, în gândirea populară, de faptul că nu le-a pus nașa sare în scăldătoare.

Metalele prețioase adăugate în apă, fie că sunt reprezentate de aur (indicat de Daniela Chelaru) sau de argint (Meda Gâlea, Geanina Gălușcă), au o dublă funcție magică: pe de o parte alungă eventualele contagiuni nefaste, datorită forței apotropaice recunoscute, pe de altă parte vor atrage în viitor bogăția copilului. Tot ceea ce se află în preajma sa în momentul consacrării sociale, al intrării în mediul

³² *Ibidem*, p. 108-120.

³³ La Vama – Suceava se spune că pruncul va mirosi frumos ca florile, în timp ce în Scobinți – Iași se crede că respirația sa va fi aromată, florală. Într-un mod asemănător consideră și sătenii din Cosmești Vale – Galați că va avea mireasma corpul copilului în viață.

comunității, îi va rămâne, așadar, familiar pentru tot restul vieții. Orice început are, de altfel, puterea de a determina traseul ulterior, motiv pentru care moașele puneau altădată nou-născuților în mână instrumente diverse, imediat după expulzarea lor din mediul uterin³⁴.

Sub vasul în care se îmbăiază copilul stau, uneori, o carte (Elena C. Botez, Valentina Ursache) de rugăciuni (Meda Gâlea) și o iconiță (Elena C. Botez). Tot din sfera obiectelor de influență creștină este și agheasma, care se adaugă apei din scaldătoare (Elena C. Botez). La comparația listei de ingrediente magice între cei rămași în satele de origine ale subiecților noștri și orășeni descoperim în câteva cazuri o reducere a numărului de elemente componente. Astfel, Valentina Ursache ne-a indicat doar busuiocul, banii și o carte, în timp ce consăteanca ei folosește cu mult mai multe: „Lapte de sân, busuioc, ci vrei sî-i pui, creion, caiet, forficuț la capu' albiei, sî s-aleagî meseria, ori croitori, ori profesori, învățători, ci mai esti... sî pui di toati; bani în scaldătoare, acolo-i pui”³⁵. Omiterea laptelui matern este cauzată, probabil, de acel sentiment de jenă stârnit de secrețiile fiziologice, în timp ce limitarea numărului de obiecte doar la o carte poate reprezenta năzuințele moderne, printre care a ajunge croitor nu mai înseamnă prestigiu social.

Din conținutul obligatoriu al albiei în care se spală copilul după botez face parte și *crijma*, pânza de doi metri lungime în care este scos din apa de botez copilul. Nașa spală copilul cu colțurile crijmei și apoi pânza este uscată pe oglindă (Doina Popa, Elena A. Iordache, Viorica Vișan), „sî fii [copilul] fudul” (Viorica Vișan), adică frumos (Elena A. Iordache). Credința are o largă răspândire în localitățile rurale din Moldova. Pânza în care a fost pus copilul miruit la botez trebuie să rămână aproape de copil și mai târziu. Statutul ei sacralizat o face obiectul unor tabuuri: „Nu era bini sî sî taî nimic din ea” (Daniela Chelaru); „N-ai voie să o tai, deci chiar dacă o tai și-o croiești să nu rămână!” (Doina Popa); „Sî nu rămâi o mărginuți dintr-însa, tot materialu sî i-l bagi la cămășuți” (Georgeta Cehan din Șişcani – Vaslui). Aceasta este cea mai frecventă utilizare a pânzei. Elena C. Botez, Elena A. Iordache, Doina Popa și Valentina Ursache au transformat *crijma* în cămăși, în timp ce Daniela Chelaru a făcut o față de pernă din ea. Evident, sensul acestui gest este de a prelungi protecția divină și ulterior botezului, de a oferi o pavază continuă copilului.

³⁴ Pentru precizarea acestor obiecte vezi Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 197-198.

³⁵ Inf. Georgeta Cehan, Șişcani – Vaslui, 77 de ani, a urmat 4 clase.

Dacă pregătirea apei de baie trebuie să respecte anumite reguli, nu altfel stau lucrurile cu scoaterea scăldătoarei: „Apa nu se aruncă la canal, se aruncă obligatoriu la un pom roditor înalt. Ca să crească copilul înalt și să aibă rod, să aibă urmași...” (Meda Gâlea). Toți subiecții orășeni duc albia afară și varsă conținutul ei la tulpina unui pom fructifer. Practica în cauză îl va face pe copil „frumos cum îi copacu” (Elena C. Botez), „viguros, frumos cum e-un pom” (Gheorghe Mihai).

Fiecare gest pare a se regăsi în evoluția existențială de peste ani. Modul în care se varsă apa la el are repercusiuni asupra temperamentului: „Apa di după sî vârsa la un pom roditor, întorcea cădița și juca moașa pe ea, sî fii un copil vesel, un copil optimist” (Daniela Chelaru). Pe lângă pom, Elena A. Iordache a indicat și florile ca loc de vărsare a scăldătorii, ceea ce l-ar face pe copil să crească frumos ca ele.

Ca reprezentant al celei de-a doua generații de orășeni, Veronica Dogaru are o atitudine docilă față de regulile ceremoniale pe care a fost obligată să le respecte, în calitatea de moașă numită de mama copilului: „Eu vârs doar apa copilului la un pom fructifer, așa se spune. Să dea roade”. Introducerea sintagmei *asa se spune* în afirmație sugerează o percepție specială asupra gesticii înfăptuite, care devine un scenariu abstract, impus dinafară. Pentru tinerii născuți la oraș, ceremoniile sunt un moment teatral, iar riturile se îndeplinesc cu un sentiment al datoriei și nu al necesității ontologice, cum se întâmplă în cazul părinților. Este lesne de anticipat că transmisia acestor obiceiuri mai departe, la generația a treia și a patra, va fi din ce în ce mai precară, pe fondul unei receptări detașate a celor crescuți în mediul urban. Dacă declanșatorul acestor practici ceremoniale este unul de natură afectivă, în cazul foștilor săteni, care simt că întreruperea rânduielii va avea în mod cert efecte de rău augur (după cum li s-a întipărit în memorie în primii ani de viață), altfel stau lucrurile în cazul copiilor lor. Aceștia au reacții exclusiv raționale, încercând să înțeleagă logic mecanismul de la originea convingerilor, motiv pentru care ajung să respingă superstițiile transmise de părinții lor.

Puterea nașilor de a influența viitorului copilului

Potrivit credințelor populare, nașul poate avea efecte negative asupra stării de sănătate a copilului, caz în care devine imperios necesară vânzarea rituală a finului, pentru a i se rescrie debutul în viață. Magdalena Duman a sugerat că părintele care suferă de pe urma unei asemenea încumetriri nefaste trebuie „să întoarcă mâna”, adică să boteze el altcuiva și să răscumpere în acest fel răul produs. În cele ce urmează vom descoperi

puterea augurală a gesturilor înfăptuite de nași în timpul ceremoniilor, care stă la baza perpetuării acestui tip de comportament ritual.

Alegerea inspirată a cumetrilor, felul în care aceștia îndeplinesc gesturile rituale și oferirea colacilor de botez respectă secvențialitatea cunoscută din vetrele sătești, în toate cazurile intervievate. Elena C. Botez explică procesul de selecție prin raportare la realitatea cunoscută în copilărie: „Nu poți lua la întâmplare (...) trebui să fii persoane legate de familie sau prieteni foarte buni, oameni integri (...). Nici pe timpul când eram io copil... erau în sat așa oameni înstăriți, cum au fost părinții mei, cred că au 20-30 de copii botezați și cununați, așa la un loc. Să iartă păcatii, cu fiecare copil încreștinat scăpi de povara unor păcați”. Acest tip de mentalitate este foarte des întâlnit în satele moldovenești, uneori indicându-se chiar un număr exact de fini care, odată botezați, pot „scoate nașul din iad”³⁶.

Dincolo de beneficiile sociale ale încumetrii (întrajutorarea, privilegiile materiale ale finului de pe urma nașilor bogăți etc.), există o influență de tip supranatural, la originea căreia stă convingerea că nașii sunt părinții spirituali ai finului. De altfel, vom vedea că pe parcursul *scăldătorii* nașa se substituie mamei, imprimând în temperamentul și destinul copilului propriul profil comportamental. Așa cum s-a exprimat Magdalina Duman, „duci spri nași copilu”, adică finul ajunge să semene cu nașii săi (Daniela Chelaru) din punct de vedere moral, fiindcă ei l-au modelat din punct de vedere social în momentul ivirii pe lume. Rolul părinților biologici se estompează puternic până la răscumpărarea rituală a „pomenii” făcute de nași, după cum vom vedea mai jos. În satul de origine al Magdalinei Duman (Rusenii Noi – Iași), Paraschiva Tiron³⁷ a subliniat că trebuie aleși „nași mai ca lumea, mai gospodari, nu chiar orșăcini”, în speranța, conștientizată sau nu, că și finul va fi asemenea lor.

Un paralelism între acțiunile primitiile ale mamei și cele ale nașilor este situarea în partea dreaptă a copilului. Dacă mama îl alăptează prima oară din sânul drept (Magdalina Duman, Sorina Gușă), pentru că altfel copilul va fi stângaci, tot așa și nașul trebuie să țină pruncul pe mâna dreaptă în timpul botezului, după cum a precizat Daniela

³⁶ În localitatea Cosmești Vale – Galați au fost indicate nouă botezuri necesare pentru mântuirea nașilor. Numărul are o simbolică importantă, el sugerând un ciclu complet și atingerea statutului superior, atât la nivel social, cât și spiritual. Tot o cifră a totalității magice a fost precizată de către Anisia Nechita din Hilița – Iași: 12 copii botezați izbăvesc nașii de păcate.

³⁷ 66 de ani, 8 clase școlare.

Chelaru. Accepția pozitivă a spațialității, în opoziție cu implicațiile negative ale locurilor din stânga³⁸, a apărut și în contextul divinațiilor asupra sexului pe care îl poartă fătul, aici fiind necesar doar să subliniem prelungirea actelor magice până în lăcașul bisericesc. Didina Lebădă, din Vulpășești – Neamț, a surprins continuitatea gesturilor nașilor cu cele ale mamei, cele două instanțe sociale acționând parcă în oglindă: „Tot în dreapta: și la botez, și când îl dă la mamă, când îl aduci din la botez, tot pi mâna dreaptă îl primești și mama”³⁹.

La fel ca în mediul rural, relațiile armonioase cu cumetrii sunt considerate obligatorii, datorită importanței crescute a gestului de creștinare. Întreabă dacă ai voie să te cerți cu nașul copilului tău, Sorina Gușă a negat, motivând că el „îț faci un bini”, în timp ce Daniela Chelaru a devenit categorică: „Nu, niciodată! Nu esti voi! Trebuie să ști-ntelegi foarte bini, să fii o adevărată familie, pentru că esti păcat și se poartă foarte mare respect. (...) Și noi sântem părinți, dar și nașii copilului”. Apelul la registrul creștin („e păcat!”) este făcut în virtutea unei percepții populare a relațiilor sociale, pentru care nășia joacă un rol de frunte.

Pentru naș, calitatea de părinte al copilului nou-născut se întinde între momentul botezului și cel al primirii colacilor din partea părinților, un dar conștientizat acut și de către orășeni: „Dacă nu ști dădeu, ști spun că pi cee lumi nu mai e copilu tău, că nu i-ai dat colacii” (Gheorghe Mihai); „Dacă nu dai colacii, nu mai esti copilu’ tău. Zăci că-i copilu’ lor” (Zenovia Zvâncă⁴⁰); „Zăci că finul nu-i a părinților” (Elena A. Iordache); „Și fii copilu’ al tău, și nu fii al nașilor” (Stela Troia). Motivația aparent absurdă la nivel logic nu diferă cu nimic față de mediile de proveniență a subiecților: „Zăci că copilu’ i-a nașilor, dacă dai colacii, atunci copilu-ți aparține” (Viorica Vișan). Ceremonialul de răscumpărare poate fi încadrat în categoria gesturilor augurale analizate de Ofelia Văduva: „Oferirea darurilor la botez, prin numeroasele sale conotații rituale, este, desigur, un legământ simbolic, destinat influențării benefice a viitorului copilului, cu repercusiuni ulterioare în evoluția relațiilor între principalii actanți, dar și cu ceilalți participanți”⁴¹.

Componenta colacilor de botez pune din nou accent pe *sporul casei*, ce urmează a se regăsi în soarta pozitivă a pruncului, peste o vreme. Sorina Gușă spune că se oferă „ceva din pâini construit, da. Orez,

³⁸ Vezi Ioana Repciuc, *O abordare etnologică a opoziției semantice stâng-drept*, în „Philologica Jassyensia”, Iași, nr. 1 (13), 2011, p. 107-120.

³⁹ 71 de ani, 4 clase.

⁴⁰ 64 de ani, originară din Hilița – Iași, locuiește în Iași de 44 de ani, are 7 clase.

⁴¹ Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 98.

zahăr, ulei, vin, bogăția casei”, altfel copilul nu va aparține părinților săi pe lumea cealaltă. Răscumpărarea simbolică acționează concomitent pe câteva planuri: în profan, nașului i se oferă o dimensiune materială în contrapondere pentru cea spirituală, de a fi creștinat copilul, iar în plan sacru darul vizează, pe de o parte, viitorul vieții de aici, pe de altă parte, veșnicia de dincolo de moarte. Copilul va avea parte de îmbelșugare datorită alimentelor oferite de părinți în schimbul lui, iar pe lumea cealaltă aceștia vor beneficia de descendența lui.

Cerința originară constă în oferirea copturilor rituale, așa cum a subliniat Stela Troia: „Se dau doi colaci, cât di mari vrei să-i faci, da’ colaci, nu sî dă altceva!” Mai mult, mama era cea care trebuia să îi coacă, după cum reiese din spusele Elenei C. Botez: „Doi colaci frumoși, vă da’ seama, făcuț’ frumoși, [mari] da, frumos împletit... Io i-am făcut acasă, cî am avut bonî la Marius, ș-am făcut într-o cratiță așa mari, i-am împletit, mă rog, dublu suprapus așa, împletiturî, deci doi colaci”.

Spre deosebire de societățile tradiționale, în care cutuma ordonează un sistem social coerent, orașul este caracterizat de o discontinuitate comportamentală, a imaginarului și a mentalităților. Individul care iese dintr-un univers închis, perfect ordonat, are ca reacție automată retragerea în sine, acolo unde au fost depozitate informațiile inițiale, și preluarea unei aparențe la nivel social. În sat nu se pot concepe decât două fețe ale monedei: preluarea obiceiului, menținerea lui intactă, *versus* încălcarea codului tradițional și suportarea consecințelor sociale și magice. Dacă în mediul rural avem o paradigmă axiologică de tipul *sau ... sau* („sau respectî datina, sau vei avea de suferit”), în mediul urban românesc aceasta devine *și ... și* („poți face și așa și altfel”), printr-o coexistență a valorilor tradiționale cu cele moderniste, fapt ce decurge din deschiderea treptată a regulilor arhaice în fața evoluției sociale. Codul exclusiv se transformă într-un sistem permisiv.

Un exemplu grăitor în acest sens îl constituie înlocuirea colacilor pentru nași cu tort „la oraș”, în etapa post-liminară a ritului de trecere, adică atunci când asimilarea în comunitate devine scopul tuturor practicilor. Doina Popa ne-a redat cele trei etape ale obiceiului aflat în curs de prefacere: „Înainte se dădeau cozonaci și colaci făcuți, acum nu se mai dau. Spre exemplu, eu când am botezat la vreo 30 și ceva [de ani] tot torturi am dat. Dar maică-mea spunea *Cozonaci!* Deci am dat torturi atuncea. Da’ eu, dacă eram venită de la București și am văzut și-n oraș, și așa... da’ maică-mea zice: *Nu, cozonaci!* Am dat și torturile și am pus și doi cozonaci. Acuma tineretu ăsta nu știu dacă mai ține de torturi, da’ io am pus și doi cozonaci și două torturi”.

În numeroase sate din Moldova, deși s-a păstrat denumirea de colaci, se oferă nașilor cozonaci: „Se consideră colacii copilului dacă au două prosoape și două săpunuri – se consideră tot colaci” (Doina Popa). Fenomenul este similar în cazul obiceiului *mânecele moașei*, unde pânza inițială, țesută în casă chiar de către lehoză, a fost treptat înlocuită cu obiecte vestimentare propriu-zise, precum cămașa, fusta, pestelca și alimente sau bani⁴². Indiferent cât de mult se abate manifestarea tradițională propriu-zisă de la arhetipul ei, denumirea rămâne neschimbată, ceea ce oferă un indiciu semantic specialiștilor. Întorcându-ne la coexistența modelelor tradiționale cu cele urbane, remarcăm în relatarea focșănencei Doina Popa toate cele trei etape ale degradării obiceiului: dacă inițial se ofereau colaci mari, de câteva kilograme de făină fiecare, împlețiți cu virtuoșitate de mama copilului, s-a trecut ulterior la cozonaci, posibil din rațiuni practice, fiindcă sunt mai ușor de făcut și de copt, iar conținutul crescut de zahăr îi fac mai plăcuți din punct de vedere gustativ. Tortul duce, în mod evident, această ultimă trăsătură gastronomică invocată la maxim, însă ceea ce s-a pierdut este tocmai securizarea magică a trecerii printr-o etapă de vârstă vulnerabilă la influențe negative.

Pe lângă colaci, orășenii oferă, așa după cum am precizat deja mai sus, alimente și băuturi, pe care le regăsim a treia oară ca semn al prosperității domestice (după interdicția grăvidei de a le da din casă și aducerea lor *în rodin*). Darul conține orez (Elena C. Botez, Emilia Gârbea, Elena A. Iordache, Stela Troia, Viorica Vișan), ulei (Elena C. Botez, Stela Troia, Zenovia Zvâncă), zahăr (Elena C. Botez, Stela Troia, Viorica Vișan, Zenovia Zvâncă), făină (Zenovia Zvâncă), dulciuri (Viorica Vișan) și lămâi (Doina Popa). Băuturile menționate sunt vinul (Elena C. Botez, Stela Troia, Valentina Ursache, Viorica Vișan) și țuica (Stela Troia). Dintre elementele nealimentare ale darului apare parfumul (Elena A. Iordache) și săpunul (Doina Popa, Elena A. Iordache), probabil printr-o calchiere a *mânecelor moașei*⁴³ și sub influența cadourilor moderne. În plus, darul este însoțit de țesături: „Colacii sî-nvelesc, nu sî dau goi, material pentru... știu io, di-o

⁴² Vezi Adina Hulubaș, *op. cit.*, p. 219-220.

⁴³ La opt zile moașa era spălată pe mâini de către lehoză cu agheasmă și i se oferea o pânză, prosop și săpun, pentru a se curăța de sângele impur al nașterii. Ulterior, în clinici a început să se ofere parfum cu acest scop, prin același proces de degradare ce a dus la înlocuirea apei în stropirea rituală de Paști cu parfum. Gestul de a spăla nașa pe mâini la întoarcerea de la botez, de unde provine și oferirea parfumului, a fost atestat în satele din Moldova pe alocuri și nu reprezintă altceva decât o reluare a spălăturii moașei pe mâini, cu atât mai mult cu cât, adeseori, moașa devenea și nașa copilului. În condițiile în care moașa duce pruncul păgân la biserică nu se impune o curățare rituală a nașei.

rochie, o cămașă bărbătească... un prosop pui sub colaci. Deci, prosopu', colacii și deasupra colacii trebui înveliți" (Stela Troia). Se dă „un material pentru nași, o pânză” (Elena C. Botez), „o lenjerie” (Viorica Vișan), „pijama și cămașă de noapte (...), o cămașă, un material de pantaloni” (Doina Popa), „o rochie” (Valentina Ursache). Jumătate din mâncare și unul dintre colaci se întorc la părinții copilului, după oferirea lor, pentru a permite „cuminecarea” din darul augural.

Comparația dintre darul rural și cel urban nu scoate la iveală prea multe diferențe, datorită obligativității acestui gest ceremonial menit să refacă apartenența parentală a copilului⁴⁴. Spre exemplu, Sorina Gușă nu a menționat, pe lângă alimente, materialul oferit sau cămașa (indicate de toți subiecții consultați în Roșcani – Iași), dar alimentele pe care le-a precizat au fost mai multe decât și-au amintit informatorii din sat. Trebuie luată în considerare aici și distanța în timp scursă de la îndeplinirea acestui rit de naștere, dar este important, de asemenea, faptul că subiecții au început enumerarea darului cu materialul și cămașa, așadar, cu ceea ce „învelește” colacii. Percepute ca fiind foarte importante, aceste daruri nu sunt justificate altfel decât prin cutuma însăși: „E-un obicei”⁴⁵; „Am prins cî trebuie dați”⁴⁶. În cazul Valentinei Ursache, orezul, zahărul și săpunul au fost omise⁴⁷, în timp ce la Rusenii Noi – Iași, de unde provin Elena C. Botez și Magdalena Duman, a apărut o justificare punitivă din post-existență, ca motivare pentru îndeplinirea datinii: „Pi Ceea Lumi mâinili tăli numai amorțâti stă! Fincî n-ai dat daru' la cumătri!”⁴⁸ Nici Zenovia Zvâncă nu pare să cunoască motivația că „pi Cealantî Lumi ti duci sî ti rogi la dânsa [la nași] sî-ț deî copilu-napoi”, așa cum ne-a povestit Anisia Nechita, cumnata sa din sat. Acest imaginar creștin este caracteristic pentru cultura populară, care trece dogma prin filiera informațiilor anterioare de spiritualitate.

Subiecții cunosc faptul că acest ritual trebuie îndeplinit chiar când nașul sau pruncul botezat moare, semn că intensitatea legăturii de încumetrire depășește granițele vieții pământești. Motivul pentru care colacii devin parte componentă a ritului funebru este că nașul trebuie „sî intri-n pământ cu sufletu' [împăcat]” (Sorina Gușă). Faptul că nașa sau

⁴⁴ Atât în sate, cât și în interviurile desfășurate cu orășeni, ideea că pruncul aparține nașilor până la oferirea colacilor este vie în mintea subiecților.

⁴⁵ Inf. Aneta Asoltanei.

⁴⁶ Inf. Maria Pintilie.

⁴⁷ Față de cele indicate de subiectul rural Georgeta Cehan.

⁴⁸ Inf. Paraschiva Tiron.

nașul nu pot primi efectiv darul nu reprezintă un impediment, cei din familia lor devenind un receptor profan al colacilor care trebuie să ajungă pe Cealaltă Lume: „Îi dai la fiu, cini rămâni în continuari, tre' sî aibî rudi!” (Valentina Ursache); „Sî dă la restu' familiei cari rămâni. Sî dă di pomanî [cât e mortul în casă]” (Elena A. Iordache). Diferența față de ceremonialul firesc a fost remarcată de Stela Troia: „Se dă un singur colac, numai pentru o persoană”. Semnificația celei de-a doua copturi nu se încadrează în contextul funebru, în care ofrandele vizează drumul *dalbului de pribeag* și *vămile* pe care trebuie să le treacă. Cel de-al doilea colac se dă înapoi părinților în scop augural, pentru a le provoca belșug pe cale magică, ori tot ceea ce s-a contaminat cu morbul morții este exclusiv distructiv⁴⁹.

Reflecția Vioricăi Vișan asupra acestui dar post-mortem survine o dată cu descrierea lui către un *outsider* (culegătorul), anterior simpla deținere a informației tradiționale fiind suficientă: „Dai la copilu' lui, dai la o rudî, numaidicât [la înmormântare]. De exemplu, cân' moari, la noi, și nu i-ai dat colacii, tre' sî ti duci sî-i dai colacii c-o găleată, c-o canî și colacii. Nu știu di ci sî dă așa. Nu plinî, c-un pic di apă. O canî, o găleată și colacii”. *Setea mortului* este aici cea care trebuie ostoită, pe lângă împlinirea unui gest ritual ratat în timpul vieții. Practica funebră implică o perioadă de 40 de zile în care se cară apă la mormânt, un gest a cărui simbolistică este, potrivit lui Mircea Eliade, de a „ucide mortul”⁵⁰, adică dorurile sale pământești, care ar putea să îl recheme într-o formă infernală printre cei vii.

Momentul culminant al atribuțiunilor nașei îl constituie *scăldătoarea*, atunci când rigurozitatea felului în care spală pruncul și atenția cu care îl îmbracă au repercusiuni magice asupra întregii vieți a acestuia. Viorica Vișan ne-a povestit un caz nefericit în acest sens: „Eu știu pi cineva cî nașa o zis: «Ei, da' ci-i cu toati obiceiurili...?» Și femeia ceia atât di mult o suferit cu copilu, orici-i pune a nu-i trecea opăreala, opăreala di subra”. Mărioara Ardeleanu, originară din Boțârlău – Vrancea, este convinsă că dermatita seboreică a fiului său se trage de la *scăldătoare*: „Tomiță are-o pată aicea, dacă îi crești păru, face coji. Deci, cum spun bătrânii, nu l-a uns bine, nu l-a spălat și pata aia de acolo... El mereu

⁴⁹ Furarea lucrurilor folosite la pregătirea mortului (piedica, apa) se face pentru vrăjile menite să distrugă unitatea cuplurilor sau chiar sănătatea celui vizat.

⁵⁰ Mircea Eliade, *Arta de a muri*. Ediție îngrijită, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache, prefată de Petru Ursache, Iași, Editura Moldova, 1993, p. 215.

zici: «Of, mă mamă! Nana asta... mă duc înapoi să mă scalde la cap, ca să nu mai fac coji!»... Îi urât că iese și sî tundi mereu scurt, scurt. Ci-i di la bătrâni...»⁵¹

Nu doar ingredientele puse în apa de baie hotărâsc, deci, parcursul viitor, ci și gesturile nașei din timpul scăldării. Paralelismul dintre nașterea biologică și cea spiritualo-socială a copilului este evident: dacă faptele mamei din timpul sarcinii au repercusiuni magice asupra sănătății și temperamentului ce îl va dezvolta pruncul ei, nașa se substituie figurii materne începând cu botezul⁵² și până la aflarea meseriei îndrăgite de copil, după cum vom vedea din relatarea Magdalinei Duman. Rolul important este conștientizat acut de către subiecți: „[Se] zice [că] unde trece nașa cu spălatu’, acel copil când este mare, nu miroase. (...) Ce face nașa [se] zice că ar fi să fie copilul când este mare” (Doina Popa).

Tot nașa este cea care anunță divinitățile pragului despre sosirea unui nou membru al familiei: „Când se termină scăldatu’, nașa închină finu’ înspre răsărit, în tocu’ ușii, unde-i răsăritu’ în tocu’ ușii, de trei ori și stinge lumânarea în tocu’ ușii. La fel și când vine de la biserică, (...) tot așa-l închină de trei ori și stinge lumânarea tot așa, în tocu’ ușii, mama copilului stă în casă, nașa stă afară și peste prag zice: «Mi-ai dat un păgân, ți-am dat un creștin!» de trei ori și-atuncea mama copilului îl ia și zice «Bodaproste»” (Mărioara Ardeleanu).

Elementele păgâne și cele creștine se îmbină atât de armonios în practica descrisă, încât amestecul lor devine un tip de spiritualitate distinct, specific culturii populare. Spațiul sacru marcat în relatare atât de tocul ușii, cât și de prag, reprezintă hotarul ontologic pe care îl pășește pruncul, sub protecția figurii inițiate a nașei. Ea onorează divinitățile străvechi ale pragului, închinând, în același timp, copilul către zeitățile creștine figurate de punctul cardinal al răsăritului⁵³. Pragul existențial

⁵¹ 57 de ani, trăiește în Focșani de 40 de ani, a terminat o școală profesională.

⁵² C. G. Jung vorbește, în acest context, despre dubla origine a copilului, profană și sacră, creată prin a doua naștere – botezul. Vezi C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*. Traducere din limba germană, prefată, comentarii și note de Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura „Jurnalul Literar”, 1994, p. 24.

⁵³ Nașterea lui Iisus Hristos a preluat în calendar, locul lui *Solis Invictus* (Soarele Neînfrânt – o divinitate romană ce marca reînceperea perioadei de creștere a duratei zilei, la solstițiul de iarnă) și a zeului solar Mithra, deci localizarea estică a divinităților creștine și identitatea Dumnezeu – lumină nu sunt întâmplătoare, ele sintetizează secole de spiritualitate anterioare.

concretizat în trecerea de la statutul de păgân la cel de creștin este materializat de spațiul ușii, acolo unde își au sălașul protectorii casei. În calitatea sa de personaj ritual recunoscut social ca autoritate inițiată, doar nașa poate „prezenta” copilul acestor spirite străvechi, așezându-l, concomitent, sub protecția lor. Desigur, nimic din toată această istorie culturală nu este perceput în mod rațional de către purtătorii de tradiții, pentru ei îndeplinirea cutumei fiind singura rațiune necesară.

Altfel stau însă lucrurile pentru generația a doua de orășeni, pentru care relaționarea logică între cauză și efect nu permite prea multe tipare ale gândirii magice. Întrebată dacă ea crede că modul superficial în care nașa (tot o orășeancă prin naștere) i-a spălat copilul va avea repercusiuni în viitor, Anca Mazilu a fost pragmatică: „Nu [va miroși urât], dacă sî spalî și-ari grijî di igienî, n-ari di ci să miroasî. Doar, Doamne ferește, să n-aibî vreo problemî de sănătate, ale glandelor... În rest n-ar avea di ci sî miroasî, dacă ari grijî di igiena personalî!”⁵⁴

Nu doar spălătul este decisiv pentru felul în care va crește copilul, potrivit convingerilor populare perpetuate la oraș. Daniela Chelaru ne-a oferit un exemplu al analogiei magice: „Nașa, când îl înfașî după băiță, dacă-l înfașî foarti tari, o sî fii copilu' zgârcit. Dacă-l înfașî mai larg, o sî fii mai darnic”. Comparația are în subsidiar imaginea cumpătării extreme, exprimată la nivel paremiologic prin formula *a fi strâns la pungă*. Raportul de antonimie se creează cu expresia *a fi mână largă*, de unde și credința că pruncul trebuie înfășat mai lejer.

În mediul rural, imaginea zgârceniei este dată de modul în care sunt adunați banii dați la cumătrie de către participanți, însă gestul simbolic rămâne același: „Nașu' îi puné batista cu bani, i-o strânge, dipindi cum vroié sî fii di zgârcit, di econom, cum s-ar zici. Cari numa' împăturé, ș-apoi mama copilulu: «Nu așa, strângi mai bini, sî nu cie... sî dărăpâneascî banii, sî fii strângători!» Ș-apoi nașu-i mai făcé... Altu' strângé cu câte două noduri! «Las' sî fii zgârcit ca mini!» Cari era mai...”⁵⁵

Pe lângă temperament, felul în care este îmbrăcat copilul după scăldătoare îi determină grija pentru aspectul său fizic: „„Trebuie sî-l speli de-a mărunțelu’, cum s-ar zici... peste tot, nu trebuie sî sarî nimic din corpu’ copilului, trebuie săpun, spălat și cu colțu’ di la crijmî, sigur, se sufli peste... cu busuioc. Dacă nu-l îmbracî cum trebuie, iarăși și-aicea

⁵⁴ 29 de ani, născută în Focșani, studii superioare.

⁵⁵ Inf. Didina Lebădă.

e..., trebui sî nu aibî cuti, hăinuța întinsî ș-aranjați, exact ca pe-o păpușî cîm o-mbraci, cî na, copilu' plîngi, da' tre sî ai răbdari, și tot cu cî îmbraci sî nu fii mototoliti, sî nu fii strânsi, îmbrăcat cum trebui, cî așa sî va purta el îmbrăcat cîm va fi mari" (Stela Troia).

Mai mult chiar, responsabilitatea darului de haine, considerat de Ofelia Văduva o formă de pecetluire a legăturii dintre naș și copil⁵⁶, transcende contingentul și devine un gest cu urmări în eternitate: „Cum îl îmbraci pe lumea asta ca fin, așa-l ai pe lumea ailaltă, fiind considerat ca un copil al tău! Îmbrăcat, cică așa cum îl îmbraci, așa-l găsești pe lumea cealaltă. Să fie încălțat, să fie îmbrăcat, să aibă pe cap, deci să aibă tot ce-i trebuie la un om" (Doina Popa). Hainele simbolizează identitatea nouă a copilului, formată sub protecția și ascendența nașilor, de aceea ele hotărăsc cum va arăta finul în viața de aici și de apoi. Faptul că veșmintele devin unul și același lucru cu purtătorul lor este speculat din plin în practicile magice, potrivit cărora maltratarea unei haine este resimțită chiar de persoana care a purtat-o. Datoria de a îmbrăca finul la botez și la tăierea moțului, când ultimele elemente anatomice din lumea din care a venit pruncul sunt îndepărtate pentru o asimilare completă în mediul social, devine, în acest context, un act de definire a identității spirituale. Orice neofit îmbracă o haină nouă când devine inițiat, adică atunci când este acceptat într-un grup distinct; tot la fel, proaspătul creștin se transformă sub puterea modelatoare a părinților săi spirituali.

La împlinirea vârstei de un an, nașii întăresc identitatea socială a finului prin scurtarea părului cu care acesta s-a născut. Interdicția ca nimeni altcineva în afară de nași să nu tundă pletele pruncului sau să nu taie unghiulele sale (de obicei, la scurt timp după naștere) este cunoscută de toți subiecții urbani cu care am discutat. Elena A. Iordache a păstrat chiar practica tunderii prin interiorul unui colac adus de nașă, gest cu evidente conotații securizante la nivel magic. Odată tăiat, părul se prinde cu ceară pe un bănuț, alături de primele unghii scurtate. Dacă Gheorghe Mihai își amintește că „la țară spunea cî sî duci șî li puni într-o baligî di vitî (...) sî creascî frumos așa ia, cum crești vita", iar Elena A. Iordache conștientizează abaterea de la norma tradițională („Normal sî dă, s-aruncî într-o cireadî di vaci, di viti (...) pentru noroc"), restul subiecților nu mai cunosc destinația acestor elemente anatomice ale copilului. Dacă ne raportăm la gestul descris, menit să aducă în viitor noroc la vite copilului, adică să le crească și să prospere datorită lor, este evident că traiul în

⁵⁶ Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 97.

mediul urban a anulat acest tip de funcționalitate magică. Nici obiceiul de a arăta copilului la o vârstă fragedă șuvița tăiată de naș, pentru a-l întreba de la ce ființă provine (răspunsul indică la ce animal va avea baftă în viață), nu a supraviețuit trecerii de la sat la oraș, din evidente motive economice. Sorina Gușă i-a arătat fiicei părul și unghiile de pe bănuț, dar nu a întrebat-o ce crede, practica păstrând doar necesitatea gestului, nu și valoarea lui divinatorie.

Ceea ce a rămas din superstiția legată de puterea „moțului” de a influența destinul copilului este nevoia de a nu îndepărta de la casă părul în cauză. Majoritatea informatorilor au declarat că au păstrat bănuțul pe care era prinsă șuvița, fără să simtă nevoia de a înțelege această pornire. Viorica Vișan a devenit retorică („Di ci l-am păstrat...?”) sub presiunea interviului, ale cărui întrebări succesive vizau o cauzalitate conștientă. Titlul sub care a teaurizat Valentina Ursache părul fiicei sale, „ca amintire”, camuflează, de fapt, o informație arhaică despre puterea pe care o conține orice element anatomic. În schimb, analogiile magice rămân conștiente în mediul rural, după cum reiese din spusele Didinei Lebădă: „Unghiili cân li tăia prima dată, li puneam într-un gheмоștoc di cearî curatî di la albini ș-ăpi li-aruncam într-o... [la] cini avea stupi mult’. Sî fii bogat, sî fii așa... sî fii copilașu’ meu sau nepoțălu’ meu, sî fii dulci, sî fii un om gospodar, sî nu fii un derbedeu sî furi, mă rog, multi vorbi buni, așa frumoasi. Cu păru din moț..., ăl puneai undiva sus, sus la grindî, ca sî fii copilu’, sî fii cu creieru’ luminat, sî fii tot cu fruntea sus”. Dacă în cazul nou-născutului această comparație, între înălțimea tavanului și atitudinea sa în viață este posibilă, obiceiul de a păstra la grindă o șuviță de la membrii dispăruți ai familiei ține de un alt tip de convingere arhaică. *Norocul casei* este cel care nu trebuie înstrăinat, nici măcar prin moarte.

Același tipar de reacție culturală dictată exclusiv de memoria tradițională, în absența oricărei motivații concrete, a făcut-o pe Magdalina Duman să păstreze buricele copiilor ei la icoană, îmbinând, o dată în plus, gesturile pre-creștine cu simbolurile ortodoxe. Reminiscența convingerii străvechi se înregistrează și în Rusia, unde moașele instruite recomandă părinților să păstreze elementul anatomic într-o *ladanka* (un săculeț pentru obiecte sacre), pe post de amuletă⁵⁷.

⁵⁷ Ekaterina Belousova, *The Preservation of National Childbirth Tradition in the Russian Homebirth Community*, în „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association”, Kansas, tom. II, nr. 2, 2002, p. 67.

Tot la un an se practică obiceiul de a pune în fața copilului o tavă cu mai multe obiecte-simbol pentru diverse ocupații în viață. Așa cum am notat deja mai sus, practica este de data mai recentă, altele fiind indiciile interpretate pe vremuri de către moașă și părinți. Dacă la naștere, *bunica* atingea mînuța copilului de unelte alese de ea, la scăldătoare obiectele emblematice se puneau în apă și se urmărea ce se duce spre capul pruncului, după cum ne-a povestit Anisia Nechita din Hilița – Iași: „Ci s-adunî din apî prima dată, aceia a sî fii. Și-i adivărat așa!” Ulterior se urmăreau gesturile copilului, considerându-se că atracția sa pentru diferite obiecte de prin casă are puterea de a prevesti meseria viitoare.

Revenind la tava cu obiecte puse în fața pruncului de un an pentru a-l face să aleagă unul, vom vedea că nașii pot avea o intervenție fatidică în timpul acestui rit. Magdalina Duman ne-a povestit că fiica sa a ales mărgelele dintre lucrurile expuse și ulterior a pierdut toate lănțișoarele de aur din cauza reacției nașei: „Nași-sa o zăs cî nu trebuia sî iei... (...) O zăs: «Vai, da' nu trebuia sî iei!» Șî chiar cî n-o avut parti di așa ceva! Cî ea își dorea tari mult! (...) Șî n-o avut parti di așa ceva, dacî nași-sa o spus cî nu...”

Deși acest caz nu reprezintă o situație generalizată, el se încadrează în mentalul popular care conferă oricărei acțiuni a nașilor puteri supranaturale de modelare a viitorului pentru fin. Felul în care ține copilul în brațe nașul, cum îl spală soția sa, cum îl îmbracă și ceea ce spune – sunt tot atâtea momente în care soarta se supune modelului trasat de aceste figuri impozante ale structurii sociale tradiționale. Mutarea la oraș nu a afectat forța nașilor de a influența viitorul, din punctul de vedere al foștilor săteni, însă copiii lor nu păstrează sentimentul de venerație magică a gesturilor ceremoniale. Pentru ei, scăldătoarea are contur de „punere în scenă” a unor obiceiuri impuse de părinți și nimic nu transcende peste timp din momentul ritual.

Prima generație de orășeni are, din contră, nu doar o cunoaștere profundă a credințelor magice, ci și un discernământ al inovațiilor sinonime cu degradarea obiceiului. Opoziția se creează între ceea ce ei cunosc „de acasă” și ceea ce pune în circulație mediul desacralizat al vieții publice urbane. Copilul căruia i se pune o tavă cu obiecte emblematice în față are de ales, spune Viorica Vișan, „o dată, io știu o dată”. Subiectul insistă imediat pe diferența dintre manifestarea tradițională și cea remarcată în mediul urban, punând situațiile într-o relație de adversitate marcată de conjuncția specifică: „Da' acumă vād pe la televizor di douî ori, di trei ori, di câte ori vrea...”

În același registru al reflecției asupra datelor culturale moștenite, Meda Gâlea demonstrează, o dată în plus, o înțelegere psihologică a cauzelor ce stau la baza selecției (de către adulți) și alegerii (de către copil) a obiectelor cu implicație divinatorie: „Se pune pe tavă tot ce le trece prin cap părinților, numai că părinții au proasta inspirație de a pune pe tavă lucruri care știu că de obicei îi plac copilului, cu care se joacă el frecvent, dar și lucruri noi. De obicei, îi pun mingiuța cu care el se joacă, mașinuța, cheile mașinii, mai punem și-o seringă așa, fără să ne gândim că, de fapt, copilul ce va lua prima dată? Ce n-a văzut niciodată! «Auleu, e după bani!» Da' el, săracu', n-a văzut niciodată bani până atuncia! Da' jucăria, mașina, seringă cu care i s-o mai făcut injecții sau i s-o dat în ochi, alea le-a mai văzut sigur! Sau sclipește! E normal asta...” O atare receptare a obiceiului nu mai păstrează nimic din autarhia culturii populare, în care setul de legi nu este niciodată supus analizei, doar acceptat și asimilat. Deschiderea către analiză a datelor culturale reprezintă prima etapă a estompării lor, urmată adeseori de o respectare programatică și artificială a preceptelor. Dacă în mediul rural gesturile se fac în virtutea unei inerții a spiritualității tradiționale, fiindcă *așa e bine*, mediul urban și studiile superioare provoacă orășenilor recentți un proces de evaluare rațională a informației moștenite.

Încercarea de a pre-defini devenirea se adaugă nevoii constante de răspunsuri și sentimentului de vulnerabilitate creat de forțele negative ale lumii, toate având ca efect respectarea neîntreruptă a credințelor și practicilor de naștere în mediul urban. Să poți controla felul în care viața va decurge reprezintă una din năzuințele general umane și stă la baza gândirii magice străvechi. În plus, afectivitatea părinților face să supraviețuiască acele gesturi menite să asigure nou-născutului sănătate, frumusețe și bogăție, considerate temelia unui destin fericit. Ceremoniile dovedesc cel mai mare grad de vitalitate în orașe și datorită rolului lor cathartic, de liniștire a temerilor provocate de schimbările existențiale radicale.

REPERE ALE GÂNDIRII MITICE ÎN ESHATOLOGIA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

Andrei PROHIN*

Abstract

The folkloric beliefs concerning the end of the world provide a reflection on the human existence throughout time. The catastrophes expected lately point out the main values that have assured the stability and the continuity of the traditional community. Within the eschatological scenarios, one can find several items related to the mythical thinking: the numerical symbolism, the repetition of sacred archetypes, the antithetic symmetries and oppositions. These dark predictions display several motifs used also in the folkloric poetry, legends, customs and the rural way of life. The eschatological discourse represented a way of enforcing the spiritual fundaments of the society in order to provide its continuity.

Keywords: eschatology, folklore, apocrypha, mythical thought.

Cuvinte-cheie: eshatologie, folclor, apocrife, gândire mitică.

Subiectul sfârșitului lumii intervine, cu o anumită regularitate, în mass-media contemporană (angoase recente provocau ipoteticul final al calendarului mayașilor, abdicarea Papei Benedict XVI ș.a.). Desprinse din contextul lor original, scenariile eshatologice sunt reduse astăzi la nivelul știrilor senzaționale, al pseudo-misterelor menite a impresiona publicul larg. Scrierile apocaliptice și ecourile lor socio-culturale constituie însă o importantă problemă de studiu pentru antropologi, istorici, filologi și teologi. Cercetător al profețiilor apocaliptice din Bizanț și Țările Române, Andrei Timotin notează: „A studia credințele și ideile eshatologice înseamnă a avea acces la modalitățile dezvoltate de societățile tradiționale pentru a reacționa la evenimentele care tind să le slăbească ori să le dezintegreze și a cunoaște resursele lor culturale puse în funcțiune pentru a rămâne în echilibru și a se perpetua”¹.

Folcloriști din diferite generații (Elena Niculiță-Voronca, Tudor Pamfile, Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, Tony Brill, Ion Taloș) evidențiază, în superstițiile românești, existența unui ciclu consacrat „sfârșitului lumii”.

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

¹ Andrei Timotin, *Croyances et idées eschatologiques dans le folklore roumain et bulgare*, in „Revue des Etudes Sud-Est Européennes”, București, tome XLIII, nos. 1-4, 2005, p. 67.

După Ovidiu Bârlea, subiectul respectiv „se înscrie printre construcțiile cele mai impresionante ale fanteziei populare în care miticul e concrescut din aceeași tulpină cu poeticul. Viziunea e măreată și profundă și reflectă o gândire poetică de mare adâncime”². Manuscrisele slave și românești din secolele XV-XIX conțin, frecvent, cărți de prevestire și revelații eshatologice, mărturie a interesului de care s-a bucurat această problemă în trecut. Semnificativ, între primele scrieri în limba română, din secolul al XVI-lea, se numără prorocirea Sibilei, apocalipsele apocrife atribuite Maicii Domnului, Apostolului Pavel și Sfântului Ioan Teologul. Istoricii literari și etnologii remarcă multiple tangențe între apocrifele religioase și imaginarul folcloric. Analizate în contextul culturii populare, reprezentările eshatologice dezvăluie valori și preocupări majore ale comunităților tradiționale. În speță, scenariul veacului de apoi constituie o reflecție asupra sensului existenței umane de-a lungul timpului.

În cadrul Bisericii, eshatologia face corp comun cu învățăturile Scripturii și predicile moralizatoare. Aceste scrieri se intitulează, adesea, *Cuvânt* (în slavonă, *Слово*), termen valabil pentru scrierile teologice și parenetice. Misterele veacului din urmă se întâlnesc în culegerile de *Întrebări și răspunsuri*, alături de alte elemente de cosmologie populară (pământul sprijinit pe trei pești, stihiiile din care a fost alcătuit Adam, originea balaurilor etc.). Cunoștințele în cauză sunt revelate de personaje biblice sau sfinți creștini. În una din cele mai ample apocalipse cunoscute la români, Sfântul Epifanie i se adresa Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos astfel: „Au zisu Dumnezeu sfinților: «Voao vă iaste datu a ști taina înpărățiii», dară încă cu câtu mai vârtos céle ce sântu dă ale lumiei aceștia»³. *Legenda Duminicii*, citită până astăzi de credincioși, reprezintă „Scriptura din ceriu a D[omnu]lui nostru, a lui Iisus Hristos”, căzută din cer, sub forma unei pietre⁴.

În calitate de vehicul al revelațiilor servesc deseori visele și vedeniile. Din această categorie fac parte, bunăoară, profețiile Sibilei (care interpretează visele unor boieri), *Visele lui Mamer*, vedeniile călugărului Cosma și cele ale Sofianeii. Provenite din descoperiri divine sau „cărți” (în trecut, accesibile doar unei minorități), cunoștințele despre sfârșitul lumii dobândesc un caracter inițiat, ocult, aparțin tainelor construcției universului. Conștiința populară (din informații de la începutul secolului al XX-lea) reține, în consecință, că „sfârșitul lumii stă scris în vechile *cărți de*

² Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, București, Editura Minerva, 1981, p. 89.

³ Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, București, Editura Paideia, 2007, p. 95.

⁴ *Legenda Duminicii*. Studiu monografic, ediție și glosar de Emanuela Timotin, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2005, p. 313.

zodii sau zodiac, care se citesc ușor și se înțeleg cu greu!”⁵ În societatea tradițională, asemenea informații, amalgam între doctrina canonică și reprezentările pre-creștine, erau păzite cu grijă. Petre V. Ștefănuță remarcă în acest sens: „Credințele, superstițiile, descântecele și practicile magice constituie o lume spirituală aparte, pe care, oricât ai încerca să o cunoști, niciodată nu vei izbuti să-i descoperi toate secretele deoarece căile de investigație ți se închid curând. Din acest punct de vedere, am întâmpinat o rezistență dâră ori de câte ori, în anchetele mele, am încercat să pătrund dincolo de zgura civilizației, cu scopul de a cunoaște sufletul primitiv”⁶. Fiind promovată alături de învățăturile religioase și de cunoștințele esențiale despre lume, eshatologia include prescripții normative, urmărind a regla comportamentul uman.

Spre deosebire de speculațiile contemporane, sursele folclorice indică foarte vag data Apocalipsei: „peste 30-40 de ani”, „peste 120-200 de ani”, „foarte aproape”⁷. Potrivit *Legendei Duminicii*, „de vor trece cei 30 de ani și nu ne vom pocăi, atunci ne va prăpădi cu totul”⁸. Cronologia populară preferă să estimeze intervalul (destul de scurt) care separă prezentul de sfârșitul vremurilor. Valorile numerice invocate sugerează iminența catastrofei ce amenință prezentul. Informatorii utilizează date rotunde (decenii, secole), cifre simbolice (3, 4, 10, 12) și multiplii lor, indicând astfel că omenirea va parcurge o durată completă, desăvârșită. Caracterul imprecis al datărilor trădează ancorarea în prezent, adevărata sursă de îngrijorare. Pentru țaranul român, observa Ernest Bernea, „a fi în timp înseamnă aici, a trăi într-un prezent continuu, îmbogățit de contactul cu lucrurile neschimbătoare”⁹.

Întâlnim, totuși, referințe repetate la anul 2000 sau date apropiate lui („o mie opt sute și câțiva ani”, „înainte de anul 2000”, „peste două mii”¹⁰). Sugestiv, *Cântec pentru anul 2000*, de Lucian Blaga, se inspiră din acest substrat folcloric: „Vulturul ce rotește sus/ Va

⁵ Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*. Ediție îngrijită și prefată de I. Oprișan, București, Editura Vestala, 2006, p. 797 (în cap., intitulat sugestiv, „Sfârșitul lumii”).

⁶ Petre V. Ștefănuță, *Datini și creații populare*. Text ales și stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Grigore Botezatu, Chișinău, Editura Știința, 2008, p. 151.

⁷ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 155.

⁸ *Legenda Duminicii*, p. 288.

⁹ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 153.

¹⁰ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*. Ediție îngrijită de Victor Durnea, vol. II, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 590, 592; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 797; Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, p. 105; Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 155.

fi atunci demult apus.// Lângă Sibiu, lângă Sibiu, prin lunci/ Numai stejarii vor mai fi și-atunci”¹¹. Durata de 2000 de ani se înscrie și ea între simbolurile întregului. Mai poate fi înțeleasă și drept aluzie la versetul biblic despre împărăția de „mii de ani” a Sfinților¹². Alte traduceri au redat versetul prin „o mie de ani”¹³, dând astfel naștere, de-a lungul timpului, diferitelor speculații eshatologice. Într-o relatare de acest gen, înregistrată la români, aflăm explicit că „Diavolul a vrut ca pieirea lumii să fie la o mie de ani după Hristos”¹⁴. Aproximarea mării catastrofe mai este descrisă alegoric. Diverse texte folclorice sugerează că pericolul pieirii amenință lumea *ab origine*, datorită concurenței dintre Nefărtate și Dumnezeu, deoarece Iuda/Scorpia roade stâlpii/furca pământului, constelația Sfredelul/Spițelnicul se apropie treptat de Comoară, iar pe Lună, în fiecare an, se umple căldărușa cu încă o picătură din sângele fratelui ucis... Existența omenirii depinde de păstrarea echilibrului fizic (stâlpii pământului) și a celui spiritual (cele patru posturi creștine, îngerii sprijină pământul cu aripile).

În consecință, descrierile eshatologice insistă asupra responsabilității individului pentru dăinuirea lumii: a menține și a respecta hotarele dintre moșii, a posti, a încondeia ouăle pascale etc. La temelia admonestărilor morale se află credința că sfârșitul lumii poate fi amânat. Creștinii pot amâna Apocalipsa cu încă 100 de ani, înălțând rugăciuni către Dumnezeu și Maica Domnului. Însăși existența actuală reprezintă o concesiune divină, în urma rugămintărilor Maicii Domnului sau ale Sfântului Petru. Și alte creații populare atribuie Preacuratei și Sfântului Petru calitatea de mijlocitori pentru omenire în fața divinității supreme (Maica Domnului a ușurat chinurile păcătoșilor între Vinerea Mare și Duminica tuturor sfinților; Sfântul Petru însoțește Creatorul în călătoriile Sale pe pământ). Personajele divine intermediază prezentul și veacul de apoi la nivel cosmic, iar în plan social această funcție revine tradițiilor bătrânești. Generalizând mesajul diferitelor scenarii eshatologice, antropologul și filosoful italian Ernesto de Martino numea

¹¹ Lucian Blaga, *Opere*. Cuvânt înainte de Șerban Cioculescu. Ediție îngrijită de Dorli Blaga, vol. I, București, Editura Minerva, 1974, p. 385.

¹² *Apocalipsa*, 20, 2-5. Aici și în continuare cităm ediția: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005.

¹³ *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*. Traducere inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, București, Editura Adevărul Holding, 2012, p. 91, 93 (traducerea) și 350-353 (comentarii asupra semnificațiilor versetului).

¹⁴ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 803.

cultura umană o anastrofă, recuperare și remodelare a sfârșitului, un „exorcism solemn” contra primejdiei ce paște omenirea¹⁵.

Imaginea veacului de apoi se constituie din reflecția asupra lumii contemporane. Sfârșitul ordinii existente se va datora exceselor: creșterea populației („gata-gata să nu-i mai încapă pământul”), supra-exploatarea mediului natural („mori la toate vadurile și pâraiele”, vor fi arate până și haturile care separă ogoarele), variate abuzuri („bogații nu vor mai avea saț”, oamenii vor deveni „toți cu știință, toți meșteșugari”). Stihiile dezlănțuite (secete, inundații, cutremure, epidemii) reflectă excesele în ordinea firească a naturii. Dezastrele din societate și din natură se desfășoară paralel. Ovidiu Papadima definește viziunea folclorică drept „o infinită armonie de solidarități, la care participă omul împreună cu absolut toate făpturile firii”¹⁶.

Zugrăvind variatele excесе, gândirea populară își afirmă, indirect, una din valorile sale majore – măsura, echilibrul, care trebuie respectat în toate. Încălcarea sa marchează căderea în haos, opusul creației. Secarea puterilor creatoare de pe pământ se subînțelege plastic în următoarele prevestiri: „Copii nu vor fi și nici o vietate nu va avea pui”, „copiii de până la 8 ani vor muri”¹⁷. Informatorii folclorici se arată îngrijorați pentru soarta luminătorilor cerești, pentru stele, vegetație, relațiile din societate și familie.

Motive elogiante în poezia și arta populară, cutume păstrate pe parcursul generațiilor, se văd pervertite în „oginda strâmbă” a veacului din urmă: „Copiii vor bate, vor ucide părinții”, „nu va mai fi rușine, nu se vor cinsti bătrânețile; moșnegii se vor căsători cu fete foarte tinere, nu se vor respecta cele patru posturi din an”, „soarele va răsări de la apus și va apune la răsărit, mergând adică de-a îndărăteala, cum vor merge toate pe atunci”, „va cădea *frunza bradului* și nu va mai fi deloc *rușinea fetelor*”, „*frunza teiului* va fi numai cât paraua”¹⁸. Un repertoriu similar de fenomene și expresii care le descriu întâlnim în scenariile apocaliptice din apocrife: „Va intra toamna în iarnă, iară iarna va fi până în ză vară și vara să conoște numai pre fronză”, „satele cel[e] brătâneele vor părăsi și să vor face dromore și căi pre unde dromore n-au fost”, „moierile bătrâne vor looa joni tiniri”¹⁹.

¹⁵ Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. A cura di C. Gallini, Torino, Giulio Einaudi editore, 1977, p. 219, 637.

¹⁶ Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*. Ediție definitivă, revăzută de autor, cu o prefață de I. Oprea, București, Editura Saeculum I.O., 2009, p. 57.

¹⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 793, nota 4.

¹⁸ *Ibidem*, p. 791-795.

¹⁹ *Literatura română medievală*. Antologie alcătuită de un colectiv condus de D. H. Mazilu, București, Editura Academiei Române, Univers Enciclopedic, 2003, p. 474-475. Vezi și Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 97-98, 101.

Sfârșitul lumii, asemeni vicisitudinilor destinului omenesc, conduce la răsturnarea pozițiilor sociale: „Toți cei bogați vor săraci, iar cei săraci și scăpătați se vor îmbogăți, cei cu titluri înalte vor cădea, se vor înjosi, iar cei de jos se vor rădica”, „cei buni se vor face răi, iar cei care au fost răi prin supunere, ascultare și silință se vor face buni”²⁰. Fenomene similare caracterizează însă și realitățile cotidiene... Este semnificativ faptul că, în exprimarea zilnică, poporul comentează nedreptățile flagrante drept dovadă că „a venit vremea de apoi”. Înainte de a surveni în fapt, sfârșitul lumii constituie o figură retorică aplicată prezentului. Se poate vorbi despre actualitatea permanentă a Apocalipsei, ca element inerent universului, după cum Nefărtatul și-a dat concursul în lucrarea divină a Facerii lumii.

Scenariul folcloric al Apocalipsei amintește de începuturile mitice ale Creației datorită revenirii pe pământ a personajelor fabuloase. Nu întâmplător, anume Moș Adam, strămoșul neamului omenesc, va trâmbița și vremea de apoi, iar Dumnezeu va coborî din nou pe pământ. Catastrofa finală survine datorită dezlănțuirii forțelor malefice, odinioară încătușate. Dumnezeu i-ar fi promis dracului că, la sfârșitul lumii, va domni pe pământ timp de 30 de ani; „viitorii stăpânitori ai pământului vor fi diavolii, care l-au stăpânit și la început”²¹. Păsările de fier (sau numai cu ciocul de fier), care „erau în vechime”, la rândul lor „vor veni la vremea de apoi”²². Odată cu ultimele episoade ale istoriei universale se încheie conflictele mitice demarate anterior. Existența pământească apare ca o narațiune coerentă, în care intriga originară află deznodământ, fără ca vreun personaj să fie uitat. Antihristul va termina de ros lanțul cu care este ținut și pământul se va scufunda (sau scorpia nu va mai sprijini pământul). Scorpia pe care o legase Sfântul Gheorghe va ieși din fundul mării sau din al șaptelea hotar. Balaurii închiși în cer de Sfântul Gheorghe vor coborî pe pământ. Pe scena istoriei revin personaje legendare. Câteva dintre ele reprezintă corespondentul terestru al forțelor malefice. Conform romanului popular *Alexandria* (cea mai veche traducere românească păstrată, datează din 1620), neamurile scârboase, izgonite de Alexandru Macedon în spatele munților, „voru eși aceste limbi în zilele lu Antihrist”²³.

²⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 156.

²¹ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 338, 341.

²² Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București, Editura Minerva, 1976, p. 226.

²³ Nicolae Cartojan, *Alexandria în literatura românească. Noui contribuții (studiu și text)*, București, Editura Cartea Românească, 1922, p. 101.

Memoria populară menționează revenirea *căpcăunilor* (numiți și *Novăcești, tătari*). Dar își fac apariția și eroi care întruchipează forțele mesianice, justițiare. Despre Ducipal, calul lui Alexandru Macedon, se spune că „trăiește și azi, așteptând pe un alt viteaz ca Alexandru”, „calul se va arăta la sfârșitul lumii”²⁴. Împăratul Constantin cel Mare și oastea lui dorm adânc sub pământ, dar „va ieși pe pământ și va birui pe toți împărații”²⁵. Se mai crede că sabia împăratului Constantin, treptat, răsare la suprafața terestră (într-o altă versiune, sabia iese din mormânt)²⁶. Trăsături atribuite lui Alexandru Macedon și împăratului Constantin se regăsesc în portretul lui Ștefan cel Mare, asimilat în categoria eroilor exemplari ai folclorului. Calul lui Ștefan Vodă mai trăiește și astăzi, iar domnitorul va reveni „călare pe calul lui și cu sabia în mână dreaptă”²⁷. Sabia împlântată de voievod într-un perete încă mai așteaptă pe cel capabil să o scoată. Potrivit altei relatări, sabia va ieși din mormântul domnului Moldovei²⁸.

Sfârșitul umanității este imaginat ca viitor justițiar, aducând răsplata dreaptă, anticipând astfel, la nivel social, Judecata Domnului. În vorbirea curentă, „veacul de apoi” se invocă pentru a prevesti răzbunarea nedreptăților; atunci vor fi pedepsiți jefuitorii²⁹. Încheierea ordinii prezente anunță concomitent instaurarea unei lumi mai bune, revenită la puritatea adamică. „Dumnezeu va aduce iarăși pe blăjini, oameni cuvioși și plăcuți lui, care băteau câte nouă mălai în cuptor. Aceștia au mai fost odată pe lume, înainte de urieși”³⁰. Deși tradițiile despre *blajini* (alias *rohmani, urici*) variază, Tudor Pamfile subliniază că, în majoritatea regiunilor românești, se spune că „acești oameni mici nu vor încheia lumea noastră, ci după sfârșitul ei vor fi începătorii unei alte lumi”³¹. Până la sfârșitul vremurilor, personajele minuscule vor locui sub lumea oamenilor, dar își vor face apariția după ce pământul se va întoarce pe cealaltă față. Asemeni paloșului eroului subpământean, blajinii se ivesc gradual: „De șapte ani de

²⁴ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 9; Petre V. Ștefănuță, *op. cit.*, p. 96.

²⁵ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 338; Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 799.

²⁶ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, adunate și așezate în ordine mitologică de..., vol. I, Cernăuți, Tipografia Isidor Wiegler, 1903. Apud Valeriu Gherghel, *Teste David cum Sibylla (eschatologie răsăriteană)*, în „Xenopoliana”, Iași, vol. II, nr. 1-4, 1994, p. 73.

²⁷ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 396.

²⁸ *Ibidem*, p. 89, 395; Ștefan cel Mare și Sfânt. 500 ani de nemurire. Alcătuitor Tudor Colac, București-Chișinău, Editura Litera Internațional, 2004, p. 441-443.

²⁹ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 158-159.

³⁰ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 341.

³¹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 792, 809.

când iese, și mai au încă zece, până ce vor ieși cu totul”³². Toate aceste personaje mitice locuiesc în granițele lumii terestre (în adâncul mării, sub pământ, în peșteri, dincolo de munți, în păduri, în cer; alteori se indică doar existența lor, nu și locația). Privită din perspectiva geografiei mitice sau diacronic, societatea umană se situează între târâmurile fantasticului, între Facerea lumii (sau vechimea legendară a uriașilor) și Apocalipsă. Putem conchide, *a priori*, că, pentru a dăinui, existența umană trebuie să păstreze echilibrul în raport cu aceste orizonturi fantastice care o depășesc.

Dincolo de fabulațiile mitologice, în obiectivul reflecției eshatologice rămâne constant destinul omenirii. Conflictul dintre personajele mitice va apare numai în ultimele scene, dar dramele pământestii pot fi considerate ecouri ale dezechilibrului universal. Comunitățile agrare din spațiul românesc plasează în vremile din urmă nenorociri trăite aievea, redimensionate însă la scară planetară: foametea, seceta, secarea apelor, incendiile, cutremurele, epidemiile. Însușirile dăunătoarelor sunt hiperbolizate: șerpilor devin zburători, ciocurile păsărilor sunt de fier (alteori, de foc). Războaiele ocupă locul central în aceste descrieri. Haosul general le imprimă un caracter irațional („nici unul nu va ști ce voiește și pentru ce s-a sculat, ci se vor bate ca orbii”³³), de profanare a valorilor creștine („se va bate cruce dreaptă cu cruce dreaptă”³⁴). Expresivitatea imaginilor sporește prin utilizarea figurilor retorice: „Atâtea oștiri și rezbele vor fi că se vor roade rădăcinile copacilor de copitele cailor”, „va înota calul în sânge ca în apă”³⁵.

Apocalipsele medievale, cunoscute la nordul Dunării în redacții slave și românești, prevestesc apariția unui împărat care va instaura pretutindeni pacea și prosperitatea. Sursele folclorice, de asemenea, menționează împăratul care va repurta victorii asupra tuturor. Informatorii definesc în mod diferit identitatea ultimului împărat din lume: „Se va ivi un împărat de la Răsărit”³⁶, „va rămânea numai un fecior de împărat și o fecioară”³⁷. Alteori, e împăratul Constantin care așteaptă de multă vreme, cu oștirea lui, sub apă³⁸. Câteva relatări probează influența ideologiei

³² Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. I, ediția 1903, p. 31. Apud Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 809, nota 6.

³³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 799.

³⁴ *Ibidem*, p. 795.

³⁵ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 157.

³⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 802.

³⁷ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 157.

³⁸ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 799, 802; Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, ediția 1998, p. 591; Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 338.

marilor imperii din Europa de Est, care și-au arogat aspirații mesianice. În veacul de apoi, „va fi lumea a *Neamțului*”³⁹ (sublinierea lui Tudor Pamfile), „se va scula rusul din țara rusească, va merge și va cuprinde Țarigradul și atunci va fi o adevărată turmă și un păstor”⁴⁰. În apocrifele religioase se precizează că, în timpul ultimului împărat, „vor fi dăscoperite toate comorăle cele dă galbeni și dă alte avuții ori în ce locu vor fi”, „cei săraci în vremea acéia vor fi ca boiarii ceștii dă acum”⁴¹. *Apocalipsa apocrifă a Sfântului Ioan Teologul* (tradusă în română în secolele XVI-XVII), sursă de inspirație pentru imaginarul folcloric, reține doar informația că „anii aduce-voru biușigul grăului și a vinului”⁴².

Același topos cunoaște însă o interpretare diametral opusă în folclorul românesc. Spre deosebire de izvoarele scrise, mărturiile orale plasează acest episod în zilele Antihristului. În locul apei potabile vor ieși la suprafață (sau vor cădea din cer) bani, aur și argint, fapt care numai va spori suferința oamenilor însetați. În schimb, credințele populare pun în lumină dimensiunea mesianică a ultimului împărat. Victoria sa asupra tuturor vrăjmașilor anticipează simbolic victoria lui Dumnezeu asupra forțelor malefice. Despre împărat și tovarășii lui se crede că „vor porni viața unei alte lumi”, „va rămâne numai unul singur și cu neamul lui, «o turmă și un păstor», cum spun și cărțile sfinte”⁴³. Însuși Hristos va deveni „împărat a toată lumea”⁴⁴. Figura suveranului mesianic se profilează și în legenda blajinilor. Conform unei versiuni, „împăratul uriașilor, Constantin, cufundat cu oastea lui sub apă, va ieși pe pământ și va birui pe toți împărații, rămânând singur stăpânitor «cu oamenii lor», care din uriași au devenit atât de mici «că vor îmblăți 12 într-un cuptor»”⁴⁵.

Antipodul împăratului mesianic și al divinității creștine este Antihristul (Antihârț, Antehrâst, Netehârs, Lucifer, diavolul, filosoful, lepădatul), care, în vremea din urmă, va aduce ultimele ispite în lume. Fidelă principiului repetării arhetipurilor mitice, imaginația populară prezintă activitatea Antihristului ca o replică inversată a episoadelor sacre. Nașterea și propovăduirea Domnului Iisus Hristos (evocată ca reper original în legende), află echivalent schimonosit în Apocalipsă,

³⁹ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 795.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 795, 805 (nota 3).

⁴¹ Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 97.

⁴² Nicolae Drăganu, *Două manuscripte vechi. Codicele Todorescu și Codicele Marțian*, București, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, p. 229.

⁴³ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 799.

⁴⁴ Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁵ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie...*, p. 338.

celălalt pol mitic al istoriei. Tudor Pamfile surprinde principiul după care este construită biografia adversarului Mântuitorului: „Antihârț are să se nască și el tot dintr-o fecioară, întocmai ca Hristos, însă acea fecioară urâtă ce-l va purta are să fie talpa iadului”, „Dumnezeu are să-i dea diavolului treizeci și trei de ani lumea”, „are să facă minuni ca și Hristos”⁴⁶. Totuși, durata de 33 de ani coincide numai formal cu viața pământească a Domnului Iisus, deoarece „anii vor fi ca zilele și ceasurile ca clipitele”, motiv preluat din apocrife⁴⁷.

Principiul opoziției simetrice devine explicit în scena când Antihristul propune oamenilor însetați apă și pâine iluzorii (de fapt, păcură, dohot, putregaiuri de arbori ș.a.), iar Hristos le oferă un colț de prescură și un păhărel de vin, potolindu-le setea și foamea. Misiunea divină, conform altor informații, revine lui Dumnezeu, lui Iisus și Sfântului Petru, Maicii Domnului, Sfinților Toader, Ilie, Ion, Enoch⁴⁸, unui înger. Repetarea istoriei sacre se manifestă, de asemenea, prin întoarcerea pe pământ a doi dintre proorocii Vechiului Testament, precum și a autorului *Apocalipsei lui Ioan*. În versiunea canonică a Scripturii se menționează doar că „voi da putere celor doi martori ai Mei și vor prooroci”⁴⁹. Începând cu primii creștini, cei „doi martori” au fost identificați cu Enoh și Sfântul Ilie, luați la cer încă din timpul vieții (*Facerea*, 6, 24; *4 Regi*, 2, 11)⁵⁰. În apocrifele medievale aflăm un al treilea personaj: Sfântul Ioan „Bogoslovu”⁵¹ (Teologul), care, potrivit Scripturii canonice, nu va cunoaște moarte până la a Doua Venire (*Ioan*, 21, 23). Sursele folclorice mai nominalizează pe Sfântul Mina (în locul Sfântului Ioan), Arhanghelii Mihail și Gavriil. În mod special se profilează figura Sfântului Ilie, sfânt venerat în colectivitățile agrare. Sfântul Ilie (eventual, alt personaj) va demasca minciunile Antihristului, apoi va fi ucis. Destinul Sfântului repetă misiunea clasică a prorocilor de a condamna impostura, precum și eroismul martirilor creștini. Chiar dacă moare cu trupul, sângele Sfântului Ilie (sau al Arhanghelului Mihail) reușește totuși să incendieze pământul, curățindu-l astfel de forțele malefice. Spre același sens converg alte tradiții, în care Sfântul

⁴⁶ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 796, 801.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 794; Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, ediția 1998, p. 594; Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁸ În ediția citată a Bibliei, din 2005, este Enoh.

⁴⁹ *Apocalipsa*, 11, 3.

⁵⁰ *Dicționar biblic*. Redactor principal J. D. Douglas. Traducători L. Pup, J. Tipei, Oradea, Editura „Cartea Creștină”, 1995, p. 395.

⁵¹ Cătălina Velculescu, *op. cit.*, p. 105.

Ilie înfrânge Antihristul în mod explicit: „Va ucide toți diavolii”⁵². Jertfirea de sine a Sfântului Ilie amintește Răstignirea Mântuitorului, Care a răscumpărat astfel neamul omenesc din robia păcatului.

Descrierile sfârșitului lumii, succinte sau desfășurate, valorifică obligatoriu arhetipuri ale cosmogoniei populare. Pământul află sfârșit în aceleași condiții în care a fost creat. Apocalipsa anticipa, așadar, o nouă creație, reînnoind lumea. Dacă în *illo tempore* pământul fusese adus la suprafața apelor (ori apele s-au dat la o parte), atunci, la final, pământul se va scufunda. Mitul incendiului planetar (cunoscut încă din Antichitate) care va aduce sfârșitul află corespondent în focul cosmic (sau carul de foc al lui Dumnezeu) dinainte de Facerea lumii. Vântul va spulbera cenușa rămasă și o va duce la fundul mării. Episodul ne amintește tradiția cosmogonică în care diavolul aduce țărână din străfundurile mării. Informatorii reactualizează, de asemenea, arhetipuri biblice: în veacul de apoi, va crește numărul oamenilor, frații vor trăi cu surorile lor, după cum procedaseră urmașii lui Adam și Eva, fiind apoi înecați de Potop⁵³. Întâlnim reiterarea potopului biblic (uscatul se va scufunda în ape), dar și numeroase referințe la un potop de foc. Acesta din urmă apare în câteva ipostaze: sângele Sfântului Ilie/Arhanghelului Mihail incendiază pământul, Dumnezeu trimite ploaie de foc, „are să deie deodată 7 focuri din toate cele 7 tunuri, cum a fost la începutul lumii”⁵⁴.

Ambele stihii, apa și focul, posedă virtuți purificatoare, element esențial în Apocalipsă. Curățat de păcate, pământul va redeveni alb, după cum fusese la începuturi. Potrivit *Apocalipsei apocrife a Sfântului Ioan Teologul*, „va fi pământul alb și semene ca o masă. Și se va aprinde inima pământului. Și va striga către Dumnezeu: feçoară sântu înaintia Ta Doamne”⁵⁵. Tradițiile populare evidențiază, în acest context, centrele sacre ale lumii terestre: Ierusalimul, „valea lui Safat” (corect: „valea lui Iosafat”, unde Dumnezeu va judeca popoarele – cf. *Ioil* 4, 2 și 12) și „aria celor doi frați”. Model de iubire familială, frații respectivi devin antipodul altor doi frați (Cain și Abel), preschimbați în pete din Lună, amintire a fratricidului și reper eshatologic. Întoarcerea la puritatea inițială a lumii are ca finalitate revenirea Domnului pe pământ pentru Judecata de Apoi (după cum, la începuturi, Creatorul cutreiera pământul, iar cerul nu era despărțit de pământ).

⁵² Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 806.

⁵³ *Ibidem*, p. 791, 793.

⁵⁴ Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, vol. II, ediția 1998, p. 595.

⁵⁵ Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 230.

Pe fundalul fenomenelor spectaculoase ale Apocalipsei, preocuparea esențială rămâne însă a fi destinul umanității. După consumarea catastrofei finale, va urma o nouă lume, similară celei prezente: pământul se va întoarce pe cealaltă parte; va fi o turmă și un păstor, o nouă omenire care, treptat, va degrada, ca și cea de dinainte; Domnul Hristos va plăsmui iarăși doi oameni, începătorii unei lumi noi. Reînnoirea periodică a locuitorilor pământeni se subînțelege și în mitul uriașilor din vechime, înlocuiți de oamenii contemporani, care, la rândul lor, vor fi succedați de „alți oameni, atât de mici, încât 12 vor încăpea într-o coajă de ou”⁵⁶. Amplasarea umanității între două epoci dominate de seminții grotești ar fi o pledoarie indirectă pentru amânarea sfârșitului lumii și dăinuirea omului actual, înzestrat cu virtuți inaccesibile uriașilor sau piticilor.

Studiul credințelor populare despre sfârșitul lumii oferă un model insolit de valorizare a istoriei umane. Mircea Eliade nota că „memoria colectivă este anistorică”, iar folclorul încadrează personalitățile și evenimentele individuale în arhetipuri și categorii mitice⁵⁷. Destinul umanității în veacul de apoi este zăgărit în conformitate cu principiile gândirii mitice. Relatările biblice, canonice și apocrife, se îmbină cu mituri pre-creștine, cu experiențe istorice intrate în conștiința colectivă. Sfârșitul lumii, fără a fi doar o panoramă de evenimente dramatice, aparține revelațiilor divine, reperelor cosmogonice și valorice.

„Cronologia” Apocalipsei are un caracter simbolic: doar sugerează amenințarea unei catastrofe și durata completă, desăvârșită, rezervată pentru existența omenirii. Adevărata preocupare a eshatologiei populare este aceea de a preveni năruirea (personificată de sfârșitul lumii) temeliilor societății, reiterând valoarea datinilor și prescripțiilor rituale. De respectarea lor depinde existența umană, dar și a naturii, a întregului univers. Sfârșitul lumii readuce pe scena istoriei personaje mitice, eroi legendari, materializând primejdii anunțate încă de la Facerea lumii. Diverse arhetipuri sacre sunt reactualizate, între ele – începutul seminției umane. Dincolo de scenariile sale fabuloase, Apocalipsa se prezintă ca o reflecție asupra destinului umanității contemporane, încercând a-i asigura dăinuirea.

⁵⁶ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 340.

⁵⁷ Mircea Eliade, *Eseuri*. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică, 1991, p. 41.

RITURI DE ÎNTEMEIERE A FÂNTÂNILOR ÎN MOLDOVA

Ioana REPCIUC*

Abstract

The paper explores the mechanism of discovering a source and building a rural well in traditional communities of Moldavia. The mystical explanation informing on ritual sacrifices, symbolic gifts, protective gestures, divinatory practices is related to archaic ideas about the existence of a maleficent supernatural place owner, established where the water should be found. The analysis also follows the connection with rituals involved in the process of building a house, the ones by which a priest blesses the fields or expels evil spirits from a human territory. Being both a ritual and social place, and a natural resource, the well is always surrounded by care and reverence from the moment of choosing its place to the special Christian service performed at the end, when the community acknowledges its sacred nature.

Keywords: water rites, Moldavia, well, building, water demon, exorcism, ritual sacrifice.

Cuvinte-cheie: rituri ale apelor, Moldova, fântână, construcție, spirit al apei, exorcism, sacrificiu ritual.

Înainte de a deveni un loc sacru și social situat în centrul comunității umane, în jurul căruia gravitează oamenii cu nevoile lor empirice și rituale, sursa acvatică trebuie să fie desprinsă din semisfera sacrului periculos prin ritualuri recomandate de tradiție¹. Această mutație magico-mitică poate fi realizată prin acte integrate atât în tradiția populară de origine precreștină, cât și în cultura creștină. Ea începe încă de la alegerea locului unde va fi săpată fântâna și se încheie înainte de darea în folosință a acesteia. Din punct de vedere dogmatic, acțiunile apotropaice și propițiatoare performate de preot în jurul apelor amenajate sunt rezultatul unui proces de adaptare a practicii oficiale la nevoile colectivității credincioșilor, situându-se, în sistemul sacramentelor, între ritul de inaugurare a clădirilor (altarului, bisericii, casei) și cel de stropire cu agheasmă și binecuvântare a câmpurilor cultivate.

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

¹ Această lucrare a fost finanțată prin proiectul postdoctoral CNCS-UEFISCDI (PNII-RU-PD-2011-3-0220, 2011-2013) intitulat *Elemente de religiozitate populară în riturile românești ale apei. O perspectivă socio-antropologică*.

Analizând sistemul practicilor care însoțesc procesul de consacrare a fântânilor, vom evidenția că el are la bază credința în atributele miraculoase pe care apele le au în imaginarul arhaic românesc. Relația implicită a acestora cu sfera supranaturalului este confirmată de o gamă largă de acțiuni rituale, începând cu alegerea locului în care se va săpa fântâna și încheindu-se cu resacralizările periodice din contextul ceremoniilor familiale sau calendaristice. Dincolo de această realitate rituală, se remarcă o grijă continuă manifestată de țăranii români pentru păstrarea calităților empirice și sacre ale elementului acvatic pe care-l întrebuințează în existența lor cotidiană și la evenimentele rituale ale comunității.

În scopul descrierii acestor credințe și practici, prezente pe întreg teritoriul carpato-danubian, vom lua în considerare în special arealul etnografic moldovenesc, folosind materialul inedit aflat în *Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei* (AFMB), și anume răspunsurile la *Chestionarul folcloric și etnografic general* realizat de Ion H. Ciubotaru și publicat în 1970. Întrebările despre fântâni conținute în acest chestionar (AFMB, mapele 15, 16, 17) au calitatea de a acoperi o arie vastă de idei magico-religioase și creionează, prin răspândirea și relevanța lor, specificul credințelor țăranilor moldoveni în privința imaginarii acvatic. Ele aduc date prețioase privind motivațiile magice și religioase care înconjoară actul de instituire a unei fântâni, plasarea acestora în anumite locuri considerate benefice, concepții despre trăsăturile ctitorilor, idei despre rostul creștin al acestor edificii. Integrând aceste răspunsuri într-un context mai larg, vom pune la dispoziție o viziune complementară celei rezultate din baza documentară a *Atlasului Etnografic Român*, care tinde să indice o prezență slabă a acestor credințe în zona Moldovei comparativ cu alte regiuni ale țării.

Procesul de creștinare a elementelor mitice păgâne a inclus și schimbarea perspectivei asupra mediului natural, transfigurarea acestuia în funcție de noua paradigmă culturală și de recente necesități rituale. Totuși, încă multe secole, natura a rămas, conform conștiinței maselor de credincioși insuficient catehizați, în subordinea unor forțe supranaturale ancestrale, misterioase și virtual malefice. În societățile agrare și pastorale apropiate de mediul înconjurător, granița încă nestatornică dintre spațiul uman și cel non-uman, alături de eforturile de distanțare prin rit de necunoscut și sălbatic, au supraviețuit². Aceasta s-a

² Laura Lévi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974, p. 131-132.

întâmplat în ciuda grijii oficialităților creștine de a le subordona temerilor față de pronia divină, singura care ar fi trebuit să fie responsabilă de asigurarea unei relații pașnice a omului cu mediul său de viață. În plus, rituri de venerație și recunoștință față de natura generoasă vin să completeze inventarul practicilor negative, interdicțiile și tabuizarea care au dominat relațiile dintre om și spațiul sălbatic.

Străvechea religie telurică a supraviețuit și s-a manifestat în esență prin intermediul noii religii agrare. Populațiile tradiționale au înțeles că, pentru a-și asigura necesitățile de bază ale existenței (alimentare și de locuit), sunt obligate să pună stăpânire pe terenurile sălbatice, luptându-se astfel cu spiritele care dominau aceste spații³. Transformarea stepelor bogate sau a pădurilor întunecate în ogoare și în spații locuibile a coincis cu obținerea bunăvoinței duhurilor care populau respectivele pământuri și situarea lor în slujba noii ordini umane. Mircea Eliade a subliniat dimensiunea cosmogonică a acestui proces: „Fie că este vorba despre defrișarea unui teren necultivat sau despre cucerirea și reocuparea unui teritoriu locuit de «alte» ființe, luarea rituală în stăpânire trebuie, oricum, să repete cosmogonia”⁴.

În *religia casnică* a grecilor antichi, protejarea familiei de forțele malefice era realizată prin circumambulația rituală a bărbatului în jurul proprietății sale, însoțită de invocarea Larilor și a Manilor proprii. Actul respectiv asigură crearea unui *hectum*, o îngrădire sacră a locului. Este important de sesizat că în acest sistem religios privat, mormântul familiei reprezenta, de asemenea, o parte a acestei proprietăți. Istoricul Fustel de Coulanges explică faptul că la aceste duhuri, foarte strâns legate de vatra casnică a unei anumite familii, s-au adăugat treptat divinitățile mediului natural. Ultima etapă a acestui proces aduce confundarea celor două panteonuri personale, extinderea lor și configurarea cultului public al zeilor olimpieni⁵.

Alături de alte elemente ale naturii care au trezit comportamente culturale duale de îndepărtarea și apropiere, se numără și apele. În vederea atenuării potențialului lor nociv pentru ființele umane care încercau să le subordoneze și le folosească, sursele

³ William Robertson Smith, *Religion of the Semites*. With a new introduction by Robert A. Segal, New Brunswick – London, Transaction Publishers, 2002, p. 136.

⁴ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 31.

⁵ Fustel de Coulanges, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului și instituțiilor Greciei și Romei*. Traducere de Mioara și Pan Izverna. Traducerea notelor de Elena Lazăr. Prefață de Radu Florescu, vol. I, București, Editura Meridiane, 1984, p. 176-177.

acvatice din interiorul sau din limita spațiului locuit au suferit un proces de „domesticire” sau de culturalizare, de sublimare a latențelor lor negative. Era necesară o astfel de redimensionare simbolică pentru că țaranii nu-și permiteau să trateze apele ca pe un cadru natural pasiv și distanțat; acestea au fost mereu o resursă materială care servește nevoilor cotidiene ale comunității rurale. Sistemul creștin a inițiat, coordonându-se cu elemente de substrat precreștin, propria viziune asupra momentelor propice pentru oficierea riturilor de apropiere și folosire în scop cultural a apelor comunitare, consacrand sărbători speciale dedicate acestui element. Aceste sfințiri și recunoașteri ale apelor ca instanțe rituale s-au adresat deopotrivă *surselor naturale* (izvoare, pârâuri, râuri, bălți, lacuri) și celor *amenajate* (fântâni, cișmele), fără a fi însă neglijate diferențele sensibile dintre acestea la nivelul mentalității folclorice. În afara oficierilor periodice, canonice și necanonice, raportate la specificul cultural al unui anume eveniment religios sau al unui episod din ciclul agrar, în cadrul cărora apele sunt inventar ritual sau instanță venerată, sursele acvatice edificate de ființele umane în scopuri practice trebuiau să fie supuse unei sacralizări inițiale, prin care ele deveneau utilități casnice, parte integrantă a spațiului domestic.

Frecvențele aspersiuni cu agheasmă oficiate în mediul ecleziastic și considerate gesturi liturgice acceptate alături de adaptările lor populare servesc unei multitudini de nevoi spirituale și materiale. Analizând reminiscența unor procedee magice în inventarul sacramentelor oficiale peformate în mediul ecleziastic medieval, Robert W. Scribner identifică trei moduri prin care acestea au alunecat treptat spre o finalitate necanonică: o funcție clar exorcistică, una de binecuvântare și consacrare și una pregnant pragmatică sau instrumentală, în scopuri mundane⁶.

În ciuda anumitor viziuni ostile din interiorul mediului ecleziastic, necesitatea de a răspunde prin binecuvântări și sfințiri cerinței creștinilor de a plasa sub jurisdicția sacrului oficial spațiul pe care-l locuiesc și frecventează a triumfat. Se cunoaște faptul că nevoia de binecuvântare a realităților pământești a condus la proliferarea unui regim al slujbelor speciale, cu destinație particularizată în funcție de context, regim care nu se regăsea în directivele de cult ale bisericii

⁶ Robert W. Scribner, *Popular Magic and the „Disenchantment of the World”*, în „The Journal of Interdisciplinary History”, Massachusetts Institute of Technology, vol. 23, no. 3, 1993, p. 480.

primare. Atunci când administrația centrală a bisericii a constatat creșterea graduală a numărului acestor practici – cum ar fi perioada post-tridentină din creștinismul apusean –, ea încearcă să le reglementeze și să le limiteze numărul. Astfel, mijloacele de trecere a obiectelor materiale din dimensiunea mundană în recuzita cerească scad de la circa 100 la aproape 20 în *Ritualul roman* al Papei Paul al V-lea, stabilit în 1614⁷.

Noile *ierurgii*, apărute în urma unor presiuni din sfera religiei populare, sunt „cerute de desfășurarea și evoluția normală a vieții credincioșilor, care creează mereu împrejurări, condiții noi de viață și nevoi noi, care se cer satisfăcute prin noi servicii religioase”⁸. Teologii au văzut această instaurare în mundan a sacrului ca fiind salvarea elementelor lumii create „sub puterea blestemului”⁹, a păcatului primordial.

Astfel, sfințirea fântânilor este integrată în categoria ierurgiilor de binecuvântare a satului sau a casei; ele sunt o formă prescurtată a consacrării unei biserici. Slujba respectivă se realiza în două etape: la punerea temeliei și la terminarea și intrarea în casa nouă¹⁰. Printre diversele elemente ale lumii materiale care necesită o consacrare de tip creștin, una dintre cele mai importante rămâne cea a edificiilor de cult și a locuințelor laice. De asemenea, strâns legată de întregul gospodăriei țaranului și parte a mediului domestic în care acesta își desfășoară existența, fântâna este un important reper spațial. Înainte de a fi folosită, fântâna trebuie stropită cu agheasmă și binecuvântată printr-o rugăciune specială citită din *Molitfelnic*¹¹. Se pare că adăugarea unei rugăciuni speciale la inaugurarea unei fântâni s-a impus mai cu seamă în creștinismul oriental, iar în spațiul românesc primele mărturii documentare privitoare la această slujbă apar începând cu secolul al XVI-lea¹².

⁷ Jean Delumeau, *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată*. Traducere de Laurențiu Zoicaș, vol. I, Iași, Editura Polirom, 2004, p. 78.

⁸ Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 493.

⁹ *Ibidem*, p. 491.

¹⁰ Nicolae Cojocaru, *Tradiții la cultul creștin. Din perioada primară până astăzi*, Suceava, Editura Lidana, 2004, p. 193.

¹¹ *Ibidem*, p. 194.

¹² Ștefan Dorondel, *Moartea și apa. Ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*. Prefață de Marianne Mesnil, București, Editura Paideia, 2004, p. 161.

Deși motivația principală oferită de biserică acestor practici este una prin excelență augurală, funcția lor apotropaică este evidentă în ritualurile de delimitare a hotarului unei noi așezări și de subliniere a regimului diferit pe care aceasta îl capătă în antiteză cu spațiul rămas exterior – lăsat în continuare la îndemâna vechilor duhuri ale naturii sălbatice – și reluate periodic în anumite momente ale calendarului agrar, atunci când era invocată revărsarea harului divin asupra ogoarelor colectivității.

Fântânile exterioare vetrei satului au un statut special în imaginarul magico-mitic. Trăsătura acestor izvoare amenajate de a reprezenta un interval de trecere spre lumea de dincolo se asociază mai ales când ele sunt izolate, săpate lângă ogoare sau la limita exterioară a comunității („la răscruci”, „în câmp”, „în margine de sat”, „în țarină”). Într-o explicație pragmatică, s-a considerat că acestea ar fi fost mai dificil de realizat și ele ar servi celor care au mai multă nevoie de apă, făcându-le propice pentru oferirea *pomenii de apă*. Totuși, nu lipsește nici obiceiul de amenajare a unei surse naturale deja existente: „Unde se găsea izvor” (Bacău, Galați, Neamț) sau „Pe la izvoare de apă” (Galați). Accesul colectiv la resursa acvatică este o trăsătură esențială, chiar și în cazul fântânilor private: „La drum, să bea toată lumea și pe câmp. Acum fac și în curți și face porțiță să mai ia și alții” (Neamț)¹³.

Aceste mărturii etnografice confirmă inversa proporționalitate între gradul de sacralitate a fântânilor și integrarea lor în spațiul privat. Gradul maxim li se cuvine astfel apelor curgătoare și surselor acvatice care apar la suprafața solului fără intervenția omului. În tratatul său de meteorologie, Aristotel făcea deja distincția între apele naturale (*automata*) și cele obținute de om (*cheirometa*)¹⁴. În acest sens putem înțelege de ce în satul Amărăștii de Jos din județul Dolj se făcea pomană și petrecere la inaugurare doar la fântânile din câmp¹⁵. În contextul calendarului ritual al localității, acestea sunt, de asemenea, preferate

¹³ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV. Moldova. Îngrijirea științifică și redacțională a volumului: Georgeta Moraru, Ofelia Văduva, Emil Țîrcomnicu. Coordonator general: Ion Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, 2004, p. 264.

¹⁴ Patricia Hidirolou, *Apa divină și simbolistica ei. Eseu de antropologie religioasă*. Traducere de C. Litman, București, Editura Univers Enciclopedic, 1997, p. 106.

¹⁵ *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I. Oltenia. Elaborarea, îngrijirea științifică și redacțională a volumului: Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Magda Raluca Minoiu. Coordonator general: Ion Ghinoiu, București, Editura Etnologică, 2005, p. 65.

pentru oficierea obiceiurilor calendaristice din ciclul riturilor apei (*sfințirea mare* de Bobotează, ceremoniile împotriva secetei) sau familiale („fântâni ale mortului”).

În satele din Moldova istorică, locul unde se va săpa fântâna este ales conform regulilor imaginarului spațial arhaic, și anume prin încercări de ghicire a valențelor pozitive ale punctelor teritoriului rural, considerate a fi mai puțin expuse forțelor malefice. Informațiile din AFMB relevă, într-o proporție covârșitoare, preocuparea fântânarilor și ctitorilor pentru găsirea unui „loc curat”. În ciuda acestei constante, la nivelul întregului teritoriu investigat respondenții dau un înțeles diferit acestei expresii, de la sublinierea unei purități empirice („loc curat, ridicat, nemlăștinos”, „în grădină”, „departe de grajduri”) la exigențe de natură magico-mitică.

De fapt, pericolul supranatural principal, cel care motivează indirect toate riturile de protecție și divinație performate înaintea deciziei de alegere definitivă a teritoriului, este preexistența unui spirit negativ – stăpân al locului. Unele practici divinatorii oferă o percepție mai clară asupra acestei situații nedorite. De exemplu, în sate din Basarabia se obișnuiește să se lase, în mici gropi intenționat amenajate pe locul viitoare case, grămăjoare de grâu sau semințe, pahare cu apă. Se considera că dacă, peste noapte, acestea erau deranjate sau apa din vas scădea, locul respectiv era „ocupat” și era necesară schimbarea lui¹⁶. Ritul respectiv se integrează într-o categorie generoasă de gesturi oblativă din cultura populară românească, cu efect de conștientizare și îmbunare a unor prezențe supranaturale alături de care țăranii sunt nevoiți să conviețuiască în mediul lor de viață, în anumite contexte rituale.

Apariția unui izvor este văzută ca un act supranatural în imaginarul arhaic, fapt care încurajează acte de divinație pentru găsirea acestuia, cum ar fi manipularea magică a *firului de cânepă*: „Se toarce cânepă pe trei fire și se așează în trei locuri. Pe fusul unde se prinde peste noapte mai multă rouă, acolo se face fântâna” (Calafindești – Suceava). Un alt element augural folosit în ritul divinatoriu al „găsirii izvoarelor” este *colacul*: „Se fac șase colaci. Unu din ei sî dă de-a dura. Unde se oprește el, acolo faci fântâna” (Vatra Moldoviței – Suceava). De asemenea, identificarea izvorului

¹⁶ Eugen Bâzgu, *Obiceiuri și datini ce țin de construcția și funcționalitatea casei*, în „Buletin Științific”, Chișinău, Muzeul de Stat de Studiere a Ținuturilor din Republica Moldova, ediția a 3-a, 1990, p. 80.

cade în sarcina fântânarilor, care „puneau urechea și ascultau glasul pământului. Unde spuneau ei, acolo se săpa” (Bogza – Sihlea – Vrancea). Într-un mare număr de localități anchetate din Moldova, recunoașterea nivelului apropiat al apei subterane este susținută de prezența la suprafață a unor plante specifice, cu rolul de a marca un teren umed și apropierea pânzei freatice.

Informațiile din AFMB relevă necesitatea ctitorilor de fântâni de a evita locurile intens marcate negativ, conform unor reguli generale ale imaginarului folcloric. Din acest punct de vedere, spațiile nerecomandate prin tradiție să fie săpate pentru descoperirea unui izvor corespund în mare măsură celor neprielnice construirii unei case: lângă cimitir, la locul unei morți, în apropiere de mlaștini, la hotare vechi, la răspântii¹⁷. În cazul versiunilor românești ale baladei despre Meșterul Manole, instanța nocivă a locului este cauzată de preexistența unui zid părăsit sau a unei mlaștini. Într-o variantă din colecția lui Grigore Tocilescu, acest caracter demonic preexistent al locului ales pentru clădire este considerat motivul principal din cauza căruia construcția nu a putut fi încă încheiată: „Sunt trei zidurile,/ De trei domni zidite/ Și nu-s isprăvite,/ Că-s afurisite”¹⁸. Totuși, o diferență specifică se constată în ceea ce privește fântânile săpate la răspântii, deoarece aceste locuri sunt considerate propice pentru așa-numitele „fântâni ale morților”: „Se fac la răspântii de drumuri să fie la îndemâna călătorilor, în amintirea răposaiilor” (Dobârceni – Botoșani).

Analogii se pot stabili și între locurile considerate benefice pentru stabilirea unei locuințe și cele favorabile pentru edificarea unei fântâni. Luarea în considerare a principiilor magice este completată, desigur, de recunoașterea calității sacre a fântânii din perspectivă religioasă: „Fântâna e un lucru sfânt. Se face în locuri curate” (Lespezi – Iași). Una dintre motivațiile cele mai serioase pentru evitarea construirii este cea legată de eventuala ipostază funestă a spațiului respectiv: „Să nu fie îngropat cineva, să nu fi murit cineva acolo” (Hârtop – Preutești – Suceava) sau „Diparti di locuri undi s-o-ntâmplat moarti primejdioasî” (Topolița – Grumăzești – Neamț).

¹⁷ Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, București, Editura Minerva, 1973, p. 72.

¹⁸ Grigore Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea I, București, 1900. Apud Gheorghe Vrabie, *Balada populară română*, București, Editura Academiei, 1966, p. 80.

O impuritate originală a punctului în care se va construi casa determină o viitoare existență nefericită a familiei care va locui aici. În cazul fântânii, valența negativă a spațiului se manifestă, conform datelor din AFMB, prin dispariția izvorului: „Locuri curate, ferite de spurcăciuni, altfel se spune că izvorul ar dispărea” (Smârdan – Galați). Mai mult, ignorarea modalităților care asigură identificarea apei poate duce la zădărnicierea eforturilor de săpare în locul respectiv. Considerată de natură hierofanică, apariția apei la suprafața solului este pusă pe seama proniei divine: „Că izvoarele fântânii sunt daruri de la Dumnezeu, de aceea trebuiesc făcute în locuri curate și întreținute frumos” (Coșești – Ivănești – Vaslui). În acest sens, întreaga serie a activităților de aducere a izvorului la exterior va respecta codul social și religios al moralității: „Dacă-s oameni uniți și pun mână di la mână, mergi izvoru înainte, da dacă sî ceartî și unii nu pre vreu, saci izvoru” (Vlădeni – Iași).

Un rol determinant în găsirea și conservarea izvorului fântânii îl au identitatea și calitățile ctitorului, cel care inițiază acest edificiu și răsplătește munca fântânarilor. Informațiile din Moldova relevă un aparent paradox în creionarea profilului său moral. În timp ce în unele sate se ține cont de un imperativ moral pozitiv: „Cel ce face fântâni să fie om curat, să nu fi făcut fapte rele” (Păltiniș – Botoșani), în altele plățirea unei fântâni este tocmai modul oportun de purificare a păcatelor: „C-au multi pacati și vor sî-și liniștească cugetu făcând pomeni” (Ștefănești – Botoșani). Printre trăsăturile pozitive ale acestui personaj, privit cu recunoștință în comunitatea rurală, se numără cea de a fi un individ înzestrat cu noroc: „Sunt oameni credincioși, cu noroc la izvoare” (Ungureni – Botoșani). Deși rolul său este mai cu seamă unul pecuniar, și mai puțin ritual, nu îi poate fi negată o anumită aură de întemeietor, el fiind cel care „a dat drumu la un izvor” (Răucești – Neamț) sau a „scos izvorul la față” (Buhalnița – Cepelnița – Iași). În sate din Basarabia, ctitorul pare să aibă și un rol ritual bine delimitat. În Corpaci – Edineț el este chemat atunci când fântânarii găsesc izvorul; acesta coboară în fântână și apoi îi cinstește pe toți cei prezenți cu un pahar de vin¹⁹. Este un gest simbolic de luare în stăpânire a izvorului de către cel care l-a plătit.

¹⁹ Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *Cultul fântânii și al izvoarelor în Basarabia*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, nr. VII, 2007, p. 58.

Îndepărtarea apei de vechea sa stăpânire supranaturală începe din momentul anterior săpării fântânii. Răspunsurile la *Chestionarul folcloric și etnografic general* din 1970 subliniază importanța acestui prim timp din procesul de dobândire a valenței augurale a izvorului respectiv și relevă conștientizarea încălcării tabu-ului de către ființele umane care susțin aceste acțiuni direct sau indirect. Riturile anterioare săpării sunt de fapt măsuri de precauție luate pentru depășirea acestui pas primejdios. Ele se încadrează, deopotrivă, în sfera magicului și în cea a religiosului, în categoria sacrificiului și în cea a binecuvântării. Atunci când dominația supranaturală a izvorului este privită în cheie creștină, se consideră că actele de natură liturgică sunt cele mai nimerite pentru neutralizarea ei: „Fântânile sî fac numa undi-i loc curat, undi nu-i stăpânit di diavol” (Agârcia – Viișoara – Neamț).

Conform răspunsurilor la chestionarele pentru alcătuirea *Atlasului Etnografic Român*, evenimentul comunitar al inaugurării fântânilor este subordonat eminamente bisericii. Numeroasele denumiri date de țaranii olteni slujbei oficiate de preotul paroh în preajma noii fântâni reflectă oscilația între situarea ritualului în seria *ierurgiilor de întemeiere* („slujba fântânii”, „sfeștania fântânii”, „târnositul fântânii”), sublinierea ideii că izvorul respectiv a fost exorcizat și deschis spre întrebuințare („slobozitul fântânii”, „dezlegatul fântânii”), și integrarea acestui gest în cultul strămoșilor („pomana fântânii”, „parastasul fântânii”). Nu lipsesc nici formele mixte, în care elementul religios funerar este coerent completat de cel laic, predominant social: „pomana cu petrecere” sau „pomana și horă”²⁰.

Treptat, simbolurile apotropaice creștine ajung să înlocuiască din ce în ce mai mult vechile semne păgâne, așa cum consacrarea izvorului de către preot a substituit obiceiul de a plasa ofrande pe locul în care se va săpa o fântână. De-a lungul timpului, sacrificiile adresate spiritelor apei care străjuiesc sursa acvatică dobândesc o semnificație funerară, aceasta putând fi o explicație a proliferării impresionante pe care o au *fântânile mortului* în multe zone din arealul nostru etnografic și mai cu seamă în Oltenia. Informațiile de arhivă menționează frecvent îngemănarea până la identificare a ierurgiei de inaugurare a izvorului cu oferirea apei respective ca pomana pentru sufletul unui mort din familie.

²⁰ Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului Etnografic Român*, vol. I. Oltenia. Îngrijirea științifică și redacțională a volumului: Ofelia Văduva, Cornelia Pleșca, Georgeta Moraru, Maria Bâtcă, Ana Alina Ciobănel, Monica Budiș. Coordonator general: Ion Ghinoiu, București, Editura Enciclopedică, p. 326-327.

Practica aceasta, ambivalentă din punct de vedere simbolic, reflectă vechea credință a nevoii de apă pe care *dalbul de pribeag* o resimte de-a lungul dificilei sale călătorii și se integrează în contextul a ceea ce a reprezentat în lumea antică „banchetul funerar”.

Alături de gesturile specifice care asigură, atât inițial, în momentul inaugurării, cât și periodic, trăsăturile rituale ale fântânii, simbolurile creștine care o însoțesc întăresc ipostaza sacră a acesteia. Funcția crucii de lângă fântână este polivalentă. Ea poate marca trăsătura supranaturală a locului, folosirea sa în rituri legate de apă, dar poate fi și un monument funerar *extra-sepulcral*. Viziunea magică a țăranilor asupra spațiului este exprimată prin alegerea locului în care sunt plasate monumentele funerare dedicate celui plecat dintre vii: „Fiecare mort are patru cruci: crucea de jurământ [...], crucea de mormânt, crucea de izvor (icoană), crucea de pod”²¹.

În strânsă legătură cu fixarea de însemne funerare în apropierea unui izvor, un statut special în topografia mitică a apelor comunitare o are așa-numita „fântână a mortului” sau „fântână de pomană” întâlnită în majoritatea zonelor etno-folclorice românești. Finalitatea alăturării cultului acvatic de cel funerar este motivată în mediul tradițional de două necesități rituale ce au la bază concepții străvechi: credința de natură cosmografică în existența conexiunilor acvatice dintre cele două lumi (ipostaziată mitic, în folclorul românesc, prin *Apa Sâmbetei*) și ideile despre o mistuitoare și continuă „sete a mortului”. Majoritatea informațiilor etnografice despre „fântânile pentru morți” se concentrează asupra celei de-a doua credințe, dar cele două concepții sunt puternic relaționate la nivelul imaginarului magico-mitic, mai ales că, uneori, construirea unei fântâni este completată de cea a unui pod: „Era obiceiul ca omul să-și facă încă din timpul vieții fântână și pod peste apă”²². Ele sunt construite fie pentru morții din familie („Familia își pomenea prin asta morții”), fie pentru vii, în vederea viitoarei locuiri în *lumea de dincolo*: „Fântânile se fac și când omul e în viață, ca să aibă apă pe cealaltă lume”; „Pe cea lume, după ce mori, îți trebuie și apă și nu-ți dă nimeni”²³.

Trecerea apei subterane de sub patronajul mediului sălbatic și necunoscut, generator de spaime ancestrale, în cel al culturii umane se realiza încă din momentul anterior găsirii izvorului. Acest prim ritual era

²¹ *Habitatul. Oltenia*, p. 258.

²² *Sărbători și obiceiuri. Moldova*, p. 263.

²³ *Ibidem*.

reprezentat de plasarea unor ofrande pe pământul respectiv. Gestul este asemănător celui care precedă construcția unei case și se poate integra în categoria sacrificiilor de întemeiere și a mijloacelor de captare a bunăvoinței lui *genius loci*, de minimalizare a pericolului generat de încălcarea interdicției. Astfel, înainte de săparea fântânii „se pune o strachină cu apă sfințită, bani de argint și busuioc”²⁴, dar se preferă mai ales însemne creștine, și anume „cruci de fag, stejar în fundul fântânii, când dădeau de apă”²⁵ și chiar icoane²⁶. Asemănarea ritului incipient de consacrare, prin plasarea unui dar pe locul unde se clădește fântâna, cu cel anterior zidirii unei case este evidențiată prin chiar mărturiile performerilor: „Bani punem și la puț [ca și la clădirea unei case], când vine apă și când începem puțu. Cine dă cu târnăcopu ’ntâi, ăla ia banu de-acolo”²⁷. Plata oferită celui care începe operațiunea periculoasă din punct de vedere magic a săpatului, cu valoare de schimb-dar, subliniază și recunoștința exprimată de ctitor față de cel care și-a asumat această sarcină dificilă, fapt evidențiat într-un ritual din Basarabia: „Când dădeau de izvor, cel mai bătrân dintre fântânari chema stăpânul de casă și îi zicea: «Dă-mi o lumânare și o cană di rachiu, și-ți dau o lumânare și o cană de apă bună»”²⁸.

Și în arealul moldovenesc sunt numeroase gesturile rituale care însoțesc diferitele momente din procesul edificării unei fântâni. Acestea pot avea o valență apotropaică la începutul săpăturii: „Înainte de a începe, faci patru cruci” (Boroșești – Scânteia – Iași) sau „Se face cruce cu hârlețu” (Berezeni – Vaslui) sau „Se tămâie înainte de a începe lucrul” (Bordeștii de Sus – Bordești – Vrancea). O semnificație oblativă îl are ritul performat în momentul găsirii izvorului: „Și când dă di apă și pune o jumătate kil di sare, un sfert de zahăr și și sfințește cu preot” (Orbeni – Bacău). Sarea are, într-o altă localitate, rostul bine definit de a genera izvorului forță și durabilitate (Voinești – Iași), regăsindu-se apoi în actul final de inaugurare a fântânii: „Se dezleagă punând bulgări mari de sare” (Dumeștii Vechi – Dumești – Vaslui). Pierderea rolului inițial apotropaic al sării face ca acest element să primească, în mentalitatea

²⁴ *Habitatul. Oltenia*, p. 258.

²⁵ *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. III. *Transilvania*. Elaborarea, îngrijirea științifică și redacțională a volumului: Alina Ioana Ciobănel, Paul P. Drogeanu. Coordonator general: Ion Ghinoiu, București, Editura Etnologică, 2011, p. 143.

²⁶ Vasile Șoimaru, *Cornova*, Chișinău, Editura Museum, 2000, p. 216.

²⁷ Emil Petrovici, *Texte dialectale. Supliment la Atlasul lingvistic român*, Sibiu – Leipzig, Muzeul Limbii Române, 1943, p. 256.

²⁸ Eugen Bâzgu, Mihai Ursu, *op. cit.*, p. 59.

populară, unul demagizat de conservare a purității și gustului apei respective: „Cum nu se strică sarea, așa nici apa să nu se strice” (Urechești – Bacău).

Extinderea sferei sacrului creștin în acest inventar ritual este ilustrată de concordanța dintre crucea din fundul fântânii, plasată în apropierea izvorului, și cea ridicată pe acoperiș sau în imediata vecinătate a acestei construcții: „Se pune cruce de lemn la fântână, deasupra ei”²⁹. De fapt, însuși gestul de plasare a unui însemn creștin (cruce sau icoană) în apropierea fântânii echivalează cu trecerea locului respectiv din domeniul sacrului păgân în cel al harului creștin iar, la nivel magic, deschide calea apelor subterane către comunitatea umană: „Se pune cruce la fântână pentru «dezlegatul fântânii»”³⁰. Într-un sat din Vâlcea, țăranii văd aceste simboluri ca o confirmare definitivă a statutului creștin primit de fântâna recent inaugurată: „Și la fântână se face sfeștanie: se chema popa, cetea dezlegarea apei. Apoi se pune icoană cu sfântul celui care a săpat fântâna, ca semn că ești creștin. Nu e bine să stea fără icoană”³¹.

O ofrandă alimentară este aruncată în fântână cu prilejul noii recolte, amintind de înfrățirea spiritelor acvaticice cu cele răspunzătoare de fertilitatea terestră, precum și de ceremonialul religios de sfințire a primelor roade la sfârșitul ciclului agrar: „Se făcea odată cu prima pâine din noua recoltă o pâinică numită «lipie», care se arunca în fântână pentru broaște sau pentru belșug”³². Nu întâmplător, broaștele sunt percepute în imaginarul popular autohton ca fiind ipostaze reptiliforme ale duhurilor acvaticice, având rolul de a marca existența unui izvor: „Când sapi o fântână și găsești în pământ broască, să știi că acolo ai să dai de izvor”³³. Mai mult, prezența broaștelor indică, în mentalitatea tradițională, calitatea apei³⁴. La popoarele slave, dar și la unele populații

²⁹ *Habitatul. Oltenia*, p. 65.

³⁰ *Ibidem*, p. 66.

³¹ Monica Budiș, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare*, București, Editura Paideia, 1998, p. 270.

³² *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. II. Banat, Crișana, Maramureș. Elaborarea, îngrijirea științifică și redacțională a volumului: Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Paul P. Drogeanu. Coordonator general: Ion Ghinoiu, București, Editura Etnologică, 2010, p. 112.

³³ Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Tipografia „Isidor Wiegler”, 1903, p. 971.

³⁴ I.-A. Candrea, *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, București, Editura Casa Școalelor, 1944, p. 304.

indigene din America, relația broaștelor cu elementul acvatic este confirmată de manipularea acestora în riturile de ploaie³⁵. Valența benefică a broaștelor în procesul de identificare a izvorului fântânii este menționată, conform AFMB, și în Sadova – Suceava: „Sî fac la vîna di apî, uni găsăști broaști”.

Spiritele fântânii se încadrează în categoria „păzitorilor pragului”, așa cum a numit Arnold Van Gennep duhurile care supraveghează spațiul sacru și care urmăresc respectarea tabu-ului. Folcloristul francez a identificat această categorie de divinități auxiliare la populații orientale vechi, existența lor fiind întărită de faptul că „lor li se adresează rugile și sacrificiile; ritul trecerii materiale a devenit un rit de trecere spirituală. Nu mai reprezintă un act de trecere care realizează pasajul, ci o forță individualizată ce asigură pasajul în mod imaterial”³⁶. De multe ori, zeii *limen*-ului sunt apariții zoomorfe sau întruchipări teriomorfe ale naturii sălbătice (dragoni înaripați, sfincși, monștri de toate felurile).

Spaimea apropierei de izvorul sacru trebuie astfel îndepărtată prin rituri de protecție performate de agenți rituali înzestrați cu forțe magice. Binecuvîntarea creștină a apei de către preot este uneori precedată de o exorcizare de esență precreștină a locului unde va fi săpată fântâna. O practică din Maramureș ilustrează în mod grăitor această necesitate rituală: „Babe bătrâne descântau locul unde trebuia să se sape fântâna”³⁷. Același agent al sacrului din perspectivă populară realizează ritul preliminar găsirii apei și în Banat: „Bătrânii, înainte de a începe săpatul, aduceau câte o babă care tămăia locul”³⁸. În satul Cornova din Basarabia, cel chemat să inducă locului o natură benefică este tot un om în vîrstă: „Începe fântâna un om mai bătrîn, mai curat, ca să nu dispară apa, izvorul de acolo”³⁹. În Moldova din partea dreaptă a Prutului este considerată de bun augur alegerea locului de fântână de către un bărbat (Moara Nică – Moara – Suceava) sau de un om cinstit: „Cel care începe să sape să fie om cinstit (curat)” (Motoșeni – Bacău).

³⁵ Antoaneta Olteanu, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, București, Editura Paideia, 1999, p. 424-425.

³⁶ Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 30.

³⁷ *Habitatul. Banat, Crișana, Maramureș*, p. 143.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Vasile Șoimaru, *op. cit.*, p. 215.

În afara situațiilor concrete în care descoperirea izvorului a fost ritualizată în mediul folcloric, se adaugă mărturii indirecte care subliniază, iarăși, ideile superstițioase care au învăluit această veritabilă intruziune a omului în spațiul sacrului acvatic. Un exemplu deosebit de interesant îl găsim într-un joc de priveghi din județul Botoșani, joc numit chiar „Fântâna”, în care este descris, la modul aparent demagizat, specific acestei relicve de rit funebru cu largi implicații mitico-simbolice, descoperirea unui izvor: „Un moșneag cu glugă se îmbracă în alb. Sapă o fântână. În timp ce se apleacă i se toarnă apă în cap. El strigă c-a găsit izvorul. Atunci toți se năpustesc pe fântână și produc ilaritate”⁴⁰.

Binecuvântarea și inaugurarea prezenței supraterane a apelor sunt constant însoțite de o masă rituală organizată în apropierea fântânii și oferită de ctitorii ei. Acest ospăț comunitar devine prilej pentru o extinsă petrecere sătească, elementul magico-ritual, cel religios și cel social completându-se astfel reciproc: „Se pune masă, preotul sfințește”⁴¹ și „Se făcea o slujbă, slobozirea fântânii, cu pomană, cu mâncare, băutură și urări în cinstea ctitorilor și a izvorului, să fie binecuvântat”⁴². Comensualitatea în onoarea unui nou edificiu, alăturată lustrațiilor efectuate în locul respectiv, este considerată de Arnold Van Gennep un gest de îndepărtare a *tabu*-ului și acesta funcționează la fel indiferent dacă este vorba de un spațiu construit sau de unul cultivat⁴³. În structurile sale magice de profunzime, comensualitatea implică mereu o invitație mută adresată unor puteri supraumane, având astfel rolul de *captatio benevolentiae* și de rit de agregare pașnică a umanului cu non-umanul.

Așa cum relevă sursele etnografice, cei care beneficiază de „pomana fântânii” – dintre care nu lipsește *pomana de apă*, alături de cea alimentară –, în numele divinităților protectoare ale locului, sunt muncitorii care au clădit fântâna sau fântânarul, dată fiind trăsătura lui de erou întemeietor care și-a asumat încălcarea *tabu*-ului: „Se dădea de pomană meșterului o găleată nouă, plină cu apă, și o pânză lungă de la ghizdelele fântânii până ajungea la apă”⁴⁴. Acest ritual este confirmat și de informațiile din AFMB: „După ce se termină fântâna,

⁴⁰ *Sărbători și obiceiuri. Moldova*, p. 203.

⁴¹ *Ibidem*, p. 265.

⁴² *Sărbători și obiceiuri. Oltenia*, p. 326.

⁴³ Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁴ *Sărbători și obiceiuri. Moldova*, p. 265.

proprietarul ei trebuie să dea celor care au lucrat fântâna o bucată de pânză lungă de la gura fântânii până în fundul ei, să aibă pe ce cobori sufletele să bea apă” (Dumbrăveni – Suceava). Motivația magică a oferirii unei *punți* reprezentată de pânză, atât de prezentă în sistemul oblativ tradițional românesc, este dată de intenția de a răscumpăra, printr-un prag simbolic, încălcarea limitelor instituite dintre lumi și are, în același timp, scopul de a facilita vocația funerară a fântânii. Alteori, ca probă a mutațiilor culturale și a cuceririi acestui domeniu al sacralului de către agenții rituali specializați, această *punte* se dăruiește preotului: „Se pune un șervet de cânepă, se dă drumul apei și apoi se dă de pomană șervetul popei”⁴⁵.

Pe lângă gesturi ceremoniale supraadăugate, componenta magică esențială este reprezentată de manipularea celei dintâi ape provenită din sursa respectivă, care este binecuvântată și răspândită asupra locului și a semenilor prezenți: „Se scoate apă, se toarnă într-un castron de marmoră, pe care o binecuvântează preotul, cu care apă se botează locul împrejurul puțului, precum și pe cei care sunt de față la sfințire. Restul se toarnă în puț”⁴⁶.

În afară de grija deosebită acordată păstrării izvorului și a calității sale rituale în termeni magici și creștini, riturile de întemeiere a fântânii prezintă numeroase asemănări cu cele de zidire a casei și prin prisma dezideratului de a se construi un zid durabil. Ca și în cazul edificiilor de locuit, o permanentă teamă de surpare a peretului din jurul fântânii însoțește acest adevărat act demiurgic. Diminuarea acestui pericol pare să fie și rostul riturilor de natură creștină care preced începerea lucrului: „Când se începe fântâna se face o cetanie, ca să nu se surpe” (Moțca – Iași) sau „Se zice că atunci când nu se face slujbă se surpă malurile” (Țibucanii de Jos – Țibucani – Neamț). În mentalitatea tradițională, explicația mistică oferită acestui eveniment nedorit este legată de valența malefică a locului și ar trebui să reprezinte un semnal pentru schimbarea lui: „Dacă este un loc blăstămat, necurat, fântâna sî dărâmă, nu poati s-o faci, trebuie să cauți alt loc mai curat” (Zănești – Neamț). Această situație subliniază importanța faptului de a se lua în considerare, înaintea deciziei de întemeiere, legile cosmografiei magice a teritoriului rural: „Se fac numai în anumite locuri

⁴⁵ *Sărbători și obiceiuri. Oltenia*, p. 327.

⁴⁶ Informație din Cornu – Câmpina – Prahova, în revista „Tudor Pamfile”, Dorohoi, anul III, nr. 1-4, ian.-apr. 1925, p. 13-14.

pentru a nu se năruî” (Berezlogi – Sirețel – Iași). Totuși, viziunea rituală a încurajat credința în posibilitatea de a se elimina autoritatea demonică a locului respectiv prin gesturi apotropaice de proveniență creștină: „Dacă-i bini di apî la loc necurat, trebi facuțî agheazmî” (Frasin – Suceava).

În același context al analogiei cu riturile de întemeiere a locuințelor, se constată că într-una dintre comunitățile rurale anchetate indirect prin *Chestionarul folcloric și etnografic general* s-a menționat o practică arhaică din seria jertfelor simbolice aflate la baza oricărui edificiu: „Când începi zidu se pune o umbră de animal ca să ție zidu acela” (Rădeana – Ștefan cel Mare – Bacău). Imperativul unei jertfe oferite în schimbul atragerii bunăvoinței stăpânului supranatural al locului are o mare vechime în cultura arhaică a umanității și a fost discutată în folclorul românesc în contextul legendelor despre jertfa zidirii și a motivului sud-est european despre ridicarea unei mănăstiri, a unui pod sau a unui castel. Specialiștii au interpretat acest ritual ca fiind un mod de neutralizare a fricii omului de „ceva nou”. O construcție nouă ar supăra duhul locului și de aceea el pretinde un sacrificiu de îmbunare și inițierea unei relații de ospitalitate⁴⁷.

În sate din nordul Basarabiei, o reminiscență a sacrificiului propriu-zis este reprezentată de provocarea unui „plâns ritual” a unor copii aduși la locul unde se va săpa fântâna. Cu toate că gestului i se conferă, în zilele noastre, semnificații diverse și demagizate („Cu cât va lăcrima el mai mult, cu atât izvoarele fântânii vor fi mai puternice” sau „Ei aveau să țină minte toată viața că fântâna este un loc sfânt și că trebuie respectată mereu”⁴⁸), credem că intenția lui originară era reamintirea și simularea jertfei anulate între timp.

Legătura dintre hierofania acvatică și sacrificiul unei ființe a devenit, în mediul creștin occidental, o temă favorită din inventarul narativ oficial. Bogatul nomenclator hagiografic catolic, legat, în diverse moduri, de izvoare sau fântâni, dovedește specificul occidental al modului în care a evoluat aici simbolismul acvatic arhaic. Motivul

⁴⁷ Paul Sartori, *Über das Bauopfer*, în „Zeitschrift für Ethnologie”, XXX, 1898, p. 17, 19. Apud Gheorghe Vrabie, *Balada populară română*, București, Editura Academiei, 1966, p. 75.

⁴⁸ Varvara Buzilă, *Fântânile în sistemul de valori al culturii populare*, în „Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științe ale Naturii și Muzeologie”, serie nouă, fascicula Etnografie și Muzeologie, Chișinău, nr. 5 (18), 2006, p. 35.

central al legendelor de proveniență creștină, care conferă identitate numeroaselor izvoare și fântâni primite moștenire de creștini de la celții păgâni, este martirajul unui sfânt din al cărui corp apare un izvor, nucleu narativ susținut de fapt de elemente din mitologia păgână nordică⁴⁹. Un celebru exemplu al unei astfel de legende este cea redată de Sfântul Grigorie de Tours, care povestește cum o fântână din Brioude a devenit un important centru de pelerinaj catolic după ce Sfântului Iulian i s-a tăiat capul în apropierea ei⁵⁰.

Analizând mecanismul specific prin care au fost configurate reperele sacralului spațial de natură creștină, istoricul apusean Ken Dowden identifică drept bază a calității speciale a locurilor respective un fenomen șocant sau contrariant pentru comunitatea umană, care transcende condiția normală a existenței cotidiene, generând o legendă locală cu o mare forță de supraviețuire. Exemple de acest fel de întâmplări sunt moartea neașteptată a unei persoane importante, căderea unui meteorit, o hierofanie tulburătoare⁵¹. Prin înregistrarea morții sfântului în apropierea apei sau prin simultaneitatea dintre apariția izvorului și dispariția biologică a patronului său creștin, hagiografiile apocrife și canonice au asigurat continuitatea acestui cult ancestral al apelor chiar în interiorul religiei oficiale.

De fapt, tema sacrificiului unui sfânt pe locul unde se va ivi în mod miraculos un șuvoi de apă pare să fie o variantă refuncționalizată de mentalitatea creștină a obiceiului păgân al jertfirii intenționate având scopul bine determinat de a încuraja apariția izvorului. Oricum, cele două idei similare din punct de vedere structural, dar diferite din punct de vedere funcțional, se asociază celei de-a treia, prezentă în legende de întemeiere din bogatul epos sud-est european despre jertfa zidirii⁵². Acolo, motivul mitic alături emergența neașteptată a apei de moartea fie a meșterului principal, fie a victimei – obiect al sacrificiului: „Unde-mi cădea,/ Cruce se făcea,/ Și d-alături,/ Cișmea izvora/ Cu apă curată/ Trecută prin piatră”⁵³.

⁴⁹ Ken Dowden, *European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages*, London & New York, Routledge, 2000, p. 49-50.

⁵⁰ Jean Hubert, *Sources sacrées et sources saintes*, in „Comptes-rendues des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres”, Paris, 111 e année, nr. 4, 1967, p. 568.

⁵¹ Ken Dowden, *op. cit.*, p. 28.

⁵² Gheorghe Vrabie, *op. cit.*, p. 103.

⁵³ G. Dem. Teodorescu, *Poesii populare române*, București, Tipografia modernă, 1885, p. 470.

Examinând cu atenție legendele mitologice românești și universale referitoare la *Știma apei*, etnologul Constantin Eretescu subliniază raportarea nucleului lor narativ – solicitarea unei jertfe umane de către o apă, întruchipată sau nu printr-o ființă mitologică – la ritualuri concrete de ucidere performate în cadrul unor rituri agrare. Dacă într-o etapă inițială, așa cum arată miturile vegetaționale ancestrale, ființa jertfită era tocmai divinitatea, treptat, odată cu schimbarea paradigmei culturale, moartea intenționată și necesară a fost înlocuită de una accidentală și, într-o fază și mai nouă, cu cea a unui substitut al divinității⁵⁴.

În ciuda unui inventar restrâns al patronilor creștini ai apelor românești, legende autohtone locale au asociat izvoarele reale de aura legendară a unor personaje istorice. Acest proces este demonstrat de existența numeroaselor fântâni legate de biografia domnitorului Ștefan cel Mare, generate datorită unor acte miraculoase sau pioase ale domnului Moldovei: „Ștefan s-a rugat lui Dumnezeu și a împlântat lancea în pământ, de unde a țâșnit apă rece și limpede”⁵⁵. Dată fiind dimensiunea sacră pe care personajul istoric a dobândit-o în mentalitatea colectivă, aceste fântâni capătă calități taumaturgice. Atunci când în inventarul legendar autohton apare un tipar asemănător cu cel occidental, pierderea informației inițiale din memoria locală nu diminuează identitatea specială a locului respectiv: „În satul Vatra se afla o fântână în care se spune că a fost aruncat capul unei doamne, în vechime. Nu se știe cine era”⁵⁶.

De fapt, caracterul magic al apei ar putea fi susținut de evenimentul în sine al sacrificiului și mai puțin de uitata identitate istorică a sacrificatului. O legendă creată în jurul *Fântânii vrăjite*, situată în apropierea localității Curtea de Argeș, amintește această idee, înveșmântată într-o perspectivă creștină: „Preotul satului a visat pe Sfânta Miercuri când a coborât pe un nor și i-a spus că numai când se va îneca o fecioară în fântână, apa se va face bună”⁵⁷. Credința că apa fântânilor poate fi folosită de către ființele umane numai în condițiile oferirii unei plăți a fost consistent documentată de

⁵⁴ Constantin Eretescu, *Știma apei. Studii de mitologie și folclor*, București, Editura Etnologică, 2007, p. 12.

⁵⁵ Tony Brill, *Tipologia legendei românești*, vol. I. *Legenda etiologică*, București, Editura Saeculum I.O., 2005, p. 510.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 507.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 510.

Gheorghe F. Căușanu în volumul său destinat superstițiilor poporului român. Acesta amintește de jertfele aduse de diferite popoare vechi surselor acvatice, de la germanii sacrificându-și semenii pentru a-l mulțumi pe zeul râului Saale, la Lamiile și Vilele slave, care-și protejau egoist izvoarele și nu le eliberau fără sacrificiul unui suflet curat⁵⁸.

Astfel, analiza informațiilor din AFMB confirmă faptul că motivul legendar al sacrificiului unei ființe sacre cu scopul susținerii magice a hierofaniei acvatice nu este o invenție ecleziastică. Ea provine din cultura păgână a apelor, a căror domesticire era dependentă, inițial, de o jertfă umană și apoi de una animală. O fază târzie a acestei viziuni superstițioase este semnalată prin numeroasele rituri care însoțesc rând pe rând fiecare moment al întemeierii unei fântâni, de la alegerea locului unde aceasta va fi săpată, la cel al apariției izvorului, la etapa amenajării zidului și până la slujba finală de consacrare creștină a noului edificiu.

⁵⁸ Gheorghe F. Căușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Academia Română, 1914, p. 205, 233.

GOSPODĂRII ȘI ACARETURI – STATUTUL PROPRIETĂȚII ȘI IMAGINARUL CURȚII ȚĂRĂNEȘTI

Gabriela BOANGIU*

Abstract

The symbolical representation of property is a very important research no matter if it is about the village or the city, from the perspective of laws, measure techniques or the survival of an archaic language. There are many documents that speak about different types of property which left traces in the peasant's mentality. The study aims to point out the multitude of relations that can be identified between memory and space, between mentality and ethnographical survivals within the peasants' farmyard, between tradition and contemporary life.

Keywords: ethnological document, symbolical representation of property, mentality, space.

Cuvinte-cheie: document etnologic, reprezentare simbolică de proprietate, mentalitate, spațiu.

Reprezentarea simbolică a hotarului a constituit de-a lungul timpului o problemă foarte importantă în lumea satului, dar și a orașelor în devenire, de la reguli de drept și tehnici agrimensurale, la supraviețuirile unui limbaj cu iz arhaic până în zilele noastre. Ne propunem să subliniem importanța unei viziuni etnografice asupra unor documente de demult prin prisma unor recuperări ale unor mentalități ce nu trebuie uitate. Diferitele tipuri de proprietate – devălmașă, cooperatistă, privată etc. – au lăsat urme distincte în orizontul mentalitar țăranesc.

Trupuri de moșie și atestări documentare – reprezentări simbolice ale hotarului

Numeroși cercetători au subliniat multiple conexiuni între tradițiile populare – povestiri, legende etc. – și viața social-culturală existentă într-o anumită zonă etno-folclorică. Astfel, *„peisajul rural*

* Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopșor”, Craiova – România.

reprezintă un *document* etnografic cu valoare istorică”¹, iar procesul de constituire a *peisajului rural* pornește de la aspectul și evoluția terenului natural. Pe acest fond se dezvoltă, în cadrul activității social-economice a comunităților, componente precum: așezarea și structura vetrelor de sat, hotarele perimetrelor satești, organizarea interioară a acestora etc. Înregistrând ca o matriță, uneori până la nivelul unor cartografieri, alături de rezultatele activității economice a comunităților și ceea ce Georg Simmel denumea plastic drept „proiecțiuni pe sol a formelor sociale”², în perspectiva lor istorică, *peisajul rural* are o dublă valență: social-economică și istorică”³.

Regiunea Romanaților avea anumite particularități care o evidențiau. Dintre acestea se detașează faptul că avea anumite sate de moșneni – „caz excepțional în regiunea de câmpie”⁴. Satul Dioști este, de asemenea, reprezentativ prin faptul că există numeroase documente ce fac referire la trupurile de moșie de odinioară, la hotarele sale, lăsând să se întrevadă tehnici agrimensurale valabile odinioară. În anul 1939, satul dispunea de mai multe trupuri de moșie: un trup de moșie vechi, moșia Joița din Grozăvești, precum și fâșiile din Radomir și Ghizdăvești, cumpărate de la boieri sau de la clăcași; loturi din Drăghiceni, pământ ce le-a fost dat de către stat prin reforma agrară din 1921⁵. Cel mai vechi document care menționează satul este din 9 noiembrie 1755 și este vorba despre o hotărnicie⁶ în care este reprodus un „hrisovu” din perioada domniei lui Gavril Vodă (1618-1620) în care scria că „în zilele lui Mihai Vodă (1593-1601) s-au fost rumânit ei cu părțile l(o)r de moșiie din Dioști la (...) boieri; iar când au fost zilele lui Gavril Vodă au mers de s-au judecat cu boierii și s-au răscumpărat ei și cu toate părțile lor dă moșiie”. Tot aici se menționa că „cercetând noi lucrul cu amănuntul, am dovedit că sunt patru moși mari, afar(ă) de

¹ Henri H. Stahl și Ion Donat, *Etnografie și istorie*, în „Revista de Etnografie și Folclor” (în continuare REF), XII, 1966, nr. 1, p. 7. Apud Alexandru Popescu, *Aspecte ale „peisajului rural” în legende și tradiții istorice*, în REF, XIII, 1968, nr. 1, p. 75.

² Georg Simmel, *Über räumliche Projectionen sozialer Formen*, in „Zeitschrift für Sozialwissenschaft”, Berlin, 1903, caiet 6, p. 287. Apud Alexandru Popescu, *op. cit.*, p. 75.

³ Alexandru Popescu, *op. cit.*, p. 75.

⁴ Ion Gh. Filip, *Analiza etnografico-istorică a unui trup de moșie*, în REF, XI, nr. 1, 1966, p. 61.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ilie Constantinescu, *Hotărnicia moșiii Dioști, județul Romanați, făcută la 1755, noiembrie 9*, Craiova, 1923. Apud Ion Gh. Filip, *op. cit.*, p. 61.

moșii cei ce ș-au vândut părțile lor de moșie la d(u)mn(ea)l(o)r boierii Fălcoeni”⁷ care dețineau satul Radomir. Nu se poate ști în ce constau sau ce formă agrimensurală aveau acești „moși” care s-ar fi fost vândut boierilor Fălcoeni. Conform acestei hotărnicii, trupul de moșie avea forma unui trapez:

- „- la capu moșiii despre miazăzi (...) s-au găsit stjni 1407;
- al doilea trăsura, de la mijloc, (...) stjni 1370;
- al treilea trăsura, la capul dinspre amiazănoapte (...) stjni 710”.

Observându-se existența a patru moși mari (adică patru cete): moș Ursul, moș Cazan, moș Jitea și moș Dan Bărbosul, moșia s-a împărțit în patru părți egale, de la un capăt la altul, revenind fiecărui moș pe trăsura I 349 stj, la a II-a 340 stj și la a III-a 177 stj. Ulterior, acești „moși mari” au fost subîmpărțiți în 14 „moși mici”, și anume: Ursul – în 3 moși mici, Cazan – în 2 moși mici, Jitea – în 7 moși mici, Dan Bărbosul – în 2 moși mici⁸.

Totodată, măsurătorile statornicite prin Hotarnicia din 1755 pe 4 „moși mari” și – înlăuntrul acestora – pe 14 „moși mici” au suferit în timp modificări. Modificările intervenite în structura acestui trup de moșie între anii 1755 și 1868 sunt consemnate în acte, în număr de 157, și privesc: 20 constituirii de dotă, 19 moșteniri și donații, 14 schimburi, 104 vânzări. Astfel a fost necesară o nouă alegere între anii 1868 și 1872. La „Alegerea moșiei Dioști din 1872 mai 20”⁹ inginerii agrimensori au avut în vedere Hotărnicia din 1755 și au făcut împărțirea tot pe trăsuri și moși. Numărul trásurilor s-a mărit de la 3 la 9, iar numărul moșiilor mici de la 14 la 92. Numărul de stâneni pe „moși mari” sunt stabiliți din nou „cât la unul și la celălalt”, pe când la „moși mici” – din cauza înmulțirii demografice neuniforme înlăuntrul cetei, precum și din cauza cumpărărilor, vânzărilor și donațiilor – părțile apar în 45 de cazuri neegale și numai în 47 de cazuri egale.

Pentru a înțelege mai bine modul de împărțire a trupurilor de moșie „prin răzorie” sau „prin îndopare” este necesară explicarea unor termeni, precum *curea*, *fâșie*, *dop* și *țanc*. Expresia „prin răzorie” înseamnă împărțirea pe lung a unei bucăți de pământ astfel încât să se obțină curelele sau fâșiile lungi, „răzor în răzor”. Sintagma „prin

⁷ Ilie Constantinescu, *op. cit.* Apud Ion Gh. Filip, *op. cit.*, p. 61-62.

⁸ Ilie Constantinescu, *op. cit.* Apud Ion Gh. Filip, *op. cit.*, p. 62.

⁹ *Alegerea moșiei Dioști din districtul Romanașilor, despărțirea Ocolul, a D-lor moștenitorilor dioșteni*. Tipărită de inginerul agrimensor N. B. Lăcusteanu. Apud Ion Gh. Filip, *op. cit.*, p. 63.

îndopare” desemnează împărțirea bucatii de pământ de-a latul, deoarece curelele ar reieși prea înguste, părțile astfel obținute numindu-se *țancuri* sau *dopuri*. Studiarea propriu-zisă pe teren conduce la evidențierea existenței unei „împărțiri de pământ genealogică și în părți egale”¹⁰, putându-se realiza reconstituirea spiței neamului. Există, de regulă, o concordanță perfectă între spița neamului și schița trupului de moșie al neamului respectiv. Concluzia ar fi că „din modul de împărțire al pământului unui neam de moșneni se poate stabili spița neamului respectiv. Și invers: cu spița unui neam, întocmită din acte sau din memorie, se poate recunoaște, în câmp sau în vatră, cui aparține fiecare bucată de pământ”¹¹. Totodată, acest tip de analiză poate oferi detalii și despre momentul în care femeile vin la moștenirea pământului. Din cercetările lui Ion Gh. Filip reiese faptul că dreptul de moștenire al femeilor nu era recunoscut până la generația a IV-a, adică până la sfârșitul secolului al XIX-lea, „pentru a le face parte, de la această vreme începând, tatăl trebuie să recurgă la vânzări simulate. În generația a V-a, cea prinsă în viață în 1939, se practică însă înzestrarea cu pământ a fetelor. Aceasta în satul Dioști”¹².

De istoria „mică”, de istoria „locală” împănată cu detalii etnografice numeroase s-a ocupat și Paul Petrescu¹³. Renumitul etnolog considera că „istoria românilor este încă nescrisă, fiecare din satele și cătunele străbătute de noi având încă multe materiale necunoscute și nefolosite de istorici, unul din ele fiind însăși *moșia satului, imens document materializat în curele, brazde și haturi, vorbind despre istoria oamenilor și pământurilor, reflectând relațiile sociale (n.n.)*. Aceste urme au rămas până azi ca un fel de martori ai acelei „arheologii sociale” pe care, cu atâta strălucire și folos, o practică mulți sociologi și etnoistorici de aiurea, iar la noi cunoscutul sociolog Henri H. Stahl, ale cărui studii de istorie socială (...) aruncă o lumină nouă și neașteptată asupra originii statelor feudale românești”¹⁴.

Satul devălmaș a avut o tradiție puternică și îndelungată în atâtea sate oltenești și moldovenești, dar și în cele transilvane a rămas amintirea începuturilor lor, încât uneori amprenta societății medievale,

¹⁰ Ion Gh. Filip, *op. cit.*, p. 64.

¹¹ *Ibidem*, p. 65.

¹² *Ibidem*, p. 68.

¹³ Paul Petrescu, *Istorie socială în Mehedinți. Introducere în prezentarea arhitecturii populare mehedințene*, în REF, XXV, 1980, nr. 1, p. 3-22.

¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

feudale, închise, cu ordine și ierarhie proprie, a continuat să existe, în forme disolute, până în vremurile noastre. Reconstituirea lor științifică reclamă cunoștințe despre viața socială românească, despre realitatea etnografică românească¹⁵.

Realitatea esențială a societății rurale românești din trecut a fost, fără îndoială, cea a existenței satelor libere și a satelor aservite. Cele libere, numite „moșnenești” în Țara Românească și „răzășești” în Moldova, sunt foarte răspândite și în județul Mehedinți. Astfel, „în memoria colectivă a satelor libere cea mai puternică amintire este cea a existenței „curelelor” moșnenești, *formă de organizare juridică și economică a trupului de moșie reflectând ea însăși structura socială a acestor comunități străvechi*”¹⁶. Curelele erau lungi, ținând din hotar în hotar, așa cum era, de pildă, la Ceptureni, unde mergeau din hotarul Obîrșiei până în hotarul Bălei (satele imediat învecinate), trecând prin pădure și prin pășune și prin țarină. Isverna „mergea” pe patru moși: Isvercenii, Surzii de pe Surduleasca, Gîrmencenii și Moșnenii. S-ar putea ca singura cureauă veche să fi fost cea a Moșnenilor, celelalte aparținând unor neamuri mai „noi”, copiind vechea organizare moșnenească. La început, moșii erau mari, lați de 1000 de stânjeni, dar, cu vremea, s-au „miticulat” (micșorat) de a ajuns câte unul să aibă o cureauă de doi stânjeni de lată, dar „curgând” tot pe 4000 de stânjeni. Un întreg sistem de măsură era activ, de pildă, „un drept” era egal cu opt „palme”.

Istoria Isvernei este destul de frământată și a fost notată din amintirile bătrânilor, din documente și din cărți, în ceea ce se cheamă „Sindicul” (istoricul vechimii satului și bisericii), de către preotul Victor Doman, de loc din Nadanova, un sat vecin¹⁷. Se știe astfel că prima așezare a fost în jurul „Peșterii” de pe Dealul „Surâpi” (Sub râpi) și până în Dealul Satului. Înainte vreme satul era adunat, aproape compact, pe acele locuri și era ocolit cu gard, ca să nu treacă vitele în țarină. „Poarta țarinii” era pe drumul ce ieșea la Dealul Surâpi, la două sălcii, și pe unde se mergea la pășunat în poiana Beletinii sau în poiana Izmenelor sau a Tâmnii și în poiana Porcului. Și aceste poiene au istoria lor, pentru că au fost făcute prin „arșiță”, adică s-a dat foc pădurii din acele locuri și de după Clanț (vârf) ca să-și facă loc Isvercenii de pășune, aplicându-se tehnica străveche de „lăzire” a pădurii pentru a mări terenurile arabile și de pășunat. Că aceste locuri erau locuite de multă vreme o dovedește și

¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 11-12.

faptul că în Peșteră s-au găsit unelte din epoca de piatră și din epoca bronzului, iar la locul numit „Pogașa cu Teiul” s-au aflat monede de argint de pe timpul lui Gordianus III (241 d.H.), așa încât așezarea medievală, pomenită pentru prima dată cu numele Isverna într-un document al lui Ioan Corvinul de la 20 octombrie 1444, prin care se întărește stăpânirea Mănăstirii Tismana asupra Podenilor și Isvernei, se poate presupune că dăinuia deja de multă vreme¹⁸. Într-un document aflat în posesia satului¹⁹, prezentat la Expoziția Națională din 1906 și pierdut cu acel prilej, se menționează faptul că în fața Domnului Țării Românești, Alexandru al III-lea, s-au înfrățit Nicula Moșneanu (din neamul Moșnenilor, cum se cheamă și azi o curea) cu boierul Badea Urdăreanu, acesta din urmă dând lui Nicula toată partea sa de moșie din Isverna în schimbul „unui cal vrednic de călărie, a unei dulamale și a unei perechi de cizme”, toate prețuite în aspri. Legenda spune că acel Nicula ar fi venit din Domașna din Banat²⁰. S-ar putea însă ca Urdăreanu de baștină din Urdari-Gorj, răsplătit de domnie, cu tot neamul său boieresc, pentru faptele de vitejie, cu partea din moșia moșnenească a Isvernei și Căniciei, să fi căzut la învoială cu moșnenii ca să le dea înapoi pământul strămoșesc, toată povestea nefiind decât un episod al înverșunatei lupte, dusă secole de-a rândul, între cetele moșnenști, libere și independente, și boierii care căutau să le aservească. Pentru că lupta se continuă și mai târziu, fiind vie în amintirea satului întâmplarea prin care „înainte de 1761 Isvercenii terminaseră și cu averea boierilor Urdăreni și cu averea Tismanei”, reușind adică să-și răscumpere și să-și elibereze moșia. Astfel, din averea Urdărenilor intrați prin cine știe ce modalități în moșia Isvernei, a luat un sfert Lupu Surdu Ceaușu, ușier la Divanul Domnesc, iar restul a luat Nicula Moșneanu, cu Giurgi Gârmencea și cu Lăpădat Isverniceanu; iar averea Tismanei au luat-o Țuicanii și Rohanii intrați în moșia Isvernienilor.

Iată cum cele patru neamuri de baștină ai Isvernei sunt moșnenii, Gârmenicienii, Isvercenii (Țuicanii și Rohanii) și Surzii, fenomen destul de târziu petrecut, posibil fiind ca aceste patru neamuri să se constituie în „moși” după modelul altor sate moșnenești mai vechi. Alte neamuri, ca Făreștii, au venit din Topleț, Ciocanii din Bogâltin, Tâlpeștii din Cornereva, având, deci, de a face cu un alt fenomen interesant, cel al imigrației din Banat, ilustrând nicidecum curmata legătură de circulație

¹⁸ *Ibidem*, p. 12.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

între românii de pe ambele versante ale Carpaților²¹. Tot spre sfârșitul secolului al XVIII-lea vin și Stoicanii, Dunceștii, Dumitreștii și Pârvăneștii din Prejna, sat apropiat, iar apoi Vueștii din Bâlvăneștii tot din Mehedinți în preajma lui 1800. Iată dar că mișcările de populație de acum peste două secole au fost cu precizie înregistrate și cu grijă ținute minte de memoria colectivă a satului. Se mai știe că prin Isverna a trecut și Matei aga din Brâncoveni, cu paharnicul Lupu Mehedințeanu, după răscoala din București, șezând câțva timp la uncheșul Stoican, care i-a trecut apoi peste munți, la Hațeg. După ce Matei a ajuns Domn, l-a răsplătit pe uncheșul Stoican cu moșia Macului din hotarul Șurlea, făcându-l și spătar. Și așa istoria se îngemănează cu legenda hrănită din amintirile bătrânilor, creându-se tradiții ce vin să confirme organizarea teritorială a moșiei satului²².

Firește că istoria adevărată este mai complicată, pentru că, iată, în Preajna vecină întâlnim între cei patru moși mari, neamuri ce mai târziu au plecat în Izverna, ca Stoicanii și Dunceștii, alături de Armășasca și Gădeasca, curelele acestor patru moși din Preajna curgând și ele peste tot hotarul, de la Rumâniiori până la apa Cernei. La munte, curelele rămân continui, înguste și lungi în „țarină”, însă ele se împart în „delini de adoulea”, adică perpendiculare pe axul longitudinal al curelei²³. La Preajna era moșie veche pentru că la 1864 s-au dat oamenilor numai „plațuri” de casă, nu și loturi de muncă, așa cum s-a dat la clăcași. Peste tot este vie amintirea mutării satelor, această dinamică a așezărilor fiind determinată în trecut de cauze social-economice, între care mai ales fuga de fiscalitatea excesivă și nevoia de apărare împotriva raziilor feudale interne și a atacurilor externe (bandele de cârjalii și pazvangii de peste Dunăre) au jucat un rol important. Este, poate, și un aspect al formării efective a satelor, trecând de la formele risipite ale așezărilor, mai mult sau mai puțin sezoniere, cum sunt „sălașele” și „conacele”, la cele ceva mai adunate ale satelor permanente.

Există însă și situații mai limpezi, acolo unde fluctuațiile s-au întâmplat a fi mai mici și unde, cine știe ce cauze, au determinat o stabilitate, un conservatorism evident, vizibil și în înfățișarea satului. Așa este cazul satului Cernavârfu, care, la prima vedere, apare ca un sat cu foarte multe case vechi, mai mult de jumătate din case fiind de tipul arhaic românesc, cu prispă parțială la două încăperi, iar acoperișurile

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 14

²³ *Ibidem*.

fără coșuri înalte. Există o structură foarte clară a trupului de moșie, care permite identificarea tuturor moșilor, ca și dimensiunile în stânjeni ai fiecăruia, precum și, lucru mai rar, „măsurile moșiei”, adică cotele dimensionale ale curelelor, acolo unde axul lor longitudinal suferă inflexiuni. Așezarea însăși a satului este deosebit de grăitoare pentru organizarea pe moșii a trupului de moșie și a vetrii satului²⁴. Lungimea moșiei se așează pe direcția est-vest, fiind în hotar cu trupul de moșie al Buseștilor în est, cu al Gornoviței în vest, cu al Dâlmei la sud și cu al Nadovanei la nord. Forma regulată a trupului de moșie, încadrată de formele geometrice regulate ale celorlalte trupuri de moșie, ale satelor, trădează, după cum a afirmat demult Henri H. Stahl, o străveche organizare teritorială, gândită ca ansamblu, și care poate fi socotită ca preexistând formării statelor românești feudale. Și împărțirea interioară pe curele este, de asemenea, foarte regulată, mai multe curele intrând în componența unui „teiu”, fiecare din acestea din urmă purtând numele unui „moș”. Iată care sunt moșii Cernavârfului și lărgimile lor măsurate în stânjeni (1 stânjen = 2,15 m) la măsura de pe luncă, acolo unde totalul este de 992 stânjeni:

- 1) Moșul Șeitănesc – 173 stânjeni (care s-au împărțit la cinci frați câte 34 și ½ stânjeni);
- 2) Moșul Tătucesc – 169 stânjeni;
- 3) Moșul Pârvănesc – 112 stânjeni;
- 4) Moșul Drăgănesc – 109 stânjeni;
- 5) Moșul Chelănesc – 173 stânjeni;
- 6) Moșul Strâmteanu – 173 stânjeni;
- 7) Moșul Șeitănesc – 83 stânjeni.

Neamul mare al Șeităneștilor cunoaște bine împărțeala pe ultimele cinci generații, a doua fiind a celor cinci frați: Gheorghe, Radu, Iovan, Vintilă, Nicolae; a treia: Dumitrașcu Șeitan; a patra: Constantin Dumitrașcu Șeitan; a cincia: Dumitru Constantin Dumitrașcu Șeitan, cel care, în 1951, mai avea frați în viață (este dat numele fratelui celui mai mare din fiecare generație). Cu toată regularitatea curelelor din Cernavârfu, trebuie să observăm că vatra satului, fiind așezată numai pe curelele Șeitanilor și Tătușilor, celorlalte neamuri care aveau curele ce nu treceau prin vatră, adică Pârvăneștilor, Drăganilor, Chelanilor și Strâmteștilor, li s-au dat plațuri (locuri de curte) din curelele Șeitanilor și Tătușilor. Acesta s-a întâmplat la 1864 cu ocazia aplicării primei mari

²⁴ *Ibidem*, p. 16-17.

reforme agrare de la noi. În același an s-au împroprietărit foștii clăcași pe moșia lui Bălteanu, cum ar fi Guran, Vucea, Păleanu, veniți din Isverna și din alte sate. La 1900 întreaga moșie boierească a fost lichidată, punându-se în vânzare 50 de loturi a câte 5 ha fiecare, locuri de arătură pe aceeași moșie ale lui C. Bălteanu Găină, aflată în hotarul delanțal (de la delniță²⁵) al Cernavârfului²⁶.

Ieșirea din indiviziune a moșnenilor avusese loc destul de devreme în Cernavârfu, întrucât în 1910, când a venit judecătorul pentru a face această operație, moșia era deja împărțită²⁷. În 1951 mai exista încă harta exactă a trupului de moșie a Cernavârfului așa cum era la 1910, atunci când s-au împărțit „muntele” și „poiana” care rămăseseră până atunci „vălmașe”. Pe plan erau trecute și cele două „măsuri” ale trupului. De la „măsura” a patra înainte măsurătoarea a fost făcută de dascălul Gheorghe Doman. Harta este un admirabil document topografic, iar descrierea hotarului mergând pe „măsuri” este un foarte frumos document de limbă românească, dincolo de poziția căruia se întrevăd și urme de organizare a vieții sociale din trecutul satelor românești libere. Pentru valoarea sa documentară complexă și pentru farmecul său literar redăm mai jos, în întregime, textul hotarelor „măsurate” ale Cernavârfului.

Măsura II: „Măsura de la ogașu frâncului din răcuvița pe cracu Seliștei în sus, pe din vale de conacu beșliului, pe poiana cu ferigă, drept în boldu²⁸ ăl gol”.

Măsura III: „Măsura de pe ogașu vacei ăl mare, drept pe boldu vacei, pe cracu vacei în sus, în fruntea Ocoliștei, pe poiana cu turugile²⁹, pe fâsceica³⁰ mică, peste vârful la piva cu apă”.

Măsura IV: „Din Valea Rea”.

Măsura V: „Din grădina lui Negoită, din tufa de mărăcine pe poeana moșului, pe la Vârtej, drept sus în culme”.

²⁵ Delniță, delnițe s.f. 1. (În evul mediu, în Țara Românească) Parte din hotarul moșiei satului care se afla în stăpânirea ereditară a unei familii de țărani ce locuiau în satul respectiv; jirebie. 2. (În evul mediu, în Țara Românească și în Moldova) Parte dintr-o anumită subîmpărțire structurală a pământului satului. *Patru delnițe de fânaț*. 3. (Înv. și reg.) Fâșie îngustă și lungă de teren situată într-o luncă sau pe un delușor; *p. ext.* moșie, proprietate – cf. ucr. *dil'nyč'a* (*Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Academiei Române, 1975, p. 241).

²⁶ Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 16-17.

²⁷ *Ibidem*, p. 17.

²⁸ Vârful.

²⁹ Buștean de copac bătrân, tăiat.

³⁰ Loc strâmt între bolovani.

Măsura VI: „Din capu bărâcei³¹, pe ogașu țiganului, prin prunii Tătucilor, prin colțul grădinei lui Măcescu din deal, drept la marginea poenei despre curături³², drept în boldul îl gol cu tufa în vârful”.

Măsura VII: „Măsura de la pietriș din piatră, pe la casa lui M. Drăgăloiu la crovu³³, cu apă drept sus, în culme la gaură³⁴”.

Măsura VIII: „Din slogu³⁵ lui P. Nedelcu, prin grădina lui Nicolae Gh. Șeitan, pe la colțu din Vale de casa lui Const. L. Pârvănescu, drept peste ogaș³⁶, prin grădina lui C. T. Tătucu, tăind în sus colțul grădinei lui T. Drăgoescu, mergând pe coastă drept sus în Zăbran sus în culme, la vârful al doilea de lângă vârful ăl înalt”.

Măsura IX: „Din slogul lui Pantelimon Tătucu, de lângă colț, cel printre curelele de întorsură³⁷, pe dinaintea casei lui Ion C. Pârvănescu, printre casa și pivnița lui Ghiță Pârvănescu, la stânga de cireșul din botu cracului, pe lângă al treilea gorun din cap la apșoara, drept la culme la tufa mare despre Nadanova³⁸”.

Acest document relatează despre o știință populară veche, intim legată de amintirile vii ale sătenilor legați în mod firesc de fiecare însemn local – un cireș, valea unui pârau, o peșteră, un buștean, o râpă, toate înmagazinând moșteniri de veacuri și reflectând viața continuă pe aceleași plaiuri, din totdeauna și dinainte de vreme chiar.

Contemporani cu acareturi de demult – imaginarul curții țărănești

Numeroasele prefaceri legislative din secolele al XIX-lea și al XX-lea au avut multiple efecte asupra vieții sociale, economice, politice, dar mai ales culturale. De la unele supraviețuiri ale satelor devălmașe, la proprietatea de tip cooperatist, la revenirea firească la proprietatea privată, iată etape și fragmentări ale unor vieți bulversate de legi nu întotdeauna corecte față de anumite drepturi naturale. Perioada comunistă a răsturnat sisteme de valori, a tulburat structuri

³¹ Râpă, surpătură. Apud Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 18.

³² Fost loc împădurit, ars pentru a face loc agriculturii. Apud *Ibidem*.

³³ Apă, izvor. Apud *Ibidem*.

³⁴ Peșteră. Apud *Ibidem*.

³⁵ Hotarul. Apud *Ibidem*.

³⁶ Vale îngustă de torente. Apud *Ibidem*.

³⁷ Bucăți de teren („driculețe”) ce se dau în compensație la curelele ce se îngustează. Apud *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

sociale, astfel încât întrebarea *ce s-a mai păstrat dintr-o ordine firească* revine într-o retorică a unei ordonări ontologice necesare. Tăvălugul cooperatist a ocolit oarecum curtea țărănească de odinioară, iar acest lucru devine oarecum vizibil în încăpățânarea unor elemente tradiționale specifice acestora de a rezista timpului cu orice preț. Există numeroase acareturi în actualele curți sătești ce mențin cu osârdie ordinea de mai an. Vom încerca să privim cu înțelegere prefacerile inerente ce au avut loc în aceste curți țărănești ce par încremenite în timpuri de demult. Nu se va urmări o clasificare, ci o descoperire a „supraviețuirilor” elementelor etnografice importante specifice Olteniei.

Relaționarea cu spațiul în vechea rânduire țărănească se înscrie în complexitatea unei vieți ordonate de o spiritualitate înaltă, de credințe uneori rămase într-un orizont ordonat post-interpretativ de către cercetătorii comunităților de odinioară. Transpar însă înțelesuri, tradiții, datini ce vorbesc despre o filosofie de viață. Categoriile de spațiu și timp au reprezentat elemente de analiză ale structurilor mentale tradiționale, lucrarea lui Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești...*³⁹, reprezentând un „act de cutezanță”, utilizând sintagma lui Ovidiu Bârlea din postfața respectivului volum. Această lucrare a devenit punct de referință pentru cercetările ulterioare. Având în vedere subiectul investigației noastre, reevaluarea elaborărilor binecunoscutului etnolog român ne apare drept o necesitate. Astfel, Ernest Bernea sublinia: „Din punct de vedere existențial, [spațiul] este un dat elementar al naturii și al condiției umane, iar din punct de vedere al cunoașterii, spațiul este o constantă a unui mod de a concepe lumea și de a o reprezenta (...). Lumea țăranului român apare ca un corp organizat, fără titanism și fără frângeri catastrofice, este adică un cosmos, ceea ce desigur influențează și modul de reprezentare a spațiului. Schimbările ce intervin, produse de unele întâmplări, afectează calitatea și forma locală a spațiului, dar nu condiția sa originală”⁴⁰. Nevoia de ordine, de structurare prin cuvânt, este sesizată cu finețe de autor: „La reprezentarea ordinii fenomenale a lucrurilor, mentalitatea dominantă a satului nostru tradițional, deși introduce o seamă de

³⁹ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și a cauzalității*. Postfață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Cartea Românească, 1985.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 126.

elemente care sunt emoționale, nevoia de ordonare și explicație nu este înlăturată”⁴¹. Spațiul nu devine doar ordonat prin configurarea unui, l-am putea numi sistem juridic primar (evitând formulările „arhaic” sau „primitiv”, care ar putea trezi anumite amendări etice), ci îndeplinește totodată o funcție într-un proces de cunoaștere, după cum se configurează sau este integrată, asimilată, realitatea însăși, „reprezentarea spațiului la nivelul mentalității generale a satului nostru tradițional se produce într-un climat psihic specific și o altă ordine a lucrurilor în lume. Spațiul aici nu este o abstracțiune și nici un instrument de cunoaștere, nu este nici măcar un fundal inexpressiv și general al lucrurilor, cum apare ca un fenomen complex obiectiv, unde realul și posibilul coexistă și cauzele finale acționează”⁴².

Întemeierea satului presupune o gestualitate specială, simbolică, ce își trage sevele din legende de demult, intrarea în posesie a unui teritoriu este conexată unei imagini a unui fondator inițial, deși această concepție este relativizată de unii cercetători, precum Henri H. Stahl: „Era vorba despre intrarea în posesie a unui loc din pădure, defrișat în prealabil, și nu de o luare în posesie absolută”⁴³. Înfîgerea unui par în pământ reprezintă modalitatea simbolică de întemeiere a satului. Consacrarea spațiului prin intervenția Divinității – legende despre hierofanii, apariții divine în anumite locuri etc., constituie elemente-reper în orizontul mentalitar tradițional. Identitatea conceptuală dintre spațiu și liniile genealogice depășește cadrul miturilor, la români formând o bază ideologică pentru sistemul de proprietate a pământului⁴⁴, căci „dacă un teritoriu aparține unei comunități, aceasta este pentru că respectiva comunitate este formată din rude ce descind dintr-un strămoș care odinioară ar fi deținut întregul teritoriu”⁴⁵. Fundamentul moral al reprezentărilor culturale ale spațiului, în particular ale proprietății, apare drept componentă evidentă a mentalității tradiționale românești. Legătura cu strămoșii nu împovărează, ci solidifică, fundamentează, într-un orizont sacru chiar,

⁴¹ *Ibidem*, p. 126-127.

⁴² *Ibidem*, p. 128.

⁴³ Henri H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 1958, p. 55-59; vol. II, București, Editura Academiei Române, 1959, p. 184.

⁴⁴ Radu Drăgan, *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*.

existența celor prezenți⁴⁶, de aceea „mentalitatea generală a satului nostru vechi socotește o greșeală părăsirea moștenirii părintești”⁴⁷. După cum locul bun este protejat de moșii din neam, la fel locul rău pare a purta pecetea unui blestem al generațiilor anterioare⁴⁸. Modul de reprezentare a spațiului în mentalitatea tradițională apare în strânsă legătură cu reprezentarea culturală a proprietății. Orizontul cultural al mentalității tradiționale se configurează asemenea unui caleidoscop ce îmbină stabilitatea și ordinea cu recompuneri spontane.

Cutuma juridică este stabilită în funcție de raportul dintre „dreptul popular” și „dreptul codurilor, legilor și decretelor”. Cutumele și tradițiile juridice sunt, în general, produsul unei îndelungate experiențe sociale ale unui popor, sunt reguli de conduită statornicite de-a lungul vremii în practica vieții sociale și care tind uneori să devină regulă de drept⁴⁹. În general, ele s-au menținut ca „pravile nescrise” în viața spirituală a poporului. Geneza cutumei este obscură și chiar misterioasă.

Așadar, construirea unei case reprezenta o însumare a unor gesturi simbolice. Arhitectura populară oferă numeroase detalii menite să „sporovăie” despre un orizont mentalitar tradițional. Cercetări de teren din anul 2011-2013 derulate în județele Dolj, Olt, Gorj, dar și în Argeș, au reliefat o serie de supraviețuiri *in situ* a numeroase gospodării ce păstrează aerul patriarhal prin salvarea în timp a unor elemente de arhitectură tradițională: acoperișul de șită, pridvorul, foișorul, decorațiunile traforate sau moduri particulare de îmbinare a bârnelor – iată doar câteva din însemnele ce mai vorbesc despre o lume ce încă se mai păstrează, deși insular, atât material, cât și spiritual – prin datini și tradiții de demult.

⁴⁶ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 34: „Locul meu și locul tău, fiecare cu locul lui. Locu meu și locu vecinului nu-s la fel și e așa că *stau din bătrâni pe el, pă același loc*. Da, sunt fel de fel de locuri. Un gard de te desparte, nu știi ce-i dincolo. Fiecare le știe pe ale lui” (Căbăl Susana, 67 de ani, cu carte, Poiana Mărului, Brașov, 1965) sau „Noi așa am pomenit și casa, și locu; da’ n-ai dreptu să le strici, nici să le lași în părăsire, că vezi, ele vin de la părinți (...), casa are și ea locul ei, ca orice lucru. În bătătura 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*” (Țântea Ion Staicu, 83 de ani, cu carte, Poiana Mărului, Brașov, 1964).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁸ *Ibidem*: „Nimic nu sporește, nimic nu prinde; toate se risipesc și bietul om fuge” (Debu Frusina, 80 de ani, cu carte, Poiana Mărului, Brașov, 1947).

⁴⁹ Pentru detalii privind cutuma ca izvor de drept, a se vedea O. Ungureanu, *Drept civil. Introducere*. Ediția a VII-a, București, Editura Rosetti, 2005, p. 58.

Gospodăria țărănească reprezintă o temă îndelung dezbătută de numeroși cercetători deoarece este „o unitate complexă tradițional istorică, social-economică și culturală, în care a luat naștere întreaga civilizație și cultură populară”⁵⁰. Romulus Vuia considera că așezarea, gospodăria, locuința trebuie privite prin perspectiva unui complex de factori: ocupația locuitorilor și tipul așezărilor, acestea, la rândul lor, depinzând de cadrul geografic, originea etnică a locuitorilor și înfrâurirea factorului economic și politic. În opinia sa, „curtea este expresia economică a regiunii”, idee ce străbate ca un fir roșu întreaga operă dedicată studiului gospodăriei. Prin *curte*, Romulus Vuia înțelegea atât *curtea* „stricto-sensu”, cât și părțile constitutive ale gospodăriei, respectiv structura acesteia: numărul, forma și mărimea anexelor gospodărești, amplasarea lor în raport cu locuința, a acareturilor între ele, materialele de construcție etc. Astfel privite, „gospodăria, casa țărănească au fost martorele vieții familiale și economice ale societății rurale. Fiecare gospodărie este un mic muzeu, fiecare denumire este o dovadă a evoluției vieții și civilizației poporului român”⁵¹.

În privința terminologiei, Romulus Vuia considera că aceasta este, în principal, de origine latină (poartă, casă, curte, arie etc.), peste ea suprapunându-se fondul slav (ocol, ogradă, grajd, poiată, colnă, vraniță etc.). Explicația ar veni din faptul că la sosirea slavilor, comunitatea indigenă se ocupa cu agricultura, iar slavii de la care a fost împrumutat parțial lexicul, erau, în special, crescători de animale. Vuia definește astfel gospodăria: „Locuința și construcțiile anexe din vatra satului, ca și cele anexe din afara ei, de pe moșia satului (pivnițele, pătuiagele, gropile de bucate etc.) alcătuiesc elementele unei unități economice, numite, în general, gospodărie. Gospodăria este o instituție care joacă un rol important în studiul culturii populare. Ea nu este numai o unitate de producție economică (agricolă, pastorală, meșteșugărească), ci o formă de cultură, în sensul restrâns al cuvântului. Structura și componentele ei ilustrează pe lângă nivelul de viață economică și gradul de cultură populară”⁵².

Județul Argeș se poate mândri cu numeroase elemente de civilizație tradițională. Zona fiind aflată între Munții Făgărașului, în partea de nord, și confluența râurilor Vâlsan și Argeș în sud,

⁵⁰ Monica Budiș, *Gospodăria rurală din România*, vol. I. Oltenia, Muntenia, Dobrogea, București, Editura Etnologică, 2004, p. 11.

⁵¹ Romulus Vuia, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat*, Bucharest, Imprimeria Națională, 1937, p. 49. Apud Monica Budiș, *op. cit.*, p. 25.

⁵² Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 79. Apud Monica Budiș, *op. cit.*, p. 26.

impresionează printr-o arhitectură solemnă, nobilă, prin elementele ce se mai păstrează și astăzi, „caracterizându-se prin trăsături specifice, care o diferențiază de zonele învecinate”⁵³. Principalul material de construcție la construirea caselor și acareturilor era lemnul. Astfel, „statistica lui Dionisie Pop Marțian consemnează 97 % construcții din lemn în mediul rural. Treptat, numărul caselor de zid și paiantă a crescut în detrimentul celor de lemn, care erau în 1952 de numai 26,1 %, iar astăzi au dispărut aproape în totalitate”⁵⁴. În ceea ce privește casele de lemn, ele „nu aveau temelie, fiind așezate pe mari bolovani de piatră dispuși la colțuri. Ceea ce constituie o caracteristică a arhitecturii argeșene este realizarea temeliilor din rânduri alternative de cărămidă și piatră, tehnică foarte veche, folosită la ridicarea bisericilor medievale”⁵⁵.

În funcție de criteriul elevației, zona etnografică a Argeșului cuprinde trei tipuri de case: „Case joase fără pivniță, ridicate pe un soclu de 1 m, case cu pivniță și soclu de 1,50 m și case înălțate pe un soclu de 2-2,50 m. Casele cu soclu înalt s-au generalizat la începutul secolului al XX-lea pe tot cuprinsul zonei. Parterul acestora cuprinde în plan o pivniță și o cameră, iar în partea superioară două încăperi de locuit. Planul cel mai frecvent în secolul al XX-lea cuprindea două încăperi cu intrări separate. Planurile cu trei încăperi și intrare dispusă asimetric sunt, de asemenea, foarte vechi. Funcțiile camerelor sunt diferențiate: o încăpere mare destinată pentru locuit, una mai mică, de trecere, în care se află și vatra cu hornul și alta pentru oaspeți având, uneori, intrarea separată. Casele noi au planuri dezvoltate, cu patru-nouă camere, fiind influențate de arhitectura urbană”⁵⁶.

Există două elemente care conferă specificitate zonei „în ceea ce privește volumetria și decorul”⁵⁷: prispa și foișorul, conferind „construcției echilibru și proporții armonioase, perfect integrate mediului înconjurător”⁵⁸. Prispa se desfășoară de-a lungul fațadei sau pe cele două laturi ale casei și „formează un spațiu de tranziție semiadăpostit către interior și către curtea gospodăriei. Când spațiul respectiv este închis cu balustradă și stâlpi de lemn sau din zidărie poartă numele de sală.

⁵³ Georgeta Stoica, *Arhitectură populară argeșeană*, în „Datini”, București, nr. 3-4, (24-25), 1997, p. 7.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

Foișorul constituie un element arhitectonic important în această zonă. El marchează în același timp și diferențierea socială, fiind caracteristic caselor construite de pătura înstărită a comunităților rurale. Foișorul este construit pe un soclu înalt de piatră, având la partea superioară balustradă și stâlpi lucrați cu măiestrie. La casele construite în secolul al XIX-lea foișorul era plasat lateral, iar la cele din a doua jumătate a secolului al XX-lea este situat în axul casei”⁵⁹.

Există numeroase anexe alături de casa de locuit, principală construcție, în afară de casa de locuit, din curțile satelor fiind grajdul cu fânăria. El apare în număr destul de mare, aproape 70 % din gospodării având grajd. Rareori grajdul nu are deasupra fânărie. Marea frecvență a grajdului subliniază rolul important pe care continuă să-l aibă animalele chiar în acele gospodării care nu mai au nici caracter agricol și nici pastoral și a căror principală sursă de venit o formează fie vinderea de produse pomicole, fie practicarea diferitelor meserii”⁶⁰.

Din punct de vedere al materialului și al tehnicii de construcție, „grajdurile sunt de cinci tipuri: grajd vechi de bârne lungi încheiate stănește la capete; grajd de bârne scurte prinse în amnare; grajd din scânduri groase verticale prinse pe un schelet de grinzi; grajd de paiantă – schelet de grinzi și cărămidă; grajd de cărămidă. Fânăria de deasupra este făcută de cele mai multe ori dintr-un schelet de grinzi, pentru ca fânul să fie în bătaia continuă a vântului. Alteori este construit din scânduri late”⁶¹. După modul în care este împărțit, „grajdul poate fi: cu o singură încăpere; cu două încăperi alăturate; cu două încăperi și cu o șură deschisă între ele pentru car; cu o încăpere închisă și cu o șură deschisă alături; cu două încăperi despărțite printr-o trecere liberă spre grădina din fundul curții”⁶². În funcție de detaliile de construcție ale acoperișului, forma grajdului diferă și el. Astfel, acoperișul poate fi „în patru plase, cel mai frecvent; morăresc, la care plasele mici nu se continuă până la nivelul streșinii plaselor mari, ci se întrerup la un nivel oarecare, dând naștere unui fronton trapezoidal; în două plase, cel mai rar întâlnit, deoarece nu apără bine de ploaie fânul. La multe grajduri, streășina din față este mult prelungită (2-3 m), formând un adăpost de-a lungul întregului grajd”⁶³.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Florea Bobu Florescu, Paul H. Stahl, Paul Petrescu, *Arta populară din zonele Argeș și Muscel*, București, Editura Academiei Române, 1967, p. 69.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 70.

⁶³ *Ibidem*.

Frumusețea acestor elemente de arhitectură tradițională fac ca speranța în salvagardarea acestora să crească, iar inițiativele în acest sens nu trebuie să fie niciodată abandonate. Ceea ce s-a păstrat pe cale naturală și spontană în gospodăria țărănească de secol XXI trebuie să-și găsească adevărata cale spre patrimonializarea acestora fără a tulbura cursul firesc al vieții cotidiene a ruralului ce își păstrează comorile într-o simplitate uimitoare.

ILUSTRAȚII

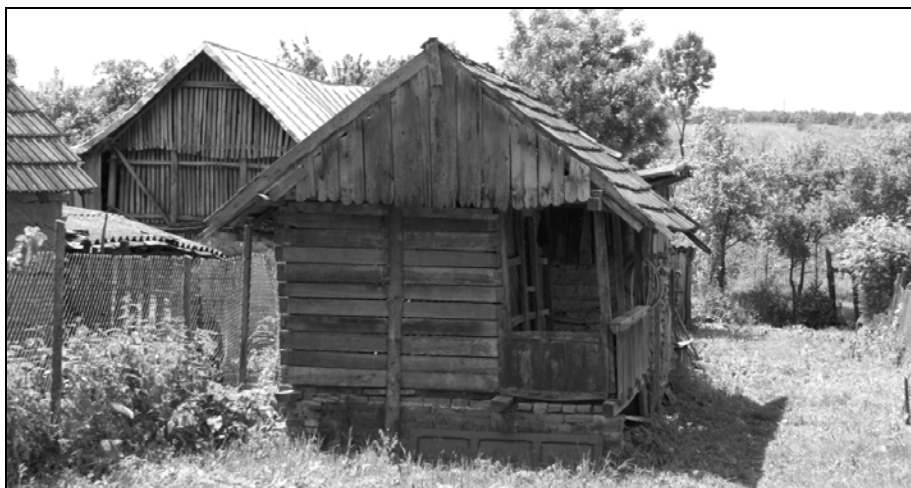


Fig. 1. Acareturi din județul Olt



Fig. 2. Acareturi din județul Gorj



Fig. 3. Acareturi din județul Dolj

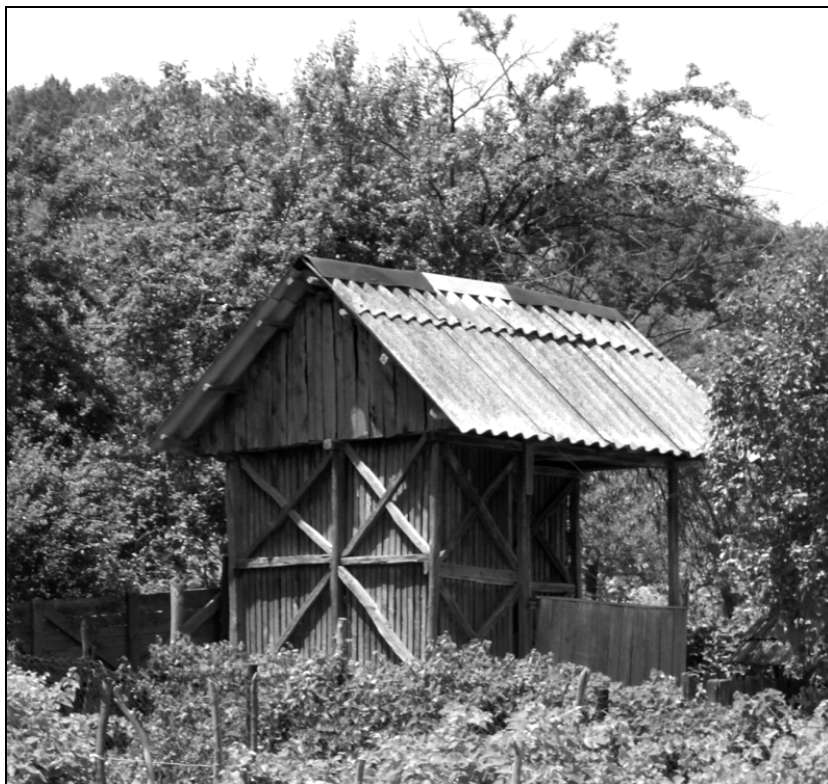


Fig. 4. Acaret din județul Dolj



Fig. 5. Acaret din vatra satului Vulpeni – Olt



Fig. 6. Casa Mariei Bulacu (86 ani în 2013) din Vulpeni – Olt



Fig. 7. Acareturi în curtea lui Dumitru Antonie (75 ani în 2013) din Vulpeni – Olt



Fig. 8. Casă din Bulzești – Dolj



Fig. 9. Fântână din Motoci – Dolj



Fig. 10. Casă din județul Argeș



Fig. 11. Casă din județul Argeș

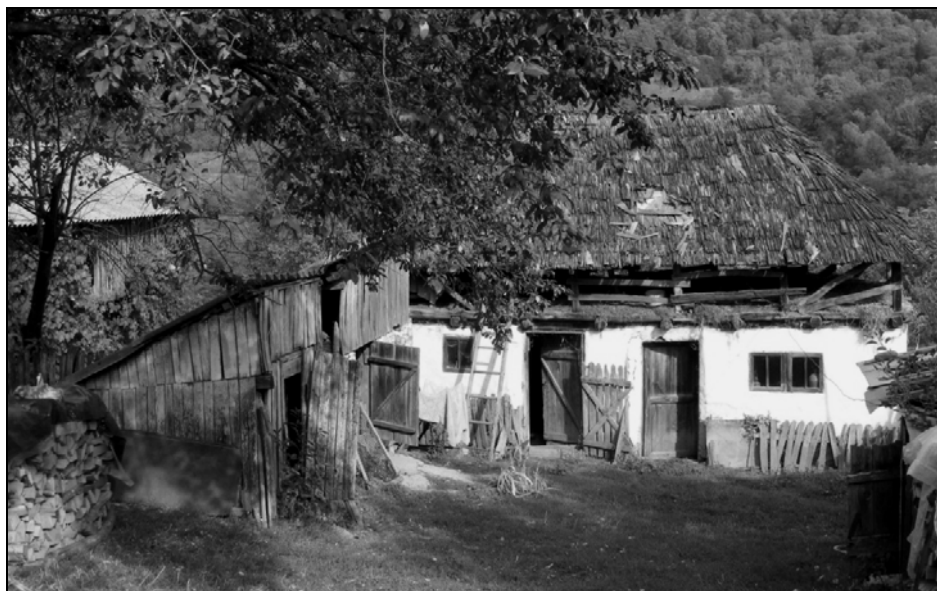


Fig. 12. Gospodărie din județul Argeș



Fig. 13. Casă din județul Argeș



Fig. 14. Casă din județul Argeș

CĂMAȘA DE SĂRBĂTOARE DIN COLECȚIA MUZEULUI MUNICIPAL PAȘCANI, JUDEȚUL IAȘI

Daniela CALISTRU*

Résumé

La collection de chemises et de blouses roumaines du Musée Municipal de la ville de Pașcani compte 250 pièces provenues de diverses donations. Ce sont les blouses de fête qui y prédominent. Du point de vue de la matière, les blouses traditionnelles roumaines peuvent être premièrement groupées en fonction de la matière dont elles sont tissées, à savoir en laine, en coton ou en chanvre et, du point de vue de la coupe, on peut les grouper en blouses larges ou au col froncé. Tous ces types de blouses se retrouvent dans cette exposition: des chemises et des blouses coupées en laine et en coton, à coupe droite, large ou au col froncé. On y trouve aussi une description de quelques-unes de ces blouses provenant des localités limitrophes de la ville de Pașcani.

Mots-clés: chemises, fête, Musée Municipal de la ville de Pașcani, collection du musée, blouse traditionnelle roumaine.

Cuvinte-cheie: cămăși, sărbătoare, Muzeul Municipal Pașcani, colecție muzeală, ie.

Colecția de cămăși a Muzeului Municipal Pașcani însumează un număr de 250 piese provenite din donații. Ele au fost aduse cu ocazia cercetărilor etnografice efectuate în satele din microzona etnografică Pașcani (areal în care am încadrat și comunele Lespezi, Tătăruși și Vânători). În colecția etnografică a muzeului nostru predomină cămășile de sărbătoare.

După cum se știe, țărancă noastră a știut intuitiv să îmbine culorile, să stilizeze motivele decorative, să redea în ornamente idei și mesaje alese. Cămășile de sărbătoare erau lucrate de fete în gospodăriile proprii, ferite unele de altele, pentru ca la hore, nunți, la biserică, să aibă cele mai frumoase „cusături”, cel mai inspirat model, cele mai armonioase culori, să fie cele mai mândre între celelalte fete. Anton Verancsics, dalmatul care descrie Moldova în timpul lui Petru Rareș, subliniază spiritul tradiționalist ce exista în concepția țaranului din aici: „Spre deosebire de munteni, care au împrumutat unele obiceiuri și

* Muzeul Municipal Pașcani, Iași – România.

elemente turcești în port, moldovenii, se spune, țin la straiiele lor și se pedepsește cu moartea acela care ar împrumuta îmbrăcăminte sau alte obiceiuri de la turci”¹.

Materiile prime folosite pentru confecționarea cămășilor au fost, la început, cânepa și inul, apoi bumbacul, care domină sfârșitul secolului al XIX-lea până la jumătatea secolului al XX-lea. Pentru ornamentarea cămășilor s-au utilizat arniciul (bumbac dezlânat), ibrișinul, dar și bumbacul mercerizat și mătasea vegetală, care au un colorit mai puternic.

În ceea ce privește tipurile de cămașă și în această microzonă întâlnim *cămașa dreaptă sau bătrânească – tip „poncho”* și *cămașa încrețită sau cu „brezărâu” – tip carpatic*. Despre relația temporală dintre cele două tipuri, etnologii au afirmat întâietatea primului tip, „a cărei croială de factură arhaică precede pe scara istorică pe cea a așa-zisei cămăși încrețită la gât”².

De altfel, în literatura de specialitate despre *cămașa dreaptă* s-au mai făcut și alte afirmații lămuritoare: „A fost folosită în toate regiunile țării – cu foarte mici excepții – cu o deosebită frecvență în Moldova, pe Câmpia Dunării și în Dobrogea, iar în zonele de câmpie ale țării prezența fiindu-i notabilă. Face parte din stratul arhaic unitar al omenirii, întâlnindu-se în multe părți ale lumii, unele din numele folosite în literatura străină pentru a desemna acest tip fiind «poncho andin»”³. La începutul secolului al XX-lea apare, ca o variantă a cămășii drepte, *cămașa cu platcă*, despre care etnologul ieșean Emilia Pavel, distins cercetător al acestei problematice, mai ales în spațiul moldovenesc, a concluzionat că este un rezultat al influenței orașenești: „Cămașa cu platcă derivă din cămașa de tip «poncho» și care, în croi, a suferit influența orașului – platca”⁴.

Platca, de formă dreptunghiulară, încadrează gâtul, trecând întinsă peste umeri și coboară în față și în spate până la nivelul subrațului. De platcă se prind foile cămășii încrețite, iar la umeri se prind mânecile largi, drepte sau încrețite. Motivele ornamentale sunt dispuse pe piept, platcă, gât, bentița de la mână și pe poale și se

¹ Corina Nicolescu, *Date cu privire la istoria costumului din Moldova*, în „Studii și Cercetări de Istoria Artei”, București, nr. 3-4, 1957, p. 130.

² Elena Secoșan, Paul Petrescu, *Portul popular din România*, București, Editura Meridiane, 1984, p. 45.

³ *Ibidem*, p. 46.

⁴ Emilia Pavel, *Portul popular moldovenesc*, Iași, Editura Junimea, 1976, p. 30.

realizează cu ajutorul arniciului, fluturilor și a mărgelilor. Apare, de asemenea, gulerul îngust pe lângă gât, guler numit „ciupag”, fiind format dintr-o bucată de pânză croită asemenea unei „bentițe”, care este o prelungire a răscroiturii propriu-zise. Această cămașă mai poartă și denumirea de „cămeșoi” și era purtată atât de femei, cât și de bărbați – frumos împodobită la sărbători și simplă în zilele de lucru.

Cămașa bărbătească, la început asemenea celei femeiești, avea stanul croit împreună cu poalele dintr-o singură bucată de pânză. Mai târziu sunt adăugați clinii, pavele, dar și platca dreptunghiulară, gulerul îngust („ciupagul”). Noul guler se leagă la gât cu un șnur, care are la capete motocei, iar despicătura de pe piept se încheie cu doi sau trei nasturi mici. La cămașa de sărbătoare, „ciupagul” este mai înalt, iar pe partea de la vedere a acestuia sunt brodate variate motive decorative. Poalele prinse de stan sunt mai bogate, formează falduri și sunt împodobite cu aceleași motive decorative de la piept și mâneci. În timp, poalele s-au desprins, cămășile propriu-zise primind denumirea de „stan”.

Cel de-al doilea tip de cămașă, cel *carpatic*, este cunoscut și sub denumirea de *cămașă cu „brezărâu”* sau *încrețită*. Această cămașă, care presupune adunarea în crețuri a întregii lățimi a stănilor și a părții superioare a mânecilor cu ajutorul unui șnur de ață colorată, este considerată de specialiștii români ca fiind cel mai vechi tip de cămașă din spațiul nostru etnic. Vechimea acestei cămăși este atestată pe monumentele romane de la Admclisi și pe Columna lui Traian din Roma: „Iconografia celor două monumente amintite ar permite cu mai multă îndreptățire să fie numit tipul dacic, transmis direct urmașilor dacilor pe întreg spațiul românesc”⁵.

Cămașa cu altiță (altă denumire a acestui tip) s-a purtat în special între cele două războaie mondiale. Structura ornamentală a acestor cămăși este mai bogată, fiind evidențiată prin trei registre distincte, brodate pe mânecă: altița, încrețul și râurile. La început, altița avea doar rol funcțional, bine definit în croiul cămășii, deoarece acoperea umărul; pentru a fi prinsă de bucata de pânză care acoperea brațul, s-a intervenit cu o altă bucată, mai puțin încrețită, care să egaleze lățimea diferită a altiței de cea a mânecii. Cu timpul, mâneca va fi croită din aceeași bucată de pânză și cele trei registre se vor

⁵ Elena Secoșan, Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 47.

regăsi pe aceeași suprafață în care își vor dezvoltă rolul pregnant decorativ. De altfel, alțița adună simbolistica cea mai importantă a creației populare românești. Încrețul se impune ca un chenar decorativ. Râurile, care se întind de la încreț până la tivul de jos al mânecii, brăzdează bucata de pânză drept sau orizontal. Ca și în cazul celui alt tip (cămașa dreaptă) și la această cămașă partea de sus s-a desprins, în timp, de poale.

Repetăm, cu satisfacție, faptul că cele două tipuri fundamentale ale uneia dintre cele mai importante piese vestimentare pot fi regăsite și în colecția muzeală etnografică de la Pașcani. În această colecție avem cămăși confecționate din pânză de lână țigaie (cămăși de mireasă și de mire), dar și cămăși confecționate din pe pânză de bumbac. Cămășile din pânză de lână țigaie sunt fie cu alesături executate cu bumbac alb, fie cu bumbac colorat. Pe aceste alesături se află, de obicei, mărele și fluturi.

Cămăși de mireasă. O astfel de cămașă de la Topile, croită din pânză de lână țigaie, are alesături din bumbac alb, cu motivul „romburi” (fig. 1-3). Mâneca este largă, fiind prinsă de umăr cu „zărfurile” mărginite de fluturi și horbotă albă lucrată cu iglița. Este o cămașă croită fără guler pe lângă gât, despicată la piept și încheiată cu cinci nasturi (bungii). Poalele cămășii, prinse de stan, sunt din alt tip de pânză. Tot din Topile avem o cămașă cu stanul din pânză de lână țigaie, iar poalele din alt tip de pânză (fig. 4-6). Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu „hajur”. Are alesături din bumbac alb, motive „fundite” și „romburi” în față, în timp ce spatele este ornamentat tot cu motive geometrice. Mâneca dreaptă este prinsă de umăr cu ajutorul unei dantele lucrate cu iglița. Este o cămașă cu gulerul drept pe lângă gât, despicată la piept și încheiată cu doi nasturi negri. Marginea gulerului și a despicații de la piept este tivită cu colțurile lucrate cu iglița. Din Lunca Pașcani avem o altă cămașă cu stanul din pânză de lână țigaie „în cruci”, cu poale din bumbac alb (fig. 7-9). Este o cămașă cu mâneca dreaptă terminată cu volănaș („crețișori”) și horbotă albă lucrată cu iglița. La umăr, mâneca este prinsă de stan cu ajutorul unei dantele mărginite de mărele și fluturi. Mânecele și stanii sunt ornamentați cu fluturi și mărele cusute sub formă de „miez-de-nucă”, iar pe piept apare și motivul „pomul vieții”. Cămașa are croi pătrat la gât și despicată la piept, având fluturi și mărele pe margine. Se încheie cu șnur din mătase albă, terminat cu motocei la capete. Din Hârtoape există în colecție o altă cămașă de mireasă cu stanii din pânză de lână țigaie, iar

poalele din alt material (fig. 10-11). De data aceasta este vorba de o cămașă încrețită la gât cu șnur albastru, cu mâneca încrețită terminată cu o danteluță albă. Este ornamentată cu alesături de mână (motiv floral), în privința cromaticii fiind dominante două nuanțe de albastru.

Tot din categoria cămășilor de mireasă prezentăm și cămășile cusute cu mărgelile divers colorate. Astfel, din Gâștești, avem o cămașă încrețită la gât cu șnur, cu mânecă dreaptă, cusută cu altiță și râuri dispuse orizontal atât pe mâneci, cât și pe stani (fig. 16-17). Decorul este cusut cu motive fitomorfe stilizate, culorile cămășii fiind galben, verde, alb și negru. Din satul Heci provine o altă cămașă fără poale, lucrată din pânză de bumbac (fig. 18-20). Aceasta este cusută cu platca prinsă de stani și mânecile cămășii cu ajutorul unor găurele duble făcute cu acul. Platca este ornamentată cu mărgelile, motivul decorativ dominant fiind „vița-de-vie” în vrej. Mâneca este dreaptă și este ornamentată cu un motiv floral cusut cu mărgelile. Același motiv floral se regăsește și pe fața cămășii. Gulerul este drept, încheiat într-un „bunghi” la spate. Pe guler se află „ploiță” (horbotă). Cromatica este în roșu, albastru (două nuanțe) și portocaliu. Din Tătăruși deținem o cămașă cu poale croită din pânză de bumbac, încrețită la gât și mâneci (fig. 21-22). Are altiță și râuri pe mâneci și stani. Motivele ornamentale sunt mai numeroase: „steluțe”, „steluțe în romburi” și „zig-zag-ul” la mâneci, fiind cusute cu mărgelile. La gât are horbotă albă, cu motivul, atât de des întânit în această parte de țară, „romburi”. Cromatica predominantă este verdele. Din Blăgești provine o cămașă croită din pânză de bumbac, croșetată și încrețită cu șnur la gât și mâneci (fig. 23-25). Are, ca și precedenta, altiță și râuri pe mâneci și stani. Decorul, bogat în motive geometrice, este realizat din mărgelile galbene și arnici negru. Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu zig-zag din „mouline” portocaliu. Mânecile se termină cu horbotă lucrată cu iglița din bumbac alb. O altă cămașă de mireasă a fost adusă în muzeu din Lunca Pașcani (fig. 26-28). Este croită din pânză de bumbac, fiind despicată la piept și încheiată la gât cu șnur terminat cu motocei, mâneca încrețită cu șnur și marginea tivită prin croșetare. La despicătura de la piept, umăr și marginea mânecii are găurele duble, aici fiind motivul decorativ „zig-zag” lucrat cu acușorul. Un alt motiv ornamental, e vorba de „trandafiri”, este dispus în față și la umeri. La mâneci apar „frunzulițe”, iar la gât iarăși „zig-zag”-ul. Ornamentația este realizată în întregime din mărgelile. Cromatica este dominată de verde (două nuanțe), albastru (două nuanțe), portocaliu și de roșu.

Cămăși de mire. Dintre aceste cămăși deținute de Muzeul Municipal Pașcani, lucrute, mai precizăm încă o dată, din pânză de lână țigaie, vom aminti numai două. Ambele sunt croite cu poale separate. Prima dintre ele, o cămașă de la Heci, este cu alesături, cu motivul decorativ „romburi” (grupate aici câte trei), având „șinatău” la poale și la marginea mânecilor (fig. 12-13). Are gulerul drept pe lângă gât, despicată în față și încheiată cu un nasture. La guler, mâneci și poale are horbotă albă. De la Hârtoape avem o cămașă tot din pânză de lână țigaie, care are alesături de mână cu motivul „trandafiri” (fig. 14-15). Aceasta are gulerul drept (încheiat cu un nasture) și mâneca largă. Poalele sunt plisate în talie, fiind mărginite de găurele duble lucrute cu acul.

Cămăși de sărbătoare. Din Lunca Pașcani există la muzeul nostru mai multe astfel de cămăși cusute cu mărgelile. Dintre acestea prezentăm o cămașă bărbătească, cusută cu motivul ornamental „trandafiri” (fig. 29-32). Este vorba de o cămașă cu poale croită din pânză de bumbac cu guler drept, pe lângă gât, și despicată la piept. Mâneca este prinsă de stan cu găurele duble lucrute cu acul, iar la margine are bentiță prinsă cu „făldurei” cusuți cu două rânduri de tigheluri făcute cu mâna. Gulerul și gura cămășii sunt încheiate cu doi „bunghi” negri și trei capse. De asemenea, marginea gulerului este tivită cu mărgelile albastre, grupate câte trei, și lucrute cu acușorul; gulerul este ornamentat cu „trandafiri” încadrați de „zig-zag”-uri. Pieptul cămășii este mărginit de găurele duble lucrute cu acușorul și ornamentat cu mărgelile cusute cu motivele decorative „miez-de-nucă” și „trandafiri”, încadrați, la fel, de „zig-zag”-uri. Aceleași motive ornamentale se regăsesc la umăr și pe bentița de la mânecă. Poalele sunt mărginite de găurele duble lucrute tot cu acușorul, horbota fiind făcută cu spelca, având mărgelile portocalii și de alte culori cusute cu motivul „trandafiri”. Cromatica predominantă: portocaliu, albastru (două nuanțe), roșu și negru.

Prezentând în acest material atât cămăși de mireasă, cât și de mire, considerăm că este indicat să amintim în acest context și *cămașa de vornic* din Heci (fig. 33-34). Aceasta este croită din pânză de bumbac, cu gulerul răsfrânt și mâneca dreaptă. Părțile componente ale cămășii sunt tivite cu găurele prinse cu „zig-zag” roșu. Decorul, lucrat în cruci, are motivul „trandafiri”, fiind încadrat de fluturi și mărgelile cusute sub formă de boboc de trandafir, cusuți, la rândul lor, în vrej la umeri și mânecă, iar la piept și guler șiruri și grupuri de trei fluturi și

mărgele. Gulerul este tivit cu danteluță lucrată cu acușorul, iar mânecile au o dantelă din pânză brodată cu roșu în colțurile. Cromatica este dominată de roșu și negru.

Cămăși de sărbătoare purtate la hore sau la alte sărbători. Mai întâi prezentăm o cămașă bărbătească cu poale din Boșteni (fig. 35-37). Este croită din pânză de bumbac cu guler răsfrânt și mânecă dreaptă. Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu zig-zag albastru. Decorul brodat peste fire este cusut cu motivul decorativ „crucea în x înscrisă în romburi” la piept, umeri, poale și guler. Motivul ornamental de la umeri, mâneci, piept și poale este mărginit și de motivul ornamental floral stilizat. Poalele, mânecile, gura cămășii și gulerul sunt tivite cu colțurile lucrate cu iglița din bumbac albastru. De asemenea, gulerul este tivit cu colțurile și la baza sa. Cromatica este de un albastru desăvârșit. Din Conțești avem la muzeu o cămașă bărbătească cu poale separate croită din pânză de bumbac cu gulerul răsfrânt și mâneca dreaptă (fig. 38-40). Părțile componente sunt prinse cu cusătură simplă. Decorul, brodat peste fire, este dispus pe piept, guler, umeri, mâneci și poale. Motivul ornamental „stelute în romburi” este mărginit de „zig-zag” la guler și un motiv geometric. Gura cămășii și gulerul se încheie cu un nasture și șnur terminat cu canafi. Mânecile, poalele, gulerul și gura cămășii sunt tivite cu colțurile lucrate cu iglița. Poalele sunt încrețite cu șnur. Cromatica este dominată de culoarea neagră.

Din Heci provine o cămașă femeiască fără poale croită din pânză de bumbac croșetată la gât și încrețită cu șnur la gât și mâneci (fig. 41-42). Decorul, lucrat în cruci cu bumbac negru, este dispus, ca alțiță și râuri, pe mâneci și piept. Motivul ornamental floral stilizat este încadrat de „zig-zag”-uri și „miez-de-nucă”. Pe motivul ornamental sunt cusute grupuri de câte două mărgele verzi dispuse aleatoriu. Cromatică: negru. Tot din Heci avem în colecție o cămașă femeiască confecționată din pânză de bumbac, încrețită la gât, cu un șnur terminat cu canafi, tivită cu acul și mâneca dreaptă (fig. 43-44). Părțile componente ale cămășii sunt prinse cu „zig-zag” negru. Decorul, în cruci, este cusut și are un motiv skeomorf („morișca”), fiind încadrat de un alt motiv, de data aceasta fitomorf, care alternează cu „zig-zag”-ul. Acesta din urmă este dispus, tot ca alțiță și râuri, pe mâneci, față și spate. Marginile mânecii sunt terminate cu „zig-zag”-uri încadrate și festonate cu acul. Cromatica este deja una obișnuită în această zonă, anume negru. Din Tătăruși deținem o

cămașă femeiască cu poale croită din pânză de bumbac, încrețită la gât cu ploiță, legată cu șnur și mânecă dreaptă (fig. 45-47). Decorul este brodat peste fire, dispus pe altiță cu motivele „3” (specific zonei) și „cruce în romburi”, delimitate de „pomul vieții”, sub altiță fiind încrețul; la mâneci are decor în șiruri cu „hajur” lucrat cu motivele „cruce înscrisă în pătrat” și „romburi” alternat de cel cu motivul „3”, delimitate de „pomul vieții”; la piept apar numai rânduri paralele cu „hajur”, delimitat de șiruri de „pomul vieții”. Încrețul la această cămașă este realizat de un „hajur” dispus orizontal cu motivul „cruce înscrisă în pătrat” și „romburi” realizate cu mătase albă. Poalele cămășii sunt mărginite de același repetitiv motiv „3”. Cromatică: negru și alb. În sfârșit, de la Gura Bâdiliței avem în colecția noastră etnografică o cămașă fără poale croită din pânză de bumbac și completată în lungime cu o fâșie de pânză, încrețită la gât cu șnur, și mânecă dreaptă (fig. 48-50). Decorul în cruce este dispus pe piept, spate și mâneci. Motivul ornamental este unul geometric pe fața cămășii și floral stilizat pe altiță, încadrat de frunzulițe, și floral („boboci de trandafir” dispuși în rânduri orizontale) pe mânecă. Pe spatele cămășii apare motivul „miez de nucă”. Gura cămășii este tivită cu găurele realizate cu acușorul și are marginea croșetată. Cromatică: negru și alb.

Privind, prezentând și analizând, chiar sumar, aceste piese muzeale ajungem la concluzia că, din punct de vedere tehnic, cămașa nu este decât o bucată de pânză albă, dar pentru transformarea ei în piesă vestimentară, să recunoaștem, adesea, de o frumusețe aparte, e nevoie de mult timp, răbdare, bun gust, experiență și talent. Astfel cămașa, prin simplitatea și emoția pe care, de obicei, le trezește celor ce o poartă, dar și celor care o admiră, devine *un simbol al neamului românesc*. Considerăm că trăsătura definitorie a cămășii tradiționale românești este aceea că impresionează atunci când este privită de aproape, dar și atunci când este privită de departe, iar prin această trăsătură credem că „vorbește” despre caracterul celui ce o poartă – sincer, frumos, curat și neduplicitar: în interior și în exterior, de aproape și de departe, pentru sine și pentru ceilalți.

ILUSTRAȚII



Fig. 1. Cămașă de mireasă din Topile



Fig. 2. Cămașă de mireasă din Topile (detaliu umăr)

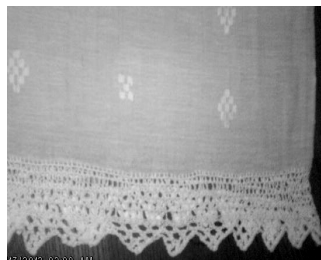


Fig. 3. Cămașă de mireasă din Topile (detaliu mânecă)



Fig. 4. Altă cămașă de mireasă din Topile (față)



Fig. 5. Altă cămașă de mireasă din Topile (spate)



Fig. 6. Altă cămașă de mireasă
din Topile (detaliu umăr)



Fig. 7. Cămașă de mireasă
din Lunca Pașcani

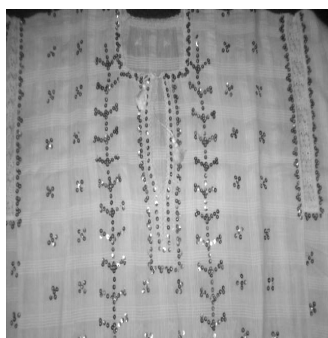


Fig. 8. Cămașă de mireasă din
Lunca Pașcani (detaliu față)



Fig. 9. Cămașă de mireasă
din Lunca Pașcani (detaliu umăr)



Fig. 10. Cămașă de mireasă din Hârtoape



Fig. 11. Cămașă de mireasă din Hârtoape (detaliu umăr)



Fig. 12. Cămașă de mire din Heci



Fig. 13. Cămașă de mire din Heci (detaliu mânecă)



Fig. 14. Cămașă de mire din Hârtoape

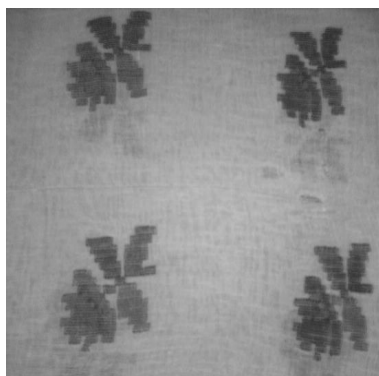


Fig. 15. Cămașă de mire
din Hârtoape (detaliu decor)



Fig. 16. Cămașă de mireasă din Gâștești

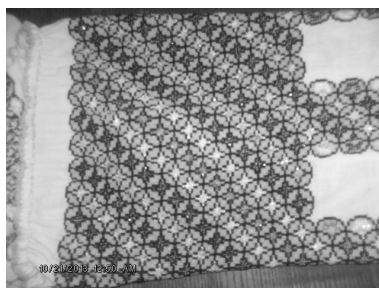


Fig. 17. Cămașă de mireasă
din Gâștești
(detaliu mânecă)



Fig. 18. Cămașă de mireasă din Heci



Fig. 19. Cămașă de mireasă
din Heci (detaliu față)



Fig. 20. Cămașă de mireasă
din Heci (detaliu platcă)



Fig. 21. Cămașă de mireasă
din Tătăruși



Fig. 22. Cămașă de mireasă
din Tătăruși (detaliu altiță)



Fig. 23. Cămașă de mireasă din Blăgești

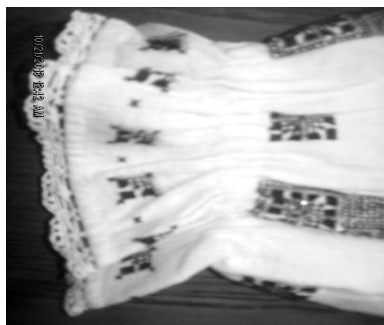


Fig. 24. Cămașă de mireasă
din Blăgești (detaliu mânecă)



Fig. 25. Cămașă de mireasă
din Blăgești (detaliu altită)



Fig. 26. Cămașă de mireasă
din Lunca Pașcani



Fig. 27. Cămașă de mireasă
din Lunca Pașcani (detaliu față)



Fig. 28. Cămașă de mireasă
din Lunca Pașcani
(detaliu mânecă)



Fig. 29. Cămașă bărbătească
din Lunca Pașcani



Fig. 30. Cămașă bărbătească din
Lunca Pașcani (detaliu umăr)



Fig. 31. Cămașă bărbătească din Lunca Pașcani (detaliu poale)



Fig. 32. Cămașă bărbătească din Lunca Pașcani (detaliu mânecă)



Fig. 33. Cămașă de vornic din Heci



Fig. 34. Cămașă de vornic din Heci (detaliu umăr)



Fig. 35. Cămașă bărbătească din Boșteni



Fig. 36. Cămașă bărbătească
din Boșteni (detaliu față)



Fig. 37. Cămașă bărbătească
din Boșteni (detaliu umăr)



Fig. 38. Cămașă bărbătească din Conțești



Fig. 39. Cămașă bărbătească
din Conțești (detaliu poale)

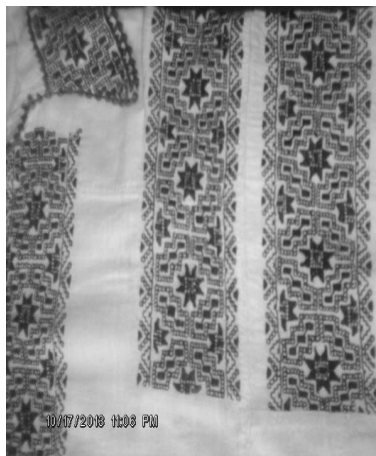


Fig. 40. Cămașă bărbătească
din Conțești (detaliu umăr)



Fig. 41. Cămașă femeiască din Heci



Fig. 42. Cămașă femeiască
din Heci (detaliu altiță)



Fig. 43. Altă cămașă femeiască din Heci

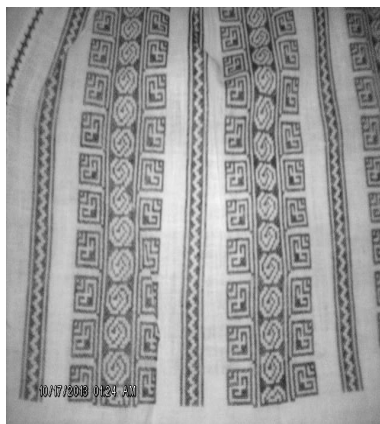


Fig. 44. Altă cămașă femeiască din Heci (detaliu mânecă)



Fig. 45. Cămașă femeiască din Tătăruși

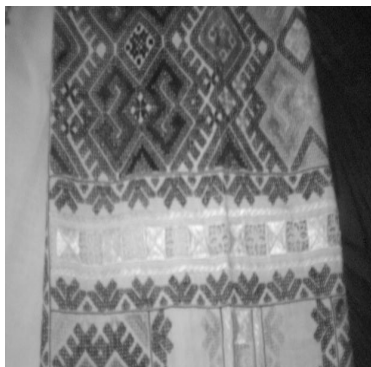


Fig. 46. Cămașă femeiască din Tătaruși
(detaliu de la mâneca cu încreț)



Fig. 47. Cămașă femeiască din Tătaruși
(detaliu umăr)



Fig. 49. Cămașă femeiască
din Gura Bădiliței (spate)



Fig. 48. Cămașă femeiască
din Gura Bădiliței (față)



Fig. 50. Cămașă femeiască din Gura Bădiliței
(detaliu umăr)

MĂRTURII ETNOGRAFICE DESPRE DIMITRIE GUSTI ȘI ȘCOALA SOCIOLOGICĂ DE LA BUCUREȘTI (VRANCEA, 2002)*

Marin CONSTANTIN**

Abstract

The paper refers to the memories of Toma Rapa and Ion Cuchiur, two peasants from Năruja and Nerej villages, respectively, in Vrancea County, Romania. Toma Rapa and Ion Cuchiur were interviewed in 2002, given their presence within the research campaigns of the Sociological School that Professor Dimitrie Gusti had coordinated in interwar Romania. Important information is thus offered on D. Gusti's personality among Romanian peasants, as well as on what could be called the „civilizing work” that the Romanian school of rural sociology developed in the 1930s Vrancea. Alongside D. Gusti, the names of two other great Romanian scholars – sociologist Henri H. Stahl and physical anthropologist Francisc J. Rainer – are also evoked in the accounts of T. Rapa and I. Cuchiur.

Keywords: Nereju, ethnographic narrativity, Sociological school of București.

Cuvinte-cheie: Nereju, narativitate etnografică, Școala sociologică de la București.

În perioada septembrie 2002-iunie 2003 am întreprins o anchetă de teren în mai multe zone etnografice din România (Maramureș, Mărginimea Sibiului, Olenia, Vrancea și Tulcea) cu scopul de a studia munca meșteșugarilor țărani în ambianța atelierelor lor sătești. Rezultatele cercetării amintite au fost făcute cunoscute în câteva publicații românești și străine¹.

În Vrancea am întâlnit cu acest prilej doi localnici a căror vârstă înaintată mi-a îngăduit înregistrarea unor mărturii directe (și inedite) despre

* Acest text este un rezultat al proiectului nostru de cercetare *Oral History Interviews with Professor Paul Henri Stahl and his Informants among the Folk Artisans in Romania*, susținut de Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New York), prin Historical Archives Program, grant no. 43/2002.

** Institutul de Antropologie „Francisc Rainer” al Academiei Române, București – România.

¹ Marin Constantin, *From Socialism to Market Economy: The Folk Artisans and Their Work. A Field Research in Five Regions of Romania*, in „Southeastern Europe”, București, nr. 30, 2003, p. 75-107; Paul H. Stahl, Marin Constantin, *Meșterii țărani români*, București, Editura Tritonic, 2004; Marin Constantin, *Procesul de învățare în munca meșteșugarilor țărani*, în „Paideea”, București, nr. 4, 2004, p. 20-24.

personalitatea lui Dimitrie Gusti și despre Școala sociologică de la București. Narațiunile interlocutorilor noștri – Toma Rapa din Năruja (83 de ani în anul 2002) și Ion Cuchiur din Nereju (80 de ani tot în 2002) – privesc campania din satul Nereju din 1927, precum și campania de „revizitare” a aceluiași sat, condusă de Henri H. Stahl, din 1938².

După cum se știe, satul Nereju a reprezentat un cadru etnografic de referință pentru Școala gustiană, din cel puțin două motive: 1) Nereju a făcut obiectul celei mai extinse monografii interdisciplinare scrise de membrii Școlii³ și 2) organizarea devălmașă a sătenilor din Nereju (reconstituită în teren pe baza tradiției orale și a documentelor istorice) este dovada empirică pentru evoluția satelor românești de-a lungul epocilor medievală și modernă, potrivit istoriei sociale a acestora examinată de Henri H. Stahl⁴.

Toma Rapa îl evocă pe Dimitrie Gusti drept un „mare profesor de civilizație europeană”, preocupat de „toate obiceiurile și lucrările” satelor românești, spre a „nu fi schimbate”. Cum sătenii erau suspicioși în fața investigațiilor științifice, Gusti a organizat niște „adunări și șezători la Căminul Cultural”, până ce tineretul local „s-a îmblânzit”. Apoi Gusti și studenții săi au reușit să „domesticească” și să „controleze” pe țăranii „sălbatici” de la Nereju, prin studierea calității vieții acestora, în special alimentația lor. Dimitrie Gusti avea „un fel [afectuos] de a vorbi” cu bătrânii și, în general, era „foarte apropiat” de oameni.

Ion Cuchiur își amintește încă de... mustața lui Dimitrie Gusti și că acesta era „un om voinic”. Fascinat fiind de instrumentele medicale ale „doctorilor Natalița și Dimitrie” (din echipa monografică), el a ajutat studenții lui Gusti în mânguirea sticlulelor cu „tinctură de iod” și „acid boric”, ca și a „foarfecii și pensei”. Dimitrie Gusti i-a propus lui Ion Cuchiur, ca și unei fete din sat, colegă de-a lui, de a fi întreținuți și educați pe cheltuiala „Majestății Sale Carol al II-lea” (susținătorul campaniilor sociologice); părinții nu i-au permis însă copilului Cuchiur

² Marin Constantin, *Meșteșugarii țărani și atelierile lor de creație. O anchetă de teren în cinci regiuni din România*. Collection „Sociétés Européennes” (coordonator: Paul H. Stahl), Paris-București, 2004, p. 61-66, 77-81.

³ Henri H. Stahl (coordonator), *Nerej, un village d'une région archaïque*, vol. I-III, București, Institutul Social Român, 1939.

⁴ Idem, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I-III, București, Editura Academiei Române, 1958, 1959 și 1965. Pentru o retrospectivă biografică recentă asupra Școlii românești interbelice de sociologie rurală condusă de Dimitrie Gusti, a se vedea Marin Constantin, *Paul H. Stahl despre Școala sociologică de la București*, în „Sociologie românească”, București, nr. 2, 2004, p. 42-57.

să plece. Profesorul Gusti avea „niște cuvinte plăcute și convingătoare”. El i-a sfătuit pe țărani cum să planteze pomi fructiferi, să cultive corespunzător pământul („să se are din toamnă, că dă recolte mai bogate!”), dar și să facă un cimitir pentru animale.

Sociologii au fost, de asemenea, implicați (ca nași!) în căsătoria localnicilor concubini, ca și în munca de igienizare a vieții țărănești. La fel ca și Dimitrie Gusti, Henri H. Stahl avea niște „cuvinte plăcute” față de țărani. În sfârșit, Ion Cuchiur își amintește moartea bio-antropologului Francisc Rainer (în 1944), atunci când „au venit rușii peste noi”. În momentul interviului nostru, țăranul Ion Cuchiur păstra încă un „dicționar enciclopedic”, tipărit în 1972, cu o fotografie a Profesorului Dimitrie Gusti.

TOMA RAPA (Năruja)

Marin Constantin: Domnule Rapa, ce ne puteți spune despre Profesorul Dimitrie Gusti?

Toma Rapa: *Dimitrie Gusti a fost un mare, mare profesor de civilizație europeană, cum să zic. El avea nevoie de satul românesc, de vatra satului românesc, obiceiurile, datinile, hora, de toate obiceiurile, toate lucrările satului respectiv. Ca să nu fie schimbate, de tot felul... azi într-un fel, mâine într-altul... Uite, acum lipsește din mijlocul satului, hora satului...*



Toma Rapa (foto Marin Constantin, noiembrie 2002)

M.C.: L-ați cunoscut îndeaproape pe Profesorul Dimitrie Gusti?

T.R.: *Dar cum?! Aveam niște chestii acolo, la Nereju, și el – săracul... – era cu studenții lui. Și ce s-a întâmplat? Sătenii, acolo, erau foarte... Nu prea vroiau să facă legătură, nu prea vroiau să facă nimic, până când [Gusti] a făcut niște adunări la Căminul Cultural. A făcut niște șezători, niște chestii, până când s-a împlânzit tineretul, de-a intrat în legătură cu studenții. Ei, și-a fost o treabă foarte importantă...*

M.C.: Cum lucra Profesorul Gusti cu studenții prin satele Vrancei?

T.R.: *Era acolo, la Nereju, ultimul sat, din marginea Nerejului, așa, unde credeam că erau un fel de oameni cam sălbatici... El [Gusti] i-a domesticit, pe toată lumea aceea, i-a controlat, i-a adus la un numitor comun... Adică ce a făcut el cu ei? S-a interesat de viața lor, cum trăiesc, ce mănâncă, situația care e... Într-un an de zile, o familie nu mânca un kilogram de zahăr, erau multe lucruri ce nu le aveau... Era prin 1936-37, înainte de al doilea război mondial.*

M.C.: Cum vorbea Profesorul Gusti cu țăranii? Vă mai aduceți aminte?

T.R.: *Mi-aduc aminte, că el avea un fel de a spune la bătrâni, „Maică, ce faci?...”, cutare, uite, așa, era apropiat tare de oameni, foarte apropiat de oameni...*

ION CUCHIUR (Nereju)

Marin Constantin: Domnule Cuchiur, l-ați cunoscut cândva pe Dimitrie Gusti...

Ion Cuchiur: *Asta se petrecea înainte de război, între anii 1930 și '40, atunci... Nu pot să vă spun exact în ce an au fost echipele studențești, cu Dimitrie Gusti... Da, avea o mustață aicea, era un om voinic! El era conducătorul echipelor studențești. Ajutorul dumnealui era Henri [H.] Stahl.*

M.C.: Îl mai țineți minte și pe Henri H. Stahl?

I.C.: *Da! Am avut un accident aici, m-am înțepat cu un cui și s-a infectat, m-am dus la ei [la studenții echipei monografice] și mi-au făcut o incizie... Iar dintre studenții în Medicină am cunoscut pe doctorița Natalița, așa o chema, și pe studentul în Medicină Dimitrie. Așa! Și în timp ce ei mă pansau pe mine, zice „Măi, ce vrei tu să te faci?” (eu eram la școală), „Ce vrei să te faci în viață?” „Domnule doctor, eu vreau să mă fac... sanitar, zic, dar nu știu cum să fac, am mai vorbit eu cu un farmacist...” „Măi, zice, uite ce este, mai vino coala la noi, să ne dai o mână de ajutor!” „Ce-aș putea?!” (eu când vedeam un*

instrument d'ăsta nichelat numai să mă lase să-l ating, așa aveam o bucurie extraordinară!). Zice: „Măi, să ne dai sticluta cu tinctură de iod, cu acid boric, apă oxigenată, foarfeca de colo, pensa aia de dincolo...” „Bine, dom'le!” Așa am și făcut. Și Dimitrie Gusti ce-a făcut în timpul ăsta, că Domnia sa a stat vreo trei luni de zile, mi se pare, aici... Că a venit în sat și mai înainte, prin '28, nu știu când, dar eram mic, nu eram eu la școală atunci... Aveam vreo șase ani.



Ion Cuchiur (foto Marin Constantin, noiembrie 2002)

A făcut Căminul Cultural, cel vechi, dar numele de „Dimitrie Gusti” l-au dat acestuia [Căminului] nou, știți... Este și astăzi acolo [căminul cel vechi]. Și ce mi-a propus mie medicul ăsta și cu Dimitrie Gusti: „Măi băiete, zice, noi avem ordin de la Majestate...” Era Carol al II-lea atunci, conducea țara, căci Carol al II-lea a fost detronat la

5 septembrie în '40, dar eu vorbesc acum între '30 și '40, [când] cu Dimitrie Gusti. Așa, ca să nu le încurc! Și-au zis ei: „Uite, avem ordin de la Majestate să luăm un băiat și o fată! Să-i întrețină Fundația Regală în mod gratuit!” Și au fost, mi-au spus că au căutat în catalogul școlii, și au zis că dintre băieții cei mai buni și fete – pe fată, au găsit-o pe una, Sârbu Măriuța – și din băieți au găsit că eu am notele cele mai bune, Cuchiur Ion. „Ei, spuneți părinților voștri că vreau să vă iau și să vă ducem să vă întrețină Majestatea, regele, în mod gratuit! Nu vă trebuie decât un rând de haine pe voi!” Mă duc acasă și eu, se duce și fata, de unde n-a vrut să audă nici maică-sa de asta, nici tatăl meu! N-au vrut să mă lase nici într-un chip!... L-a mai chemat pe tata de câteva ori, a stat de vorbă cu el, nu, n-a vrut, n-a cedat, pentru că așa era mentalitatea la noi atunci: băieții de școală, era dat așa... Erau Costică Macovei, unii... doi-trei, mai bogați, preotul, învățătorul, nu știu mai care, alți oameni nu dădeau copii la școală chiar de-aveau talent. Și-atunci, ce-am zis: m-am ambiționat, și le-am zis: „Nu vreți să mă lăsați acuma, ei, când voi ajunge la 18 ani, eu tot plec! Tot plec!” Și-am plecat, cum v-am spus, voluntar!

M.C.: Cum era Profesorul Gusti, cum vorbea cu oamenii, cum conducea echipele studențești?

I.C.: Domnule, avea niște cuvinte plăcute și, cum să spun eu, erau și convingătoare! Când vorbea el cu țărani noștri de-aici, dom'le... parcă mergeau la inimă vorbele lui! Și ce sfaturi... Dădea sfaturi bune, așa, îi învăța cum să planteze pomi fructiferi... Mi-aduc aminte că la pod, colo, la pârâul Pinului, unde s-au făcut niște case acum, [Dimitrie Gusti] a făcut cimitir, să se îngroape animale, vaci, cai ce mureau; era cimitir acolo (dumneata nu l-ai apucat), era cimitir de animale, domnule! Ei, și [Dimitrie Gusti] da sfaturi d'astea așa: cum să se lucreze pământul, să se are din toamnă, că dă recolte mai bogate, lucruri d'astea, așa... Domnul Stahl a scris și o monografie și trei cărți... în trei volume, în limba franceză, se numeau „Nerejul, un sat dintr-o regiune arhaică”, așa, tradus în românește... Când au plecat să vedeți ce-au făcut ei, au plecat, s-au pregătit (ei locuiau în școala aia veche, unde e Căminul, aproape de primărie, pe-acolo)... Domnule, ce să vedeți: eu m-am dus acolo la ei, am început să plâng... „Măi, cum să te luăm, zice, că dacă n-ai consimțământul părinților... Tu ești minor, nu se poate să te luăm!” Domnule, și când au pus în căruțe bagajul lor, acolo, eu m-am tăvălit în pulberea drumului și-am țipat, am răcnit!... Mă rog, au plecat... Atunci, ce-am făcut: părinții nu m-au lăsat nici să mă duc în armată voluntar. Era moș Mănăilă, secretarul de la noi se numea Mănăilă. Dom'le, ce-am

făcut: l-am îmbătat într-o noapte pe moș Mănăilă (că-i plăcea băutura!), mi-a făcut el consimțământul părinților, asta a făcut! Dar mă dusesem cu farmacistul de la „10 Dorobanți” și mă pusese în legătură cu un căpitan, cu domnul căpitan Teodorescu, așa îl chema, era burtos, așa, și mi-a spus ăla ce act îmi trebuie, și-atât. Cu moș Mănăilă! Celelalte le făcusem eu, n-aveam [consimțământul] de la părinți. Și zice: „Măi, când o pleca contingentul '41, atunci pleci și tu!” Mi-am pregătit cufărul, nu era valiză – un cufăr rotund, așa – și când au văzut părinții mei că eu chiar plec în ziua aia... C-a mai venit Ștefan al lui Mitrea pe la mine, „Hai, Ionică, mergem?...”, măi... ce să vezi, dom'le: când au văzut părinții că eu într-adevăr plec cu cufărul ăla în spate, au început să plângă, părinții! Am început și eu să plâng! A scos tata 500 de lei din buzunar – 500 de lei era cam un costum de haine, așa –, și-am plecat, le-am sărutat mâna, m-au dus la regiment; de Paști, au venit cu cozonac la mine, și – v-am spus – după Paști, în '41, am plecat...

M.C.: Mai povestești-mi câte ceva despre felul în care lucrau Dimitrie Gusti, Henri H. Stahl... Cum întrebau ei oamenii, ce-i întrebau, ce doreau să afle? Mai țineți minte?...

I.C.: *Eu vă spun ceea ce știu! Ei au făcut multe lucruri bine, dar eu fiind copil – ce am auzit și de la ei și ce mai vorbea și lumea [despre] ce a discutat cu ei – Ce i-a întrebat el? În primul rând, erau cam multe familii... 20-30 de familii..., care nu erau cununați, domnule, trăiau în concubinaj. Ei [Gusti și Stahl] au făcut asta: „Măi, este Dumnezeu care ne pedepsește dacă trăim în felul ăsta, așa... Cumunați-vă și voi!” Și i-au cununat ei! Au dat ei o mână de ajutor, au mai găsit ei nași din ăștia, și i-au cununat pe toți, i-au făcut... i-au încreștinat, cum s-ar zice, și au încheiat căsătoriile astea. Partea religioasă. Da, eu cred că au fost în jur de 30 de familii, cam așa cred.*

M.C.: Ce vă mai aduceți aminte despre Profesorul Stahl?

I.C.: *Dom'le, nu-mi aduc aminte cam ce statură avea, dar ăsta [Gusti] știu că avea o mustață mare, așa, groasă! Stahl nu știu, nu-mi aduc aminte cum era, dar știu că tot niște cuvinte plăcute avea și ăsta... Dom'le, felul în care vorbea el, te făcea să... Oamenii [din Nereju], cum să zic, în comparație cu acuma, erau mai primitivi, dar mai recunoscători, mai respectuoși, față de un om bătrân, de un om învățat, față de ce e la ora actuală... e un dezastru! Deci [sociologii] nu știau cum să vorbească mai plăcut cu ei, asta era atunci.*

M.C.: L-ați cunoscut și pe Francisc Rainer?

I.C.: Nu, nu-mi aduc aminte, dar... a fost și el aici?

M.C.: A fost, era medic. Și credeam că, fiind „sanitar”, l-ați cunoscut...

I.C.: *Nu l-am cunoscut, dar era un medic renumit... Medicul pe care l-am avut la regiment, la un batalion de fortificații, după ce-am venit de pe front, avea un mare respect pentru Profesorul Rainer. Și când i-am spus că-n luna lui august am citit în ziar la Focșani (mă trimiseseră după medicamente, de la batalionul de fortificații), și când i-am spus că am văzut în ziar că Profesorul Rainer a murit... „Cum mă, zice, n-ai cumpărat ziarul?!” „Păi... n-am cumpărat!” „Mă, zice, să fi dat 100 de lei, că-ți dădeam eu mă, tu știi cine-i ăla?...” Păi... unde era să mă duc înapoi să cumpăr ziarul?!*

M.C.: A murit în 1944...

I.C.: '44! Tocmai, în '44, atunci când au venit rușii peste noi... '44, da! Exact, așa este!

M.C.: Când l-ați văzut ultima dată pe Profesorul Gusti? Când a venit ultima dată aici?

I.C.: *Păi... ultima dată a fost... cred că-n '36-'37... Nu pot să vă spun precis. Dar a fost în timpul ăla când au plecat ei de-aici. De atunci eu nu l-am mai văzut.*

M.C.: După război n-a mai venit?

I.C.: *După război, nu... Nu cred că a mai venit.*

M.C.: Nici Profesorul Stahl?

I.C.: *Nici dânsul! Eu personal nu-mi amintesc. Patru ani am fost în război, ce-o mai fi fost, nu mai știu... Da' am „Micul dicționar enciclopedic”, tipărit în '72, îl am fotografiat și pe Gusti; pe Stahl nu-l am.*

Interesul narațiunilor lui Toma Rapa și Ion Cuchiur constă mai ales în rememorarea a ceea ce se poate numi „munca civilizatoare” a Școlii sociologice de la București printre țărani din România. După cum se știe, o asemenea muncă nu era una întâmplătoare, ci însăși expresia programului aplicativ al Școlii: „Nu numai diagnosticul situației satelor și propuneri pentru măsurile de luat la sate, ci și un nou tip de administrator și de specialist român și o nouă tehnică de lucru la sate și cu satul”⁵.

⁵ Dimitrie Gusti, *Știința realității sociale*, București, Editura Paideea, 1999, p. 87.

COMUNIUNEA VIILOR ȘI MORTILOR ÎN SATUL SOMUȘCA (JUDEȚUL BACĂU). CÂNTECELE DE PRIVEGHI*

Anton COȘA**

În amintirea mamei mele...

Résumé

Cette étude représente le résultat d'une recherche de terrain réalisée par l'auteur au sein de la communauté catholique de Somușca (le département de Bacău). A Somușca, parmi les traditions des funérailles, une place importante revient aux „chansons de veillée” („les chansons des morts” ou „les chansons de mort”), interprétées pendant les nuits de veillée au chevet du mort. Les variantes recueillies à Somușca sont d'une authenticité et d'une force de suggestion remarquable par les motifs transmis. Elles étaient chantées selon un rituel strict. L'une des femmes qui composaient le group des chanteuses (qui pouvait inclure aussi des hommes) donnait le ton en récitant (pas en chantant) le premier vers. Immédiatement suivait l'écoulement mélodique du même vers par l'interprétation de tout le group présent, en continuant de la sorte jusqu'à la fin de la chanson. La coexistence de ces „chansons de veillée” avec „les vers funébres” (des créations du milieu ecclésiastique assimilées au répertoire folklorique), le fait que certains motifs se rencontrent aussi dans les lamentations appelées chez les Roumains de quelques régions de Transylvanie „cantique au mort” ou „cantique de mort”, la ligne mélodique et leur continuation par l'intermédiaire de quelques cahiers mettent en évidence des similitudes visibles avec l'espaces de Transylvanie.

Mots-clés: culture populaire, Somușca, Bacău, cérémonial funèbre, chansons de mort, chansons de veillée, chansons cérémoniales funéraires.

Cuvinte-cheie: cultură populară, Somușca, Bacău, ceremonial funebru, cântece de mort, cântece de priveghi, cântece ceremoniale funerare.

Ne apropiem prin intermediul acestui material de un univers etnografic deosebit, de o comunitate rurală aparte. Este vorba de comunitatea catolică din satul Somușca.

Satul Somușca este situat în partea estică a României, în zona centrală a Moldovei, pe dealurile din dreapta Culoarului Siretului, în județul Bacău, la aproximativ 20 km depărtare, spre sud, de municipiul

* Sintagma *cântece de priveghi* indică doar faptul că piesele respective se intonează în nopțile de veghe.

** Complexul Muzeal „Iulian Antonescu”, Bacău – România.

Bacău. Din punct de vedere administrativ, satul Somușca face parte astăzi din comuna Cleja¹.

Începuturile satului Somușca trebuie puse în legătură cu stabilirea aici, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, a câtorva familii de transilvăneni catolici². Ulterior, numărul lor va crește, ajungând ca în anul 1992 satul să aibă 1666 locuitori³, iar în anul 2002 1617 locuitori⁴. La sfârșitul anului 2012, satul avea un număr de 400 de familii, respectiv 1380 locuitori⁵.

În ceea ce privește cultura populară tradițională specifică acestei așezări rurale, menționăm de la bun început faptul că se integrează etno-folclorului românesc⁶. Făcând parte din categoria așa-ziselor comunități „bilingve”⁷, asemenea satului vecin Cleja⁸, forma de manifestare a creațiilor folclorice este în „graiul unguresc-ceangău”⁹, însă fondul, substratul acestuia, este unul indubitabil românesc. Cercetările întreprinse de noi de-a lungul timpului cu privire la comunitățile catolice din Moldova în general¹⁰, au demonstrat faptul că bilingvismul¹¹ este „urmarea firească a conviețuirii de veacuri între români și secui”¹² în Transilvania.

Pe de altă parte, privitor la identitate¹³, locuitorii din satul Somușca își afirmă astăzi constant identitatea românească, deși originea

¹ Anton Coșa, *Comunitățile catolice din județul Bacău*, Onești, Editura Magic Print, 2007, p. 189.

² Idem, *Istoria satului Somușca*, în „Carpica”, Bacău, tom. XLI, 2012, p. 266-287.

³ *Enciclopedia județului Bacău*. Coordonator Emilian Drehuță, Bacău, Editura Agora, 2007, p. 148.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Almanahul „Presa Bună”, Iași, 2013, p. 291.

⁶ Anton Coșa, *Comunitatea catolică din Somușca*, în Almanahul „Presa Bună”, Iași, 2006, p. 314-320.

⁷ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, vol. III, Iași, Editura Presa Bună, 2005, p. 33, 132, 143.

⁸ Anton Coșa, *Cleja. Monografie etnografică*, București, Editura SemnE, 2001, p. 95.

⁹ *Ibidem*, p. 93.

¹⁰ Idem, *Problema originii catolicilor din Moldova*, în „Carpica”, Bacău, tom. XXXI, 2002, p. 79-106.

¹¹ Márton Gyula, *Câteva aspecte ale bilingvismului maghiaro-român la ceangăii din Moldova*, în „Studii și Cercetări Lingvistice”, București, tom. XII, nr. 4, 1961, p. 541-553.

¹² Anton Coșa, *Istoria satului Somușca*, p. 285.

¹³ Idem, *Identitatea catolicilor din Moldova*, în „Lumina Creștinului”, Iași, tom. XIII, 4 (134), 2001, p. 8; Idem, „Identitatea asumată și identitatea dorit impusă romano-catolicilor din Moldova”, în volumul *Românii în dezbaterile Congresului secuiesc din 1902. Premise, deziderate și reverberații*. Ediție îngrijită de Vilică Munteanu și Ioan Lăcătușu, Onești, Editura Magic Print, 2011, p. 191-206.

lor, asemenea întregii comunități catolice din Moldova, constituie încă, în anumite medii, un subiect controversat¹⁴.

În legătură cu acest „bilingvism”¹⁵ (folosirea de către localnici a unui dublu sistem fonologic: graiul unguresc-ceangău și graiul românesc-ardelenesc¹⁶), insistăm încă o dată și aici, accentuând faptul că perpetuarea creațiilor folclorice în graiul unguresc-ceangău este în legătură cu originea ardelenescă a strămoșilor celor care locuiesc astăzi în satul Somușca. Acolo, în Transilvania (un spațiu de interferență etnică, religioasă, culturală¹⁷), în urma contactului și conviețuirii dintre români și secui și existența unui „proces de secuizare”¹⁸ al celor dintâi, au fost transpuse vechile creații folclorice românești în noul grai, fapt explicabil și prin aceea că „diferența de limbă n-a avut vreodată caracterul unei bariere de netrecut”¹⁹, confirmând teoria „inexistenței granițelor pentru elementele de cultură”²⁰.

La stabilirea lor în Moldova, strămoșii locuitorilor de astăzi din satul Somușca au adus cu ei și aceste creații folclorice. Putem reafirma și aici faptul că pentru comunitatea catolicilor din satul Somușca folosirea acestui dublu sistem fonologic „a reprezentat o modalitate de conservare a moștenirii culturale proprii”²¹. Din perspectiva folclorului, important este și menționarea faptului că din Cleja²² provine „cea dintâi variantă a *Mioriței*”²³, culeasă de preotul Inocentius Petras²⁴ (născut în satul Faraoani²⁵ și paroh în Cleja²⁶ între anii 1843-1886) în 1843 (cu

¹⁴ Idem, *Problema originii catolicilor...*, p. 79-106.

¹⁵ Idem, *Istoria satului Somușca*, p. 285.

¹⁶ Idem, *Catolicii din Moldova și „fenomenul ceangău”*, în „Angustia”, Sfântu Gheorghe, nr. 6, 2001, p. 33-41.

¹⁷ Idem, *Românii din sud-estul Transilvaniei în secolele XIII-XV*, în „Angustia”, Sfântu Gheorghe, nr. 6, 2001, p. 15-20.

¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹ Petru Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă. Reflecții asupra conceptului despre specificul etnic în literatură, ca emanație a sursei folclorice*. Ediție îngrijită și prefată de Ovidiu Bârlea, București, Editura Academiei Române, 1994, p. 34.

²⁰ *Ibidem*, p. 33.

²¹ Anton Coșa, *Istoria satului Somușca*, p. 285.

²² Idem, *Comunități catolice din Moldova: Cleja*, în „Carpica”, Bacău, tom. XXIX, 2000, p. 121-138.

²³ Idem, *Cleja. Monografie...*, p. 93.

²⁴ Idem, „*Athletae Memoriae*”. Însemnări genealogice, biografice și istorice, în „Arhiva Genealogică”, Iași, tom. VII (XII), 1-4, 2000, p. 221-228.

²⁵ Idem, *Monografia comunei Faraoani*, Onești, Editura Magic Print, 2009, p. 104.

²⁶ Idem, *Cleja. Monografie...*, p. 40.

7 ani înaintea variantei clasice publicată de Vasile Alecsandri²⁷), păstrată tot în graiul unguresc-ceangău.

Date fiind legăturile multiple (geografice, sociale, administrativ-teritoriale, eclesiastice etc.) dintre satele Cleja și Somușca, cele două așezări rurale fiind din punct de vedere geografic în imediata vecinătate, făcând parte din aceeași comună (cu excepția anilor 1864-1886, când a existat comuna Somușca) și din aceeași parohie (până în anul 1968, atunci când s-a înființat Parohia Somușca), cu întemeierea de noi familii prin căsătorii între tinerii din cele două sate, socotim că erau firești și interferențele la nivelul universului culturii populare, dar și prezența în satul Somușca, după cum precizăm mai sus, a unei variante a *Mioriței*²⁸. Prin urmare, deloc întâmplător, în anul 1930, s-a înregistrat o variantă a *Mioriței* (în graiul unguresc-ceangău) în satul Somușca, însoțită de melodie și publicată, un an mai târziu, într-o revistă de specialitate²⁹.

În ceea ce privește obiceiurile legate de *înmormântare*, am constatat faptul că în satul Somușca ceremoniile funerare „reuesc să conserve, dincolo de multiplele încercări de alterare, o serie de *rituri de separare*³⁰, *rituri de prag*³¹, *rituri de agregare*³², individuale sau colective, menite să faciliteze *marea trecere*³³ a celui dispărut din *această lume*³⁴, ușurarea integrării acestuia într-o altă existență, respectiv în *lumea de dincolo*³⁵, și, implicit, să protejeze pe cei rămași în lumea aceasta³⁶, comunitatea rurală în ansamblul ei, comunitatea restrânsă a rudelor, a *neamurilor* celui dispărut în special, de eventuale crize, de eventuale manifestări negative și nocive în același timp, determinate de pierderea și înstrăinarea unui membru al acestei comunități”³⁷.

²⁷ Cf. revista „Bucovina”, Cernăuți, III, nr. 11, 1850, p. 51-52.

²⁸ Anton Coșa, „Ancore identitare românești: Miorița în cultura populară a romano-catolicilor din Moldova”, în lucrarea *Ioan Lăcătușu la 65 de ani*. Ediție îngrijită de Vasile Stancu, vol. II, Sfântu Gheorghe, Editura Eurocarpatica, 2012, p. 557-560.

²⁹ Veress Sándor, *Népzenei gyűjtés a moldvai csángók között*, în „Ethnographia”, Budapesta, anul XLII, 1931, p. 133-143.

³⁰ Arnold Van Gennepe, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 131.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1999.

³⁴ Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995, p. 276.

³⁵ Jacques Paul, *Biserica și cultura în Occident*. Traducere de Elena-Liliana Ionescu, vol. II, București, Editura Meridiane, 1996, p. 315.

³⁶ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 276.

³⁷ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 85.

Locuitorii din satul Somușca încă manifestă o preocupare deosebită pentru cinstirea celor dispăruți. Cei apropiați se solidarizează cu defunctul, formând împreună „o comunitate aparte, care se află undeva la mijloc între viață și moarte”³⁸. Din acest motiv, se impune necesitatea semnelor de doliu pentru rudele defunctului.

În cele trei zile anterioare înmormântării, cel decedat este privegheat. Cu acest prilej, alături de rugăciunile specifice momentului se interpretează și o serie de „cântece pentru morți”³⁹ sau „cântece de priveghi”⁴⁰. În „folclorul funerar” din satul Somușca⁴¹, ca de altfel și în satul vecin Cleja⁴², aceste „cântece ale mortului sau cântece ale morților ori cântece de mort sunt de o autenticitate și o forță de sugestie remarcabile prin motivele ce le transmit și prin linia melodică. Ele sunt cântate în nopțile de veghe, la căpătâiul mortului, după un ritual strict: una dintre femei rostea un vers care era apoi repetat de restul grupului”⁴³. Cu alte cuvinte, „cântecele se rostesc și apoi se cântă”⁴⁴. La Somușca, femeia care deținea caietele cu cântece „citește cuvintele înainte, iar ceilalți repetă în cor până se termină cântecul”⁴⁵.

Repertoriul acestor cântece de priveghi din Somușca este împărțit (ca și la Cleja) pe grupe de vârstă: „Pentru copii, pentru tineri, pentru oameni maturi și pentru bătrâni, fiecare cu elemente ce le individualizează”⁴⁶. Aceste *cântece de priveghi* „nu se confundă cu bocetele, întrucât sunt interpretate de inși ce nu aparțin familiei îndoliate și au rostul de a atenua criza de doliu, mediind călătoria defunctului spre

³⁸ Paul Sartori, *Sitte und Brauch*, vol. I, Leipzig, 1910, p. 124. Apud Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. II, Iași, Editura Presa Bună, 2002, p. 159.

³⁹ Inf. Anița A. Benchea, 81 de ani, Somușca (înregistrare mg. făcută la 26 ianuarie 2012).

⁴⁰ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 87.

⁴¹ Ion H. Ciubotaru, *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, în seria „Caietele Arhivei de Folclor”, X1, Iași, 1991, p. 143.

⁴² Anton Coșa, *Comuniunea viilor și morților în Cleja. Cântecul de priveghi*. Comunicare prezentată la cea de-a III-a Sesiune de referate și comunicări organizată de Muzeul de Artă și Etnografie din Bacău la 8 octombrie 1999 (în manuscris). Precizăm faptul că o parte din textele cântecelor de priveghi au fost publicate în volumul nostru *Cleja. Monografie...*, p. 138-153.

⁴³ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 87.

⁴⁴ Inf. Maria A. Câtea, 72 de ani, Somușca (înregistrare mg. făcută la 26 ianuarie 2012).

⁴⁵ Inf. Maria M. Câtea, 60 de ani, 4 clase, agricole, Somușca (înregistrare mg. făcută la 18 septembrie 1999). Apud Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. II, p. 201.

⁴⁶ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 90.

lumea de dincolo. Preocuparea pentru ca *dalbul călător* să străbată cât mai lesne *marele drum* se vedește și în grija cu care se întonează asemenea cântece în nopțile de veghe⁴⁷.

Cântecele de priveghi din Somușca (ca și cele din Cleja ori din Transilvania) coexistă cu „verșurile funebre”⁴⁸ (creații ale mediului eclesiastic⁴⁹, cu tematică predominant religioasă⁵⁰, intrate în repertoriul folcloric⁵¹), în forme separate sau amestecate. De altfel, în mai multe localități din Moldova, *cântecele de priveghi* „sunt interpretate împreună cu *verșurile funebre*, de la care preiau uneori melodiile și chiar fragmente de texte poetice”⁵². Cântecele de priveghi „sunt creații folclorice autentice și au o vechime impresionantă”⁵³. Verșurile funebre au fost inițial create de „preoți, dascăli sau de alți slujitori bisericești, circulau pe cale scrisă și aveau un pronunțat caracter moralizator”⁵⁴. Insistăm și aici asupra faptului că aceste *verșuri funebre* nu se puteau „altoi” decât pe mai vechile *cântece de priveghi* performate deja în cadrul ceremonialului funebru. Ion Ghinoiu consideră că *verșurile funebre* au fost la originea lor „cântece funerare compuse de cantorii bisericilor și intelectualii satelor”⁵⁵, fiind „complet deosebite de cântecele funerare propriu-zise”⁵⁶. Mai mult, „apariția lor în aria cântecelor funerare este pusă de specialiști în legătură cu cântecele calvine din perioada de prozelitism religios promovat în Transilvania de principii unguri⁵⁷. Din Transilvania, *verșurile*”⁵⁸ s-au extins apoi la catolici și, parțial, în unele sate de ortodocși din Moldova, unde sunt cântate mai ales în nopțile de priveghi”⁵⁹.

⁴⁷ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. I, Iași, Editura Presa Bună, 1998, p. 11.

⁴⁸ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 90.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 143.

⁵¹ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 90.

⁵² Ion H. Ciubotaru, *Cântecul de priveghi în Moldova*, în „Anuar de Lingvistică și Istorie Literară”, Iași, tom. XXX-XXXI, 1985-1987, p. 92.

⁵³ Idem, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 140.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁵ Ion Ghinoiu, *Cărările sufletului*, București, Editura Etnologică, 2004, p. 148.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ În legătură cu originea *nepopulară* a „verșurilor funebre”, dar și despre căutarea modelului lor „în cântecele din epoca principatului transilvănean, când principii unguri au căutat să facă prozelitism printre români” a se vedea și Ștefan Dorondel, *Moartea și apa – ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul jărănesc*, București, Editura Paideia, 2004, p. 210.

⁵⁸ Mihaela Rotaru, *O realitate ceremonială – jelirea mortului. Verșurile*, în „Dacia Literară”, Iași, anul XXIII (serie nouă din 1990), nr. 11-12 (110-111), 2012, p. 14-20.

⁵⁹ Ion Ghinoiu, *Cărările sufletului*, p. 148-149.

Deloc întâmplător, poate, verșurile funebre apar în medii eclesiastic reformat și continuă deopotrivă în cel catolic⁶⁰, în condițiile în care secolul al XVI-lea (secolul reformei protestante⁶¹ și al reformei-contrareformei catolice⁶²) fusese marcat în întreg spațiul european de „noile arte de a muri”⁶³, de „a trăi cu gândul morții”⁶⁴. Pentru omul acelor timpuri, la un moment dat, „viața pământească este pregătirea pentru viața veșnică”⁶⁵.

Sensul moralizator din verșurile funebre se explică și prin faptul că „arta de a muri este înlocuită cu arta de a trăi (...), totul este menit să aibă loc în cursul vieții și în fiecare zi a acesteia. Dar ce fel de viață? Nu oricare. O viață dominată de gândul morții”⁶⁶. Potrivit mentalității epocii respective, „nu este posibil să trăim în lume (...) dacă nu știm să ne convingem de zădărnicia lucrurilor în mijlocul cărora trebuie să viețuim, pe care le mânuim și de pe urma cărora tragem foloase. Iată de ce meditația asupra morții se află în centrul comportării cotidiene”⁶⁷. Din această perspectivă, reformații, anglicanii, catolicii transmit același mesaj asupra acestui aspect, „elita creștină este unanimă”⁶⁸.

Să ținem seamă și de faptul că „societatea medievală este o societate creștină, *respublica christiana*. Aceasta este caracteristica sa fundamentală”⁶⁹, iar „apartenența comună la creștinism este o componentă a identității europene”⁷⁰, în ultimă instanță creștinismul punându-și „pecetea asupra continentului”⁷¹. Mai mult, „cea dintâi structură definitorie

⁶⁰ De remarcat și „rugăciunile în care se solicită îndurare pentru cei morți din Contra-Reformă” (cf. Philippe Ariès, Georges Duby (coord.), *Istoria vieții private*. Traducere de Constanța Tănăsescu, vol. X, București, Editura Meridiane, 1997, p. 38).

⁶¹ Keith Randell, *Luther și Reforma în Germania (1517-1555)*. Traducere de Horia Niculescu, București, Editura All, 2002; Idem, *Henric al VIII-lea și Reforma în Anglia*. Traducere de Cornelia Bucur, București, Editura All, 2000; Idem, *Jean Calvin și Reforma târzie*. Traducere de Simona Ceașu, București, Editura All, 1998.

⁶² Idem, *Reforma catolică și Contrareforma*. Traducere de Raluca Mihail, București, Editura All, 2001.

⁶³ Philippe Ariès, *Omul în fața morții*. Traducere de Andrei Niculescu, vol. II, București, Editura Meridiane, 1996, p. 11.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁹ Jeannine Quillet, *Cheile puterii în evul mediu*. Traducere de Maria Pavel, București, Editura Corint, 2003, p. 14.

⁷⁰ René Rémond, *Religie și societate în Europa*. Traducere de Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 26-27.

⁷¹ *Ibidem*.

a mentalului colectiv medieval este, desigur, aceea religioasă, specifică tuturor culturilor preindustriale. (...) Spiritul profund religios al omului medieval reprezenta, de fapt, o formă specifică de identitate⁷².

Pentru credincioșii catolici, „nașterea Purgatoriului”⁷³ în secolul al XII-lea își pusese amprenta și asupra mentalității tradiționale. Purgatoriul era, „în sfârșit, o cealaltă lume, intermediară, unde încercarea prin care trecem poate fi scurtată prin *jertfe*, prin intervențiile celor vii. Mișcarea pioasă ce avea să ducă la crearea Purgatoriului a început, se pare, cu credința celor dintâi creștini în eficacitatea rugăciunilor lor pentru morți. (...) Încrederea creștinilor în eficacitatea rugăciunilor nu s-a asociat decât târziu cu credința în existența unei purificări după moarte”⁷⁴.

În ceea ce privește „locul culturii populare în nașterea Purgatoriului (...) acesta este, cu siguranță, un rol de seamă. (...) În spatele unor elemente esențiale ale Purgatoriului în formare, tradiția populară (...) este prezentă și activă”⁷⁵. Să nu uităm că „secolul nașterii Purgatoriului este, totodată, cel când presiunea folclorului asupra culturii savante este mai vie ca niciodată, când Biserica se deschide mai mult unor tradiții pe care, în Evul Mediu timpuriu, le distrusese, ascunsese sau ignorase”⁷⁶. Această presiune a contribuit, și ea, la nașterea Purgatoriului”⁷⁷. Prin urmare, prezența Purgatoriului a fost un element suplimentar și auxiliar în intervenția factorului religios în ceremonialul funebru, inclusiv în textele folclorice ale cântecelor de priveghi.

În cazul comunităților catolice bilingve din Moldova (cum este cazul și la Somușca), repertoriul acestor cântece ceremoniale funebre a suferit o interesantă transformare datorată intervenției factorului instituțional eclesastic. Concret, despre ce este vorba? Cântecele de

⁷² Alexandru-Florin Platon, *Societate și mentalități în Europa medievală*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2000, p. 68.

⁷³ Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*. Traducere de Maria Carpov, vol. I, București, Editura Meridiane, 1995, p. 223.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁷⁶ A se vedea Jacques Le Goff, „Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, în *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 223-235; „Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le dragon”, în *op. cit.*, p. 236-279; Jean-Claude Schmitt, *Religion populaire et culture folklorique*, în „Annales. Économie, Sociétés, Civilisations”, Paris, nr.-ul din sept.-oct. 1976, p. 941-953. Apud Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*, p. 41.

⁷⁷ Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului*, p. 38.

priveghi transmiteau, în mod evident, o serie de motive folclorice care nu erau întotdeauna în „consonanță cu preceptele biblice”⁷⁸. Astfel, pe lângă motive folclorice precum „moartea înșelătoare”, „părăsirea lumii pământești”, „blestemarea morții”, „mesagerul morții”, „casa de pe celălalt tărâm”⁷⁹ ș.a., aceste creații folclorice vorbeau de „inevitabilitatea morții”⁸⁰, „vremelnicia traiului pe pământ”⁸¹, „regretul după viața pământească”⁸², „inutilitatea ostanelilor de tot felul”⁸³, „forța destinului”⁸⁴, „puterea ursitei”⁸⁵, „suveranitatea morții”⁸⁶, „luarea de rămas-bun”⁸⁷, „despărțirea de familie, de rude și prieteni, de comunitatea rurală și, evident, de lumea pământească”⁸⁸.

Interpreții acestor cântece „lăsau să se întrevadă regretul răposatului după lumea pe care o părăsea și, mai ales, tristețea sau îngrijorarea lui față de soarta celor rămași. Ca urmare, rudele apropiate erau chemate lângă sicriu să-și ia rămas bun de la cel ce pornea în lunga călătorie și să se ierte reciproc pentru toate nemulțumirile pricinuite în timpul vieții”⁸⁹. Aceste iertăciuni, „cu vădit caracter folcloric, foarte apropiate de cele ce se spun la nunți sau în alte împrejurări ce presupun despărțiri mai îndelungate, aveau să stârnească discuții aprinse”⁹⁰ în mediul eclesiasc catolic care a urmărit oprirea lor⁹¹. Este cât se poate de evident faptul că aceste inițiative de odinioară „nu au fost, cătuși de puțin, inspirate”⁹².

⁷⁸ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 132.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 92.

⁸¹ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 132.

⁸² Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 91.

⁸³ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 132.

⁸⁴ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 92.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 132.

⁸⁷ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 92.

⁸⁸ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 132.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ În septembrie 1912, Arhiepiscopul de Iași, Nicolae Iosif Camilli, le adresa preoților următoarea înștiințare: „Rămân cu totul și aspru oprite *iertăciunile* la morți, atât în biserică, cât și în afară de biserică. Dacă dascălul va călca porunca aceasta, rămâne suspendat: întâia oară pe trei luni, a doua oară pe șase luni, a treia oară pentru totdeauna. Părintele administrator al parohiei să fie răspunzător înaintea noastră pentru neobservarea acestei porunci” (cf. Arhiva Episcopiei Romano-Catolice de Iași, Dosar nr. 1, 1864, f. 59v. Apud Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 132).

⁹² Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 131.

De altfel, în privința reticențelor instituției eclesiastice catolice privitoare la *riturile funerare*⁹³, Occidentul european dăduse un exemplu similar încă din evul mediu când, încetul cu încetul, „apar două atitudini distincte în fața lumii de dincolo. Una, tradițională, comună mării mase a laicilor, rămânea fidelă imaginii unui *filum* continuu între vii și morți, uniți pe pământ ca și în veșnicie, evocați în fiecare duminică la rugăciunile predicii. Cealaltă, dimpotrivă, specifică unei societăți închise de călugări și preoți, dovedea o psihologie nouă, mai individualistă. (...) Totul se petrecea ca și cum aspectele mentalității dezvoltate ca într-o seră în mănăstiri se extindeau asupra lumii deschise a laicilor. Moartea avea să fie pentru multă vreme clericalizată”⁹⁴.

Dacă, inițial, riturile funerare erau laice⁹⁵, se produc gradual o serie de schimbări, astfel încât, la un moment dat, „în jurul mortului nu își mai aveau locul marile și îndelungatele deplângeri de odinioară; nimeni nu mai declama zgomotos regrete sau elogi, ca altădată. Familia, prietenii, deveniți tăcuți și calmi, încetaseră să mai fie principalii protagoniști ai unei acțiuni lipsite acum de dramatism. Rolurile principale erau rezervate în noile împrejurări preoților și în special călugărilor cerșetori sau unor înlocuitori ai acestora, laici cu funcții religioase, cum erau ordinele de rangul trei sau confreriile – adică noilor *specialiști ai morții*. Îndată după expirare, mortul nu mai aparținea nici egalilor sau prietenilor și nici familiei sale, ci Bisericii”⁹⁶. „Citirea slujbei morților a înlocuit vechile lamentații. Priveghiul a devenit o ceremonie eclesiastică care începea acasă și continua uneori la biserică, unde se relua recitarea rugăciunilor funerare, așa-numitele *recomandări* ale sufletului: *comandările (Recommendaces)*”⁹⁷.

⁹³ Arnold Van Gennep, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁴ Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 219.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 220.

⁹⁶ Biserica a dorit suprimarea oricărei „comuniuni între cei vii și cei morți”. Pentru Biserică, moartea „conduce la totala non-comunicare, întrucât morții sunt ființe” pentru care viii nu mai au memorie. Morții „nu mai au memorie (...), nu fac nimic valabil – morții nu aduc mulțumiri lui Dumnezeu – și pe care Dumnezeu însuși i-a alungat din memorie. Pentru gândirea biblică (...) adevărat este deci prezentul. Morții care nu se mai pot întoarce la trecutul lor, la ceea ce au trăit sunt (...) total inexistenți pentru cei vii” (Pierre Chaunu, *Istorie și decadență*. Traducere de Corina Mărgineanu, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1995, p. 27). Ne putem întreba, desigur, „dacă o bună parte din patologia socială de astăzi nu-și are originea în această evacuare a morții din viața cotidiană, în interzicerea doliului și a dreptului de a-ți plânge morții” (cf. Philippe Ariès, Georges Duby (coord.), *op. cit.*, p. 31).

⁹⁷ Philippe Ariès, *op. cit.*, vol. I, p. 224.

În această situație, creată de hotărârea de „oprire” venită de la autoritățile eclesiastice, în comunitățile catolice bilingve din Moldova au avut loc două transformări esențiale la nivelul cântecelor ceremoniale funebre. Pe de o parte, slujitorii bisericești au înlocuit parțial unele cântece de priveghi în graiul unguresc-ceangău cu texte religioase în limba latină ori maghiară⁹⁸, ceea ce a condus, în mod firesc, la inutilitatea lor, de vreme ce credincioșii nu le înțelegeau. Pe de altă parte, credincioșii înșiși au făcut un interesant „compromis” cu decizia Bisericii Romano-Catolice, cu rezultate pozitive însă pentru salvarea textelor folclorice, și anume, au adaptat tradiționalele cântece de priveghi motive noi, cu tematică religioasă. Astfel, prin intermediul acestui ingenios *sincretism*, granița dintre *cântecele de priveghi* și *versurile funebre* a dispărut încetul cu încetul.

Nu au dispărut însă și rezervele mediului eclesiastic catolic, care, dacă, inițial, a interzis cântecele de priveghi (ca de altfel și bocetele⁹⁹) din motive strict dogmatice, ulterior le-a oprit din motive ce țin de performarea lor în graiul unguresc-ceangău, considerându-le, din

⁹⁸ În ianuarie 1913, vicarul general al Episcopiei de Iași, Iosif Malinowski, atrăgea atenția că serviciile liturgice nu pote fi efectuate „în grai popular”, angajându-se „să verifice personal felul în care sunt puse în practică recomandările episcopului și ale sale”: „Vreau să constat dacă se cântă în latină serviciile liturgice și dacă s-a încetat cu iertăciunile și cu toate substituttele ungurești” (cf. Arhiva Episcopiei Romano-Catolice de Iași, Dosar nr. 51, 1911-1915, f. 96-97. Apud Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 133).

⁹⁹ În Occidentul european, bocetele erau în pericol de a dispărea cu mult timp înainte. Astfel, în anul 1742, un medic scria: „Am observat că obiceiul bocetelor nu a dispărut încă din Franța” (Philippe Ariès, *op. cit.*, vol. II, p. 45). De altfel, în Occident, Sfinții Părinți s-au opus „lamentărilor tradiționale”, existând chiar proteste împotriva creștinilor care la înmormântări admiteau „femei păgâne, ca bocitoare, spre a face jalea mai adâncă, ațâțând focul durerii” (*Ibidem*, vol. I, București, Editura Meridiane, 1996, p. 197). În această privință, nici Orientul ortodox nu a făcut excepție. Canoanele Patriarhatului de Alexandria „dezaprobau, la rândul lor, astfel de intenții: cei care poartă doliul trebuie să aibă o înfățișare tăcută, calmă și demnă, respectând Biserica” (*Ibidem*). Astfel de practici, „cântări glăsuite în preajma defuncților”, erau condamnate și în Sicilia (*Ibidem*). Pe de altă parte, în Spania secolului al XIV-lea „se păreau a fi admise, dacă ar fi să ne luăm după un mormânt pe care sunt pictate grupuri de bocitoare răvășite” (*Ibidem*).

neștiință, creații folclorice maghiare¹⁰⁰. Adăugăm aici și un alt fapt, deloc de neglijat la rândul său, dar trecut totuși cu vederea de către decidenții „opririi” acestor practici, anume cel legat de „obligativitatea” îndeplinirii de către credincioșii catolici a datinilor străbune, de „sacralitatea” acestor rituri funerare în ultimă instanță. Pentru țăranul român, „îndeplinirea cu grijă a tuturor riturilor necesare în cazul unei înmormântări are ca rost și evitarea apariției *sufletului rătăcitor* și nociv pentru comunitatea celor vii. (...) Țăranul autentic păstrează în subconștient teama de întrupările demonice pe care le-ar impulsiona încălcarea flagrantă a datinilor funerare. În subsidiar, este vorba de persistența celei mai vechi forme de religie a omenirii, reprezentată de *cultul morților*”¹⁰¹.

Aceste „interdicții” au îngreunat, firește, cercetarea lor de către specialiști, în condițiile în care credincioșii catolici, înștiințați de faptul că Biserica nu mai agreează *cântecele de priveghi*, erau foarte precauți. Noi înșine, din dorința de a nu trezi suspiciuni din partea autorităților eclesiastice, am fost nevoiți¹⁰² să facem culegerea cântecelor de priveghi din Cleja târziu în noapte... Culegerea acestor cântece rituale funerare „la ceas târziu”, aproape de miezul nopții, a fost totuși de bun augur pentru autenticitatea înregistrării, în condițiile în care aceste creații folclorice erau performate de membrii comunităților cercetate în serile de priveghi, întotdeauna, tocmai în preajma graniței dintre sfârșitul unei zile și începutul alteia. Această stare de fapt a fost constatată și în alte zone din spațiul etnografic românesc¹⁰³. De altfel, Ion H. Ciubotaru susținea, la un moment dat, că „s-ar putea ca (...) intonarea cântecelor de priveghi (...) în timpul nopții să-și aibă justificarea în tradiția îndepărtată”¹⁰⁴. Ulterior, mai

¹⁰⁰ Potrivit specialiștilor, dacă „bocetul a existat dintotdeauna și la toate popoarele” (Mihai Pop, Pavel Ruxândoiu, *Folclor literar românesc*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1991, p. 166; I. C. Chițimia, „Cântece populare funerare”, în *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, București, Editura Minerva, 1971, p. 140-159), „cântecele funerare nu sunt atestate la popoarele vecine românilor și nici la alte popoare ale continentului european” (Ion Ghinoiu, *Adăposturi postume*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei – In honorem Ion H. Ciubotaru”, Iași, nr. X, 2010, p. 407).

¹⁰¹ Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere...*, p. 136.

¹⁰² În Cleja culegerea cântecelor de priveghi s-a făcut în vara și toamna anului 1994.

¹⁰³ Ion H. Ciubotaru, *Cântecul de priveghi...*, p. 92.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

ales după traducerea și publicarea de către noi¹⁰⁵ a unui „grupaj reprezentativ de texte”¹⁰⁶, precum și exprimarea punctelor de vedere ale Profesorului Ion H. Ciubotaru privitoare la universul culturii populare a catolicilor din Moldova, toate demonstrând faptul că aceste cântece de priveghi sunt, în fapt, creații folclorice românești¹⁰⁷, autoritățile eclesiastice, înțelegând că demersul lor inițial fusese unul neinspirat, au dat dovadă de înțelepciune, nuanțându-și poziția. Din păcate, pentru cultura populară din satele catolice ale Diecezei de Iași urmările au fost ireversibile, în condițiile în care performerii *de dinainte vreme* ai obiceiului au trecut între timp, unul după altul, din această lume. Cei rămași în urma lor, prinși în tumultul unei societăți contemporane globalizante care atentează constant la valorile tradiționale, își acordă din ce în ce mai puține clipe moștenirilor culturale ale comunității.

Localnicii din spațiul rural cercetat, care performează astăzi aceste cântece ceremoniale de înmormântare, nu fac vreo deosebire între *cântecele de priveghi* și *verșurile funebre*. Ei vorbesc îndeobște de faptul că toate aceste creații folclorice pe care le numesc „cântece pentru morți”¹⁰⁸ sunt „cântece de priveghi”¹⁰⁹ pentru că se interpretează „la priveghi”¹¹⁰. Mai mult, sătenii din Somușca nu au cunoștință de sintagma „verș funebru” în nici unul dintre cele două componente ale sistemului lor fonologic: nici în graiul românesc-transilvan, nici în cel unguresc-ceangău. De altfel, se remarcă și „o oarecare simbioză, nu doar între cântecele de mort și verșurile funebre, ci și între primele și bocete, o simbioză la nivelul motivelor esențiale”¹¹¹, un fapt care conduce către spațiul transilvan unde, în unele zone, bocetele sunt numite „cântare de mort”¹¹² sau „cântare la mort”¹¹³. De asemenea, „coexistența cu bocetul” este semnalată și în „localitățile bucovinene, (...) unde este obiceiul de a se boci și noaptea”¹¹⁴. Pentru Profesorul Ion H. Ciubotaru, „coexistența

¹⁰⁵ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 138-153.

¹⁰⁶ Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 23.

¹⁰⁷ Idem, *Marea trecere...*, p. 252.

¹⁰⁸ Inf. Anița A. Benchea.

¹⁰⁹ Inf. Maria A. Câtea.

¹¹⁰ Eadem.

¹¹¹ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 90.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 166.

¹¹⁴ Ion H. Ciubotaru, *Cântecul de priveghi...*, p. 92.

cântecelor de priveghi cu bocetele se justifică numai prin faptul că au un conținut semantic diferit. Dacă bocetul implică o identificare cu cei amenințați de criza doliului, potolindu-le suferința, cântecul de priveghi are ca scop îmbunarea sufletului celui decedat și inițierea lui asupra drumului pe care îl are de făcut spre lumea umbrelor. Prin această funcționalitate, cântecul de priveghi [din Moldova n.n.] se apropie de cântecele ceremoniale funerare din celelalte zone ale țării”¹¹⁵.

Pe de altă parte, „coexistența cântecului de priveghi cu bocetul (...) a permis conservarea în poezia celui dintâi a unor motive arhaice specifice”¹¹⁶. Dintre motivele folclorice prezente deopotrivă în cântecele de priveghi și în bocete amintim: moartea amară, „blestemarea morții, dorul după mamă, dragostea de viață, luarea de rămas-bun, luarea de iertare, drumul fără întoarcere, casa-mormânt, casa pustiită, chemarea mortului înapoi în viață, înstrăinarea celor rămași, întâlnirea cu rudele apropiate pe lumea cealaltă, mila mamei, moartea înșelătoare, moartea nepoftită, moartea otrăvitoare, judecata de apoi etc.”¹¹⁷, motive „întâlnite de altfel și în alte zone ale Moldovei și Transilvaniei”¹¹⁸.

Și în satul Somușca, asemenea satului vecin Cleja, de unde am cules¹¹⁹ astfel de cântece de mort, ele erau păstrate „între foile unor caiete îngălbenite de vreme (la fel ca în Transilvania), fiind transmise de la o generație la alta”¹²⁰. Am avut șansa de a cerceta aceste „caiete” din satul Somușca în contextul cercetărilor etnografice pe care le făceam în perioada studenției în vederea finalizării tezei de licență privitoare la universul etnografic din Cleja. Din rațiuni metodologice, satul Somușca nu a putut intra (atunci) în cuprinsul tezei de licență și, în mod firesc, nu s-a regăsit nici în varianta publicată ulterior (în anul 2001) în volum¹²¹. Prin urmare și valorificarea științifică a cântecelor de priveghi din Somușca a fost amânată *sine die*. Ele au revenit în atenția noastră în perioada 2004-2005 în momentul reluării cercetării acestui spațiu rural într-un context mai larg al demersurilor privind elaborarea unei *monografii a satului Somușca* (finalizată în anul 2012).

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 108.

¹¹⁷ Idem, *Valea Șomuzului Mare...*, p. 142.

¹¹⁸ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 90.

¹¹⁹ Cf. *supra*, nota 103.

¹²⁰ Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 87.

¹²¹ *Ibidem*, p. 204.

Și aici, în Somușca, „cântecele de priveghi”¹²² sunt scrise „în graiul unguresc-ceangău”¹²³ și sunt „cântate”¹²⁴ în același grai. Cu toate acestea, „tematica lor și, mai ales, multe din melodiile pe care sunt vehiculate vădesc apropieri semnificative față de creațiile similare atestate la românii de dincolo de Carpați”¹²⁵. De altfel, s-a remarcat nu o dată „asemănarea lor cu creațiile similare întâlnite în satele din zona Năsăudului, precum și în câteva localități situate în vestul Transilvaniei”¹²⁶. Deloc întâmplător, în nordul Transilvaniei, cântecele respective „circulă tot prin intermediul unor caiete ce se transmit de la o generație la alta”¹²⁷.

Cântecele de priveghi reprezintă și o marcă de unitate a neamului, iar interpretarea lor vădește, prin mesajul pe care-l transmit, prin motivele existente, o comuniune între cei vii și cei morți, între cei din *lumea de aici* și cei plecați în *lumea de dincolo*¹²⁸.

În mentalul colectiv, moartea „întredeschide porțile unei lumi misterioase, unde viața se prelungește sub o altă formă. Această credință este obișnuită și străveche”¹²⁹. În cultura populară românească, moartea este înfățișată ca o ultimă călătorie („spre lumea de dincolo”¹³⁰) a sufletului „desprins de propria-i materialitate”¹³¹. În acest sens, Platon afirma, cu vreo patru secole înainte de Cristos, că „moartea nu poate fi altceva decât separarea a două lucruri, trupul și sufletul, unul de celălalt”¹³². Cu toate acestea, în mentalitatea tradițională românească orizonturile spre care se îndreaptă sufletul sunt totuși familiare¹³³, pentru că ele se raportează

¹²² *Ibidem*, p. 87.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Inf. Maria A. Câtea.

¹²⁵ Ion H. Ciubotaru, *Vetre de civilizație populară tradițională: Cleja – Bacău*, în „Cronica”, Iași, an. XXX, nr. 11, 1995, p. 7.

¹²⁶ Idem, *Catolicii din Moldova...*, vol. I, p. 11.

¹²⁷ Idem, *Vetre de civilizație populară...*, p. 7.

¹²⁸ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze românești ale nemuririi*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, passim; Idem, *Cărările sufletului*, p. 7.

¹²⁹ Jacques Paul, *op. cit.*, p. 325.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 329.

¹³¹ Narcisa Știucă, *Marea trecere. Sensuri și mărturii*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei – In honorem Ion H. Ciubotaru”, Iași, nr. X, 2010, p. 640.

¹³² Cf. Platon, *Opere*. Ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 389.

¹³³ Ion Ghinoiu, *Cărările sufletului*, p. 7-9.

la neam ca la „o mare unitate, din care fac parte atât cei vii, cât și cei morți, cei ce trăiesc în mitica lume de dincolo”¹³⁴.

Astfel, sufletul celui decedat se integrează în unitatea socială mai veche a ascendenților, a strămoșilor¹³⁵. Contactul cu lumea descendenților („limitat la anumite intervale de timp”¹³⁶) este la rândul său înlesnit. Această comunicare între vii și morți este mediată de „cântece rituale și bocete, pomeni și vise, toate având ca scop separarea definitivă și firească de lumea de aici și integrarea perfectă în lumea de dincolo”¹³⁷. Astfel, riturile reglează atât comportamentul viilor, cât și, „în plan mitic”¹³⁸, pe cel al morților.

Cântecul de priveghi „reflectă o atitudine arhaică față de cel dispărut. În concepția populară tradițională, morții sunt nemulțumiți de pierderea lumii pământene și, ca urmare, ei ar putea influența negativ existența celor rămași. Acest posibil pericol tinde să-l elimine cântecul de priveghi prin limbajul său cifrat, uneori criptic chiar, încercând să-l facă pe *dalbul călător* să-și accepte destinul”¹³⁹. Cântecele de priveghi sunt considerate de Ion Ghinoiu texte de inițiere a sufletului pentru drumul mitic pe care îl are de parcurs. Melodiile acestora au, prin sonoritățile lor inconfundabile, ecou profund în inima îndoliaților și a celor care le ascultă.

ANEXĂ

(cuprinzând o selecție a cântecelor de priveghi din satul Somușca)

I

Vai! Tu crâncenă moarte amară
Care pentru mine fuseși întotdeauna îngrozitoare
Îmi luași mie viața
Despărțiși sufletul de trupul meu.

¹³⁴ Mihai Pop, „Mitul marii treceri”, în vol. *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968, p. 88; a se vedea și vol. *Folclor românesc*, II. *Texte și interpretări*. Ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu și Alexandru Dobre, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1998, p. 217.

¹³⁵ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 7.

¹³⁶ Narcisa Știucă, *op. cit.*, p. 640.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 640-641.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 641.

¹³⁹ Ion H. Ciubotaru, *Cântecul de priveghi...*, p. 108.

Chinuși trupul meu cu dureri mari
Strânseși inima mea cu chinuri îngrozitoare
În care parte a copârșeului meu
M-ai așezat pe mine în adâncul pământului.

Adâncă măhnire și durere pentru mine
Totul rămâne în urma mea, multe mele câștiguri.
Bogat este cel care dă săracului, orfanului,
O nesfârșită comoară strânge pentru sine.

Îmi iau rămas bun de la tine iubirea mea,
Cea dăătoare de viață, draga mea soție!
Am trăit până acum cu tine în dragoste,
Acum mă despart de tine în lacrimi.

Dar acest fapt Dumnezeu l-a dorit
Hotărârea finală a adus-o cu El
Ca moartea să mă despartă de tine
Sunetul trâmbiței să mă învie.

Să te binecuvânteze Dumnezeu, în viața ta de pe pământ,
Să-ți dea noroc în toate
Și să ne întâlnim din nou împreună în ceruri
În fericirea veșnică de la sfârșitul veacurilor.

Acolo n-o să mai fie loc căsătoriei
O să fie un loc al curăției.
Acolo vom trăi în comuniune adevărată
În minunata cetate a lui Dumnezeu.

Cei care stați înlăcrimați, dragii mei copii
Întristați, cu inimile sfâșiate pentru mine, iubiții mei,
Eu de-acum nu mai pot fi în mijlocul vostru
Rămână Dumnezeu cu voi.

Din cauza morții mele nu fiți măhniți,
Mai degrabă rugați-vă pentru mine
Slujiți cu ardoare lui Dumnezeu
Ca, cumva, în ceruri să puteți ajunge.

Inf. Maria A. Câtea, 72 de ani, Somușca (înregistrare mg. făcută la 26 ianuarie 2012); o variantă a fost consemnată și la Cleja (inf. Anița Gh. Voidoc, 79 de ani; înregistrare mg. făcută la 11 octombrie 1994) – Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 138-139.

II

Oh! Ultimul ceas al vieții noastre, deasupra noastră stă securea morții
Vai! Noi nu mai putem rămâne aici, pentru noi se apropie vremea socotelii!

Refren:

*Din pământ ne-am născut, din pământ am trăit
Vom deveni praful pământului.*

A fost greu că ne-am născut pe această lume
Multe trebuie să suferim și aici
Toată viața ne-am petrecut-o într-un chin și durere.
R.

Splendoarea vieții noastre pământești, laudele ce le-am primit,
Toată bucuria luminează – o bucurie amară.
R.

Ce te încrezi deci în lume
Oh! Omule credincios
Cum să-ți promiți ție timp
Din ce în ce mai mulți ani!
R.

Din întâmplare ai apărut,
În adâncul pământului te-ai închis,
Pe un drum neumblat trebuie să mergi
Un lucru mare trebuie să faci.
R.

Acum deci, în prag de plecare,
Gândește-te la anii care au fost
Dacă socotelile sunt gata
Totul va fi bine.
R.

Căci așa e viața noastră
Ca și umbra pe care o privim,
Se transformă bucuria noastră
Ca și umbra pe care o privim.
R.

Inf. Maria A. Câtea; o variantă a fost consemnată și la Cleja (inf. Anița Gh. Voidoc) – *Ibidem*, p. 139-140.

III

Lumea zânelor – o falsitate, totul – o viclenie.
Dacă-ți prelungești bunătatea, deja – dureri îngrozitoare
Dragostea ta, ocrotirea ta, tot harul tău.

Ceea ce în interiorul tău e permanent sau ceea ce nu e degradant
Demnitatea, splendoarea, bogăția familiei
Se descompune, se varsă, în tine totul se strică.

Pe tine, fiii și fiicele înfumurării te slujesc
Și astfel, vorbele și toate binecuvântările,
Prețul lor, doar în van, căci se trece nu peste mult timp.

Și în tine am locuit, am apărat lumina bucuriei,
Exemplul trecător, neașteptata pradă a sorții
Iute, neașteptat, din întâmplare, vai, am rămas fără speranță.

Dar pentru mine, dragii mei, nu plângeți,
Căci dragostea lui Dumnezeu de aceea există.
Strigătul meu, vorba mea, acceptați luarea mea de rămas-bun.

Totuși, ștergeți lacrimile, nu-ți sfâșia inima așa îndurerată
Privește-ți rudele, pe cei mai dragi
Care or fi, cât vor trăi, spre bucuria inimii tale.

Oh! Cu cine în bunătate, în sfânta mea căsătorie,
Frate în credință, privește copârșeul închis peste mine
Inima ta, credința ta, de-acum în pară se va frige.

Oh! Lumina ochilor mei, speranța inimii mele
Cei care plângeți pentru mine, copiii mei, mă-ntorc către voi
Vă sărut, vă binecuvântează, orfani, vă-ncredințez Tatălui de-acum!

De-acum eu mă despart de voi, cu drag vă mângâi
Aceasta pregătește rămasul-bun, înlăcrimata evlavie
O inimă, un suflet, să te binecuvânteze cel ce te-a creat!

Oh! Voi, iubiți frați,
Cu care împreună am trăit cu drag,
Îmi iau rămas-bun de la voi!
Mulțumesc pentru bunătatea voastră
Prieteni, vecini și cunoscuți fiți cu toții binecuvântați,
Mie să-mi dați voie
Săraci, văduvi, să cer binecuvântarea de la voi!

În sfârșit, măhnită lume, aici adună
Arătata voastră comunitate, binecuvântează dragostea voastră!
De-acum moartea ne găsește pe toți,
Fericit cel ce este găsit pregătit!

Rog, luați-mi trupul, în mormânt să-l așezați
Îmi încredințez sufletul în mâna ta, o încredințez grației tale,
Fie-ți milă, nu te bucura de dispariția mea!

Inf. Maria A. Câtea; o variantă a fost consemnată și la Cleja (inf. Anița Gh. Voidoc) – *Ibidem*, p. 146-148.

IV

Stăpâne milostive,
Părinte preaiubit,
Condu-i la slavă-n ceruri
Pe cei care-au murit!

Refren:
*Cerescule Părinte
Spre Tine ne-ndreptăm
Cu-adâncă umilință
Noi astfel ne rugăm!*

Căci plin de îndurare
Din veșnicie ești
Și mântuirea noastră
Tu, Doamne, o dorești!
R.

Tu știi că slab e omul
Și cade în păcat,
De nu-l ajuți tu Doamne
Nu-i nimenea salvat!
R.

Făptura mâinii tale
N-o poți disprețui,
Tu însuși ai creat-o
Spre a te preamări!
R.

De-aceea pentru oameni
Cuvântul tău slăvit,
Luând a noastră fire,
În lume a venit!
R.

Cristos, murind pe cruce,
Pe muntele Calvar,
Împarte tuturor
Al mântuirii har!
R.

Prin sfânta-i înviere
Pe moarte a călcat,
Iertându-ne păcatul,
La viață ne-a chemat!
R.

Privește cu-ndurare
La toți cei răposați
Și dă-le bucuria
Să fie toți iertați!
R.

Tu scoate-i, Doamne sfinte,
Din suferința lor
Și dă-le fericire
În vecii vecilor!
R.

Inf. Maria A. Câtea.

V

Un pumn de țărână va acoperi
Trupul ce la moarte îți va putrezi.

Astăzi nu-ți ajunge tot ce-i pe pământ,
Măine-ți va ajunge un îngust mormânt.

Vrei acum avere, vrei să fii bogat,
Dar averea-n groapă nimeni n-a luat.

Ce folos că viața în plăceri ți-o treci
Dacă după moarte te-ai pierdut pe veci.

Azi te crezi puternic, falnic poruncești,
Măine-n fața morții poți să te trezești.

Moartea nu ascultă de porunca ta,
Vrei, nu vrei, e sigur că te va lua.

Crezi că lumea aceasta-i veșnic paradis,
Vei vedea că viața nu-i decât un vis.

Știi că moartea vine ca și un tâlhar
Tu fii pururi gata, nu trăi-n zadar.

Să trăiești în lume ca un călător,
Spre tărâmul veșnic, țelul tuturor.

Fii modest în toate, bun și credincios
Ca s-ajungi în slavă cu Isus Cristos.

Eadem.

VI

Vă strigăm, voi credincioși morți, oh! Viața voi aduceți-o,
Plângând vă cerem, tânguirea noastră o ascultați!
Care în flacăra focului arzând, în robia îngrozitoare.
Vai! În trecut v-am ținut aici, zi și noapte v-am chinuit.

Oh! Rude și voi prieteni, de noi să v-amintiți
Voi toți binevoitorii noștri, nu ne uitați!
Cerem în numele chinurilor lui Cristos, ale rănilor sale adânci,
Amintiți caznele noastre, ajutați-ne pe noi!

Cu rugăciuni, cu drag, să ne consolați pe noi,
Cu sacrificiul sfintei liturghii puteți să ne eliberați de aici,
Cu hrănirea săracilor, la sfintele hramuri,
Să nu regretați pomenile, să le dăruiți pentru noi!

Aceasta o aud creștinii răposați, sufletele credincioase trecute,
Să facem bine celor care așteaptă ajutorul nostru cu inimile jinduinde.
Aceasta este rânduiala lui Dumnezeu și în ea este mare plăcere
Dacă îi ajutăm pe cei morți, atunci îi salvăm din chinurile lor.

Eadem; o variantă a fost consemnată și la Cleja (inf. Anița Gh. Voidoc) – *Ibidem*, p. 151.

VII

Omu-n lume viețuiește,
Călător ca floarea trece,
Îl doboară moartea rece
Mai puțin când se gândește.

Refren:

*Din pământ suntem făcuți
Și din pământ trăim
Pământ și praf iar ne-om face.*

De această crudă soartă
N-are nimenea scăpare,
Chiar în lume când apare
El sentința-n frunte-și poartă.
R.

Este sigur c-o să moară,
Însă când și cum nu știe
Nici de trecerea-n vecie
Dulce fi-va sau amară.
R.

Mor bătrâni de zile multe,
Tineri mor în toi de viață,
A fi gata moartea-nvață
Cine vrea ca s-o asculte.
R.

Pe când omul stă mai bine
Și cu gândul e departe,

Trup de suflet îl desparte
Moartea grabnic dacă vine.
R.

Îl desparte cu durere
De părinți, copii și rude.
Înainte morții crunte
Toate-s fără de putere.
R.

Viața scumpă, dar curmată,
Lasă omului cu sine
Ce-a făcut, sau rău sau bine
Ca să-i fie de răsplată.
R.

Dacă calea i-a fost bună.
După cum Cristos prescrie,
O fericie veșnicie
Îi va fi în cer cunună.
R.

Dac-apoi în astă vale
N-a știut de sfânta lege,
După moarte-și va alege
Iadul, plata muncii sale.
R.

Deci în viață niciodată
Nu-nceta a face bine,
Fericirea veșnic ține
Suferința trece-ndată.
R.

Dă-ne mila-ți nesfârșită
O, Isuse, bun părinte,
Harul scump al morții sfinte
Și-nvierea fericită!
R.

Sufletelor răposate
Dă-le Doamne-n cer lumină,
Pace dă-le și odihnă
Întru marea-ți bunătate!
R.

Sloboade-ne pe noi
De moartea veșnică,
În ziua cea de apoi
A ta zi groaznică!
R.

Când cerul și pământul
Se vor cutremura,

Când lumea vei veni
Prin foc a judeca.
R.

Eu tremur și mă tem
De judecata Ta,
Fă Doamne ca să scap
De-a Ta mânie grea!
R.

Odihnă și pace veșnică
Dă Doamne morților,
Lumina cea de veci
Le strălucească lor!
R.

O prea amară zi,
De lacrimi și suspin,
Fă Doamne-ndurător
Ai tăi pe veci să fim!
R.

Inf. Maria A. Câtea; un fragment, cules la 18 septembrie 1999, de la Maria M. Câtea, 60 de ani, Somușca a fost publicat de Ion H. Ciubotaru în *Catolicii din Moldova...*, vol. III, p. 357.

VIII

Oh! Cuvânt amar, cu toții vom muri,
Tineri și bătrâni, vom pleca cu toții
În negrul copârșeu, unul câte unul noi vom intra.

Refren:

*E rânduiala sfântă, voința lui Dumnezeu.
Dumnezeu să-l odihnească noi cu toții spunem,
Această frunză moartă Domnului o încredințăm.*

Să fii însă sigur că n-o poți ocoli,
Trebuie să mori odată, oricând trebuie să fii pregătit,
Dar timpul și locul, astea nu le poți ști.
R.

Nesiguranța te îndreaptă către moarte,
Îți face semn că mai ai timp să-ți îndrepi viața,
Strânge cu hărnicie comoara raiului!
R.

Într-o viață lungă să nu te încrezi
Acum chiar să te gândești la ultima ta zi!
Și mai târziu să porți în gândurile tale marea ta trecere!
R.

Vom pleca, vom pleca, mâine nu vom mai fi,
Bogat este cel care aici fapte bune face
Căci cu mare grijă așteaptă ultimul ceas, pregătit.
R.

Ne îndreptăm către tine, dorite Isuse,
Ajută-mi îți cer și dă-mi fericirea veșnică!
După multele supărări, tu să fii cel ce mă va înveseli!
R.

Inf. Maria A. Câtea; o variantă a fost consemnată și la Cleja (inf. Anița Gh. Voidoc) – Anton Coșa, *Cleja. Monografie...*, p. 141-142.

SAREA ÎN LUMEA SATULUI TRADIȚIONAL – ÎNTRE PRACTICĂ ȘI SIMBOL

Roxana-Elena DIACONU*

„Toate prinoasele tale de pâine sară-le cu sare; să nu lași jertfele tale fără sare, semnul legământului Dumnezeuului tău; cu toate prinoasele tale adu Domnului Dumnezeuului tău și sare”

(Levitic, 2, 13)

Abstract

The author intends to present some of the uses of salt and/or of the salted water from an ethnographical point of view. The starting point of this study consists of a series of information/data from villages in the Neamț County, showing analogies in other regions of Moldavia.

The content of the article is structured according to the different ways of using salt, as resulting from information provided by ethnographical researches.

The study discusses the symbolical value of this mineral especially in the rites of passage (such as birth), weather predictions but also recalls the practical uses: halotherapy, crafts and occupations. The text is important because it tries to emphasize practices and beliefs that are unique or less known to the modern people. The conclusion points out the fact that the ethnographic information concerning salt and salted water use is extremely different and requires a correct registration and a complex analysis.

Keywords: salt, ethnography, Moldavia, beliefs, symbolism, halotherapy, rites of passage.

Cuvinte-cheie: sare, etnografie, Moldova, credințe, simbolistică, haloterapie, rituri de trecere.

Este cunoscut faptul că în ultimele decenii, în cercetarea românească s-a pus un accent deosebit asupra problematicei sării, fiind abordate o serie de domenii care au oferit rezultate încurajatoare, dar care au totuși caracter preliminar. Cele mai variate și interesante informații au fost obținute prin investigarea arheologică a diferitelor situri aflate în vecinătatea surselor de sare, iar din acest punct de vedere s-a vorbit chiar despre existența unei subdiscipline – arheologia preistorică a sării¹.

* Muzeul de Istorie și Etnografie Târgu Neamț din cadrul Complexului Muzeal Județean Neamț, Târgu Neamț – România.

¹ D. Monah, „Arheologia preistorică a sării în România. Scurt istoric”, în D. Monah, Gh. Dumitroaia, D. Garvăn (ed.), *Sarea, de la prezent la trecut*. Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XX, Piatra Neamț, Editura „Constantin Matasă”, 2008, p. 14.

Intenția de a identifica posibile tehnici arhaice de exploatare a sării, în toate formele sale de manifestare (solidă, cristalizată, lichidă), modalitățile de transport, utilizare, proprietăți și simbolism, au făcut ca etnoarheologia acestui mineral să devină un domeniu deosebit de atractiv pentru o serie de cercetători români, dar și străini². Pentru că întrebunțările sării au fost extrem de vaste, este dificil să identificăm toate implicațiile pe care le-a avut această resursă naturală pentru comunitățile umane, în diferite etape istorice și areale geografice.

Deși problematica sării necesită o abordare interdisciplinară, unele direcții de studiu încă sunt lipsite de o bază documentară consistentă. Dacă din punct de vedere arheologic lucrurile pot fi considerate mai ușor de înțeles, în contextul existenței artefactelor și situațiilor stratigrafice, la nivel etnografic este nevoie de o cercetare mult mai amănunțită. Este locul să precizăm că pentru spațiul subcarpatic al Moldovei (dar și pentru alte zone ale României), în ceea ce privește sursele de apă sărată s-a observat o continuitate a practicilor de exploatare și utilizare care își au originile în perioadele preindustriale³. Din acest motiv, adunarea unui material informativ cât mai bogat, prin înregistrarea diferitelor mărturii etnografice, este un demers necesar.

În cadrul acestui scurt articol intenționăm să aducem în prim plan câteva date de ordin etnografic adunate din diverse zone ale

² M. Alexianu, Gh. Dumitroaia, D. Monah, *Exploatarea surselor de apă sărată din Moldova. O abordare etnoarheologică*, în „Thraco-Dacica”, București, vol. 13 (1-2), 1992, p. 159-167; S. Avram, *Sarea – tradiție, simbol și ritual*, în „Angustia”, Sfântu Gheorghe, nr. 9, 2005, p. 241-243; D. Monah, Gh. Dumitroaia, „Recherches sur l'exploitation préhistorique du sel en Roumanie”, in D. Monah, Gh. Dumitroaia, O. Weller, J. Chapman (eds.), *L'exploitation du sel à travers le temps*, Colecția Bibliotheca Memoriae Antiquitatis, XVIII, Piatra Neamț, Editura „Constantin Matasă”, 2007, p. 13-34; M. Alexianu, O. Weller, „Recherches ethnoarchéologiques sur le sel: les enquêtes de 2004 et les premiers résultats obtenus dans la zone de Poiana Slatinei à Lunca (dep. Neamț, Roumanie)”, in D. Monah, Gh. Dumitroaia, O. Weller, J. Chapman (eds.), *op. cit.*, p. 299-318; M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, *Izvoarele de apă sărată din Moldova Subcarpatică. Cercetări etnoarheologice*, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2007; D. Monah, Gh. Dumitroaia, D. Nicola, „Noi investigații etnoarheologice asupra izvoarelor sărate de pe Valea Muntelui”, în D. Monah, Gh. Dumitroaia, D. Garvăn (ed.), *op. cit.*, p. 80-101; M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, R.-G. Curcă, V. Cotiugă, I. Moga, „Salt Springs in Today's Rural World. An Etnoarchaeological Approach in Moldavia (Romania)”, in M. Alexianu, O. Weller, R.-G. Curcă (eds.), *Archaeology and Anthropology of Salt. A Diachronic Approach. Proceedings of the International Colloquium, 1-5 October 2008, Al. I. Cuza University (Iași, Romania)*, Oxford, Arheopress, 2011, p. 7-23.

³ M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, *op. cit.*, p. 8.

Moldovei, dar în mod special din arealul submontan al județului Neamț, unde sunt cunoscute numeroase surse de sare, în special izvoare sărate⁴, multe dintre acestea fiind utilizate și în prezent. O parte din informațiile care vor fi prezentate în text le-am întâlnit în lucrările cu caracter etnografic, dar aducem la cunoștința specialiștilor și un set de date inedite sau mai puțin cunoscute, așa cum au putut fi recuperate în urma discuțiilor cu diverse persoane din sate situate în județele Neamț, Bacău și Botoșani (vezi tabelul 1).

Literatura arheologică și cea etnografică au arătat, în numeroase rânduri, că sarea a fost o resursă utilizată în principal în alimentația oamenilor și a animalelor. Compoziția chimică a acestui mineral și diversele forme de manifestare au demonstrat că întrebuințările sării sunt variate⁵. În lumea satului tradițional, clorura de sodiu era folosită drept conservant pentru alimente sau diverse materiale organice (piei de animale), pentru tratarea diferitelor afecțiuni ale oamenilor sau animalelor, pentru a se obține săpun, ca marfă de schimb, dar și în diverse ritualuri și practici legate de sănătate, bunăstare, apărarea de forțe malefice⁶.

Dacă ne referim la întrebuințarea sării sau a apei sărate, constatăm că există două situații principale: utilizări practice și utilizări simbolice⁷. De cele mai multe ori, limita dintre cele două situații este extrem de greu de stabilit, deoarece, în majoritatea activităților zilnice pe care le desfășurau, oamenii se ghidau după diferite credințe și superstiții.

În continuare vom prezenta câteva exemple etnografice legate de întrebuințarea sării sau a apei sărate, dar fără să întocmim un repertoriu complet al tuturor practicilor cunoscute până la ora actuală. Am considerat util să insistăm doar asupra unor probleme mai puțin abordate

⁴ O. Weller, R. Brigand, M. Alexianu, *Cercetări sistematice asupra izvoarelor de apă sărată din Moldova. Bilanțul explorărilor din anii 2004-2007 efectuate în special în județul Neamț*, în „Memoria Antiquitatis”, Piatra Neamț, vol. XXIV, 2007, p. 121-190; O. Weller, R. Brigand, M. Alexianu, *Recherches systématiques autour des sources salées de Moldavie. Bilan des prospections 2008-2010*, în „Memoria Antiquitatis”, Piatra Neamț, vol. XXV-XXVI, 2008-2010, p. 437-504.

⁵ M. Alexianu, O. Weller, *op. cit.*, p. 307-311; M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, R.-G. Curcă, *Cercetări etnoarheologice asupra izvoarelor de apă sărată din Moldova Subcarpatică*, în „Tyragetia”, serie nouă, Chișinău, vol. II (17), nr. 1, 2008, p. 166-174.

⁶ M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, *op. cit.*, p. 103-134; M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, R.-G. Curcă, V. Cotiugă, I. Moga, *op. cit.*, p. 17-19.

⁷ Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*. Traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coord.), Iași, Editura Polirom, 2007, p. 603-604; V. Căvruc, *Considerații privind schimbul cu sare în milenii VI-II î.Hr. în spațiul carpato-dunărean*, în „Tyragetia”, serie nouă, Chișinău, vol. IV (19), nr. 1, 2010, p. 10.

și care implică, în general, simbolistica sării, deși nu am omis nici aspecte de ordin practic, specifice comunităților tradiționale din Moldova.

Nașterea, botezul și sarea

Unul dintre cele mai importante rituri de trecere este nașterea. Din vechime, acest moment a fost însoțit de numeroase obiceiuri, credințe, practici, care aveau ca scop principal protejarea noului născut și a mamei, pregătirea pentru viață și includerea în comunitatea din care făcea parte. Pentru că ansamblul acțiunilor simbolice legate de naștere este foarte consistent⁸, nu vom aborda decât acele ritualuri în a căror desfășurare se întrebuița și sarea.

Relativ recent, cercetătorul Dan Monah a adus în discuție un astfel de ritual – sărarea noilor născuți – care se pare că a fost practicat încă din Antichitate, dar a cunoscut o largă răspândire la comunitățile de aromâni din Grecia, Macedonia, Albania și Bulgaria⁹. Potrivit autorului citat, la aromâni, imediat după naștere, copilul era presărat cu sare și era lăsat așa timp de 12 ore, iar apoi era spălat cu apă caldă și vin¹⁰. Acest ritual avea rațiuni medicale și de igienă, dar și o simbolistică destul de complexă și greu de precizat în acest moment. Deși regretatul Dan Monah preciza faptul că la nordul Dunării practica sărării noilor născuți nu cunoaște o atestare documentară demnă de luat în considerare¹¹, există totuși câteva informații păstrate care confirmă folosirea clorurii de sodiu în credințe și practici legate de copiii mici.

Astfel, Simion Florea Marian menționa că în Valahia, la prima baie a copiilor mici, se adăuga și sare, pentru ca noul născut să nu se opărească¹². De asemenea, în intervalul de timp de la nașterea unui copil și până la botezul acestuia, cei care vizitau familia noului născut aduceau în dar mamei o băutură alcoolică (rachiu) amestecată cu miere și o bucăciță de sare¹³. Același autor menționează faptul că, în ziua botezului, moașa

⁸ Teodor T. Burada, „Obiceiuri la nașterea copiilor poporului român din Macedonia”, în *Opere*, vol. III. *Folclor și etnografie*. Ediție îngrijită de Viorel Cosma, București, Editura Muzicală, 1978, p. 125; Simion Florea Marian, *Nașterea la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*. Ediție îngrijită de Teofil Teaha, Ioan Șerb și Ioan Ilișiu, București, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, 1995.

⁹ D. Monah, „O confirmare etnografică a versetului Iezecheil 16/4. Sărarea noilor născuți”, în D. Monah, Gh. Dumitroaia, D. Garvăn (ed.), *op. cit.*, p. 117-131.

¹⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹¹ *Ibidem*, p. 127.

¹² Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 59.

¹³ *Ibidem*, p. 89.

punea în așternutul copilului o bucată de pâine și una de sare, pentru ca acesta să aibă toată viața pâine și sare, interpretate ca principale atribute ale bunăstării¹⁴. Tot la botez, în zona Bucovinei, nașii copilului îi duceau preotului la biserică o găină, un recipient cu alcool (rachiu) și sare¹⁵.

Unele surse documentare din secolul al XVIII-lea semnalează faptul că în anumite zone din Moldova noii născuți erau presărați cu sare pentru a nu se îmbolnăvi de variolă, dar s-a constatat că această practică nu avea efect¹⁶. În universul satului românesc tradițional exista și credința că la naștere copilul trebuie scăldat cu apă sărată pentru a fi ferit de vrăji și deochi¹⁷. De asemenea, nu trebuie omis nici obiceiul potrivit căruia atunci când un copil mic nu putea să doarmă și se considera că „i-a fost furat somnul”, mama lui îl lua în brațe și se întorcea cu fața spre pădure sau spre un copac și arunca bucăți de pâine și de sare, în timp ce rostea un descântec al cărui scop era acela de a liniști copilul¹⁸.

Haloterapia

Este binecunoscut faptul că sarea este unul dintre mineralele cu puternice acțiuni terapeutice și acest lucru a fost remarcat de foarte mult timp, lucru consemnat în diferite lucrări ale scriitorilor antici¹⁹. Practicile medicale ce implicau sarea au fost răspândite pe un areal foarte vast și multe dintre acestea au supraviețuit până în timpurile actuale²⁰. Înregistrarea unor astfel de informații prin intermediul anchetelor etnografice constituie argumente solide în sprijinul ideii că în lumea satului românesc practicile arhaice cu scop terapeutic foloseau adesea sarea sau apa sărată.

Câteva contribuții științifice recente aduc în prim plan noțiuni ample de haloterapie, dar pe care nu le mai reluăm în detaliu deoarece

¹⁴ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵ *Ibidem*, p. 114.

¹⁶ Pompei Gh. Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, vol. III. *Asistența publică în trecutul românesc până la 1834*, București, Editura Bucovina, 1938, p. 351.

¹⁷ Gh. F. Ciușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi*. Ediție critică de I. Opreșan, București, Editura Saeculum I.O., 2007, p. 230-231.

¹⁸ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 230-231.

¹⁹ R.-G. Curcă, „La halothérapie – textes antiques et pratiques actuelles dans la Roumanie Orientale”, in D. Monah, Gh. Dumitroaia, O. Weller, J. Chapman (eds.), *op. cit.*, p. 259-269.

²⁰ *Ibidem*.

au fost analizate în numeroase rânduri²¹. Menționăm doar că sarea și/sau apa sărată erau folosite pentru afecțiuni reumatismale, afecțiuni oculare, inflamații, răni, dureri de cap, dureri de dinți²². La toate acestea se mai adaugă și un tratament cunoscut încă de unii ciobani, care au menționat faptul că se amestecă unt topit cu sare, iar unguentul obținut este indicat în tratarea arsurilor și a tăieturilor la oameni²³. De asemenea, pentru arsuri putea fi folosit și un amestec de ulei vegetal cu sare sau albuș de ou bătut cu sare²⁴.

Sarea și predicțiile meteorologice

În lumea satului tradițional, oamenii au avut și încă mai au diverse metode de a preconiza schimbările climatice care influențau în mod direct activitățile agricole. Unele mijloace de a anticipa modificările vremii aveau la bază tot sarea. Spre exemplu, atunci când sarea din vasul în care se păstra (solniță/„sărăriță”) se umezea era semn că urma o perioadă de precipitații.

Un obicei interesant care se practica în diverse zone ale Moldovei era cel al „calendarului de ceapă”. În noaptea dinspre Sfântul Vasile (31 decembrie-1 ianuarie), deci în momentul situat între sfârșitul și începutul anului, se realiza acest calendar al cărui scop era acela de a afla care vor fi perioadele de precipitații ale noului an. Astfel, pe o hârtie era scris numele fiecărei luni, iar apoi se lua o ceapă și se tăia în jumătate. Pe fiecare foaie de ceapă se pune o linguriță de sare și se lăsa până dimineța. În ziua următoare, bucățile de ceapă în care sarea s-a „topit” indică lunile cu precipitații, care erau notate și care constituiau repere importante în activitățile agricole viitoare²⁵. Persoanele care ne-au indicat practicarea

²¹ *Ibidem*; M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, R.-G. Curcă, *op. cit.*, p. 167-168; I. Sandu, A. Poruciuc, M. Alexianu, R.-G. Curcă, O. Weller, *Salt and Human Health: Science, Archaeology, Ancient Texts and Traditional Practices of Eastern Romania*, în „The Mankind Quarterly”, Washington, nr. 50, 3, 2010, p. 225-256.

²² D. Cantemir, *Sărurile minerale de Bălgărești (compoziția chimică și întrebuințarea lor)*, București, 1893, p. 7, 13; A. Chiricescu, „Exploatarea tradițională a sării în Transilvania”, în V. Cavruc, A. Chiricescu (ed.), *Sarea, timpul și omul*, Sfântu Gheorghe, Editura Angustia, 2006, p. 163; M. Dăncuș, „Sarea – fragmentarium etnologicum”, în V. Cavruc, A. Chiricescu (ed.), *op. cit.*, p. 147-148; R.-G. Curcă, *op. cit.*, p. 261; M. Alexianu, O. Weller, R. Brigand, *op. cit.*, p. 112-121.

²³ Inf. Constantin Diaconu (informație înregistrată la 9 iunie 2011).

²⁴ Inf. Aurelia Năvrărescu (informație înregistrată la 4 februarie 2011).

²⁵ Inf. Aurelia Năvrărescu și Mihai Buhăceanu (informații înregistrate la 4 februarie 2011, respectiv la 25 mai 2012).

acestui obicei au confirmat faptul că, într-o proporție destul de mare, predicțiile făcute acum cu ajutorul calendarului de ceapă se adevereau.

Sarea și animalele domestice

În activitățile pastorale sarea era utilizată în mod special în alimentația animalelor, dar am înregistrat o informație conform căreia avea și atribute medicale. Astfel, am aflat că în cazul anumitor inflamații oculare la oi („albeață”) se presăra în ochii animalelor un amestec de sare și cochilie de melc foarte mărunț pisată²⁶. Informatorul nostru a mai precizat că în urmă cu 30 de ani, când se afla în Dobrogea, amestecul amintit se făcea cu cochilie de scoică pisată mărunț. De asemenea, sarea era utilizată și în tratarea unor răni la animale, mai ales în cazul mușcăturilor de animale sălbatice, așa cum ne arată unele informații înregistrate recent (vezi Anexa 1).

Pentru zona Bucovinei este cunoscută practica sărării vițelilor și a mieilor fâțați recent²⁷. Unii ciobani din zona de nord-est a județului Neamț, care nu cunosc această practică, au afirmat că scopul pentru care animalele tinere erau sărate putea avea la bază intenția de a fi linse de mamele lor și implicit de a fi acceptate, ceea ce le asigura supraviețuirea și dezvoltarea normală. De asemenea, în unele sate din județul Botoșani, atunci când se oferea sau când se vindea lapte, se presăra în recipient un „strop” de sare, pentru ca „mana” (termen popular care desemnează capacitatea animalelor de a da lapte, de a procrea) să nu părăsească „hotarul” casei sau „vatra” casei²⁸. Mărturiile etnografice arată că în trecut, pentru a nu lua „mana” animalelor, se făcea un descântec, iar persoana care îl rostea trebuia să aibă asupra sa mai multe obiecte ascuțite (fuse, împungătoare, furcă de fier), un săculeț cu tărațe, sare și o monedă de aramă²⁹. În județul Neamț nu am mai putut identifica un corespondent contemporan al unei astfel de practici.

În anumite zone se spune că nu este bine să furi sarea de la animale pentru că altfel vor muri toate³⁰. De asemenea, exista credința potrivit

²⁶ Inf. Neculai Mosor (informație înregistrată la 10 august 2011).

²⁷ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 60.

²⁸ Inf. Ortansa Cuciureanu (informație înregistrată la 25 mai 2012).

²⁹ Tudor Pamfile, *Industria casnică la români. Trecutul și starea ei de astăzi. Contribuțiuni de artă și tehnică populară*, București, Librăria Socec & Comp., 1909, p. 19-20.

³⁰ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*. Ediție îngrijită de Victor Durnea. Studiu introductiv de Lucia Berdan, vol. I, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 152.

căreia la vițelul nou-născut trebuia să i se pună pe spate sare ca să nu fie vrăjit³¹. În literatura etnografică am găsit și mențiunea că la Sfântul Filip, pe 14 noiembrie, nu este bine să dai altcuiva sare, mălai/făină de porumb și varză acră pentru că era rău animalelor din gospodărie³². Dintre persoanele intervievate de noi, nimeni nu mai cunoaștea o asemenea practică.

Un alt obicei interesant practicat în ajunul Crăciunului, dar foarte rar întâlnit, consta în ascunderea unui bulgăre de sare, învelit într-un material textil, sub pragul unei case. Acel bulgăre de sare se lăsa acolo până primăvara (la 22 aprilie, în ajunul Sfântului Gheorghe, în ziua în care se adunau oile pentru a porni în transhumanță), când era scos, sfărâmat și amestecat cu mâncarea animalelor³³. Tot în preajma Crăciunului, când se sacrifică porcul, în zona Romanului se obișnuia ca pe spatele animalului să fie crestată o cruce pe care se punea sare, astfel încât carnea „să fie bine primită de Dumnezeu”³⁴. Până astăzi, în zona subcarpatică a Neamțului, după sacrificare, porcul se dă cu sare, dar acest obicei nu mai are valențe simbolice. În schimb, crucea continuă să fie făcută pe cap sau pe spate³⁵.

Sarea și meșteșugurile

Tot ca urmare a unor anchete etnografice, dar și a datelor preluate din literatura de specialitate, am constatat că sarea își găsea întrebuințări și în diferite meșteșuguri tradiționale. Spre exemplu, jocarii foloseau acest mineral în diverse etape tehnologice ale activității lor. După jupuire, pieile de animale trebuiau sărate pentru a se conserva și apoi erau uscate. Tăbăcirea tradițională implica, de asemenea, întrebuințarea sării care făcea parte din acel amestec lichid (sare, zer și tărâțe) în care erau puse pieile de animale, pentru ca ulterior să poată fi spălate și prelucrate³⁶.

În anul 2011 am înregistrat o informație potrivit căreia lutul care se aplica pe vatra din fierărie trebuia să conțină neapărat sare, pentru a fi rezistent și pentru a nu crăpa³⁷. Tot în legătură cu fierăritul, am aflat că

³¹ *Ibidem*, p. 230.

³² Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*. Ediție îngrijită de Iordan Datcu, București, Editura Saeculum I.O., 1997, p. 212.

³³ *Ibidem*, p. 282.

³⁴ *Ibidem*, p. 390.

³⁵ Inf. Constantin Năvrăpescu și Constantin Diaconu (informații înregistrate la 4 februarie 2011, respectiv la 9 iunie 2011).

³⁶ Romulus Vulcănescu, „Cojocăria – zona Bicăz”, în Romulus Vuia ș.a. (coord.), *Etnografia Văii Bistriței*, Piatra Neamț, 1973, p. 459-462.

³⁷ Inf. Gheorghe Cozma (informație înregistrată la 10 noiembrie 2011).

pentru a se căli metalul, după baterea la cald, acesta era înmuiat în apă sărată³⁸. Cu valoare simbolică, sarea era folosită și atunci când se construiau sobe în locuințele țărănești. Se spune că la construcția acestor instalații de încălzire, în interior se puneau ramuri de mălin, păr de porc, iar pe vatră era pusă sare („o huscă de sare”)³⁹.

Deși nu ne-am propus o analiză a tuturor activităților și obiceiurilor care implică folosirea sării, datele etnografice pe care am reușit să le adunăm argumentează complexitatea manifestărilor practice și simbolice care includeau și acest mineral. Cu toate acestea, subliniem faptul că este nevoie de o cantitate informațională mult mai mare pentru a putea emite observații cu un nivel de generalizare ridicat. Chiar dacă datele obținute de noi provin de la un număr redus de subiecți, faptul că își găsesc corespondențe și în alte zone ale țării arată existența unor practici destul de răspândite.



Exploatarea tradițională a izvorului
de apă sărată de la Lunca – *Poiana Slatinei* (județul Neamț)

³⁸ Inf. Gheorghe Tanasă (informație înregistrată la 22 martie 2012).

³⁹ Tudor Pamfile, *Industria casnică...*, p. 445.

Tabelul 1.
Persoane care au oferit informații etnografice

Nr. crt.	Nume informator	Vârstă/ sex	Domiciliu	Ocupație	Date despre utilizarea sării
1.	Mihai Buhăceanu	58/M	Hănești, jud. Botoșani	apicultor	haloterapie
2.	Maria Ciocârlan	62/F	Topolița, com. Grumăzești, jud. Neamț	casnică	conservant
3.	Gheorghe Cozma	80/M	Humulești – Târgu Neamț, jud. Neamț	fierar	meșteșuguri
4.	Ortansa Cuciureanu	72/F	Hănești, jud. Botoșani	casnică	utilizare simbolică
5.	Constantin Diaconu	72/M	Humulești – Târgu Neamț, jud. Neamț	cioban	alimentație, meșteșuguri, haloterapie
6.	Gheorghe Dohotariu	82/M	Văratec, com. Agapia, jud. Neamț	agricultor	alimentație
7.	Neculai Mosor	67/M	Humulești – Târgu Neamț, jud. Neamț	cioban	haloterapie, alimentație, meșteșuguri
8.	Aurelia Năvrănescu	70/F	Târgu Neamț, jud. Neamț	casnică	haloterapie, predicții meteorologice
9.	Constantin Năvrănescu	65/M	Târgu Neamț, jud. Neamț	–	alimentație, utilizare simbolică
10.	Ileana Păscărița	90/F	Prăjești, com. Traian, jud. Bacău	casnică	alimentație, haloterapie
11.	Gheorghe Tanasă	57/M	Oglinzi, com. Răucești, jud. Neamț	muncitor	meșteșuguri

Anexa 1.
Rețetă bazată pe utilizarea sării folosită la tratarea mușcăturilor de lup în cazul oilor⁴⁰

„Atunci când o oaie este mușcată de lup, iar rănilile nu sunt grave, adică animalul poate fi salvat, se procedează în felul următor: se ia o bucată de sare-drob (bulgăre de sare – n.a.) și se sparge cu muchia toporului. O astfel de bucată de sare, dar nu prea mare, este pusă în foc, iar după câteva minute se scoate și se lasă la răcit. Apoi este zdrobită, dar nu foarte mărunț. Se iau apoi căței de usturoi, care se taie în două și în tăietură se pune sare arsă. Acei căței de usturoi se pun în rana provocată de lup, acolo unde și-a înfipt dinții, iar după un timp rana se vindecă”.

⁴⁰ Inf. Constantin Diaconu (informație înregistrată la 15 august 2013).

O TAXONOMIE A JOCULUI CU REGULI DIN MEDIUL URBAN ACTUAL

Ana PASCU*

Résumé

Jusqu'à la fin du XX-ème siècle, les ethnologues roumains n'ont accordé que peu d'attention au sujet du jeu formel. Ils se sont limités à donner des descriptions des jeux et les définitions et les taxinomies proposées n'ont pas réussi à délimiter clairement le jeu formel de toutes les autres catégories.

En même temps, on a accordé peu d'attention à l'étude des jeux joués dans le milieu urbain, qui représente cependant le milieu de vie pour une partie importante de la population: en Roumanie (qui a autour de 21 millions habitants, selon différentes statistiques) il y a 5 villes ayant plus de 300.000 habitants, 5 villes qui ont plus de 200.000 habitants, 13 villes ayant presque 100.000 habitants, et en Bucarest, la capitale, il y a 2 millions habitants. Comme le jeu est un phénomène culturel complexe, influencé non seulement par le degré de développement cognitif des joueurs, mais aussi par ses contextes (social, culturel etc.), l'auteur utilise dans sa démarche analytique des résultats de l'anthropologie et de la sociologie, appliqués à une recherche de terrain originelle réalisée pendant 12 ans en Bucarest.

L'auteur arrive à une définition du jeu formel, en le délimitant des autres catégories de jeux, propose une taxinomie et présente un tableau des jeux formels joués en Bucarest entre 1996 et 2008. La taxinomie offre à l'étude du jeu formel des classes de jeux facilement utilisables, tandis que la situation des jeux de Bucarest a une valeur historique et ethnologique.

Mots-clés: jeu formel, définition, taxinomie, urbain.

Cuvinte-cheie: jocul cu reguli, definiție, taxonomie, urban.

În etnologia românească, jocul cu reguli (*game* în literatura de specialitate de limbă engleză și *jeu formel* în literatura de limbă franceză) a suferit multă vreme de o imprecizie a definirii și de lipsa unor criterii clare de delimitare de alte categorii de jocuri. Lipsea și o taxonomie care să împartă jocurile în clase după criterii uniforme, dar să oglindească totodată dinamismul lor, trecerile de la o clasă de jocuri la alta și nenumăratele variante pe care le capătă în contexte situaționale diferite. În 1996, când am început să studiem problema jocului cu reguli, ca masterand dornic să-și susțină disertația pe această temă, în

* Muzeul Național al Țăranului Român, București – România.

afară de studiul merituos al lui Vintilă Mihăilescu¹, care recupera cercetările psihanalitice și antropologice despre joc și valorifica o cercetare de teren făcută într-un sat românesc, bibliografia etnologică românească dovedea o lipsă de interes în privința acestui subiect, spre deosebire de bibliografia euro-americană, unde jocul și joaca s-au bucurat de o atenție deosebită. Culegerile de materiale erau și ele neuniforme. Autori diferiți alcătuiseră descrieri de jocuri mai ales din diferite regiuni rurale ale României, deseori fără un minimum de precizări contextuale, astfel încât era imposibil de folosit jocurile respective pentru ceea ce ne propusesem: să ajungem la o definiție a jocului care să țină seama de contribuțiile teoretice ale științelor la intersecția cărora se află jocul (psihologia și psihanaliza, antropologia și etnologia, istoria) și să obținem o taxonomie coerentă, pe fundamentul unei cercetări proprii pe teren urban.

Metodologie

Am cules materialele în vederea atingerii unor obiective multiple. În primul rând, ne interesa culegerea și arhivarea jocurilor dintr-o perioadă istorică caracterizată prin transformarea societății românești abia eliberate de comunism, reflectând schimbările socioeconomice și de mentalitate. Aceasta însemna, inevitabil, o pierdere a interesului pentru anumite jocuri, ca și o posibilă apariție a unor jocuri sau tipuri de jocuri noi. Era imperios necesară arhivarea informațiilor pentru prezent și viitor. Totodată, era de real interes culegerea jocurilor din mediul urban, prea puțin studiate în 1996, când ne-am început cercetarea.

În al doilea rând, aveam interesul de a aduna singură materialele, ca să evit, pe cât posibil, anumite biasuri² de interpretare, care ar fi putut dăuna analizelor ulterioare. Descrierea unui fenomen complex cum este jocul, unic, dar actualizat cu variații în fiecare dintre performările sale, exprimându-se simultan în mai multe limbaje, nu se poate transpune cu ușurință în cuvinte, fie și în cele mai amănunțite descrieri. Din acest motiv, descrierile altor cercetători, oricât de bune ar fi, sunt dificil de folosit. Se impunea să participăm la cât mai multe performări ale jocurilor culese³, pentru a înțelege cât mai bine fenomenul.

¹ Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, București, Editura Paideia, 1996.

² Tendință, preferință sau înclinație subiectivă ori părtinitoare către o perspectivă, rezultat sau ideologie, care are drept consecință apariția erorilor în concluzii și interpretări.

³ Materialele adunate se află în arhiva personală.

Au existat și avantaje, dar și dezavantaje ale metodelor de cercetare alese. Am ales ca teren de cercetare orașul București. Ancheta s-a desfășurat între 1996 și 2008 în diferite zone ale orașului. Cercetarea pe teren am desfășurat-o singură, ceea ce a însemnat, pe de o parte, costuri ridicate de timp, dar, pe de altă parte, a însemnat criterii uniforme în culegerea datelor și un singur bias de interpretare, datorat propriilor limite, inerente și inevitabile. Am folosit următoarele metode: *chestionarul*, *interviul nestructurat*, *interviul focalizat*, *observația directă* și, mai rar, *observația participativă*.

Jocul cu reguli este performat începând de la un anumit stadiu de dezvoltare psihică a copilului până la maturitate, iar studiarea întregului fenomen presupune cercetări ample, realizate de mai mulți specialiști, pentru a fi relevante. Cum eram singurul culegător al datelor, iar obiectivele ultime ale studiului au fost mai degrabă teoretice, ne-am limitat și ne-am concentrat atenția asupra copilăriei, care presupune, de altfel, performarea celor mai multe tipuri de jocuri cu reguli. Totodată, nu am cercetat, din fenomenul infantil, jocurile care au loc în contexte organizate de adulți în vederea petrecerii timpului liber, cum sunt sălile de biliard. Nu ne-am ocupat nici de jocurile electronice, subiect care cere cunoștințe dintr-o altă specialitate. Am adunat și date despre jocurile jucate de adulți singuri sau împreună cu copiii sau nepoții lor, dar ele orientau studiul într-o direcție secundară și de aceea am folosit, pentru studiul de față, mai ales informații adunate de la copii de toate vârstele, până la adolescență.

Prin *interviu* s-au obținut date importante despre jocuri, reguli de desfășurare, dar și informații prețioase despre contextele de performare, care, de multe ori, nu pot fi obținute prin observație directă, deoarece un observator extern nu înțelege tot ce se întâmplă în joc, necunoscând istoricul relațiilor dintre jucători. Multe interviuri au fost luate după observarea performării unui joc, pentru a lămuri aspecte observate și neînțelese. Interviurile au fost realizate mai frecvent în anul 1996 și în perioada 2000-2008, în restul perioadei înregistrările fiind, din cauze exterioare cercetării, mai rare. Copiii-informatori erau cunoscuți de mai multă vreme sau necunoscuți. Unii informatori, care au dat informații bogate și cu plăcere, au fost intervievați de mai multe ori, la o săptămână sau două distanță, interviurile având două obiective clare: 1) stabilirea repertoriului de jocuri și 2) obținerea informațiilor despre contextele situaționale în care jocurile au fost performate. Au fost realizate aproximativ 100 de interviuri, cu durata cuprinsă între 30 de

minute și 3 ore, cele mai multe având o durată de 40 de minute. Copiii au oferit numeroase informații despre jocurile jucate în clasă, dar și în jurul blocului, acasă și la sălile de antrenament. În același timp, au oferit numeroase informații despre alte elemente ale culturii infantile, importante, deoarece influențează, deseori, regulile jocurilor.

Observația directă a permis adunarea de informații despre ceea ce fac cu adevărat copiii, nu despre ceea ce spun că fac sau că pot face. Ca metodă, permite studiul jocurilor în contextele lor situaționale, dar are o limită: observatorul, fiind exterior jocului de copii, poate înțelege parțial relațiile dintre membrii grupului și de aceea semnificațiile unor gesturi, atitudini sau opțiuni în joc este posibil să îi scape. Metoda trebuie completată cu interviul luat imediat după performare.

Observația participativă a permis surprinderea cu acuratețe a ceea ce fac copiii în episodul de joc. Punctul slab al observațiilor participative și al celor directe este că sunt, în general, nesistematice și mari consumatoare de timp. Pot fi observați aceiași copii într-un interval mai mare de timp sau mai multe grupuri de copii, ambele tipuri de observații aducând informații valoroase complementare. În cercetările personale, am obținut informații pe ambele căi. Cele mai valoroase observații participative le-am obținut într-un cadru favorizant, în care legătura cu copiii a fost firească, plină de încredere și chiar de tandrețe, fiind vorba de jocuri jucate împreună cu propriile fiice sau cu copiii unor prieteni, cunoscuți de multă vreme.

Am aplicat, în perioada 2005-2008, un *chestionar structurat*, pe baza tuturor informațiilor obținute până atunci prin interviuri și observații directe. Chestionarul cuprinde 63 de jocuri (despre care aflasem din cercetările anterioare), dar și o rubrică în care să adauge ei jocurile care nu fuseseră cuprinse. Interesul acestui chestionar a constatat în faptul că, pe lângă întrebările despre timp, loc și jucători, am adăugat o rubrică în care copiii să aprecieze jocul punându-i o notă, cu scopul de a afla locul pe care jocul respectiv îl ocupă în preferințele lor. Cu ajutorul profesorilor, am aplicat chestionarul prin școli, obținând răspunsuri de la un număr de 444 de copii și adolescenți cu vârste cuprinse între 8 și 20 de ani.

Principalul avantaj al chestionarului a fost obținerea unor informații prețioase despre jocurile jucate în ultimii ani în București. S-a putut estima care sunt jocurile cele mai frecvente, dar și cele care sunt cele mai apreciate. Prin chestionar s-au obținut informații și despre componența grupurilor de copii implicați în joc, despre sexul, vârsta și numărul aproximativ al membrilor echipelor de joc. Au fost destul de

multe răspunsuri, permițându-ne obținerea unui repertoriu mai detaliat al jocurilor din București (fără să ne facem iluzia că lista este completă). Jocurile adăugate de copii pe listă nu au fost decât parțial studiate, alegându-le numai pe cele despre care aveam date mai complete, obținute și prin alte metode, mai ales prin interviuri focalizate.

Chestionarul s-a dovedit, în acest caz, o metodă inexactă. Au fost înregistrate deseori cazuri în care un joc avea mai multe nume. S-a observat din interviuri că există jocuri diferite cu același nume, ceea ce crește din nou riscul de inexactitate. Am întâlnit și situații în care anumite jocuri culese prin interviu nu aveau nume, copiii fiind puși în încurcătură atunci când li s-a cerut să-l denumească. Un chestionar nu poate să explice despre ce joc este vorba, deoarece, fiind informatori copii, aceasta ar fi îngreunat serios culegerea datelor. Un alt dezavantaj al chestionarului este și faptul că informațiile despre jocuri sunt culese într-un mod care nu reprezintă contextul lor natural. *Copiii se joacă, nu vorbesc despre jocuri!* Ei fac un efort să-și reprezinte mintal jocurile și de aceea pot apărea erori de culegere a datelor.

Deși chestionarul a fost aplicat în ultima perioadă a cercetării, în paralel s-au continuat observațiile și interviurile, ceea ce a dus la înregistrarea unui număr mai mare de jocuri decât a cuprins chestionarul. Datele înregistrate prin chestionar au fost interpretate cu prudență, fiind folosite doar ca mijloc auxiliar pentru verificarea informațiilor obținute prin celelalte metode.

Mai precizăm și faptul că informațiile au fost înregistrate pe fișe, casete audio și, în câteva cazuri semnificative, sub formă de film etnologic (mai ales în ultimii ani, când aparatura tehnică de calitate a devenit mai accesibilă).

O definiție a jocului cu reguli

Nu dorim să prezentăm aici parcursul sinuos și deloc ușor străbătut până la obținerea unei definiții a jocului cu reguli. Jocul poate fi abordat din perspective diferite și cu metode diferite: din psihologie și psihanaliză, din etnologie, antropologie, sociologie, pedagogie, istorie, istoria mentalităților, filosofie, etologie etc. A fost necesară străbaterea marilor teorii ale cunoașterii, iar greutatea a constat tocmai în selectarea aspectelor esențiale ale jocului. De pildă, latura psihologică a jocului a fost considerată esențială, în timp ce partea pedagogică este limpede că este derivată. Mai puțin au contat descoperirile arheologice care sugerau că oamenii se jucau, dar și foloseau ceea ce considerăm astăzi jocuri ca elemente de cult, în timp

ce schimbarea mentalităților în cultura europeană din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au influențat direct jocul actual, mutându-l dinspre vârsta adultă spre cea a copilăriei și transformându-l într-un privilegiu al copilului (pe care în ultima perioadă adultul este gata să-l preia din nou, prin industria timpului liber și a jucăriilor).

Tensiunea creată de marginalizarea copilului, care a fost despărțit de lumea muncii, a adultului, a determinat opțiunea unei importante părți a școlii antropologice americane actuale (dar continuatori în multe privințe ai școlii culturaliste americane), avându-i ca reprezentanți pe Jay Mechling⁴ și pe Brian Sutton-Smith⁵, pentru *explicarea jocului cu reguli ca o competiție pentru putere*. Marginali în societatea de tip occidental actuală, copiii sunt lipsiți de accesul la puterea și cunoașterea reală. De aceea, cultura pe care și-o dezvoltă poate fi interpretată ca un mod de exersare în vederea dobândirii puterii și cunoașterii adultului. Această opțiune este justificată în condițiile în care, în culturile de alt tip decât cel euro-american, copiii se joacă mult mai puțin și nu cunosc anumite tipuri de jocuri cu reguli, dacă sunt integrați devreme în lumea adultului. Jocul cu reguli va fi definit ca o competiție pentru putere în sensul de impunere în interiorul grupului, de putere socială în grupul de copii.

După părerea noastră, descrierea jocului ca o competiție pentru putere omite un element fundamental, unul pe care Huizinga îl numea „haz” și în care vedea esența jocului⁶. Întrebați de ce joacă un anumit joc, copiii răspund că „le place”, „că e haios”. Se poate considera că „hazul”, „desfătarea”, ca element psihologic inherent și esențial al jocului, se traduce la nivel social în atribuirea unei semnificații ludice unor acțiuni și comportamente care vor fi numite jocuri (de tipuri diferite: jocuri cu roluri, jocuri cu reguli, divertismente, rutine etc.). Semnificația ludică nu poate fi omisă din definirea jocului (dar poate fi omisă din criteriile unei taxonomii, deoarece încă nu s-au realizat studii de psihologie care să pună în evidență trăsături ale acesteia capabile să diferențieze clase de jocuri).

⁴ Jay Mechling, „Children's Folklore”, in E. Oring (coord.), *Folk Groups and Folklore Genres*, Logan, Utah State University Press, 1986, p. 91-120.

⁵ Brian Sutton-Smith, „Overview. History of Children's Folklore”, in B. Sutton-Smith, J. Mechling, T. W. Johnson, F. R. McMahon (coord.), *Children's Folklore: a source book*, Logan, Utah State University Press, 1999, p. 20.

⁶ Johan Huizinga, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Editura Univers, 1977, p. 36.

Nici competiția pentru putere nu se constituie într-o diferență specifică care să diferențieze jocul de alte tipuri de comportamente umane, nici nu poate diferenția jocul cu reguli de alte tipuri de jocuri, dar este un bun punct de plecare pentru o definire nuanțată. În urma observațiilor directe realizate personal, conștientă de faptul că jocul poate fi interpretat și din alte perspective, fiecare valabilă, am optat pentru această grilă de abordare a jocului ca o competiție pentru putere, pe care am considerat-o a fi potrivită pentru cultura infantilă actuală românească, ținând seama și de contribuțiile remarcabile ale psihologului elvețian Jean Piaget⁷, care descrie modul în care etapele de dezvoltare a copilului influențează direct apariția diferitelor tipuri de jocuri, și, din cealaltă parte a Europei, de observațiile riguroase ale psihologului rus B. D. Elkonin⁸, cel care a studiat apariția regulii și relația dintre rol și regulă la preșcolarii din grădinițe. Descrierea modelelor rol-regulă de către R. Harré și P. F. Secord⁹ m-a ajutat să delimitez jocurile cu reguli de rutine, divertismente și jocuri cu roluri.

În urma unor cercetări mai vechi, J. M. Roberts, M. J. Arth și R. R. Bush stabileau următoarele trăsături ale jocului cu reguli: *jocurile implică o competiție între cel puțin două persoane; au reguli implicite sau explicite, care explică felul de interacțiune umană permisă și cu care jucătorii sunt familiarizați înainte de a începe activitatea; au criterii specifice pentru a determina câștigătorul/câștigătorii sau învinsul/învinșii*. Analizând materialele antropologice din bazele de date ale organizației Human Relations Area Files, Inc. (HRAF)¹⁰, autorii

⁷ Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932 (ediția a II-a în limba română, *Judecata morală la copii*. Traducere de Dan Răutu, Chișinău, Editura Cartier, 2006); Idem, *Psihologia inteligenței*, București, Editura Științifică, 1965; Idem, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Neuchatel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1945; Idem, „Response to Brian Sutton-Smith”, in R. E. Herron, B. Sutton-Smith (coord.), *Child's play*, New York, John Wiley&Sons Inc., 1971, passim.

⁸ D. B. Elkonin, „Symbolics and Its Functions in the Play of Children”, in R. E. Herron, B. Sutton-Smith (coord.), *op. cit.*, p. 221-230; Idem, *Psihologia jocului*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1980, passim.

⁹ R. Harré, P. F. Secord, *The Explanation of Social Behaviour*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1972, passim.

¹⁰ HRAF este o organizație internațională înființată la Yale University în 1949 de către delegați ai unor mari universități din SUA (Harvard, Yale, universitățile din Oklahoma, Washington și Pennsylvania) cu scopul colectării de date despre toate culturile și societățile umane, în vederea realizării de studii de antropologie culturală, cu caracter comparativ și interdisciplinar (în engleză, *cross-cultural studies*). În prezent, organizația are peste 300 de membri în SUA și în alte peste 20 de țări. Două din bazele de date ale HRAF sunt disponibile și pe internet: *eHRAF World Cultures* și *eHRAF Archaeology*.

americani amintiți mai sus au identificat trei tipuri principale de jocuri: 1) *jocuri de abilități fizice*; 2) *jocuri de strategie*; 3) *jocuri de noroc* și patru tipuri mixte: 1) *jocuri de strategie și abilități fizice*; 2) *jocuri de abilități fizice și noroc*; 3) *jocuri de abilități fizice, strategie și noroc*; 4) *jocuri de strategie și noroc*¹¹. Poziția antropologiei americane clasice ni se pare limitată de faptul că nu ține seama și de particularitățile psihice și de dezvoltare ale copilului, care determină modele de joc cu reguli diferite de la un stadiu de dezvoltare psihică la altul.

Brian Sutton-Smith definește jocul cu reguli (*games*), din aceeași perspectivă a competiției pentru putere¹², drept *un exercițiu al sistemelor de control voluntar, în care există o luptă pentru putere, limitată prin reguli, care produce un rezultat inegal*¹³. *Regulile prescriu rolurile, tiparele de interacțiune, performanțele, operațiile și contextele spațio-temporale*. Psihologul american separă jocurile cu scenariu dramatic sau dialog, de genul *De-a puia-gaia*, de jocurile cu reguli, numai pentru că organizarea rolurilor presupune colaborarea și elemente ceremoniale și rezultatul nu este incert. Ulterior, Brian Sutton-Smith acceptă între jocurile cu reguli *jocurile cu actor central*¹⁴, teoretizate anterior. În toate, un jucător are un statut central acordat arbitrar, datorită căruia dictează cursul acțiunii, în timp ce ceilalți jucători au tendința să scape de sub autoritatea lui sau să-i ia puterea. În aceste jocuri, ieșirile din joc (prin obținerea rezultatelor) și cele două părți sunt deseori tranzitorii. În toate categoriile există, totuși, o luptă pentru putere, cu tipare de interacțiune structurate în termeni ierarhici – în jocurile cu actor central, și în termeni egali – în jocurile competitive.

În Europa, accentul cade nu pe competiția dintre actori, ci pe modul în care actorul însuși privește competiția. Sébastien Genvo subliniază faptul că în orice joc cu reguli apare competiția, sub o formă sau alta, prin însuși

¹¹ J. M. Roberts, M. J. Arth, R. R. Bush, *Games in culture*, in „American Anthropologist”, vol. 61, nr. 4, 1959, p. 597-605, revistă publicată de Blackwell Publishing pentru American Anthropological Association (articolul există în format pdf și pe internet, în baza de date JSTOR).

¹² Brian Sutton-Smith, „A Syntax for Play and Games”, in R. E. Herron, B. Sutton-Smith (ed.), *op. cit.*, passim.

¹³ Se știe că jocurile încep cu două echipe egale în punctul de pornire și ajung să stabilească o singură echipă câștigătoare în final. Dar există și jocuri care se pot încheia la egalitate, cum este șahul, în care poate apărea remiza.

¹⁴ În engleză, *central person games*, în Brian Sutton-Smith, *Children's Games*, teză de doctorat, University of New Zealand, Wellington, 1954 (citită în format electronic).

faptul că jucătorul încearcă să atingă un scop, luând, pentru aceasta, decizii cu un grad de incertitudine intrinsec¹⁵. El lărgeste concepția antropologilor americani, pentru care jocurile cu reguli (*games*) sunt doar cele în care competiția este formulată prin reguli. Astfel, în jocurile formale, așa cum le concepe Genvo, sunt incluse și jocurile solitare, precum și jocurile cu aspect cooperativ ale copiilor mici. Un joc cum este *Țăranul e pe câmp* poate fi inclus, deși regulile lui nu prescriu competiția, nici nu presupune două părți opuse, deoarece incertitudinea se găsește la fiecare acțiune pe care o fac jucătorii: *țăranul*, când își alege *nevasta*; *nevasta*, când își alege *copilul* ș.a.m.d. O formă de competiție și incertitudinea apar inevitabil între jucători, pentru că este vorba de a alege din mai multe posibilități.

În concluzie, considerăm, asemenea lui Sébastien Genvo, că jocul formal (cu reguli) se deosebește de jocul informal prin următoarele elemente:

- *existența unui scop (ceea ce implică un rezultat), care trebuie atins prin respectarea unor reguli; scopul devine criteriu de determinare a câștigătorului și/sau a învinsului;*

- *prezența regulilor explicite, formulate anterior și chestionate în timpul jocului, pentru a se asigura atingerea scopului (și obținerea rezultatului) în interiorul jocului;*

- *jucătorul cunoaște dinainte obiectivele și mijloacele, ceea ce îi permite să aplice diferite strategii;*

- *prezența unei incertitudini inerente, care permite apariția unor forme de competiție (între jucători, dar și a jucătorului cu sine însuși).*

Pornind de la aceste considerații, optăm pentru următoarea definiție de lucru: *Jocul cu reguli (jocul formal) este un tipar cultural cu semnificație ludică, implicând exercițiul sistemelor de control voluntar ale jucătorilor (capacități senzomotorii, afective și cognitive prin care performerul controlează forțele implicate în joc), în care există o competiție pentru putere, stabilită și limitată prin reguli, pentru a produce un rezultat inegal. Regulile prestabilesc rolurile, tiparele de interacțiune, rezultatele, operațiile și contextele spațio-temporale, lăsând loc incertitudinii; sunt formalizate anterior (explicit sau nu) și sunt chestionate permanent în timpul desfășurării episodului de joc, cu scopul de a asigura controlul. Rezultatul devine criteriu de desemnare a câștigătorului/câștigătorilor sau a învinsului/învinșilor.*

¹⁵ Sébastien Genvo, *Les conditions de validité de l'immersion vidéo-ludique: pour une approche descriptive de la jouabilité*, comunicare susținută la CREM, Universitatea „Paul Verlaine” – Metz, Centre de Recherche sur les Médiations, 1999.

Jocurile cu reguli arbitrare (inventate spontan, cu viață limitată deseori la un singur episod de joc, jucate îndeosebi de preșcolari) și jocurile adulților cu copiii corespund definiției de mai sus.

Este de remarcat faptul că definirea jocului cu reguli ca o competiție pentru putere pune accent pe semnificația socială a formelor ludice, ceea ce nu reprezintă decât o parte din fenomen, partea implicată în relația cu acea cultură din care provine. Partea care ține de semnificația jocului pentru individul uman în sine aparține mai degrabă domeniului psihologiei și psihanalizei și nu am analizat-o aici, deoarece transcende scopul acestei lucrări, după cum am evitat și analiza semnificației ludice, care, aplicată asupra unui episod structurat prin reguli, îl transformă în joc.

Mai trebuie ținut seama și de faptul că jocul este un fenomen de cultură orală și are o natură contextuală. Jocul, considerat ca text într-un sens larg, se actualizează (de fiecare dată altfel) prin performare, ca act. Fiind un act de comunicare, jocul ne obligă să ținem seama de performeri și de receptori, dar și de context. Contextul intervine într-o anumită măsură în definirea jocului-ca-text și în obținerea unei taxonomii. Să vedem, în continuare, în ce măsură.

În căutarea unei taxonomii

Plecând de la definiția jocului ca o competiție pentru putere, am considerat drept criterii pentru descrierea categoriilor unele dintre elementele structurale ale jocurilor, așa cum rezultă din răspunsurile la următoarele întrebări:

1. Cine intră în competiția pentru putere?

Răspuns: *Număr de participanți; rolurile participanților.*

Observație: Există prea puține jocuri pentru care numărul de jucători să fie obligatoriu, astfel încât numărul să poată fi folosit drept criteriu de clasificare. La fel, rolurile au o importanță mică și variabilă în jocul cu reguli. Nu sunt un criteriu valabil pentru taxonomie.

2. Care este obiectivul pentru care jucătorii intră în competiție?

Răspuns: *Păstrarea/pierderea puterii primate arbitrar; dobândirea puterii asupra celorlalți în diferite moduri, stabilite prin reguli; dobândirea puterii prin autodepășire.*

Observație: Dobândirea sau menținerea puterii orientează acțiunile; obiectivul competiției poate fi folosit pentru o clasificare.

3. Cum intră în competiție?

Răspuns: *Se intră în competiție prin: acțiuni controlate de reguli; reguli; instrumentele necesare acțiunilor; tipurile de*

comportament ale jucătorilor și tiparele de interacțiune care apar între jucători, stabilite prin reguli.

Observație: Din elementele de mai sus, doar tipurile de comportament (senzorimotor, cognitiv și afectiv) pot contribui la delimitarea unor categorii de jocuri. Există prea multe tipuri de acțiuni, instrumente și tipare interacționale; folosite pentru realizarea unei taxonomii, ar avea ca rezultat o clasificare greoaie, cu numeroase categorii inegale; de aceea, alegem, pentru obținerea unei clasificări fiabile doar *tipurile de comportament*.

4. Care este rezultatul competiției?

Răspuns: *Scopul, care trebuie atins prin reguli; rezultatul concret, prin care se exprimă scopul; criterii de desemnare a câștigătorilor/învingșilor.*

Observație: Scopurile și rezultatele sunt diferite de la un joc la altul, deci nu pot fi utilizate pentru realizarea unei taxonomii. Dar rezultatul obținut într-un joc stabilește, de fapt, cine a câștigat sau a pierdut, element care sugerează că jocul este interesant pentru că stabilește relații de superioritate/inferioritate între jucători, așa cum se întâmplă și în domeniul social din afara jocului. De aceea, vom alege pentru clasificare criteriul *desemnării câștigătorilor/învingșilor*.

5. Când și unde intră în competiție?

Răspuns: *Într-un spațiu delimitat și consacrat; într-un timp special alocat; într-un mediu favorabil.*

Observație: Nici spațiul, nici timpul sau mediul nu se diferențiază de la un joc la altul suficient cât să determine categorii uniforme. Nu sunt relevante pentru taxonomie. Dar sunt elemente ale contextului situațional de care trebuie să se țină seama în analiză. Jocul nu poate fi discutat rupt de context.

În concluzie, luăm în discuție următoarele criterii:

Obiectivul competiției. În unele jocuri, copiii se raportează pozitiv sau negativ la actori centrali cu putere primită arbitrar (prin alegere sau oferirea ca voluntar); actorul central va încerca să-și păstreze puterea și să determine cursul acțiunii, în timp ce jucătorii ceilalți vor trebui să se supună comenzilor sale, în *jocuri cu actor central cu putere mare*. În alte jocuri, actorul central va încerca să dea altuia puterea (conotată negativ), în timp ce ceilalți se vor feri să o primească sau va încerca să scape de o poziție centrală conotată negativ, în timp ce ceilalți se vor opune – în *jocuri cu actor central cu putere mică*. În alte jocuri, copiii încearcă să câștige putere prin dovedirea

superiorității abilităților fizice sau cognitive personale, prin noroc sau strategie etc. În jocurile solitare, dobândirea puterii ia forma autodepășirii, a testării propriilor abilități și limite.

Tipuri de comportament. Delimităm jocurile după cele trei tipuri de comportament utilizate într-o activitate dată: *comportamentul de tip cognitiv*, din ale cărui procese operaționale mai importante pentru delimitarea tipurilor de jocuri par a fi atenția, memoria și strategia; *comportamentul de tip senzomotor*, în jocurile care implică abilități fizice, și *comportamentul de tip afectiv*: jucătorii dovedesc un comportament emoțional atunci când experimentează supunerea la indicațiile norocului, combinată, în folclorul puberilor, cu experimentele privind relațiile de gen, în jocurile de sărut sau în jocurile cu pedepse¹⁶.

Rezultatul, criteriu de desemnare a câștigătorilor sau a învinșilor. Sunt jocuri care desemnează câștigători/învinși tranzitorii pe parcursul desfășurării jocului, fără să mai aibă importanță rezultatul final, și altele care, pe lângă învinșii și câștigătorii tranzitorii, desemnează la final unul sau mai mulți câștigători, unul sau mai mulți învinși. Este desemnat un *câștigător* atunci când regulile specifică un câștig *explicit*: echipa/jucătorul *câștigă* puncte, goluri etc., deci, dovedește superioritatea jucătorului/a echipei; se presupune un învins *implicit*. Jocul are un *învinc* (sau mai mulți), dacă regulile desemnează inferioritatea unui jucător (a unei echipe), care poate fi sancționat(ă): se dă o pedeapsă sau jucătorul este eliminat. Șahul, contrar aparențelor, desemnează un învins explicit: a da șah-mat presupune că jucătorul pus într-o poziție de inferioritate nu mai are nici o opțiune, nu mai poate face nici o mișcare; câștigătorul este, de fapt, implicit.

Aceasta presupune și o structură diferită a episoadelor de joc. Jocurile care desemnează un câștigător sau un învins la finalul jocului presupun acțiuni înlănțuite ducând spre un „punct culminant”: obținerea rezultatului de la sfârșit. Jocurile care desemnează câștigători sau învinși tranzitorii fără să precizeze un câștigător/învinc final au o structură repetitivă: sunt alcătuite din secvențe de joc cu o structură identică, relativ simplă, presupunând două-trei acțiuni care se încheie cu stabilirea unui câștigător sau învinc (tranzitoriu).

¹⁶ Această descriere este valabilă pentru jocurile urbane identificate de noi. În alte culturi pot exista și alte criterii, mai mult sau mai puțin asemănătoare; să ne amintim că în antropologia americană au fost luate în considerare doar abilitățile fizice, strategia și norocul.

Variante sau jocuri diferite?

Literatura de specialitate nu precizează, prin reguli clare, cum se stabilește diferența dintre *variantele de joc* și *două jocuri diferite*. De aceea, am optat pentru următoarea soluție, care ține seama de diferența dintre regulile constitutive și cele reglatoare: *dacă se schimbă cel puțin o regulă constitutivă, este vorba de jocuri diferite; dacă se schimbă una sau mai multe reguli reglatoare sau limbajul (numele figurilor, al rolurilor, dialogurile etc.), ceea ce înseamnă că acțiunile, scopul, rezultatul, comportamentul fundamental, competiția pentru putere rămân neschimbate, sunt două variante ale aceluiași joc*.

Am înregistrat, sub numele *Ascunselea*, aflat în topul preferințelor copiilor din mediul urban bucureștean, patru jocuri diferite. Primul joc are ca scop descoperirea copiilor ascunși înainte de a ieși din ascunzătoare și „a se scuipa” ei înșiși, gest prin care și-ar marca statutul de învingători. Interesant este faptul că gestul, considerat în antropologie a avea semnificația de pecetluire a unui loc prin părți din învingător (secreții, fire de păr etc.), este conotat negativ în prezent, fiind socotit trivial, și de aceea a fost înlocuit cu strigătul „Un, doi, trei, cutare!” În secvența următoare „se pune” învinsul tranzitoriu, primul copil eliminat (adică așteaptă, cu ochii închiși și numărând, să se ascundă jucătorii).

Al doilea joc are adăugată o regulă: „Urma scapă turma”, adică ultimul copil, dacă „se scuipă”, poate, rostind cuvintele consacrate, să-i scape și pe ceilalți. În aceste condiții, tot cel care „s-a pus” prima dată „se pune” și acum. Prin urmare, noua regulă influențează alegerea învinsului, care va fi actorul central în secvența următoare de joc.

Al treilea joc se deosebește de al doilea prin adăugarea unei alte reguli, care penalizează lipsa de atenție. În toate cele patru jocuri, inclusiv în cel care va fi discutat mai jos, dacă actorul central confundă un copil cu altul, jocul se întrerupe, toți copiii ies din ascunzători și actorul central „se pune” încă o dată. Dar în al treilea, după ce se strigă „Ai spart oalele/ Și-ai mâncat sarmalele!”, un jucător întreabă: „Câte sarmale ai mâncat?” Dacă actorul central nu știe jocul sau nu este atent și răspunde, să zicem, „Trei!”, „se va pune” de trei ori. Influența directă asupra învinsului tranzitoriu a acestei reguli ne face să-l considerăm un al treilea joc.

Al patrulea joc este *Fața cu mingea*, în care unul dintre copii îi trage un șut mingii. Cel care „se pune” aleargă să o prindă și apoi strigă „Stop!” În această clipă, copiii care au alergat să se ascundă se pitesc bine, căci începe căutarea lor. Jocul se deosebește de celelalte nu prin prezența mingii (în celelalte, copiii numără), ci prin faptul că actorul central trebuie să-și păzească mingea în timp ce îi caută. El nu are voie să o ia cu el, nici să se îndepărteze prea tare, căci orice alt copil ascuns poate veni să-i mai dea un șut – permițându-le și celor scuipați să se ascundă din nou. Acest joc mai are și o variantă, *Bidonașul/Butoiașul*, în care mingea este înlocuită cu o sticlă de plastic plină de pietre sau nisip, confecționată ad-hoc de jucători. Acțiunile, rezultatele, comportamentele etc. sunt identice, doar instrumentul și numele sunt schimbate.

În concluzie, obținem următoarea clasificare a jocurilor cu reguli din repertoriul românesc:

a. Jocuri solitare cu reguli arbitrare inventate de copii în mod spontan sau preluate de la alții, pe care i-au văzut jucându-se. Presupun competiție pentru autodepășire, de obicei comportament senzomotor (dar pot apărea, teoretic, și jocuri implicând alte tipuri de comportamente), iar ca rezultat, stabilirea unui câștigător la final.

b. Jocuri colective (prezentate în tabelul de mai jos), cărora li se adaugă *jocurile colective cu reguli arbitrare*, care nu se deosebesc de celelalte decât prin faptul că se joacă numai într-un grup de copii, care își arogă meritul de a-l fi inventat, și prin durata redusă de viață. Acestea pot face obiectul unei lucrări separate, dar, în general, se înscriu în categoriile de mai jos, copiii inventându-le pe tiparele jocurilor deja știute. Important este că sunt jocuri cu reguli și oricând pot intra în categoria jocurilor cu reguli „consacrate”.

Jocuri colective cu regulă arbitrară se găsesc, în număr mare, între jocurile de recreație și, în aceste condiții, limita care le desparte de celelalte este foarte instabilă. Mai ales în condițiile vieții școlare, jocurile noi se împrăstie cu repeziciune. Apar „mode”, dintre care unele se dovedesc durabile, iar jocul respectiv devine un bun cultural împărtășit de grupuri largi de copii.

Tabelul de mai jos conține clasificarea jocurilor cu reguli colective cu răspândire mai mare, depășind cultura specifică unui singur grup de copii, înregistrate prin cercetările proprii în București.

Numele jocului	Tipul jocului	Obiectivul competiției		Comportament principal							Rezultat		
		Putere arbitra ră		Putere dobândită	Sensorimotor	cognitiv			afectiv		Câștigător(i) la final	Înving(și) la final	Câștigători/învingși tranzitorii
		Mică	Mare			Strategie	Cunoștințe și memorie	Atenție	Supunerea la noroc	Relații de gen			
Adevăr sau provocare (I)	Joc cu actor central cu putere mare (JAC PM)		+						+	+			Î
Adevăr sau provocare (II)	JACPM		+						+	+			Î
Am căzut într-o fântână (didactic)	JACPM		+						+				C
[Ascunde- rea unui obiect]	JACPM		+			+							C
Așchiuță	Joc de abilități fizice (JAF)			+	+						+		Î
Baba- oarba	Joc cu actor central cu putere mică (JAC Pm)	+			+								Î
Barbut	Joc de noroc (JN)			+					+		+		
Baschet	JAF			+	+						+		
Batista	JACPM		+		+								Î
Brăduț	JAF			+	+						+		Î
Campio- natul [cu coarda]	JAF			+	+						+		Î

Canasta	Joc de strategie și noroc (JSN)			+		+				+		+		C
Capra	JACPM		+		+									Î
Castane	Joc de abilități fizice și noroc (JAFN)			+	+					+		+		Î
Castelul	JAF			+	+									C
Călcatăa /Floare, floare, deschide-te (mare)!/ Broșcuța	JAF			+	+							+		Î
Ceafă liberă	Joc de atenție (JA)			+				+						Î
Cercul	JAF			+	+							+		Î
Cireșica/ Cireșel	JAF			+	+									Î
Culorile	JACPm	+			+									Î
Cuvântul	Joc de abilități fizice și strategie (JAFS)			+	+	+								C
Examenul	JACPM		+		+							+		Î
Fața/ Ascunse-lea/ V-ați ascunselea (I)	JACPm	+			+	+								ÎC
Fața/ Ascunse-lea (cu „urma scapă turma”) (II)	JACPm	+			+	+								ÎC
Fața/ Ascunse-lea (III)	JACPm	+			+	+								ÎC
Fața cu mingea/ Bidonașul/	JACPm	+			+	+								ÎC

Butoiașul													
Fazan (I)/ Fazan pe fotbaliști	Joc de cunoș- tințe (JC)			+			+				+		î
Fazan (II) + (Cocoșii)	Joc de cunoș- tințe și de abilități fizice (JCAF)			+	+		+				+		î
Flori, fete și băieți	JACPm	+							+				C
Foc și apă/ [Foc, aer, fierbinte, cald]	JACPM		+				+						C
Fotbal	JAFS			+	+	+					+		C
Fotbal cu monedele	JAF			+	+						+		C
Friptea	JAF			+	+								C
Frunza	JAFS			+	+	+					+		ÎC
Gardian la „zece”	JACPm	+			+								î
Ghicește în ce mână e piatra	JN			+					+				C
Hai noroc și treci la loc	JACPM		+						+				C
Iscălită	JACPM		+		+								î
Înălțate împărate ...	JACPM		+		+								Cî
Întrecerile	JAF			+	+						+		
Într-o cafenea	JN			+					+			+	C
Într-un castel de ciocolată/ Într-o călimară	JN			+					+			+	C
[Joacă, băiete]	JACPM		+						+				C
[Joc cu mingea de tenis]	JACPm	+			+								î
[Jocul cu întrebări]	JACPm	+					+						C
Jocul X	JAFS			+	+	+					+		î

La câți metri adâncime?	JACPM		+					+	+			C
La mălai/Mi- uța	JAFS			+	+	+				+		C
Lapte-gros	JAFN			+	+			+				C
Leapșa cu mingea (I)	JACPm	+			+							î
Leapșa cu mingea (II)	JACPm	+			+							î
Leapșa distractivă	JACPm	+			+							î
Leapșa pe Coco/ pe coco- țate/ pe fier/ pe flotări/ pe ouate (Mergi)/ pe pitite	JACPm	+			+							î
Leapșa pe culori/pe țigări/pe statui	JACPm	+			+							î
Leapșa pe porecle	JACPm	+			+							î
Ligheane [sic!]	JACPM		+					+				C
Macao	JSN			+		+		+		+		î
Macao pe umflături	JSN			+		+		+		+		î
Macao pe scrise	JSN			+		+		+		+		î
Mațele încurcate/ Încurcatele	JACPm	+			+	+						î
Măgărușul	JACPm	+			+							î
Măgărușul pe atinse	JACPm	+			+							î
Măgărușul pe luate	JACPm	+			+							î
Melcul (I)	JAF			+	+					+		C
Melcul (II) (cu zaruri)	JAFN			+	+			+		+		cî
Miuța	JAFS			+	+	+				+		C
Moara	Joc de			+		+				+		î

	strate- gie (JS)												
Monopoly	JSN			+		+			+		+		Î
Musca pe bară	JACPm	+							+				Î
Nouă	JSN			+		+			+		+		CI
Nu te supăra, frate!	JN			+					+		+		
Omul negru	JACPm	+			+								Î
Paradis	JAF			+	+						+		C
Parola	JAFS			+	+	+							C
Pătrățița	JAFS			+	+	+					+		Î
Perețița	JAF			+	+						+		Î
Piatră, foarfecă, hârtie/Pia- tră, foar- fecă, plasă	JN			+					+		+		
Piticot	JN			+					+		+		
Plicul	JAF			+	+						+		C
Poc (didactic)/ Bozo	Joc de cunoș- tințe și de atenție (JCA)			+				+	+		+		Î
Popa- Prostu	JA			+				+				+	
Porto- calele (didactic)	JA			+				+			+		Î
Prinselea (Leapșa)	JACPm	+			+								Î
Pune mâinile la ceafă (I) (didactic; grădiniță)	JACPM		+					+				+	
Pune mâinile pe ceafă (II) (didactic; școală)	JACPM		+					+			+		Î
Pune mâinile pe ceafă (III)	JA			+				+				+	
Rățele și vânătorii	JAF			+	+								Î
Război	JN			+					+		+		C

Respinse	JAF			+	+					+		C
Roș, galben, albastru, verde	JAF			+	+							î
Rummy (pe etalate)	JSN			+		+		+		+		C
Rummy (pe tablă)	JSN			+		+		+		+		C
Scanden- berg	JAF			+	+					+		
Spânzură- toarea	JC			+			+			+	+	
Sticla/ Adevărat sau fals	JACPM		+					+	+	+		î
Sticluța cu otrăvă	JACPm	+			+							î
Stop pe verde/ Verde stop (pe gume)	JA			+				+			+	
Șah	JS			+		+					+	î
Șarpele (I)	JACPm	+			+							î
Șarpele (II)	JACPm	+			+					+		î
Șeptică	JSN			+		+		+		+		C
Șotronul	JAF			+	+					+		î
Table	JSN			+		+		+		+		Cî
Telefonul american	JACPM		+					+	+			C
Telefonul fără fir	JA			+				+			+	
Tenis	JAF			+	+					+		C
Tenis cu mâna	JAF			+	+					+		
Tenis cu piciorul/ Tenis de picior (I)	JAF			+	+					+		
Tenis cu piciorul (II)	JAF			+	+					+		C
Țară, țară, vrem ostași!	JAF			+	+					+		C
Țăranul e pe câmp	JACPM		+					+		+		C
Țările (I)	JACPM		+		+					+		î
Țările (II)	JACPM		+		+					+		î

Ținta	JAF			+	+					+		
ȚOMA-PAN	JC			+			+			+		
Uliii și porumbeii (I)	JACPM		+		+						+	î
Uliii și porumbeii /Pirații și zânele (II)	JAF			+	+						+	î
Un profesor de limba italiană	JAF			+	+						+	
Ursul doarme	JACPM		+					+		+		C
WC-ul	JAF			+	+					+		î
X și 0	JS			+		+				+		
Zboară? (didactic)	JCA			+			+			+		î
Zi cu cine te măriți?	JN			+				+			+	C
Zilele săptămânii/ Lunile anului	JA			+	+		+			+		î

Avem un total de **124 de jocuri**, dintre care:

- 23 de jocuri cu actor central cu putere mare (JACPM);
- 26 de jocuri cu actor central cu putere mică (JACPM);
- 29 de jocuri de abilități fizice (JAF);
- 8 jocuri de abilități fizice și strategie (JAFS);
- 3 jocuri de abilități fizice și noroc (JAFN);
- 3 jocuri de strategie (JS);
- 10 jocuri de strategie și noroc (JSN);
- 9 jocuri de noroc (JN);
- 7 jocuri de atenție (JA);
- 3 jocuri de cunoștințe (JC);
- 2 jocuri de cunoștințe și de atenție (JCA);
- un joc de cunoștințe și abilități fizice (JCAF).

Nu a fost înregistrat nici un joc de abilități fizice, strategie și șansă, ceea ce nu înseamnă neapărat că nu există în București nici un joc din această categorie. Se observă de la început faptul că jocurile cu actor central cu putere mare și mică și jocurile care presupun abilități fizice

sunt cele mai numeroase și din informațiile culese a reieșit că, într-adevăr, se bucură de cea mai mare popularitate.

Scopul acestei tipologii nu este să dea o imagine definitivă a categoriilor de jocuri practicate în mediul urban, ci să indice un posibil mod de interpretare și clasificare a jocurilor înregistrate la un moment dat. Are avantajul că principiile de clasificare sunt simple, este aplicabilă tuturor jocurilor cu reguli înregistrate, diferențiază net tipurile de jocuri și permite adăugarea de clase de jocuri noi. În același timp, deși înregistrarea mai multor jocuri cu același nume (provenind unul din altul) îngreunează „citirea”, această tipologie oglindește transformările care pot avea loc și care pot afecta orice joc. Totodată, sugerează faptul că numărul jocurilor jucate sub același nume și al variantelor poate fi mult mai mare. De aceea, această taxonomie are meritul de a da o imagine mai detaliată a jocurilor-ca-text și de a sugera faptul că jocurile sunt indisolubil legate și modificate de contexte. Studiul jocurilor-ca-text nu devine relevant decât în relație cu contextele, pentru că, schimbându-și contextul, numeroase jocuri se transformă și ca texte, pentru a se adapta astfel mai bine funcțiilor impuse de noul context: actori de vârste diferite, cu cerințe diferite, care caută în performarea jocurilor răspunsuri adaptate nevoilor lor.

O scurtă lectură a jocurilor clasificate

Am urmărit mai ales jocurile cu reguli din culturile infantile, dar ele intră în relații nenumărate cu cultura adultă, în ambele sensuri. Jocurile cu reguli nu aparțin în exclusivitate copiilor, după cum nici adulții nu au jocuri cu reguli care să le aparțină exclusiv. Jocurile adulților reprezintă o mulțime inclusă în mulțimea mult mai largă a jocurilor infantile. *Șahul, Tablele, Fotbalul, Rummy*, jocurile de cărți ș.a. se joacă deopotrivă de către adulți și copii. Acesta este unul dintre motivele pentru care am introdus în tabel jocuri care par să aparțină adulților (de exemplu, *Table*) sau jocurile de noroc, cum este *Barbut*. Aceste jocuri sunt jucate de copii în grupurile lor informale, deci fac parte din culturile infantile. În ciuda interdicțiilor, *Barbut* încă se joacă în spatele clasei, în recreație¹⁷, ca și *Pocher*¹⁸. Culturile infantile sunt

¹⁷ Într-un interviu din 2005, Tudor, de 13 ani, afirmă că se joacă *Barbut* în spatele clasei, în recreații, și cu 20 de copii odată.

¹⁸ Deși jocul a fost menționat ca jucându-se, copiii nu au dat detalii. Tocmai de aceea, în lipsa unor informații sigure, nu l-am adăugat în tabel.

culturi subversive și copiii deseori performează activități pe care adulții le interzic.

O altă situație este cea a *jocurilor didactice*. Jocul este considerat în prezent o cale excelentă de educație. Se tipăresc culegeri de jocuri didactice, create de profesioniști ai educației (învățători, profesori, psihologi etc.), astfel încât să antreneze anumite abilități (fizice, cognitive, afective) ale copiilor. O categorie specială o reprezintă jocurile preluate de educatoare, în virtutea unei lungi „tradiții” educative, din culegerile de folclor sau chiar din propria copilărie: *Țară, țară, vrem ostași!*, *Șotronul*, *Plicul*, *Șoarecele și pisica*, *Batista*, *Ești o floare, ești un crin*.

Ca urmare a presiunii crescânde a adulților, copiii joacă, în mediul oficial, jocuri didactice în cursul procesului de învățământ. Nu am luat în considerare toate jocurile didactice, deoarece jocul fiind ales de profesor, copiii nu au libertatea de a alege dacă să-l joace sau nu și, de aceea, deși jocul respectiv exercită o anumită influență, direct sau mediat prin procesul de educație, asupra culturilor infantile, nu este un element propriu al acestora. Foarte puține jocuri didactice au depășit contextul orelor de școală și sunt jucate în grupuri informale și doar pe acestea le-am adăugat în tabel. Denumirea „didactic” dintre parantezele tabelului nu arată decât această cale de transmitere prin grădiniță și școală.

În cu totul altă situație este jocul dintre adulți și copii performat în familie. De obicei, părinții nu-și constrâng copiii să se joace cu ei și, în toate cazurile de jocuri părinți – copii întâlnite, copiii de orice vârstă se bucurau când părinții își făceau timp să se joace cu ei¹⁹.

Există în tabel patru *numărători* care au fost înregistrate ca *jocuri de noroc* de sine stătătoare, jucate pe pumni, care desemnează câștigători tranzitorii și un învins final. Astfel, un copil care își ține și el un pumn în joc, numără cu mâna cealaltă, eliminând pe rând jucătorii. Pierde cine a rămas ultimul. Sunt trei jocuri și o variantă înregistrate: *Într-o cafenea* (scandat), *Zi cu cine te măriți?* (scandat), *Într-o călimară* (scandat), *Într-un castel de ciocolată* (variantă parțial cântată, parțial scandată). Jocurile au fost înregistrate la copii de grupa mare (6 ani), care nu cunoșteau încă numărătorile identice ca formă. Trecerea de la o categorie la alta a unor fenomene culturale poate fi considerată un semn al marii vitalități și al mobilității fenomenelor

¹⁹ Există în arhiva personală înregistrări cu copii de 13 ani care joacă cărți, *Table*, *Rummy*, jocuri de noroc ș.a. cu părinții lor.

folclorice infantile, care creează funcții noi pentru fenomenele care îi interesează. De altfel, numărătorile discutate sunt printre cele mai cunoscute și folosite în București.

Jocurile cu actor central cu putere mare (JACPM) sunt bine reprezentate în repertoriul bucureștean actual. Lăsând la o parte jocurile didactice, care implică, majoritatea, un actor central care să dirijeze desfășurarea lor (educatorul, profesorul, un copil numit de profesor), acestea sunt jocuri cu cântece preferate de fete mici, puține ajungând să mai fie performate la vârsta de 12 ani: *Iscălită*, *Batista*, *Țăranul e pe câmp*, *Ursul doarme*, *Omul negru*. Ele antrenează abilitățile fizice. O excepție o constituie jocul *Foc, apă*, în care actorul central ascunde un obiect și îi ghidează pe ceilalți să îl găsească, ca și [*Ascunderea unui obiect*]²⁰, în care copiii încearcă să dobândească putere prin utilizarea strategiei. O subcategorie aparte sunt jocurile care apar la 11-12 ani și care experimentează relațiile de gen prin supunerea la noroc: *Adevăr sau provocare*, *Sticla*, *Ligheane*. Aceste jocuri implică unul sau doi actori centrali, care încearcă să determine desfășurarea acțiunilor. Astfel, în *Adevăr sau provocare*, actorul central le cere jucătorilor să facă ceea ce vrea el: să se dea cu capul de toți pereții, să sărute un alt copil (care are dreptul să refuze), să se ducă la profesorul de matematică și să-i spună cât de mult îi place matematica etc. Poate tocmai datorită acestei mari puteri a actorului central aceste jocuri nu supraviețuiesc vârstelor mici, caracterizate printr-un tip de gândire marcat de relația cu adultul dominant.

Jocurile cu actor central cu putere mare desemnează un câștigător sau un învins tranzitoriu, foarte rar un câștigător final, având o structură repetitivă, fără final marcat, jocul încheindu-se, de obicei, când vor jucătorii.

Deși Brian Sutton-Smith consideră că **jocurile cu actor central cu putere mică (JACPm)** sunt specifice copiilor mici, în mediul urban actual unele dintre acestea sunt printre cele mai frecvente și se joacă până spre adolescență sau chiar mai târziu: *Fața cu minge*, *Ascunselea* (preferate nu numai de toți copiii, ci și de tineri), *Leapșa*, *Baba-oarba*, *Măgărușul*. Din chestionare se vede că jocul *Ascunselea* este preferat de 70 % dintre copiii de 8-9 ani, de 54 % dintre cei de 14-15 ani și de circa 62 % dintre adolescenții de 16 și 17 ani. Creșterea preferinței pentru *Ascunselea* la adolescență se corelează cu faptul că interesul lor pentru

²⁰ Am folosit parantezele pătrate pentru a da nume unor jocuri înregistrate fără nume: ori pentru că nu aveau un nume fixat de uz, mai ales când a fost vorba de jocuri înregistrate de la copii mai mici, ori pentru că nu-l știau jucătorii.

alte jocuri scade, față de vârsta pubertății. Succesul lor provine, probabil, din faptul că:

- actorul central are putere mică, având un rol subordonat celorlalți jucători (trebuie să-i găsească, să prindă mingea, să prindă un jucător etc.); regulile prevăd, uneori, ca ceilalți jucători chiar să poată anula rezultatul la care ajunge actorul central;

- accentul nu cade pe competiție (care contrazice spiritul de cooperare din interiorul grupurilor de copii și riscă să stârnească tensiuni), ci pe relația de rol, favorabilă majorității, nu actorului central;

- antrenează abilitățile fizice și strategia, ceea ce le place copiilor și corespunde cerințelor societăților moderne actuale.

Faptul că jocurile cu actor central, cu putere mare sau mică, au o structură simplă, repetitivă, desemnând câștigători sau învinși tranzitorii, asigură jucătorilor posibilitatea de a experimenta, pe rând, rolurile implicate în joc. Rolurile fiind în centrul de interes al jocului, multe dintre aceste jocuri nu se încheie cu desemnarea unui câștigător/înving final. Interesant este că jocurile cu actor central cu putere mică desemnează, majoritatea, un înving tranzitoriu, care va fi penalizat, devenind următorul actor cu putere mică.

Jocurile de abilități fizice (JAF) sunt cele mai frecvente și se joacă la toate vârstele. Succesul lor provine, pe de o parte, din faptul că antrenează abilitățile fizice, iar pe de altă parte, din faptul că sunt jocuri competitive ce asigură un câștigător/o echipă câștigătoare, în condițiile în care competiția este una dintre valorile promovate de cultura oficială actuală. Ca urmare, majoritatea jocurilor din această categorie asigură un câștigător final, ceea ce dovedește faptul că prin ele se urmărește dobândirea superiorității prin abilități fizice personale.

Jocurile de abilități fizice presupun atingerea scopului prin:

- mișcări ale palmelor (*Friptea*, *Zilele săptămânii*) și/sau mișcări pe loc ale trupului: *Un profesor de limba italiană*, *Cireșica*;

- sărituri de diferite tipuri: *Campionatul [cu coarda]*, *Brăduț*, *Așchiuță*, *Călcatea*, *Capra*, *Șotron*;

- alergare: *Ulii și porumbeii*;

- lovirea unui obiect cu piciorul: *Tenis cu piciorul*;

- lovirea și țintirea prin aruncare cu mâna: *Rațele și vânătorii*, *Țările*, *Șotron*, *Plicul*, *WC-ul*, *Paradis*;

- mânăuirea coardei: *Campionatul [cu coarda]*, *Roș*, *galben*, *albastru*, *verde*;

- încordarea mușchilor mâinilor: *Scandenbergh*, *Țară, țară, vrem ostași!* ș.a.m.d.

Jocurile care implică mișcări executate pe loc sunt preferate de fete: jocurile cu coarda, cu gesturi și sărituri. Cele care presupun alergare și lovirea mingii cu piciorul sunt preferate de băieți, ceea ce corespunde observațiilor făcute în antropologie, după care fetele preferă jocurile statice, cooperative, jucate în grup mic, în timp ce băieții joacă jocuri competitive, dinamice, în grupuri mai mari.

Jocurile de abilități fizice și strategie (JAFS) sunt puține, dar se bucură de o mare popularitate. Fac parte din această categorie *Fotbalul* și jocurile care provin din fotbal: *Miuța*, *Pătrățica*, dar există și altele: *Parola*, *Cuvântul*, *Jocul X*. Cel puțin jocurile înregistrate de noi sunt preferate de băieți de toate vârstele, până la adolescenți și tineri. De aceea, cel puțin performarea unora implică o anumită doză de violență fizică. De exemplu, în *Parola* băieții se împart în două echipe, care pleacă în direcții opuse. Una dintre echipe își pune un cuvânt „parolă”. Această echipă trebuie să se ascundă, iar cealaltă să prindă măcar un jucător, pe care au voie să-l „chinuiască” până când mărturisește parola. Băieții intervievați de noi relateau că l-au târât pe jucătorul prins pe jos, l-au pus pe mașini ca să șteargă praful, l-au dezbrăcat de tricou, i-au scos adidașii din picioare ș.a. Când au câștigat, schimbă rolurile și jocul se reia.

Jocurile de abilități fizice și strategie se încheie cu un câștigător final, dar și-au dezvoltat și forme cu echipă câștigătoare tranzitorie, ca jocul să aibă posibilitatea de a fi reluat în mod echitabil pentru ambele echipe.

Fotbalul este extrem de bine cunoscut, este foarte rar jucat în grupurile informale sub forma cunoscută ca sport, deși numărul de băieți care joacă fotbal la cluburi este în creștere. Cele mai frecvente sunt jocurile cu reguli *La mălai*, *Respinsea*, *Perețica* și *Pătrățica*. Motivul este unul foarte simplu: grupurile informale având 22 de băieți, cât este necesar pentru un joc după toate regulile, sunt rare. Totodată, fotbalul presupune existența unui teren mare, prevăzut cu porți. Totuși, s-au înregistrat situații în care copiii s-au organizat și au jucat *Fotbal* în curtea școlii sau pe terenurile special amenajate cu porți din parcuri. În general, ceea ce înțeleg copiii prin *Fotbal* este un joc cu reguli mai simple decât sportul din care provine, cu echipe de 5-7 copii, în care rolurile au fost simplificate: în afară de portar, ceilalți sunt jucători simpli, fără să se mai diferențieze în mijlocași,

fundași și atacanți. Poate fi jucat atât pe terenul școlii, cât și pe stradă sau în parcurile mari, cu porți improvizate, dar măsurate cu pași (pentru a fi cât mai apropiate ca mărime de porțile oficiale). Sub această formă apare jocul în tabelul nostru. În iulie 2008 am înregistrat competiția unui grup de băieți suficient de numeros ca să-și organizeze campionat și să joace cu rezerve.

În clasificare există doar trei **jocuri de abilități fizice și noroc (JAFN)**. *Castane* și *Lapte-gros* sunt jocuri de băieți, în timp ce *Melcul (cu zaruri)* este un joc de fete. Jocurile acestea construiesc relații diferite între supunerea la indicațiile norocului și abilitățile fizice. În *Lapte-gros*, rezistența fizică este stabilită prin reguli în mod explicit: dacă capra cade, echipa adversă câștigă jocul și caprele „mai stau o tură”. Ca urmare, băieții sar unul peste altul, suindu-se pe cât posibil pe o singură capră, încercând astfel să provoace căderea caprei. Accentul pus pe rezistență a dus la apariția unei înțelegeri a jocului ca întrecere în rezistență. Iată o mărturie a unui băiat de 14 ani: „Cel care stă la perete capră se ține de perete și bagă capul la cutie și ceilalți sar pe el. Câți poate duce, e «scorul» lui”. Se joacă cu predilecție în clasă, unde grupul de băieți fiind mai numeros, nevoia de afirmare individuală este mai mare. Băieții intră într-o competiție mai accentuată. În plus, relațiile fiind mai puțin strânse, pot exersa forme de violență fără a se teme că vor fi sancționați din această cauză de grupul mic de prieteni care contează. Este de remarcat că fetele nu joacă niciodată aceste jocuri cu băieții, deși s-au înregistrat cazuri de *Lapte-gros* jucat între fete, dar cu un grad mult mai mic de violență. În general, interviurile și observațiile directe arată că jocurile cu reguli practicate numai de fete nu implică violență; aceasta apare doar între fete și băieți, pe măsură ce crește interesul puberilor pentru relațiile de gen.

În București au fost identificate doar trei **jocuri de strategie (JS)** pură: *Șah*, *X și 0* și *Moara*, toate fiind foarte vechi. *Șahul* este un joc preferat de adulți, pe care aceștia îl joacă între ei sau cu copiii lor, pensionarii și pasionații în parcuri. *X și 0* se joacă mai degrabă în recreație sau în timpul orelor, pe tablă sau pe caiete; l-am înregistrat jucat acasă de fetițe care l-au deprins la grădiniță. Din chestionare se observă că jocul se bucură de o preferință neașteptat de mare din partea adolescenților de 16 și 17 ani: aproape 55 %, față de numai 34,5 % copii de 14 și 15 ani. *Moara* are avantajul că face parte din jocurile ale căror table au fost retipărite în ultimii ani, ceea ce poate provoca o recrudescentă a jocului. Jocurile asigură un învins (*Șahul*, *Moara*) sau un câștigător final (*X și 0*).

Există mai multe tipuri de **jocuri de noroc (JN)**. Unele sunt specifice vârstelor mici: *Ghicește în ce mână e piatra* și jocurile pe pumni, cum este *Într-o călimară*. Sunt jocuri care desemnează un câștigător tranzitoriu și au o structură simplă, repetitivă. De asemenea, au o structură simplă și jocurile cu zaruri de tip *Piticot* și *Nu te supăra, frate!* Sunt jocuri pentru copii până la vârsta de 8-9 ani, dar pe care le joacă și părinții cu copiii lor.

În București sunt bine reprezentate **jocurile de strategie și de noroc (JSN)**, mai ales prin jocuri de cărți, *Rummy* și *Table*. Popularitatea lor a dus la apariția unor jocuri noi. Astfel, pe lângă *Macao* a mai apărut un joc, *Macao pe scrise*. Acest din urmă joc și-a dezvoltat un sistem de puncte, ceea ce presupune eliminarea jucătorilor care nu au obținut, într-o partidă, un anumit număr de puncte. *Macao pe umflături* dovedește faptul că copiii preferă regulile care să introducă mai multe elemente de incertitudine: dacă în *Macao* cu jokerul se iau cinci cărți, în *Macao pe umflături* cu jokerul „roșu” se iau zece cărți și cu jokerul „negru”, cinci. De altfel, „umflături” înseamnă faptul că „se umflă” teancul de cărți pe care îl va lua jucătorul ghinionist.

Jocurile de atenție (JA) sunt o categorie neînregistrată ca jocuri cu reguli în literatura antropologică, care a luat în considerare, pe baza materialelor din bazele de date HRAF, numai abilitățile fizice, strategia și supunerea la indicațiile norocului. Noi o considerăm o categorie separată, deoarece strategia și atenția nu sunt reductibile una la alta. În urma cercetărilor efectuate, s-au obținut date despre șapte jocuri de atenție, cu origini și structuri diferite: jocuri didactice, de cărți, altele implicând lovituri cu palma sau vorbitul în șoaptă, toate având în comun faptul că scopul lor este verificarea atenției jucătorului: *Ceafă liberă*, *Poc*, *Popa-Prostu*, *Portocalele*, *Pune mâinile pe ceafă*, *Stop pe verde*, *Telefonul fără fir*, *Zilele săptămânii*. Majoritatea stabilesc un învingător final sau un câștigător final obținut prin eliminarea învinșilor tranzitorii. Deci, puterea este dobândită prin dovedirea inferiorității jucătorului neatent. Jocurile au o structură simplă și repetitivă, de aceea unele nu prevăd un învins sau un câștigător final: *Stop pe verde*, *Ceafă liberă*. Majoritatea se joacă în context școlar, unde dovedirea inferiorității altuia este necesară pentru statutul copilului în grup. Acest tip de jocuri implică o doză de violență, ceea ce îl face neatractiv pentru fete, dar probabil că tocmai violența fără consecințe (jucătorul neatent nu are voie să riposteze)

constituie miza jocului, implicând superioritatea fizică a unui jucător asupra altuia. Iată cum, prin verificarea atenției, jocurile devin o cale de experimentare a relațiilor de putere, de superioritate și inferioritate a unor jucători asupra altora.

Jocurile de cunoștințe (JC), de cunoștințe și atenție (JCA), precum și cele **de cunoștințe și abilități fizice (JCAF)** au ca scop verificarea cunoștințelor (ceea ce implică și memoria) jucătorilor. Sunt puține, dar sunt jucate frecvent și sunt extrem de răspândite în cadrul populației școlare, dovadă a importanței lor, *Spânzurătoarea*, *ȚOMAPAN* și *Fazan*. Li se adaugă verificarea atenției, în *Zboară?*, joc promovat ca joc didactic, dar înregistrat și în culegerea de jocuri rurale a lui Tudor Pamfile de la începutul secolului al XX-lea. Au o structură simplă și se pot juca în doi, dar și în mai mulți jucători. De exemplu, *ȚOMAPAN* verifică cunoștințele de geografie ale jucătorilor, care trebuie să știe nume de țări, orașe, munți, ape, plante, animale și antroponime. Câștigă mai multe puncte cel care dă un nume neștiut de ceilalți jucători. În mod neașteptat, nu scade mult în preferințele adolescenților. Dacă la 14-15 ani este preferat de aproape 50 % dintre cei chestionați, la 16-17 ani intră în topul preferințelor a circa 41 % dintre subiecți.

În loc de concluzii

Din cercetările noastre rezultă că jocurile care presupun obținerea puterii prin abilități fizice (în formă pură sau combinată) sunt cele mai apreciate jocuri. Li se adaugă, în repertoriul românesc actual, jocurile cu actor central cu putere mică, care presupun, dincolo de relațiile de rol, tot comportament sensorimotor, eventual combinat cu strategie. Supunerea la indicațiile norocului ocupă, ca număr de jocuri, un loc mai important decât strategia, dar, ca frecvență, se joacă mai rar și sunt preferate nu jocurile de noroc pure, ci jocurile care combină norocul cu strategia sau cu exprimarea relațiilor de gen. Aceasta ar indica, conform teoriei susținute de J. M. Roberts, M. J. Arth și R. R. Bush, că societatea românească favorizează, ca valori culturale, depășirea obstacolelor prin puteri proprii și formarea obedienței, necesară într-o societate modernă ierarhizată, dar permite și funcționarea jocurilor de noroc, intervenția hazardului putând funcționa ca mijloc de eliberare de constrângerile riguroase, frustrante, ale unei societăți actuale care tinde spre controlul tuturor domeniilor

vieții, inclusiv al fenomenului ludic. Preferința pentru jocurile de cunoștințe, prelungită până în adolescență, ar putea fi în legătură cu circulația liberă de informații, prin internet și mass-media, mai mult decât în legătură cu instrucția prin școală, care, în ultimii ani, trece printr-un impas major.

Fenomenul de aculturație din societatea modernă permite împrumuturi masive din alte culturi. Interesul crescând pentru educația copiilor duce la apariția de jocuri făcute de adulți pentru copii sau la joaca împreună cu copiii. Interesele producătorilor de jocuri video sau de jucării influențează repertoriul de jocuri în mod cert, prin oferta variată de jocuri cu reguli pe suporturi diferite (magnetic, plastic, de hârtie), ofertă care determină adevărate mode la nivel mondial. În consecință, jocul urban românesc, fără să își piardă întru totul individualitatea, și-a schimbat vizibil repertoriul față de acum o generație și chiar față de anul 1996, când am început cercetarea noastră. Dar despre toate acestea într-un material viitor...

ILUSTRAȚII



Fig. 1. Pregătiri pentru miuță



Fig. 2. Miuța printre mașini



Fig. 3. Nu te supăra frate!



Fig. 4. Cuburi

**CÂTEVA DOCUMENTE DIN ARHIVELE NAȚIONALE IAȘI
PRIVITOARE LA FOLCLORUL URBAN DIN
A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA**

Arcadie M. BODALE*

Abstract

The urban folklore is not so appreciated and studied in comparison to the rural folklore. More than that, it had to face the hostility of authorities, which hardly can accept its bawdy language and the lack of morality. So, in 1864, the authorities of Iasi city forbade its representations, considering them being scandalous. It is, above all, the prohibition of the popular theatre named *Irozii*, which was played by Romanians, Jews, Greeks and Armenians. In reality, *Irozii* influenced the Purim plays of the Romanian Jews. We also found several acts about the license given by the Iasi Hall to Ion Hangan, to organize a puppet carnival, on the condition of not exceeding a certain common sense and of paying the due taxes.

Keywords: urban folklore, irozi, Purim, popular theater, Iasi, Romanians, Jews, Greeks, Armenians.

Cuvinte-cheie: folclor urban, irozi, Purim, teatru popular, Iași, români, evrei, greci, armeni.

Mult mai puțin apreciat și, implicit, studiat în comparație cu folclorul rural, folclorul urban a avut de înfruntat, adeseori, și ostilitatea autorităților. Acestea din urmă îi reproșau limbajul licențios și lipsa de moralitate, așa încât, la sfârșitul anului 1864, oficialitățile orașului Iași au luat o serie de măsuri pentru a interzice reprezentările sale cele mai scandaloase. Este vorba, îndeosebi, de oprirea jocului popular numit *Irozii*. Acest episod este ilustrat de câteva scrisori (doc. nr. 1-6) reunite într-un dosar din Fondul Primăria orașului Iași, care se păstrează la Arhivele Naționale din Iași (ANI).

Analizând sumar aceste documente etnologice, se pot descoperi detalii care au fost demult uitate. Spre exemplu, din semnăturile puse pe verso-ul adresei cu nr. 4 reiese că acest teatru popular era jucat deopotrivă de toate comunitățile etnice și religioase ale orașului: români, evrei, greci și armeni. De altfel, jocul *Irozilor* a influențat în mod semnificativ modul

* Arhivele Naționale, Iași – România.

în care evreii din România sărbătoreau *Purim*-ul, poate și ca urmare a faptului că ambele sărbători includeau piese de teatru popular și jocuri cu măști. Dat fiind faptul că *Purim*-ul este sărbătorit în zilele de 13, 14 și 15 ale lui Adar (lună care corespunde, aproximativ, cu cea mai mare parte a lunii martie și cu prima săptămână din luna aprilie din calendarul creștin), este greu de admis o confuzie a Irozilor cu „Jocurile de *Purim*” făcută de către autoritățile locale. Prin urmare, documentul cu nr. 3 pare să indice că măcar o parte a comunității ebraice sărace din Iași a pus în scenă jocul Irozilor la sărbătorile de iarnă pentru a câștiga produse alimentare sau bani de la cetățenii mai înstăriți ai orașului.

De asemenea, cu toate măsurile luate din timp de primarul Dimitrie Gusti, din adresa Prefecturii de Poliție a orașului Iași din 29 decembrie 1864 și din rezoluția de răspuns a autorităților făcută abia la 6 ianuarie 1865 (doc. nr. 6) reiese că interzicerea jocul „irodului românesc” a fost putut fi aplicată abia începând din iarna anului 1865-1866. Mai mult chiar, se poate observa că imediat după înlocuirea lui Dimitrie Gusti la conducerea Primăriei orașului Iași de către Teodor Tăutu, comunitatea ebraică din Iași a cerut și a obținut permisiunea ca membrii săi să poată organiza în continuare sărbătorile de *Purim* (doc. nr. 7).

În sfârșit, ultimele trei acte ale dosarului (doc. nr. 8, 9 și 10) privesc autorizarea lui Ioan Hangan de către Primăria Iași pentru ca acesta să organizeze cu prilejul sărbătorile de iarnă de la sfârșitul anilor 1880 și 1881 câte un carnaval cu păpuși în acest oraș, cu respectarea bunei cuviințe și achitarea taxei comunale aferente.

Așadar, ultimele patru documente ale acestui dosar dovedesc faptul că măsurile luate de primarul Dimitrie Gusti au dus la interzicerea tuturor manifestărilor folclorice urbane, așa încât orice activitate de acest gen se putea desfășura doar cu aprobarea expresă a Primăriei orașului și sub atenta supraveghere a poliției.

Toate cele 10 documente din grupajul de față sunt scrise în grafie modernă. Pentru a oferi și filologilor un instrument de lucru, cu câteva excepții, am păstrat ortografia vremii. Astfel, litera *â* fost transcrisă prin *â* și *ă*, *ê* prin *â*, *e* prin *e* și *ă*, *ě* prin *ă*, *é* prin *ea*, *ó* prin diftongul *oa*, *é* prin *ea*, *cs* prin *x*, *ss* prin *ș*, *s* intervocalic prin *z*, iar *đ* a fost transcrisă prin grupul de litere *dz*. Deși în vorbirea curentă *đ* înlocuia sunetul *z*, susținătorii scrierii etimologice încercau să evidențieze originea latină a cuvintelor în care era folosit acest semn. De asemenea, terminațiile *-sce* și *-sci* au fost redată așa cum se pronunțau atunci: *-ște* și *-ști*. Apoi, a fost păstrată litera *ŭ* de la

finalul cuvintelor, chiar dacă aceasta nu se pronunța în epocă, deoarece reflectă influența partizanilor scrierii etimologice din epoca Unirii. În rest, ortografia vremii (semne de punctuație, folosirea majusculilor și a lui *î* în interiorul cuvintelor) a fost înlocuită cu cea actuală.

1

1864 noiembrie 25

Cererea Primăriei Iași de tipărire a 100 de anunțuri privitoare la interzicerea jocului Irozilor în acest oraș.

La Administrația Tipografiei Buciumului Român

No. 1116

1864 noiembrie 25

Am onoare(a) a vă pofti ca, după anexatul formulariu cuprinzându număr de 100 anuniuri, se binevoiți a grăbi trimitirea lor chându ni si va răspunde și costul!

La Prefectura Poliției Iaș

No. 1117

1864 noiembrie 25

<De altă mână:> Anexatului anonsă a căruia dispozițiune se face în sprijinul moralității publice, amă onoare a vă pofti ca să binevoiți a-i da publicetatie prin baterea de barabană¹ pe toate strădzile urbei, spre știința generală.

ANI, *Fond Primăria orașului Iași*, ds. nr. 156/1864, f. 1r, original.

2

1864 noiembrie 25

Anunțul Primăriei Iași privitor la interzicerea jocului Irozilor în oraș.

¹ Așa în text, pentru „darabană” (tobă – A.B.).

Primariului Municipiului² Iași

Îngrijirea pentru moralitatea publică este și ea una dintre datoriile principale ale Comunei.

Datinile Naționale nu constau în jocuri nemorale, scandaloase și necalificabile, care se comit prin cântări și acțiuni de cătră păpușeri prin casăle particularilor și pe strădzile publice, încât părinții cu copii, fiice, tinerimea și orice individ³ înroșește numai⁴ la audzul lor.

Primariul își impune o datorie sacră ca în sprijinul moralității publice să oprească cu totul aceste jocuri scandaloase.

Prin urmare, încă de timpuriu se face cunoscută aciașă măsură prin afișare și batire de darabană pe toate strădzile orașului, iar onorabila Prefectură a Poliției este invitată a esecuta cu toată edzactitatea această măsură.

Primariu: D. Gusti <m.p.>

Secretar: Antonescu⁵

No. 1118

1864 noiembrie 25 zile

Ibidem, f. 2r (concept) și f. 3r (text tipărit).

3

1864 noiembrie 25

Adresa Primăriei Iași prin care se comunică Epitropiei izraelite din oraș interzicerea jocului Irozilor.

La membrii Epitropiei Isdrailite

No. 1119

1864 noiembrie 25

² «Municipiului» scris deasupra rândului, de o altă mână, după ce a fost tăiat cuv. «Comunei».

³ «Și orice individ» scris deasupra rândului, de o altă mână.

⁴ «Numai» tăiat de o altă mână.

⁵ Loc necompletat la f. 2r. Completat după exemplarul tipărit în Tipografia Buciumul Român, de la f. 3r.

Giocul Irodului nemaifiind tolerat de acum înainte, amă onoare(a) a vă pofți ca, avându în vedere astă dispozițiune comunală, să binevoiți a nu mai permite nici unuia din isdraeliți așa feliu de jocu, care totu acum s-au oprit și pentru creștini.

La Prefectura Poliției Iași

No. 1120

1864 noiembrie 25

Pentru jocul Irodului, care de acum înainte nu mai poate fi tolerat, făcându cunoscut membrilor Epitropiei Isdrailite, le-amă adresat un invitațiune a nu mai permite nici unuia din isdrailiți așa feliu de jocu.

Amă onoare(a) a comunica și domniei voastre știința despre aceasta, spre cuvenita regulă.

Ibidem, f. 4r-v, concept.

4

1864 noiembrie 25

Hotărârea Primăriei Iași de interzicere a jocului Irozilor este adusă la cunoștința tuturor fruntașilor comunităților etnice și religioase din oraș.

Primariul Municipiului Iași

Îngrijirea pentru moralitatea publică este și ea una dintre datoriile principale ale Comunei.

Datinile Naționale nu constau în jocuri nemorale, scandaloase și necalificabile, care se comit prin cântări și acțiuni de cătră păpușeri prin casăle particularilor și pe stradzile publice, încât părinții cu copii, fiice, tinerimea și orice individ înroșește la audzul lor.

Primariul își impune o datorie sacră ca în sprijânul moralității publice să oprească cu totul aceste jocuri scandaloase.

Prin urmare, încă de timpuriu se face cunoscută această măsură prin afișare și batire de barabană pe toate strădzile orașului, iară onorabila Prefectură a Poliției este invitată a executa cu toată edzactitatea această măsură.

Primariu: N. Gusti <m.p.>

Secretaru: Antonescu <m.p.>

Şefu: Florescu <m.p.>

No. 118

1864 noiembrie 25 dzile

<pe verso:> D. Avram <m.p.>

Haim Maier⁶ <m.p.>

Toader Bride⁶ <m.p.>

H. Berc(u)⁶ <m.p.>

A. Anastasiu <m.p.>

...⁷ <m.p.>

...⁷ <m.p.>

S. Klagmani <m.p.>

...⁸ <m.p.>

N. Berman <m.p.>

...⁸ <m.p.>

Ioanu Alecu <m.p.>

Miha(i)l Lah...⁹ <m.p.>

Ioan Iftimiu <m.p.>

...⁹ <m.p.>

...⁹ <m.p.>

...⁹ <m.p.>

Ibidem, f. 6r-v, original.

5

1864 decemvrie 17

Adresa Prefecturii de Poliție a oraşului Iaşi prin care se comunică Primăriei că s-a făcut cunoscut în tot oraşul hotărârea acesteia de interzicere a jocului Irozilor.

⁶ Lectură nesigură.

⁷ Indescifrabil (în armeană).

⁸ Indescifrabil (în greacă).

⁹ Indescifrabil.

Principatele Unite Române
Prefectul Poliției Iașii
N^{ro}. 22.398

1864 dechemvrie 17

Domnule Primarū,

Foile de publicație no. 1118, 1269 și 1161 priimate pe lângă adresile domniei voastre no. 1117, 1271 și 1160, publicându-se în totu cuprinsul orașului, cū onoari vi le înapoescū adiverite în dosū de ascultători spre regulă.

Primiți, D(omnu)le Primarū, asiguraria considerație(i) mele.

P. Prefectu: G. Popov <m.p.>

Șef: Lup(u) <m.p.>

Domniei sale, Domnului Primarū Comunei Iașilor

<Notă marginală, scrisă de altă mână:> No. 2125.

19 dechemv(rie) la acta spre știință...⁹ <m.p.>

No. 1269 la acta no. 58, anul 1864;

No. 1161 la acta no. 71, anul 1864.

Ibidem, f. 5r, original.

6

1864 decemvrie 29

Adresa Prefecturii de Poliție a orașului Iași prin care cere Primăriei să-i comunice dacă a fost interzis și jocul „Irodului român”.

Principatele Unite Române
Prefectul Poliției Iașii
Biroul I^{iu}
N^{ro}. 22.919

1864 dechemvrie 29

Domnule Primarū,

Spre a se pute(a) realiza mijlocire domniei voastre no. 1120, cu onoare vă fac poftire să binevoiți a face cunoscut grabnic acestui postū dacă este oprit și jocul irodului român.

Primiți, Domnule primar, încredere(a) osebitii mele considerații.
P. Prefect Mașt...⁹ <m.p.>

Șef: Lup(u) <m.p.>

Domniei sale, domnului primar <al>¹⁰ comunei Iașilor.

<Rezoluție:> „În 6 ghenar. Fiind timpul Irodului trecut, aceasta se va alătura la acta”.

...<m.p.>⁹

Ibidem, f. 7r, original.

7

<cca. 1866.> februarie 14

Adresa comunității ebraice din orașul Iași prin care cere Primăriei să-i permită celebrarea sărbătorii Hlamin.

Domnule Primar,

Subscrișii voim a face chintic obicinuit de sărbătoarea noastră de Hlamin¹¹ viitoru pe la gospodarii izraeliți din acest orași, Iașii, cu umilit (sic!) vinim a vă ruga, domnule primaru, a ni da învoire la acest finit, ca să nu fim superați.

Moise Bercu cu companie lui.

... <m.p.>¹²

Domnii sale, domnului primar a<l>¹⁰ orașului Iașii.

<Cca. 1867>¹³ februarie 14.

<Rezoluție:> „În 16 februar. Arată suplicanților la stăruință că li se permite”.

Tăutu <m.p.>

Ibidem, f. 8r, original.

¹⁰ Omis.

¹¹ Foarte probabil, este vorba de sărbătoare Purim.

¹² Semnătură evreiască, foarte probabil a lui Moise Bercu.

¹³ Datat după data documentelor precedente și după mandatele de primar în orașul Iași ale lui Teodor Tăutu (5 decembrie 1866-26 iunie 1868; 25 mai-25 octombrie 1870).

8

1880 decemvrie <1>¹⁴

Autorizația dată lui Ioan Hangan de către Primăria orașului Iași pentru a organiza un carnaval cu păpuși.

Autorisație

No. 11.656

1880 decembrie <1>¹⁴

Subsemnatul, prim(ar) munici(piului) Iași, autorisăm <pe>¹⁰ d(umnea)lui Ioan Hangan, domiciliat în Iași, disp(ărțitura) III, a umbla în Carnavalul viitor cu păpușile în orașu' Iașșii.

Ibidem, f. 9r, concept.

9

1880 decemvrie 1

Adresele Primăriei Iași prin care se comunică prefectului de poliție și șefului perceptorilor din acest oraș că Ioan Hangan a fost autorizat să organizeze un carnaval cu păpuși.

D(omnu)lui Prefect de Poliție,

No. 11.657

Decembrie 1, 1880

Autorisându-să d(umnealui) Ioan Hangan a umbla cu păpușile prin orașul Iașșii în timpul Carnavalului viitor, am onoare a vă face cunoscut spre știință și regulă.

D(omnu)lui Șef Perceptor,

No. 11.658

1880 decembrie 1

¹⁴ Data zilei a fost stabilită după conținutul documentelor cu nr. 9 și 10.

Autorisându-să pe d(umnealui) Ioan Hangan a umbla cu păpușile prin orașul Iașii în timpul Carnavalului viitor, vă fac cunoscut spre știință¹⁵.

Ibidem, f. 10r, concept.

10

1880 decemvrie 1

Autorizația dată lui Ioan Hangan de către Primăria orașului Iași pentru a organiza un carnaval cu păpuși.

<No.>¹⁶ 11.415

1881 d(ecemvie) 1

Autorisație

Subscritul, primar municip(iului) Iașii, autorisăm <pe>¹⁰ d(umnealui) Ioan Hangan a umbla în Carnavalului viitor cu păpușile prin orașul Iașii. Autorisația presentă se eliberează în condițiune ca ea va fi revocată îndată după ce autoritatea polițienească sau ce(a) comunală va aprecia că se în-depărtase de regulile buneii cuviinți¹⁷.

Ea va fi mai întâi presenta<tă>¹⁰ și vizată de d(umnealui) comisar com(unei) respectiv(e).

1881 d(ecemvie) 1.

Am onoare a face cunoscut odată cu aceasta că s-au învoit pe d(umnealui) Ioan Hangan a umbla în carnavalul viitor cu păpușile în orașul Iașii, cu îndatoriri de <a>¹⁰ păzi bunele orânduiei. Aceasta vi se face cunoscut spre știință și regulă¹⁸.

Ibidem, f. 11r, concept.

¹⁵ «Spre știință» scris deasupra rândului, după ce a fost tăiată formula «pentru a fi supus taxei comunale».

¹⁶ Rupt.

¹⁷ «Se eliberează [...]» scris deasupra rândului, după ce a fost tăiată formula «va avea lucrarea ei numai în cât timp va păstra cuvenita regula, apreciata de autoritatea atât cea polițienească sau comunală».

¹⁸ «1881 d(ecemvie) 1. Am onoare [...] spre știință și regulă» a fost tăiat prin barare.

CATAGRAFIILE UNOR CASE RĂZĂȘEȘTI DIN SECOLUL AL XIX-LEA

Lucian-Valeriu LEFTER*

Abstract

Spread in the old county of Vaslui already in the 17th century, the heirs of the Motăș family can still be traced nowadays. Towards mid-19th century, some of the members of this family, living in Oșești village in the county of Vaslui, Ștefan Motăș and Maxim Motăș died while still young and powerful, in 1844 and 1846, leaving their children orphans, and the guardianship created with the occasion had to inventory all the fortune left behind by the two deceased members for a good administration, until the young children would come to the due age. Lists with the inventory of their fortune represent a very important ethnographic documentary source for the reconstitution of the daily life of rural farmyards, and this is also the reason why we hereby publish it.

Keywords: Motăș family, house, fortune, dowry, guardianship, inventory.

Cuvinte-cheie: familia Motăș, casă, avere, zestre, epitropie, catagrafie.

Imaginea vechiului sat românesc este marcată, de cele mai multe ori, de clișee intrate în literatură și istoriografie sub amprenta anumitor viziuni sociologice și ideologice. O cauză fundamentală este aceea că numeroase documente din vremurile modernității au rămas necunoscute, precum catagrafiile unor gospodării rurale, fapt ce îngreuează privirea obiectivă asupra realității istorice.

În lumea satului, ierarhizată prin prisma originii și averii, în rândul răzeșilor aflăm pe acei mici boieri de țară care aveau o puternică conștiință genealogică despre însemnata ascendență a strămoșilor lor, boierii de odinioară. Printre aceștia întâlnim și pe reprezentanții familiei Motăș, răspândită în vechiul ținut al Vasluiului, începând din Chetrești, în vremea lui Vasile vodă Lupu, ai cărei membri, mai târziu, au ajuns proprietari și în alte sate de pe valea pârâului Stemnic, la Hordilești, Cozmești și Oșești. În cel din urmă sat, spre jumătatea secolului al XIX-lea, îi găsim trăitori pe verii Ștefan și

* Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, Vaslui – România.

Maxim Motăș¹, trecuți la cele veșnice în puterea vârstei, în anii 1844 și 1846, motiv pentru care copiii le-au rămas orfani și epitropiile constituite cu acest prilej au trebuit să inventarieze toată averea rămasă de la cei doi pentru o bună chivernisire, până la vremea când cei mici aveau să împlinească vârsta cuvenită.

I. Ștefan sin Mihalachi Motăș avea carte domnească de la Scarlat vodă Calimah, emisă la 24 martie 1815, prin care scutea de la plata birului 50 de oi, 50 de stupi, 100 de vedre de vin și trei slugi ale sale, precum este trecut în catagrafiile satului răzășesc Oșești din 1831 și 1838. Tatăl său, Mihalachi Motăș, cu rang de căpitan la 1804, născut la Chetrești, se căsătorise cu Casandra, fiica lui Sava Păsat din Oșești, cu care a avut mai mulți copii, printre care și pe Ștefan, cu rang de postelnicel din 1815, dată la care era căsătorit cu Smaranda.

A murit în 1844, rămânându-i copiii în grija epitropicească a rudelor sale: 1. *Costachi*, născut la 1836 și decedat la 18 aprilie 1894; căsătorit în 1857 cu Ecaterina Drăgescu; 2. *Petrachi*, născut la 1838 și mort la 19 martie 1893; 3. *Maria*, născută la 1840 și căsătorită la 1857.

II. Maxim Motăș avea carte domnească emisă de Scarlat vodă Calimah la 2 octombrie 1817, prin care scutea de la plata birului 50 de oi, 50 de stupi, 100 de vedre de vin și trei slugi ale sale. Maxim era fiul postelnicelui Simion Motăș, care era născut la Chetrești, căsătorit la 1790 cu Zoița, fiica lui Mihalache Mâță din Cursești; Simion a murit spre sfârșitul anului 1843. Peste doar câțiva ani, în 1846, a murit și fiul său Maxim la Oșești. A fost căsătorit de două ori, mai întâi cu Paraschiva din Oșești, apoi cu Catrina Strebei din Bălești, sat aflat pe aceeași vale a Stemincului.

Din prima căsătorie i s-a născut, în 1819, *Ioan Motăș*, cu rang de șătrar din 1853, proprietar în Oșești, alegător în Divanul ad-hoc la 1857, care a murit la 9 aprilie 1873. Acesta, căsătorit la 1846 cu Smaranda, a avut doi copii: 1. Mihail, născut în 1852, la Oșești, căsătorit cu Maria, cu care a avut o fiică, Paraschiva (n. 1884), măritată, la 9 februarie 1902, cu Neculai Holban (n. 1881); 2. Zoița, născută în 1856, la Oșești.

Din a doua căsătorie cunoaștem doi fii: 1. *Gheorghe*, născut la 1832, căsătorit cu Nastasia; a avut pe Iancu (1856, Oșești-8 ianuarie 1901, Negrești), primar în Cozmești, căsătorit cu Cristina (1865-1910), și pe Maxim, născut la 25 martie 1867. Iancu și Cristina au avut trei

¹ Pentru mai multe informații istorice și genealogice, vezi Lucian-Valeriu Lefter, Florin-Alexandru Luca (coord.), Șerban-Andrei Toma, *Moștenirea familiei Motăș*, Iași, Editura Tehnopress, 2013, p. 37-38, 58-60 și arborele genealogic al familiei. Catagrafiile publicate în paginile de față nu au fost incluse în volumul menționat.

fiice, din care două gemene: Maria (n. 10 septembrie 1891), Elena și Victoria (n. 23 decembrie 1892); 2. *Mihalachi*, numit și Mihalachi Maxim, după numele tatălui său (spre a nu fi confundat cu ceilalți membri omonimi ai familiei Motăș), s-a născut la 1 noiembrie 1840, la Cozmești. A avut două căsătorii: întâi, la 21 ianuarie 1868, cu Ioana (n. 12 martie 1845), fiica căpitanului Toader Petrișor, având o fiică, Profira, născută la 4 aprilie 1869; apoi, la 10 februarie 1883, cu Zoița Popa (n. 1861), fiica Elenei și a lui Constantin Popa, polcovnic din Cozmești, având pe Gheorghe, născut la 25 august 1879, la Hordilești.

Frații Mihalachi și Simion, părinții verilor Ștefan și Maxim Motăș, erau fiii lui Vârlan Motăș din satul Chetrești. Cei doi veri se numărau printre „vârfurile” comunității satești din Oșești, între cei șase postelnicești cu privilegii și scutiri de bir prin cărți domnești, primite în virtutea descendenței din neamuri boierești. Averile celor doi ne sunt cunoscute grație inventarelor efectuate la moartea lor de către rudele care au constituit epitropii pentru copiii rămași orfani. Liste impresionante cu toate lucrurile existente în gospodăriile lor reprezintă documente etnografice esențiale, care contribuie la completarea imaginii unor gospodării din satele moldovenești din secolul al XIX-lea.

Gospodăria lui Ștefan Motăș cuprindea o casă cu pivniță de lemn, două grajduri de nuiete, un „hambaraș” de lemn, un bordei de bârne, o cuhne (bucătărie), un „sâsăiac” (bordei) în câmp, precum și o casă folosită drept crâșmă, aflată în livada de lângă casă. Printre numeroasele lucruri² din casă găsim trei giubele³, două cațaveici⁴ și multe alte lucruri, însă ne rețin atenția două cărți religioase, un

² Pentru explicațiile unor termeni arhaici, vezi Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbei române*. A opta edițiune, revăzut și adăogit la ediția [a] VI-a [1929], București, Editura „Scrișul Românesc”, f.a.; August Scriban, *Dicționarul limbii românești* (etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme). Edițiunea întâia, Iași, Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939; Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, București, Editura Meridiane, 1971 (glosarul de la sfârșitul volumului al II-lea, p. 351-367); Nicolae Stoicescu, *Cum măsurau strămoșii. Metrologia medievală pe teritoriul României*, București, Editura Științifică, 1971.

³ *Giubea* – haină largă purtată inițial de boieri peste antereu; mai târziu a fost purtată și de celelalte categorii sociale: târgoveți, preoți etc., devenind haină țărănească de sărbătoare, căptușită cu blană.

⁴ *Cațaveică* – scurteică, haină de jupâneasă, lungă până la genunchi și îmblănită, fără nasturi, purtată mai târziu de țăranici.

Molitvenic și un *Ceaslov*, de pe care trebuie să fi învățat copiii citirea și scrierea în casă. În ceea ce privește numărul animalelor, acesta denotă bogăția familiei: 10 boi și trei vaci, 43 de oi, șapte cai și iepe și alți șapte mânji ș.a. Cei doi oameni scutiți de bir prin act domnesc slujeau în gospodăria lui Ștefan Motăș pentru bunul mers al treburilor.

În casa lui Maxim Motăș se aflau, de asemenea, trei giubele, o cațaveică, un contăș⁵ și multe alte lucruri, dar și aici ne reține atenția existența unei *Psaltiri*, fapt ce denotă știința cărții. În curte, existența unui număr foarte mare de animale: 21 de boi, plus trei „giuncuțe”, doi viței și doi „bouți”, patru cai și 31 de capre, ne arată situația bună a familiei, suprafețele de pământ, pentru care lucrau cele trei slugi menționate în actul de scutire. Izvodul de zestre al celei de-a doua soții, Catrina Strebei, exprimă starea socială de frunte a familiei ei, căci pe lângă multele lucruri mărunte, se aflau patru boi, patru vaci și o altă vacă în locul unul cal pe care ar fi trebuit să-l primească, precum și 30 de stupi, 20 de oi etc. Listele de mai jos ne arată amănunțit ce se găsea în casa și gospodăria unui mic boier de țară, a unui răzeș înstărit de la jumătatea veacului al XIX-lea.

I. AVEREA LUI ȘTEFAN MOTĂȘ DIN OȘEȘTI

1. 1844 noiembrie 14. *Catagrafia averii lui Ștefan Motăș. Copie.*

Catagrafii di avere răposatului postelnicel Ștefan Motăș din sat Oșăștii.

No.

62 stânjăni, 6 palmi, 2 parmaci moșii în Oșăști, însă:

<i>Stânjăni</i>	<i>Palme</i>	<i>Parmace</i>	
34	4	-	din totu în giudecăți cu proțas
-	3	4	din Postolachi
4	5	4	din Pocricean
-	5	2 ¹ / ₃	din Ion Păsat
10	-	-	di la dascalu Iordachi
			Dărdără

⁵ *Contăș*, *contoș* sau *conțeș* – haină boierească din postav, lungă și îmblănită; mai târziu, haină țărănească de sărbătoare, lungă și largă, brodată, îmblănită cu vulpe.

10	-	-	di la fii Mi<ti>telului
2	4	-	baștină
62	6	2²/₃	bez analogu codrului

1 casă cu pivniți di lemn, 2 grajduri di nueli, un hambaraș di lemn și un bordeiu în bârni, cuhni și un sâsâiac pi moșia Chiriecească

1 casă crășmă di la deal di casă, cu livadă pi moșia sa

10 boi

3 vaci

4 mânzațali

3 mănzați

2 giuncani

1 giuncă

4 cai di ham

3 epi

3 tretini

43 oi

2 berbeci

12 stupi

1506 lei, bani ce au dat cu dobândă, însă:

Lei

Parale

1276

- la d(umnealui) Ștefan Păsat

200

- la d(umnealui) postelnicel Macsâm Motăș

30

- la d(umnealui) postelnicel Mateiu Motăș
ot Chetrești

1506

4 căldări⁶ aramă, însă 3 mari și una mică

2 tingiri⁷

1 tăva

1 tigai

1 căldari mică di rachiu

2 părechi heră di plug

3 topoari

⁶ Căldare – vas culinar de metal pentru fiert apă etc.

⁷ Tingire – vas de metal pentru fiertul bucatelor.

- 1 bardă⁸
 1 cuțătoai
 1 hirisău⁹ di mână
 1 schițălnic¹⁰ mic cu muguru rupt
 1 coasă
 3 săciri
 3 săpi
 3 sfeșnici alamă
 2 pistoali
 1 ulică mică aramă
 2 talgiri cositoriu
 1 giube [de] postav dizblănită
 1 giube [de] postav roș dizblănită
 2 giubeli ghermisâte blăniți
 3 taclituri¹¹, însă unul nou și 2 vechi
 4 icoani cu boldur și argint
 1 cațaveică <...>¹²
 3 rochii di cit¹³
 1 cațaveică di postav blănită cu mel
 3 lăzi
 9 perini, însă 3 mari și 6 mici, cu peni
 6 lați di lăviceri
 1 un oghial¹⁴ di cit
 1 salte
 14 coți¹⁵ saci di lână
 1 Țol di cânipă
 5 prosoapi
 8 șerviti
 40 coți pânză de bumbac
 30 coți pânză di călți¹⁶

⁸ *Bardă* – secure de dulgher, cu tăișul lat și coada scurtă.

⁹ Fierăstrău.

¹⁰ *Spîțelnic* – sfredel cu trei coarne, pentru găurit butucul roții spre a-i pune spițele.

¹¹ *Taclit* – cingătoare de stofă vârgată cu care boierii își încingeau mijlocul.

¹² Indescifrabil. În continuare, toate lipsurile vor fi semnalate prin <...>.

¹³ *Cit* – pânză, stambă lustruită și înflorată.

¹⁴ Plapumă.

¹⁵ *Cot* – principala unitate de măsură pentru stofe și pânzeturi, avea 0,637 m.

¹⁶ *Câlți* – partea cea mai groasă a cânepei sau a inului dărăcit, servind la confecționarea pânzei pentru saci, țoluri etc.

30 coți pânză di fuior¹⁷

1 față di masă pânză

1 prostire¹⁸

22 vasă, însă 17 poloboaci, 2 căzi și trii balerci

1 car mari

2 cară mici

1 căruță di doi cai

1 șa cu tot tacâmul¹⁹, însă fără o scară

1 plug cu giugurile și cu <...>

1 balercă²⁰ di rachiu

1 dejă²¹

1 zapis neinformăluit a lui Gavril sân Costandin Mititelu ci au vândut di veci postelnicelului Ștefan 5 prăjini di sâliști din Oșăști din let 1842 fevr(uarie) 9.

1 zapis neinformăluit a lui Gheorghi sân Costandin Mititelu ci au vândut di veci postelnicelului Ștefan Motăș 5 prăjini di sâliști din Oșăști din let 1842 dechemv(rie) 19.

1 părechi chirostii

2 vătrari

1 clești di fer

1 părechi călimări stricate

1 anteriu²² di micotan

2 testamenturi²³ [?]

1 Molitevnic

1 Ceaslov

1 dulap

2 mesă buncioari

5 perni di păreti

1 scoarță di zălog a dascalului Ioan Petru 6 lei

1 custuri di stupi

¹⁷ *Fuior* – în acest context, pânză de cânepă sau de in.

¹⁸ *Prostire* – cearșaf pentru pat, bordat la margine.

¹⁹ *Tacâm* – în acest context, harnașament pentru cal.

²⁰ *Balercă* – butoiaș.

²¹ *Dejă* – ciubăr pentru resturile de la bucătărie.

²² *Antereu* – haină boierească lungă până la glezne, purtată peste cămașă, respectiv sub giubea; mai târziu, purtată de țărani, înflorată la piept, guler și mâneci, precum și de alte categorii sociale, precum țăganii lăutari.

²³ Probabil *testemeluri* – basmale mari din stofă subțire, numite și barizuri, inițial purtate de cucoane, preluate apoi de țărânci.

- 1 scoarță vechi
 5 coți sucmani²⁴
 1 cerghi di Brașov
 1 manta albă di aba²⁵
 1 perechi di desagi
 2 <...> blană di mel neagră
 1 oglindă proastă stricată
 3 cuțiti di masă
 5 furculiți
 1 părechi forfici mici
 2 scaune
 1 cațaveică <...> blănită nuoao
 4 garafi, însă 2 albi și două negri
 1 steclă
 1 catrință
 1 solniță steclă
 2 mesă rătundi <...>
 1 dârmoiu
 13 <...>
 1 sâță deasă
 1 paneri
 1 coltuc²⁶ di cit
 1 linguriți mică di argint
 2 zarfuri²⁷ argint
 1 zarf alamă
 1 părechi paftali de tumbam [?] sau alami
 1 solniță di farfurii
 1 felegean²⁸ marmură
 2 tăbliluți mici
 1 profiri de căni vechiu
 1 bârneț²⁹ cusută cu mătasă
 1 cevreluță

²⁴ *Sucman* sau *suman* – haina cea mai groasă a țăranului, confecționată din postav gros și împodobită cu găitane.

²⁵ *Aba* – postav gros de lână pentru haine țărești, dimie.

²⁶ Colț.

²⁷ *Zarf* – suport de pahar sau de felegean.

²⁸ *Felegean* – ceașcă mică, fără toartă, așezată pe un suport numit zarf.

²⁹ *Bârneț*, *bârneață* – brâu îngust.

3 părechi mâneri, însă una strică
1 răzuș mic
2 zbanțuri di căruță
1 her³⁰ di muchi di căruță
1 cănițacă³¹ oțal
2 ciocoani coasă, însă unul stricat
1 cântar mic
1 lăcată vechi
6 lăcăți stricati
6 potcoavi di cal
1 pernă di strai
1 candilă di tiniche
1 solniță de alamă
1 cheliceică neagră di mel
4 speti³²
3 lâni di oai albă
2 chei di oai
2 trăsloi di lână
1 unu [!] letcă³³
10 saci
1 părechi paftali
1 ravilă³⁴
1 putinei³⁵
1 răzătoari
1 taftur³⁶ nefăcut
2 chei di oai, fără păr
1 fer de înferat roati
1 mindire³⁷
1 <...>
2 părechi here di car stricati
1 arc di roată di căruță

³⁰ Fier.

³¹ Cană mică, ulcică.

³² *Spată*, *spete* – piesă pentru războiul de țesut, prin care se trag firele urzelii.

³³ *Letcă* – unealtă cu roată de depănat țevi cu ață pentru țesut.

³⁴ *Ravilă*, *ragilă* – unealtă de pieptănat sau răzuit câlții de canepă sau in.

³⁵ *Putinei* – puțină mică, îngustă, în care se bate laptele pentru a se face unt.

³⁶ *Taftur* – chingă, curea de sub pânțele calului.

³⁷ Saltea pentru pat, umplută cu paie de grâu, iarbă uscată sau lână.

3 bleahuri³⁸
 1 capăt di osâi di căruță cu bucșă și podușcă
 3 țol lână vechiu
 9 scânduri teiu, frasân și ulmu
 1 putinică brânză
 2 coveți
 7 putini
 13 știubei
 8 merță grâu
 11 merță orzu
 1 perechi stativi, punți și vătăli, sul
 1 giug cu tașcă³⁹ și trăgătoare din cal

Lei Parale

953 29 bani cuprinși prin zapisă, însă:

Lei Parale

129 Vasâli sin Iliei Păsat
 115 Lazăr Popa și soția sa Catinca
 20 Andrii Odai bez un car ci ari a faci
 13 Tănasi a Rucsandii
 12 Vasâli Popa și Vasâli Stoica
 18 Andrii Țurcan
 32 Toader Mititelu
 150 Costandin Balan
 14 20 Toma Petrii
 11 Vasâli Țurcan
 8 Ioan Cosovan
 24 21 Mateiu Furcoiu
 7 8 Ioan Pușcaru
 28 19 Scridon a Casandrii
 13 casa lui Tudura și Sărbăni
 120 căpitan Tănăsă Chiriac
 12 Ioan a Rucsandii pi o falci di coasă
 16 Ioan și Petrachi, fii Dumbrăvanului
 210 la d(umnealui) Costandin Popovici

953 29

³⁸ *Bleau, bleah* – tăbliță de fier bătută pe osie ca să nu se roadă.

³⁹ *Taşcă* – pungă din piele bătută cu bumbi.

Zapis neînformalnicit pentru 410 lei, ci fii lui Vasăli Mititelu au fost luaot bani di la postelnicelul Ștefan Motăș și di la d(umnealui) Ștefan Păsat cu amanet 10 stânjăni moșii și din parte Dărdărască; și di nu va da banii la vade să rămâi acei 10 stânjăni di veci și vadeaoa au trecut din alt zapis din let 1842 iunii 29.

6 stoguri fân bez trii ci s-au lăsat pentru viti
1 gireadă pai
5 stânjeni, 5 palmi moșii în Chetrești
300 butuci vii în zare pi moșia Chiricească

Acesti trii <...>⁴⁰ sânt în Ezerul și să ari în posăsii și mai ari să stăpânească și păduri ci ari să o stăpânească încă un an.

70 prăjini di coasă
290 prăjini loc di hrană

5 stânjini de câmpu cu analog di codru parte lui Petrachi Hăulică are să o stăpânească încă un an.

3 <...>
30 vedri vin
24 merți popușoi socotiti <...>
1 chilă săcară

În catagrafiia aceasta să cuprindi în [!] șa<se>suti șaizăci și optu <...>, afară di celi cuprinsă prin însăi.

Iscăliți:
Toader Popa
Ștefan Păsat
Macsâm Motăș, postelnicel
Costandin Motăș
Tănasă Chiriiac, căpitan
Privighitoriu di ocol Stevnicului

Catagrafiia aceasta s-au făcut în ființa atât a trii privilegheți, cât și a fraților răposatului postelnicel Ștefan Motăș, fiind adivărați s-au încredințat.

⁴⁰ Lectură nesigură; se referă la cele trei trupuri de moșie enumerate în continuare.

Iscălit: Grigori Bogdănescu

No. 415

1844 noemv(rie) 14 zili

Pentru întocmai, Andoniu <m.p.>

Arhivele Naționale Iași, *Tribunalul ținutului Vaslui*, Tr. 1801, op. 2062, dosar 180, f. 33r-36r.

2. 1845 ianuarie 31. *Izvod de mezat pentru averea imobilă a lui Ștefan Motăș.*

Izvod de pământu și viia și o casă ci are să să vândă în posăsai la mezat pi trei ani di zâli, precum în gios să arată:

Fălci Prăjâni Viia Casă

4 20

di aratu

4 20

di fânațu

12 40

imaș cu puțână păduri pentru
casă de îngrăditu și lemni di foc
pentru casă posăsorului

200

butuci di vii ci să
dizgrădești pi moșia Cherecescă
o casă fără nici un acaretu

1

Aceste toate de sus numite ci au a să vindi la mezatu sânt toati și s-au încredințatu cu a noastră iscălitură.

1845 ghenar 31

Macsin Motăș, postelnicel

Tănasă Chiriiac, căpitan.

Ibidem, f. 65r.

3. 1845 ianuarie 31. *Izvod de mezat pentru averea mobilă a lui Ștefan Motăș.*

Izvod di vitili cornorati, cai, oi, stupi, mascuri, ciovei, arămori, hărării, stari, avere răposatului Ștefan Motăș, precum în gios să arată:

No.
12 boi
4 mânzati
2 giuncani
1 un mânzatu
4 cai
3 iapi
2 tretini
40 oi
2 berbeci
2 capri nipusă la catagrafii
12 stupi
14 mascuri cu mici cu mari, nitrecuți în catagrafii
1 o părechi petre di moră nou, ia[ră]și nitrecuti
2 căldări mari di spălatu cămăș
1 căldari di rachiu mică
3 topoară
1 cuțitoi
1 hiristeuș⁴¹ di mână
1 un stețălnic⁴² cu muguru rupt
1 o co(a)să cu vârvu rupt
3 săciri
1 sapă
1 feșnic micu di alamă
3 pistoli, de în cari unul nu au trecutu în catagrafii
1 giube di postav roșu dezblănită
1 giube ghermisătu blănită, fețli di hulpi <...>
3 taclituri de în cari unu vechi și unu prostu tot vechi
1 o cațaveică blănită cu oi vechi di postav
2 lăzî de în cari un(a) vechi
20 vasă, însă 14 poloboci și o cadă și 3 balerci
1 caru mari cu o rotă strâcată
2 cară mici hărbuiti
1 o șă fără o scară
1 un plugu cu cotigu⁴³ cu 4 giuguri
1 o balercă rachiu dișartă

⁴¹ Fierăstrău mic.

⁴² *Spîțelnic* – sfredel pentru roți.

⁴³ *Cotig* – partea de dinainte a plugului compusă din cele două roți.

- 1 o dejă
 2 vătrari, de în cari unul strâcatu
 1 clești di foc
 1 una părechi călămări și di brâu strâcati
 1 un antereu de menaton nou
 2 testemeturi⁴⁴
 1 un moliftelnicu
 1 o manta di aba vechi
 3 cuțite di masă
 5 furculiți
 4 gărafe, 2 albi, 2 negri
 1 un săfeșneșu di eadu dubitu
 1 o chel(i)cică di eadă nedubită
 1 un dărmon⁴⁵
 1 un capătu di căruți legatu cu fer
 2 zarfurici di argintu
 1 un zarfu di alamă
 1 o părechi di tăftali di tăbac sau di alamă
 1 o solniți di farfurii
 1 un felegeu di marmură
 2 tăbliți
 1 profir di căni vechi
 2 părechi mâneri, di în cari una strâcată
 1 răzuș di fer micu
 2 zațuri di căruți
 1 un cercu di rotă di căruță
 2 ciocani di co(a)să
 1 un cântariu mic
 7 lăcăți strâcati
 6 potcovi di cai
 1 perii di ștersu strai
 1 o chelcică di mel negră
 3 lâni di oi albi
 2 chei di oai
 1 un tafturu nigata
 1 un fer de înferatu viti

⁴⁴ Probabil testemeluri.

⁴⁵ *Dărmon, dârmoi* – ciur mare pentru cereale.

1 un vălăoș [?]
2 părechi feră di cai strâcati
1 un fer di hamuri di un cal
3 blehuri di cari
9 scânduri teiu și ulmu
7 putini
12 știubei
10 orzu merți
6 merți grâu
1 o părechi hamuri de doi cai cu căpițalili lor
3 le(n)guriți <...>
26 vedre vin
10 merți păpușoi
1 o săniuți di doi cai vechi
2 talgiri cositoriu
2 feră plugu
1 o bardă
2 tingiri di aramă
8 saci cusâți

Aceste viti și strai și ciovei și alti lucruri di sus numiti pre în aceasta ci au a să vindi la mezatu sânt toati și s-au încredințatu cu a noastri iscălituri.

1845 ghenar(ie) 31
Macsin Motăș, postelnicel
Tănasă Chiriiac, căpitan.

Ibidem, f. 66r-67r.

4. 1845 ianuarie 12. *Izvod de zestrea Smărandei Motăș. Copie.*

După izvod di zăstri ci au avut Smăranda, soția răposatului postelnicel Ștefan Motăș, însă trecut să arată di la părintili său, potropopol Ștefan ot Negrești, însă:

No.
2 giuncani
3 vaci mari a fâta

- 1 scalatie [?] cu față ghermisât ci astăzi sî află
 1 scurteică di postav blănită cu blană di vulpe marginili și
 la spinari cu mîți sălbatică
 3 rochi di citu buni
 1 un șal di înbroboditu di lână
 1 un sfeșnic di alamă mari ci iasti di fați
 1 o părechi chirosti
 1 o căldari mari
 1 o ladă
 6 perini, însă dou mari și 4 mici
 6 lați lăviceri
 1 un oghial înplutu cu bumbac feți di cit
 1 o saltea di citu înplutu cu lână
 2 coți saci di cânipă
 1 un țol mari di lână
 5 prosopi
 8 șarveti
 2 coți di pânză bumbac
 1 feți di masă
 1 feți prostiri di oghial
 2 iconi, însă una mari suflată cu argintu și una mică
 1 una tava mari di aramă
 1 <...> genuchere cucoane
 1 tigai di aramă
 1 linguriți di argint di dulceți

Toati lucrili câte să însămneaz pre izvod, aceasta ce s-au dat zăstri di potropopul Ștefan fiici sali Smăranda [fiici sali] și toati s-au priimit di cătră răposatul postelnicele Ștefan Motăș, soțul dumisali, pentru cari fiind noi starosti, atât la logodna, câtu și la primire zăstrilor numitii, și fiind că iasti adevărată precum (am) știut, cu dreptul am iscălitu.

1845 ghenar 12

Iscăliți: căpitan Chirila Pâslă și căpitan Tănasă Chriiac.

În fața dumilorsali iscăliților starosti, că aceasta adevărată s-au încredințat și cu pecetea sâtească și iscălitu căpitan Toader Popa.

5. 1847 iulie 29. *Lista lucrurilor lui Ștefan Motăș vândute la mezat.*

Di pi izvodul di lucrurile cum s-au vândut din avere răposatului postelnicel Ștefan Motăș la târgușoru Negreștii în ființa epitropilor:

<i>Lei</i>	<i>Parale</i>	<i>No.</i>	
920	-	4	boi mari vândut d(umnealui) Ștefan Păsat ot Oșăști
650	-	4	giuncani tiji
362	-	4	giuncănași d(umnealui) Costachi Ioan
232	-	7	mânzați i mânzati d(umnealui) sardar Climint Gore
525	-	35	oi cu trii capri câti 15 lei una, dum(nealui) Grigori Sotirovici
215	20	1	cal negru căpitanului Toader Petrișor
105	-	1	alt cal negru lui Costandin Motăș
465	-	4	epi una a fâta și urmeză la niști bărlădeni
370	-	2	cai roibi dum(nealui) post(elnicelului) Motăș
360	-	12	stupi și 12 știubei
546	-	53	lucruri cari le-au cumpărat numai căpitan Tănasă Chiriiac, însă:

<i>Lei</i>	<i>Par(ale)</i>	<i>No.</i>	
50	-	1	capot roș
39	-	1	giube postav vechiu
70	-	1	giube blănită vechi
26	-	1	antereu
2	15	1	meșină peli
3	20	1	guler cu profiliri di câini
3	20	2	tagiri cositor
1	5	2	tăbliți di mucări
2	-	3	zarfuri
1	5	1	solniți di marmură
1	25	2	paftali alamă

2	5	2	linguriți
2	20	3	cuțâți cu furculiți
-	30	1	sfeșnic stricat alamă
43	-	1	manta
70	-	7	ocă aramă vechi în 4 bucăți
154	-	14	ocă țiji într-o căldăruți di rachi
10	-		niști hamuri și curăli vechi
1	15	1	tafturi nigata
3	-	3	săciri
5	-	3	ocă lână albă
36	20	1	<...> vechi
16	10		niști mărunțușuri cari sint
			însămnati în izvod câte una
1	10	1	lădiți
546	-	53	
7	-	1	un chistol unui jidov
-	30	2	părechi mucări țiji
2	20	1	coasă la un Ioan Popa
8	30	7	chei di oai mortăciuni
-	32	1	ulcicuți di aramă mică
11	15	6	ocă fer, însă o părechi heri di plug
			și un topor rupt
6	-	6	saci țiji
2	20	1	ladă țiji
1	25		<...>
4791	32	182	

Adică patru mii șapți sute noăzăci și unul lei și triizăci și doi parali cuprind în una sută optzăci și doi bucăți pisti tot.

4971 32

Banii ci s-au dat în mâna epitropilor cu țiduli.

<i>Lei</i>	<i>Par(ale)</i>	<i>No.</i>	
2647	20	1	țidula din (1)845 mart(ie) 3
1195	-	2	țidulă din mart(ie) 22
362	-	3	țidulă din maiu 9
587	12	4	țidulă din (1)846 oc(to)mv(rie) 9
4791	32		

Adică patru mii șapți sute noăzăci și unul lei, triizăci și doi parali cuprind datoriile.

Iscălit: Costachi Ioan, privighetor ocolului
 Posleduit, stolnic N. Gheorghiu <m.p.>
 Pi întocmai, S. Dănilă <m.p.>

<i>No.</i>	<i>Lei</i>	<i>Parale</i>
2 pistoali, iscălit Costandin Motăș	10	-
1 sâta deasă, iscălit Smaranda Motăș	1	-
1 paniru, iscălit Smaranda Motăș	1	5
1 părechi di dăsagi, iscălit Vasili Pârcălabu	1	25
1 bârneț di pânză, iscălit Chirica Pâslă, însă priimit di d(umnealui) Andoniu di la mini	-	32
1 cevreluți, iscălit Vasili Pârcălabu	1	1
1 ragulă, iscălit Tănasă Chiriiac	-	10
2 cheptini di cheptănat lână, iscălit Tănasă Chiriiac	-	23
2 testametri, iscălit Andoniu	14	-
1 lăcată Brașov, iscălit Costandin Motăș	3	6
1 dărmoiu rupt, iscălit Tănasă Chiriiac	-	12
1 putinică vechi, iscălit Iordachi Cociu	-	25
1 fer di înferat, iscălit Tănasă Chiriiac	-	6
3 garafi, iscălit Chirila Pâslă	2	-
1 sapă mică, iscălit Tănasă Chiriiac	-	22
1 solniță di lemn di sari, iscălit Motășoai	-	20
1 solniță di chiper, iscălită Motășoai	-	5
1 sfeșnic alamă, iscălit Pârcălabu	2	25
7 putini, iscălit polcovnic Ioan Cătianu	8	-
1 sanie vechi di doi cai	4	-
1 car vechi, iscălit Petrachi Buratiuc	8	20
1 căruți vechi di doi cai, iscălit Gheorghii Pâslă, Iordachi Cociu	8	-
1 car vechiu stricat, iscălit Iordachi Cociu	2	20
18 vasi vechi de vin și di pâni	198	-
1 cadă doagi, iscălit Costandin Motăș	11	-
2 cofiț(i) stricati	-	20
	281	6

Adică dou suti optzeci și unul lei și șasă parali cuprind toati lucrurili vânduti precum mai sus sã aratî, cari priimindu-si di cătră mini di la cumpărătoriu urmiazi a mă încărca în sãmilii episcopiei.

1847 iulii 29

Iscălit: Tănasă Chiriiac ci-i episcop

În ființa me s-au făcut această vânzari,

Iscălit: Ioan Andonii

Posleduit, stolnic Gheorghiu.

Ibidem, f. 121, 148.

II. AVEREA LUI MAXIM MOTĂȘ

1. 1846 decembrie 7. *Catagrafia averii lui Maxim Motăș.*

Catagrafia averii mișcătoare și nemișcătoare rămasă după răposatul postelnicel Macsâm Motăș afară de documenturi și zapisă di bani.

2 icoane proaste

1 poală de icoană di cit

2 lăzi, dintre cari una stricată

2 lădiți pentru hârtii

1 giube ghermină, fața ruptă, blani di vulpi dinainti și dosu de mătă

1 giube de postav dizblănită

1 giube de postav noăă cu blană di vulpe

1 ogheal cu față di cit

1 salti proastă

1 hramu di lână cu lături

1 pâslă

2 perini de păreti cu lături di lână

2 lăviceri de lână

1 contăși di postav vechi blănuit cu oae, dinăuntru vulpe

1 cațavelcă di postav di purtat

1 tabla vechi

1 manta di aba albă

1 Țol di cânipă vechi
1 pisaltire
1 pereche di disagi di păr
3 căldări mari aramă
1 tava aramă ci să gășăști la căpitan Chirilă Pâslă
1 tava arama tij
1 tigae aramă
1 pereche chirostii
1 oală aramă
1 <...> aramă
1 <...> și o perină noă de șă
5 peliceli miel, dintri cari 2 sânt albe
1 părechi forfici di tuns oi
1 pistol
1 lighean cu ibricul lui de aramă
1 <...> aramă
1 tacâm di oci tiniche
1 cântari di Brașov di 26 ocă
2 sfeșnici alamă
5 farfurii
1 vătrari di her
2 bucăți her cuprinzători 2 ocă pol
2 topoară
2 cuțitoi
2 sfredeli
1 bardă ruptă
1 clești fier de vatră
1 frigari⁴⁶
1 părechi heră di cai
4 săpi
3 săceri
1 a triia parte dintr-un ceaun schijă mari
2 budăi di pus pâini
57 știubei dișărți
4 roati di doi boi noă di car mic
72 scânduri di brad
11 poloboaci de pus pâni

⁴⁶ *Frigare* – vergea de fier în care se înfige carnea și se frige.

1 bute de pus pâine
 4 căzi, însă 2 cu curechi și 2 dișarti
 3 balerci de pâine
 1 balercă pentru rachiu
 1 părechi rășniță
 1 părechi hamuri de doi cai vechi
 2 ciuberi
 2 cară, unu mare, unu mic
 2 dimirlui⁴⁷ di lemn
 13 merță⁴⁸ orzu
 1 fedelești [?]
 1 putinei di bătut unt
 1 chi(u)ă de făcut păsat
 1 balercă mică pentru oțat
 1 găleată di muls oile
 1 plug cu heră cu 4 tănjală și giugul
 1 <...> di her
 3 merță alac⁴⁹
 1 călcători di vie
 4 covăți de frământat pâine
 3 putini cu brânză di vaci
 1 putinică mai mică de unt
 1 putină di brânză de oi cumpărată di la Glodeni
 7 merță de ovăs
 36 dimirlui săcară
 1 o chili⁵⁰ grâu
 5 merță popușoi în pod
 1 un ciubăr di spălat cămeși
 5 merță popușoi vechi în căsoae, gios socotiti, din cari si
 mănâncă
 20 chili popușoi s-au socotit a fi în coșăru de lângă căsoae plin
 15 chili s-au socotit în acest coșări dișart
 1 în stog grâu din o falce pi trierat
 1 în stog alac din o falce loc nitrierat
 1 în stog săcari di o falce nitrierat

⁴⁷ *Dimerlie* – instrument și unitate de măsură pentru cereale, echivalentul a 21,5 litri.

⁴⁸ *Merță* – măsură pentru cereale de 10 dimirlui, respectiv echivalentul a 215 litri.

⁴⁹ *Alac* – specie de grâu cu bobul mic sau orz de toamnă.

⁵⁰ *Chilă* – unitate de măsură care însuma două merțe, respectiv echivalentul a 430 litri.

1 în clăi și osăbit tot grâu nitrierat
21 boi bez zăstre
3 giuncuți
2 vițai bouți di iasti vară
2 mânzuți bouți din anul trecut
1 iapă mari cu mânza
2 cai tretini
1 strașnic cal
31 capre mari
24 ezi fâtați di iastă vară
17 edi din iastă vară
7 grumeți [?] bez măscuroai ci s-au lăsat pentru hrana orfanilor
474, adică patrusuti șaptizăci și patru bucăți fac pisti tot.

În Ruginoasa

1 gireduică pae ca de cinci stânjâni
1 clăoiu fân
1 stog fân vechi
2 stoguri noăă

1 stoguri fân pe partea Chiriecească
1 stoguri fân pe partea Dărdărească
1 stoguri în șăsul Buzii vechi

Pe partea Bulbușască

1 stog
1 gămâlteață
2 stoguri noăă în Zărul
1 stog vechi tij
1 stog nou în Sohodul
1 stog nou în Heleşteu

15, adică cinsprezăci bucăți pisti tot din cari să mănâncă cu vitile.

*Arătarea pământului ci ari răposatul în Oșăști în posăsăie și
imaș și suhat.*

Stânjâni

13

Palme

1

ari luată în posăsăie di la Costandachi

Păsat după contractu trecut la opis supt

- no. 23 pân la anul 1850 cu al 2-le contract
supt no. 24
- - partea postelnicelului Gheorghe Petrișor și
căpitan(ului) Tănăsă Chiriac din Ezărul și
Rotarie pân la anul 1850 supt contract
trecut la opis supt no. 29
- 13 - are luată în posăsâie di la Maria
Dărgăroaia cu fii(i) săi Ilie și Ioan suhat
după contractul trecut la opis supt no. 31
- - partea lui Costandachi Păsat din partea
Dărdărească ari luat în posăsâie suhat pe
un an înainte după contract trecut la opis
supt no. 53
- - o a patra parte din partea Bulbășască a lui
Gherasâm Bulbașa după contractul trecut
la opis supt no. 28

*Arătarea pământului ci ari răposat(ul) Macsâm Motăș după
documenturi.*

Stânjâni

- 43 adecă patruzăci și trii stânjâni în Ruginoasa în câmpu,
bez în păduri înpresorată de casa răposatului ban aga
Scarlat Donici și afari de 12 stânjâni, adică doisprezăci
stânjâni, ci s-au lăsat zăstri fiului răposatului numit Ioan,
cari ari a-și stăpâni la un loc pe din gios
- 20 adică doăzăci stânjâni în hotaru Chetreștii și pol
pogon vie roditoari, însă stânjâni arătrați, afară de vie,
sânt supuși pe doi ani de acum înainte dispoziți(i) fratilui
răposatului pentru grijile și dezgroparea la trii ani a
maicii lor după testamentul din 1844 ghenar 13
înformaluit și de giudecătoriia Vasluiului supt no. 2

Osăbit are părți de pământ nealeasă din aceloralanți răzăși în
hotarul Tătărăni, Unceștii după documenturi și în hotarele Coșăști și
Gârceni di pe soția răposatului ce întâiu, anume Paraschiva.

Adunare

- 61 bucăți, adică șasăzăci una bucăți documenturi și alti
hârtii

- 81 adică optuzăci și una bucăți zapisă și alti înscrisuri
precum acum să arată
474 adică patrușuti șaptizăci și patru bucăți aflați din
pojiția casăi cu vitili aflați afară de zăstri
15 adică cinsprezăci stoguri fân cu o girezi cu posăsăie
pământului arătați în dos
- pământul de proprietate a răposatului Macsim Motăș
arătat mai sus.

No. Ani Luni

- 82 1846 deche(mvrie) 7, înscrisul supt Tănasă Chiriiac de
doâmii șazizăci lei
83 fără let, cu numi de 20 bucăți izvoadi, vechi și noăă,
cuprinzătoare a feluri de datorii.

Catagrafie de fațe fiindu-să de față cu gios iscăliți rudeni, atât a
răposatului postelnicel Macsim Motăș, cât și a soției sale Catrina, fără
vreo abatire adiverim cu a noastră iscălituri

(1)846 dechem(vrie) 7
Gheorghi Motăș <m.p.>
Andrii preot, frati cu soție răposatului <m.p.>
Catrina Motăș, născută Strebeiu <m.p.>
Ion sin Macsim Motăș <m.p.>
Grigori <...>

Ibidem, dosar 260, f. 11r-12v.

2. 1846 decembrie 7. *Izvod de zestrea Catrinei Motăș, cea de-a
doua soție a lui Maxim Motăș.*

**Arătari anumi zăstriei ce au avut-o di la părinți postelniceasa
Catrina Motăș, născută Strebei, după o mărturie în lipsa izvodului.**

4 boi, adică patru boi
4 vaci, adică patru vaci, dintri cari una starpă
1 una vacă, în loc de cal
30 matci, adică triizăci matci stupi
20 oi, adică doozăci oi

6 perini di cap, adică 2 mari și 4 mici
 1 oghial di cit
 1 salti cu lână, fața de cit
 10 lăviceri
 2 țoluri di lână di patruzăci coți
 30 coți saci cânipă
 20 coți țol cânipă
 30 coți saci cânipă
 1 pâslă de așternut
 1 ham cu lațuri di lână
 4 perini di păreti cu lațuri di lână
 1 ladă cu pânzuri, prosoapi și șărviti
 1 tacâm di masă
 1 căldari aramă di doaă cofe apă
 1 tingiri di tocat
 1 tava aramă
 1 maloti di ghirmisât cu hulpi
 1 cațaveică <...> ghirmisât(ă) cu hulpi blănită
 1 scurteică di ghirmisât cu cacom⁵¹
 5 rochii di cit
 Și moșie frățască cu parte din livezi din hotaru Băleștilor.

178, adică una sută șaptizăci și optu bucăți fac pisti tot zăstri pomenit mai sus la căsătorie, din care lipsăsc celi anumi arătați mai gios, însă:

4 matci stupi
 20 oi
 1 salti
 2 lăviceri
 1 țol de lână
 30 coți di lână
 15 coți saci
 1 tacâm mari
 1 tava aramă
 3 rochii di cit
 78, adică șaptizăci și optu bucăți coprind lipsurili arătați.

⁵¹ Blană albă, scumpă.

Adunare

178, adică una sută șaptizăci și opt bucăți cuprind lucrurile ci au avut zăstri la căsătorii

78, adică șaptizăci și opt bucăți lipsăsc precum anumi să arată.

Catagrafie di față făcându-să di față cu gios iscăliți rudeni atât a răposatului postelnicel Macsâm Motăș, cât și a soții sali Catrina, fără vreo abatiri, adiverim cu a noastri iscălituri.

(1)846 dechemvrie 7

Andrii preot, frati cu soție răp(osatului) <m.p.>

Gheorghi Motăș <m.p.>

Eu, Catrina Motăș, născută Strebei <m.p.>

Grigori <...>

Ion sin Macsim Motăș <m.p.>

Ibidem, f. 13v-14r.

3. 1847 mai 30. *Hotărâre împuternicită de privighetorul ocolului Stemnicului, prin care sunt desemnați epitropii averii orfanilor lui Maxim Motăș.*

Noi, supt iscăliții sfatului familiei casăi răposatului Macsâmu Motăș, adunându-ni dumnealui privighetoriul ocolului Stemnicului în sat Oșăștii, după poronca cinstitei isprăvniciei supt no. 1010, potrivit ceririi localii giudecătorii pentru alegire di epitropi pi averi rămasă orfanilor pominitului postelnicel, după catagrafie făcută di la fața locului di dumnealui cinovnic isprăvniciei, Costachi Dimitriu, primită și di cătră giudecătorii, noi am socotit mai distoinici di a fi epitropi pi această averi a orfanilor pi dumnealui Gheorghii Motăș și Mihalachi Motăș, postelnicei, frați cu răposatul, priimindu-să și di cătră numiții epitropi și catagrafie făcută di toată avere în no. di opt fili clipisată, șrunuită, adiverită și di dumnealui privighetoriul Stemnicului supt iscălitura și puneri peceții ocolului.

1847 maiu 30

Gheorghi Motăș <m.p.>

Mihalachi Motăș <m.p.>

Neculai Motăș, vel căpitan <m.p.>

Ștefan Motăș <m.p.>

Ion sîn postelnicel Macsâm Motăș <m.p.>

Gheorghî sîn Vasâli Motăș <m.p.>

Ion Motăș <m.p.>

Privighitor di ocol Stemnicului.

Fați fiind și supt iscălitul la facire di epitropi după noi fiind acest act fiind întocmai și adiverit supt drepti a sali iscălituri, s-au întărit pi formă. Grigori Bobunescu <m.p.>

No. 194

L. S.

1847 maiu 30

Ibidem, f. 50.

**„A trăi un trai și cu al morții două”
PETRU URSACHE (1931-2013)**

Adrian CRUPA*

Traiful vieții

Petru Ursache a intrat în veacul de om la 15 mai 1931, în satul Hărpășești, comuna Popești din județul Iași. Cursurile primare le urmează la școala din sat, după care intră la Liceul Național din Iași în vremurile tulburi ale sfârșitului de război și ale începutului erei comuniste¹, liceu pe care îl absolvă în 1951. Între 1952-1956 urmează Facultatea de Filologie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” avându-l ca profesor pe esteticianul Al. Dima (viitorul coleg și șef de catedră), devenind în 1956 licențiat în limba și literatura română. După absolvirea studiilor universitare profesează pentru o perioadă ca bibliotecar la Biblioteca Județeană „Gh. Asachi” din Iași (1956-1958), îmbrățișând apoi definitiv cariera didactică în mediul universitar, ale cărei trepte le parcurge rând pe rând: preparator (1958-1960), asistent (1960-1969), lector (1969-1974), conferențiar (1974-1992), profesor (1992-2001), inițial la Catedra de Literatură Universală (desființată din rațiuni politice la începutul anilor '70), apoi la Catedra de Literatură Română și, din nou, la reînființata Catedră de Literatură Comparată și Estetică (din 1997). La începutul anilor '70 obține titlul de doctor în



* Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași – România.

¹ În discuțiile purtate între anii 1996 și 2013, timp în care Petru Ursache mi-a fost rând pe rând profesor, coordonator al tezelor de licență (2000), de disertație (2002) și de doctorat (2009), pildă în arta didactică și mentor în domeniul gândirii, revenea cu obstinație imaginea „dispariției” neașteptate din primăvara lui '48 a colegului de liceu Adrian Onofrei, tânăr cu „origine nesănătoasă”, în temnițele sistemului concentraționar ce prindea chip în acei ani.

Filologie al Universității din București (1971), urmând ca peste decenii, de la mijlocul anilor '90 până în 2010, să devină el însuși conducător de doctorate și, în această calitate, să formeze generații întregi de cercetători.

După ce în tinerețe se va fi ocupat pentru o scurtă perioadă de culegerea de *folclor*², atenția i s-a îndreptat ulterior – odată cu publicarea tezei de doctorat coordonată de profesorul Mihai Pop³ «*Șezătoarea*» în contextul *folcloristicii* (București, Editura Minerva, 1972) – către abordarea sistematică și axiologică a întinsului domeniu al *literaturii orale*, înțeles cu preponderență ca artă, fapt vizibil în volumele *Poetică folclorică* (Iași, Editura Junimea, 1976) și *Prolegomene la o estetică a folclorului* (București, Editura Cartea Românească, 1980). Abordarea creațiilor populare cu instrumentele esteticii, influențată fără îndoială și de cursurile de *estetică* susținute începând cu anii '70 în cadrul Facultății de Litere a Universității ieșene⁴ în paralel cu cele de folcloristică⁵, este factorul care îl conduce treptat pe Petru Ursache la extinderea perspectivei de înțelegere a culturii tradiționale.

Un alt factor care a facilitat interdisciplinaritatea⁶ de mai târziu a gândirii lui Petru Ursache, independent de voința sa, au fost presiunile politico-ideologice exercitate constant de reprezentanții „serviciului de cadre”, care i-au obstrucționat calea ascensiunii ierarhice profesionale, deschizându-i în schimb calea cercetărilor științifice bine întemeiate și argumentate. Despre respectivele vremuri, profesorul afirma într-un interviu din 2008: „Momentul decisiv și, într-un fel, dramatic în apropierea mea de opera de ficțiune literară ca și de creația științifică a lui Mircea Eliade s-a produs imediat după 1970. Dădusem doctoratul [și] în 1973

² În 1964 îi apar două antologii: *D-ale lui Păcală. Snoave populare*. Ediție îngrijită de Vasile Adăscăliței și Petru Ursache. Prefață de Petru Ursache, București, Editura Pentru Literatură și *Pe plaiuri moldovene. Folclor nou din regiunea Iași*, Iași, Casa Regională a Creației Populare.

³ Profesorul Mihai Pop este cel care îi sugerează viitorului etnolog depășirea abordării descriptive și pozitiviste a *corpus*-ului folcloric în favoarea celei sistematice și calitative a fenomenului folcloric ca „fapt total”.

⁴ *Curs de estetică*, două volume, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1973.

⁵ *Curs de literatură populară*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1974.

⁶ Magda Ursache, soția profesorului, mărturisea recent: „A văzut interdisciplinar predând discipline separate, de graniță; din aruncarea de colo-colo, de la Folcloristică la Estetică, de la Teoria la Istoria Literaturii, răspunsul lui, concretizat în cărți de referință, a fost interdisciplinaritate comparativă. Dintr-un curs opțional – curajos – despre Mircea Eliade, a ieșit *Camera Sambô*” (Magda Ursache, *Viața după viață*, în <http://vasilegogea.wordpress.com/2013/11/01/14421/>, accesat la 06.12.2013).

obținusem acceptul pentru un lectorat de Cultură și Civilizație Română, pe o perioadă de doi ani, nici mai mult, nici mai puțin decât la Chicago. Știam că profesorul Eliade se afla în acea citadelă universitară americană, că era vizitat discret de românii care aveau norocul să ajungă până acolo (cu «misie» sau fără). Și eu i-am trimis pe căi ocolite o scurtă scrisoare în care îmi declinam numele și se pare că a ajuns la destinație. Din păcate, lectoratul meu a căzut, deși obținusem «toate» aprobările posibile. S-a opus Securitatea, dar mai ales «colegii mei» de universitate care lucrau pe rețea și erau virusați de organe și de ei înșiși. Întâmplarea m-a îndârjit. Vorba aceea: tot răul spre bine. Am început să-l studiez pe Eliade sistematic, drept urmare, am transformat, tot «pe proprie răspundere», cursul de Etnologie în curs de Mitologie, cu accent pe *Aspecte ale mitului* și pe *De la Zalmoxis la Gengis-Han*; iar împreună cu Magda Ursache am început antologarea volumului *Meșterul Manole*. În 1988 l-am predat Editurii Junimea. Pe de altă parte, *Camera Sambô* reprezintă forma finală a cursului ținut înainte de 1989. Au rămas, așadar, cărțile, bune-rele cum sunt, ca un mod de a replica împotriva prigonirii omului Eliade și a cărților sale, «înainte», cât și după căderea Cortinei-de-Fier⁷.

Se poate afirma în consecință că deceniul al optulea al secolului trecut reprezintă perioada în care abordarea folcloristică de la care pornise profesorul este înlocuită treptat cu o viziune nouă, optimizată, situată la confluența *etnologiei*⁸ cu istoria religiilor, cu geografia umană, cu antropologia culturală și cu sociologia, viziune racordată critic la teoriile contemporane ce dominau științele socio-umane occidentale. Evoluția devine vizibilă în capitolul *Folclorul literar din perspectivă geografică*⁹ și în volumul *Eseuri etnologice* (București, Editura Cartea Românească, 1986).

După 1989, perspectivei interdisciplinare a lui Petru Ursache i se deschid noi direcții de cercetare. În continuarea etnologiei, *mitologia* este dezvoltată atât în cursurile de specialitate ținute, cât și în studiile

⁷ Gabriel Stănescu, *Asistăm uluiți și neputincioși la propria deculturalizare și „deșănțare”*. Interviu cu Petru Ursache în revista „Argeș”, iunie 2008; http://www.centrul-cultural-pitesti.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=1329:interviu-cu-petru-ursache&catid=167:revista-arges-iunie-2008&Itemid=112 (accesat la 06.12.2013).

⁸ Anunțată deja printr-un articol programatic din 1978, *Etnologia: concept și metodă* în „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza» din Iași”, Serie nouă, Literatură, tom 24, an 1978, p. 25-30.

⁹ În *Tratatul de dialectologie românească*, coordonat de Valeriu Rusu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1984, p. 686-703.

introdutive ce însoțesc antologiile Mircea Eliade¹⁰ elaborate împreună cu Magda Ursache, în felul în care este gândită și configurată selecția de texte și aparatul critic, precum și într-o serie de articole și comunicări susținute cu diverse prilejuri¹¹.

Teologia este un al doilea domeniu spre care pe de o parte preocupările universitare¹², pe de altă parte cele editoriale [îngrijește o ediție Sadoveanu prefatăă de Arhimandritul Bartolomeu Anania a Vieților sfinților, Mihail Sadoveanu, *Spre Emaus: din Viețile Sfinților* (Iași, Editura Trinitas, 1993) și două antologii de lirică religioasă, *Poezie creștină românească* (Iași, Institutul European, 1996), respectiv *Duh și slovă. Antologie de poezie creștină*, (Iași, Editura Junimea, 2002)] și cele științifice ale profesorului se îndreaptă. Apariția în 1999 a primei ediții a *Micului tratat de estetică teologică* (Iași, Editura Junimea; ediția a II-a Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2009) marchează momentul de maturitate a gândirii lui Petru Ursache, expresia unei sinteze definită de autor drept „transfer de informație dintr-o serie de materii, pe care le-am experimentat la catedră și în scriere câteva decenii, în altul mai puțin familiar nouă *teologia* (și, respectiv, *arta sacră*)”¹³ asumat, am putea completa pe temeiul faptului că aceasta este perioada în care l-am cunoscut devenindu-i discipol, prin „poarta” exercițiului spiritual/rugăciunii din ce în ce mai dragi spre asfințitul vieții.

Psihanaliza poate fi considerată drept al treilea domeniu care contribuie la elaborarea viziunii lui Petru Ursache, domeniu ce urmează în chip natural celorlalte două amintite mai sus. Elementul comun ce unește cele trei domenii, preluat poate din lecturile din Eliade, îl constituie *exemplaritatea* sub forma clasică a modelului *eroic* comun spațiului mitologic (semizeul), teologic (sfântul) și psihanalitico-literar (artistul – în ipostaza de creator al noilor realități, fie măcar în chipul literar al lumilor ficționale). O dovedesc texte precum *Titu Maiorescu esteticianul. Studiu hermeneutic* (Iași, Editura Junimea, 1987), *Prefața* la volumul Otto Rank,

¹⁰ Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, Iași, Editura Junimea, 1992; Idem, *Arta de a muri*. Ediție îngrijită, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache, Iași, Editura Moldova, 1993.

¹¹ Amintim cu titlu ilustrativ: *Legenda – o altă față a mitului*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, Iași, Editura Junimea, nr. 1, 2001, p. 133-154; *Povestea lui Dumuzi*, în „Acta Iassyensia Comparationis”, Iași, nr. 1, 2003, p. 27-30 ș.a.

¹² După 1990, Petru Ursache începe să susțină în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă cursuri de Estetică și de Mitologie și folclor religios, coordonând totodată mai multe teze de doctorat ale unor absolvenți de studii teologice.

¹³ *Cuvânt înainte la Mic tratat de estetică teologică*, ediția a doua, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2009, p. 11.

Dublul. Don Juan (traducere de Georgeta-Mirela Vicol, Iași, Institutul European, 1997, p. 5-26), *Studiul introductiv* de la Arnold Van Gennep, *Formarea legendelor* (traducere de Lucia Berdan și Crina Ioana Berdan, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 5-24), *Studiul introductiv* la a doua ediție a tratatului fostului său maestru Al. Dima, *Domeniul esteticii. Privire sintetică introductivă* (ediție îngrijită, studiu introductiv, tabel cronologic și indice de nume de Petru Ursache, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1998, p. V-XLIV) și, nu în cele din urmă, articole precum *Descântec și psihanaliză*¹⁴ ori *Dosarul Freud sau dosarul omului*¹⁵.

„Faptul folcloric” și „literatura orală” sunt conceptele pe care în această perioadă Petru Ursache le depășește, reconsiderându-le, câteodată critic (cum se întâmplă în *Antropologia, o știință neocolonială*, Iași, Editura Timpul, 2006), altelei adecvând discursul antropologic la instituția alimentației tradiționale și la reflectările ei literare (*Bucătăria vie. File din antropologia alimentației*, Iași, Editura Junimea, 2011), dar, de fiecare dată, din perspectiva conceperii unitare a culturii tradiționale ca expresie totală a ființării „țaranului din satul tradițional «clasic»”¹⁶.

Nivelul la care se situează acum discursul autorului este cel al integrării aspectelor analitice și cuantificatorii într-un sistem unitar de reprezentare și înțelegere a paradigmei tradiționale, situate toate sub semnul etnicului: *etno-estetica* (*Etnoestetica*, Iași, Institutul European, 1998; respectiv *Cazul Mărie sau Despre frumos în cultura orală*, Iași, Editura Junimea, 2001) și *etno-sofia* (*Etnosofia*, București, Editura Paideia, 2006). Dezvoltări firești ale preocupărilor mai vechi legate de domeniul folclorului și de cel al esteticii, noile discipline vin să acopere întreg spectrul gândirii tradiționale din perspectiva kalocagatonică a tripticului fundamental al culturilor arhaice: *etnosofiei* revenindu-i domeniul *binelui* și al *adevărului*, iar *etnoesteticii* cel al *frumosului*, tustrele fiind înțelese ca moduri complementare ale ființării. Însă privirea cercetătorului ținea mai departe, recunoscând existența unor vaste arii ale culturii tradiționale neexplorate încă: „Deja se ivesc la orizont teme noi și în completare: *gândire magică* (despre care nu am scris nici un rând aici), *sistematizarea operatorilor paremiologici* (pomeniți doar pe ici pe colo), *logica ritului* în consonanță cu faptele de gândire și de vorbire. Și multe altele. Să le spun, să le tac?”¹⁷

¹⁴ În „Convorbiri literare”, anul 134, Iași, nr. 11, 2000, p. 33.

¹⁵ Idem, anul 141, nr. 3, 2007, p. 147-149.

¹⁶ Petru Ursache, *Etnosofia*, București, Editura Paideia, 2006, p. 9.

¹⁷ *Ibidem*, p. 251.

Literatura reprezintă cealaltă paradigmă în care poate fi observată evoluția personalității lui Petru Ursache. După debutul în revista „Scrișul bănețean” (1958), dar încă înainte de a deveni membru al Uniunii Scriitorilor din România (1981), profesorul se ocupă de îngrijirea unor ediții critice, și în acest caz pornindu-se dinspre domeniul literaturii populare – Mihai Lupescu, *Tei-legănat. Folclor moldovenesc* (ediție îngrijită și prefată de Petru Ursache, Iași, Editura Junimea, 1975), Mihail Sadoveanu, *Poezie populară* (ediție îngrijită și studiu introductiv de Petru Ursache, Iași, Editura Junimea, 1981) și Alexandru Vasiliu, *Literatură populară din Moldova* (ediție critică și studiu introductiv de Petru Ursache, București, Editura Minerva, 1984). În timp, dublate cu siguranță de experiența seminarelor cu studenții, atenția autorului se focalizează pe abordarea în ansamblu a operei unor autori favoriți, din care se încearcă decelarea semnificațiilor majore pentru posteritate. Se nasc astfel texte precum *Camera Sambô. Introducere în opera lui Mircea Eliade* (București, Editura Coresi, 1993; ediția a doua, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1999; ediția a treia, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2008), *Titu Maiorescu. O cercetare critică* (Iași, Editura Institutul European, 1996), *Sadovenizând, sadovenizând... Studiu stilistic și estetic* (Iași, Editura Junimea, 1994; ediția a doua, revăzută și adăugită, Iași, Editura Universitas XXI, 2005) edițiile critice Mihai Eminescu, *Doina* (ediție îngrijită de Magda și Petru Ursache, Iași, Editura Timpul, 2000) și *Luceafărul* (ediție îngrijită de Magda și Petru Ursache, Iași, Editura Timpul, 2001) și, nu în ultimul rând, volumele dedicate marelui său prieten Cezar Ivănescu, *Înamorați într-o moarte. Eros Poesis la Cezar Ivănescu* (Iași, Editura Timpul, 2004), respectiv *Eros & Thanatos la Cezar Ivănescu* (București, Editura Contemporanul, 2010).

În ultimii ani din viață, Petru Ursache a fost preocupat din ce în ce mai mult de omul aflat sub „teroarea istoriei”. *Istoria*, în aceeași măsură ca și *memoria*, devin teme favorite ale discuțiilor sale cu istorici precum Gheorghe Buzatu sau profesorul Ioan Caproșu, concluziile cercetărilor întreprinse transpărând în articolele („Cazul” *Golopenția*¹⁸, *La schit și la gherlă*¹⁹, *Documente de temniță*²⁰, *Sânge pe Bărăgan*²¹, *Lotul Nicolae Mărgineanu*²²,

¹⁸ În „Convorbiri literare”, anul 140, nr. 8, 2006, p. 120-122.

¹⁹ Idem, anul 141, nr. 12, 2007, p. 124-126.

²⁰ Idem, anul 142, nr. 11, 2008, p. 122-124.

²¹ Articol în două părți în „Convorbiri literare”, anul 140, nr. 2, 2006, p. 123-124, anul 141, nr. 6, 2007, p. 115-116.

²² În „Convorbiri literare”, anul 142, nr. 8, 2008, p. 108-110.

*Celularul mare: Țara*²³, *Fortul Casimca*²⁴, *Ion Gavrilă-Ogoreanu*²⁵ ș.a.) și în cărțile pe care le prezintă, le prefățează (Grigore Caraza, *Aiud însângerat*, ediția a 5-a, Iași, Editura Tipo Moldova, 2013) sau le scrie cu asiduitate (*Istorie, genocid, etnocid*, Piatra Neamț, Editura Conta, 2010). Se evidențiază în această direcție exegeza modelului de umanitate plenară propus de destinul și de scrierile lui Paul Goma – *Omul din Calidor* (2012) –, tema fiind anunțată deja printr-un articol publicat în 2006, *Cutremurare și anamneză*²⁶, și reluată ulterior, în 2010, în articolul *Când s-a auzit vocea lui Paul Goma...*²⁷

Ca într-un cerc care se încheie, în 2013 Petru Ursache revine la primele sale preocupări, publicând a doua ediție, ilustrată de Ștefan Arteni²⁸, a unui studiu în care literatura orală (traducerile variantelor inclusiv) este abordată în ipostaza ei de *capodoperă*²⁹ cu instrumentele mitologiei comparate și ale psihanalizei: *Miorița – un dosar mitologic* (Iași, Editura Opera Magna, 2013; ediția I, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2010). În această ultimă ediție, accentul migrează dinspre caracterul baladei de capodoperă înspre cel de mitologie a morții.

În memoria publicului, Petru Ursache s-a impus și ca publicist, susținând constant rubrici consacrate (precum „Cartea de etnologie” și „Nașterea Afroditei” în „Convorbiri literare”), adevărate fișe pentru studiile publicate ulterior în volum. Colaborează în aceeași măsură cu periodicele din Iași („Cronica”, „Iașul literar”), dar și cu cele centrale de specialitate („Limba și literatura”, „Revista de Etnografie și Folclor”). Alături de soția sa, Magda Ursache, îngrijește pentru diverse edituri peste douăzeci de antologii și ediții critice.

Contribuția de netăgăduit a profesorului, a omului de litere și a specialistului a fost în cele din urmă recunoscută de către contemporani, motiv pentru care Petru Ursache a fost recompensat cu o serie de titluri și premii: Premiul *Profesor Emeritus* al Universității „Alexandru Ioan

²³ Idem, anul 143, nr. 4, 2009, p. 148-150.

²⁴ Idem, anul 146, nr. 4, 2012, p. 160-164.

²⁵ O serie de trei articole în „Convorbiri literare”, anul 145, nr. 10, 11 și 12, 2011, p. 156-159, 157-159, respectiv 145-148.

²⁶ În „Convorbiri literare”, anul 140, nr. 4, 2006, p. 122-123.

²⁷ Idem, anul 144, nr. 10, 2010, p. 137-140.

²⁸ Ilustrator cu care mai colaborase la reeditarea *Micului tratat de estetică teologică* din 2009.

²⁹ Cadrele definirii *Capodoperei folclorice* fuseseră deja trasate în articolul omonim din „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza» din Iași”, Secțiunea Literatură, tom XXXIX-XL, 1993-1994, p. 111-121.

Cuza” (2001), Premiul de Excelență al Uniunii Scriitorilor, Filiala Iași (2001, 2006), Premiul *Opera omnia* acordat de revista „Convorbiri literare”, Premiul *Opera omnia* acordat de Biblioteca „Vasile Voiculescu”, Buzău, 2001.

La 7 august 2013, Petru Ursache și-a istovit apostolatul în lumea de aici, trecând cuminte, în condiția de „dalb de pribeag”, pragul lumii de dincolo.

Traiful morții

Studierea culturilor tradiționale și a mitologiilor i-au prilejuit încă devreme profesorului accesul pertinent și deplin la o „știință a morții”. Asemenea etnologului ce își pregătește contactul cu terenul, Petru Ursache cercetează mai întâi *Geografia lui „dincolo”*³⁰, dobândind certitudinea că „lumea «de dincolo» este perfect reală (atât raiul, cât și iadul), că «dincoacele» a fost zidit de Dumnezeu, împreună cu omul însuși”³¹. De pe aceste poziții, itinerarul „dalbului de pribeag” devine transparent ochiului din veac. Fie că trece prin vămile succesive ale iadului, fie că se împărtășește de lumina vadurilor din rai, călătorul nu va uita niciodată să țină „calea de ajungere la ele: *dreapta și sus*”³². Științei drumului către „dincolo”, profesorul îi adaugă cunoașterea pașilor de urmat în viațuirea „de aici”. Etapele acestei cunoașteri fundamentale pentru înțelegerea și asumarea condiției istorice, întrupate a omului, îi sunt vădite sub chipul înțelepciunii populare, al etnosofiei. Formulările paremiologice ale culturii tradiționale surprind în chip esențializat structura existenței umane:

„A trăi un trai și cu al morții două” sau, în altă formulare,

„O viață și cu a morții două”,

iar Petru Ursache constată: „Așadar, moartea este un *trai* în rând cu viața. Anonimul are prudența să arate că *moartea* nu este chiar *viața*, ci un *trai*, adică un tip de experiență”³³. Viața și moartea se unesc deci într-un *continuum*, ceea ce-l face pe autor să înțeleagă că faptele sale și făptuirile sale (la fel de bine sub forma cărților, ca și sub forma ucenicilor) sunt singurele moduri prin care poate interveni eficace

³⁰ Titlul unui capitol din volumul *Cazul Mărie sau Despre frumos în cultura orală*, Iași, Editura Junimea, 2001, p. 159-177.

³¹ *Ibidem*, p. 161.

³² *Ibidem*, p. 177.

³³ *Idem*, *Etnosofia*, ed. cit., p.161.

asupra propriului destin. Cu toate acestea, remarcă el în alt loc, într-o moarte nu *știința*, cât *credința* te proiectează indiferent de condiția ta socială, de cultură ori de statutul academic:

„Moartea este o *experiență strict personală, individuală* (s.n.), chiar dacă se însoțește de ritualuri care angajează o mare parte a grupului socio-uman. Un savant de înaltă clasă își consacră întreaga viață scrierii de tomuri laudate, pentru a-și lămuri semenii că moartea pune la punct toate, că «lumea» de dincolo este doar autoamăgire, că singura șansă dată omului este clipa de față. Se poate mândri că nu s-a lăsat prins de vorbe, descoperind, în schimb, o linie de conduită demnă de o ființă gânditoare. Dar când îi vine sorocul și se află singur cu moartea, până și savantul cel mai sever cu principiile cade răpus de îndoială. Iar *îndoiala*, o știm, *întărește credința, nu știința*. Anonimul a înțeles [mai] bine acest moment conflictual, unic pentru luarea unei decizii, fie și în ceasul al doisprezecelea: «Nașterea omului e pentru alții, moartea e a lui»»³⁴.

Iată de ce Petru Ursache a înțeles la un moment dat al existenței sale că *a muri* cum se cuvine *nu este* până la urmă *o știință, cât o artă*. Cuvintele scrise în timpul vieții capătă sens și substanță în perspectiva morții. Reflecțiile despre rostul destinului terestru al omului din *Micul tratat de estetică teologică*, care vor fi fost puse poate pe seama amănuntului biografic al cursurilor de estetică ținute studenților de la Facultatea de Teologie, se relevă *post-mortem* într-o nouă lumină. Împăcarea creștinului cu moartea nu este doar ecoul discursului teologic, autorul privește „dincolo” cu seninătatea conferită de conștiința drumului ce avea să urmeze. Nu moartea inherentă condiției umane înfiorează – recunoaște Petru Ursache –, ea a fost semnificată de pătimirea și de Învierea Mântuitorului și constituie o treaptă ce mijlocește trecerea către „dincolo”, ci, mai ales, moartea individuală și repetabilă din lumea aceasta – păcatul: „Căci și viața fiecărui creștin în parte este o taină ce se petrece aici pe pământ, în timp limitat, ca apoi să se mute în veșnicie. Individul își făurește o concepție riguroasă despre moarte și, în consecință, despre existența tragică, strâns dependentă de frică și de păcat. Moartea experimentată și învinsă, după modelul Celui crucificat pe Golgota, îl face să nu-i mai fie frică de ea, ci de păcat: păcatul ia chipul hidos al morții reale...”³⁵

³⁴ *Ibidem*, p. 165.

³⁵ Idem, *Mic tratat de estetică teologică*, ediția a II-a, p. 167.

Or tocmai teama de a nu fi greșit pe undeva, de a nu fi spus adevărul decât pe jumătate, de a nu fi mărturisit celorlalți toate câte îi vor fi fost descoperite, îl determină pe profesor ca în ultimii ani de viață să respecte un program strict de lucru, să cântărească îndelung greutatea vorbelor semănate în articolele din periodice și să reevalueze în noi ediții, „adăugite și îmbunătățite”, studiile mai vechi. Într-un anume fel, Petru Ursache nu a încuviințat să treacă „dincolo” decât după ce-și va fi rânduit toate cele din „lumea de aici”. Mărturiile soției sale, Magda Ursache, despre ultimele gânduri ale profesorului nu fac decât să confirme aceste convingeri: „Primele cuvinte, după coma indusă, din care a ieșit pe 13 iulie: «N-o să mai scriu, n-o să mai citesc...» Ba o să scrii, o să citești, ai să termini ce-ai început. Și el, ca un ecou: «Ai să termini ce-ai început». Cu scrisul mărunț și ordonat (îi spuneam «scrisulețul», era extrem de personalizat) a caligrafiat foarte concentrat (fișa o păstrez în rama oglinzii): Godea – Goma. De ce? «Pentru eufonie». Silvia Godea, medicul rezident în cardiologie, cu o strălucită carieră în față, sunt sigură. Și, în continuare:

Eliade – Goma

Eliade – Eminescu

Cioran – Eminescu

Ce scrii tu acolo, Petru? «Îmi organizez *spațiul* meu literar». Sacru, aș adăuga. Ce și-a dorit cu adevărat e legat de cărți, ale lui și ale mele, deopotrivă”³⁶.

Pentru profesorul Petru Ursache *moartea* nu a fost un cuvânt „spăimos” (formulă pe care o îndrăgea mult!). Cu exact douăzeci de ani în urmă, în 1993, profesorul începea, prin publicarea antologiei de texte a lui Mircea Eliade, *Arta de a muri*³⁷ lungul drum al *Pregătirii pentru moarte* (cum se intitulează cuvântul înainte al primei ediții). Pentru umanitatea modernă, constată în acest text Petru Ursache, „moartea nu mai există, mai precis și-a schimbat numele și se numește Neant”³⁸, fapt ce răpește orice sens vieții din veac înțeleasă strict ca un hiatus între două etape ale neființei. Analizând scrierile disparate din bibliografia

³⁶ Magda Ursache, *Dalbul de pribeag. In memoriam Petru Ursache* în <http://www.ziaristionline.ro/2013/08/22/magda-ursache-dalbul-de-pribeag-in-memoriampetru-ursache/#sthash.hTkoWa0j.dpuf> (accesat la 06.12.2013).

³⁷ Ediția I, Iași, Moldova, 1993; edițiile următoare, Cluj-Napoca, Editura Eikon.

³⁸ Idem, *Pregătirea pentru moarte*, prefață la volumul Mircea Eliade, *Arta de a muri*. Ediție îngrijită, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache, Iași, Editura Moldova, 1993, p. V.

maestrului pe care nu i-a fost dat să-l întâlnească față-către-față, Petru Ursache recunoaște omului modern un comportament contrar obsesiei pentru sens a omului culturilor tradiționale, însă nu se lasă înșelat de aparență. Prin postularea existenței Neantului, modernul nu-și face viața mai confortabilă, ci încearcă doar să-și înfrângă *frica de moarte*. Omul culturilor tradiționale rezolvase acest impas ontologic nu prin „înfrângerea” fricii, cât prin „îmblânzirea” ei. „A îmblânzi moartea” presupune, în primul rând, asumarea și ispășirea ei, dar nu în manieră opacă, nu ca pe un final absolut al ființării (neantificare). Dimpotrivă, moartea este translucidă, vădind mai mult decât ruptura evidentă între cele două moduri ale existenței, unitatea lor, continuitatea și complementaritatea lor: „Moartea și Viața nu sunt fragmente, ci realitate unică, un tot existențial. [...] Existența nu are sens dacă este privită fragmentar, viața pe de o parte, moartea pe de alta. [...] De regulă, viața și moartea sunt experiențe amestecate, indistincte”³⁹.

Așadar, să „îmblânzești” moartea – constată Petru Ursache – nu înseamnă să negi frica de ea neantificând-o, ci să trăiești frica de ea în fiecare moment al existenței terestre, teama ca nici o singură clipă din vremea ce-ți este dată să nu treacă fără de rost, pierzându-se în Neant: „Dacă frica (și moartea) ar fi iremediabil învinsă, fără posibilitate de «întoarcere», ar apărea riscul lenevirii eului. Dar frica (și moartea) este învinsă temporar în segmentul biografic al existenței și definitiv în perspectiva postumității. [...] Acesta este și sensul filosofico-inițiativ al «pregătirii pentru moarte»: îndumnezeirea omului, adică *salvarea lui de la condiția umilitoare a unei existențe precare* (s.n.)”⁴⁰.

Se explică astfel disciplina muncii și grija profesorului, manifestă în ultimii ani, de a-și pune în rânduială toate cele ce le va fi scris de-a lungul timpului. Faptul este evident în felul în care, de la o ediție la alta a *Artei de a muri*, ideile se maturizează, structura se ramifică și se limpezește, iar predoslovia evoluează de la un stadiu preponderent tehnic (*Pregătirea pentru moarte* la ediția din 1993), trecând printr-unul mai degrabă apologetic (în *Notă la ediția a doua*), către elaborarea unei veritabile *Mitologii a morții* (la ediția din 2006). Reeditățile succesive ale acestei antologii i-au confirmat profesorului că „omenirea a dorit să învețe *arta de a muri*. Asta nu se poate constata din cărțile celor vechi, care nu sunt decât modeste călăuze didactice. Știința

³⁹ *Ibidem*, p. IX.

⁴⁰ *Ibidem*.

morții, adică modalitatea de a muri «frumos», ca în artă, a deprins-o omenirea după lungi experiențe costisitoare. Se spune: «cine se teme moare urât», dar cine a înțeles puterea lui Thanatos și modul cum poate fi întâmpinat cu bărbăție «moare frumos»⁴¹.

*

Arta de a muri a fost, în cele din urmă, singura carte pe care Petru Ursache, cu voia soției, a luat-o cu el „dincolo”, în mormânt. Într-o măsură mai mare decât toate celelalte volume, ea este moștenirea pe care profesorul o lasă celor rămași încă în ordinea lumii de aici, dar care, mai devreme sau mai tardiv, vor apuca iremediabil calea către acolo:

„Orice ființă, cât de neînsemnată, se bucură de mica ei nemurire. După moartea fizică, individul obișnuit rămâne în memoria celor apropiați pe cât omenește posibil, continuându-i-se astfel existența în postumitate. De regulă «i se iartă greșelile» [...] «Despre morți, numai de bine», se spune în tradiție, ca epilog al oricărui moment de trecere «în altă lume»⁴².

⁴¹ Idem, *Mitologia morții*, prefață la vol. Mircea Eliade, *Arta de a muri. Antologie*. Ediția a III-a, adăugită și îmbunătățită. Selecție de texte de Magda Ursache și Petru Ursache. Prefață de Petru Ursache, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2006, p. XIV.

⁴² *Ibidem*, p. XIII.

Zoe PETRE, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, Editura Polirom, Colecția „Historia”, 2004, 400 p.

Lucrarea de față propune generic (în „Introducere”) o „lectură critică” a documentelor despre trecut, în opoziție cu falsificarea conceptuală, neglijența metodologică și decontextualizarea informațiilor istorice. Zoe Petre, profesor la Facultatea de Istorie a Universității din București și specialist binecunoscut în studiul antichității grecești, își alege drept obiect ale unei asemenea anchete pe geți – „paradigmă a alterității proxime” –, prezentați, cel mai adesea, „în exces” în izvoarele antice („drepti”, „pioși” etc.). Acești strămoși îndepărtați ai românilor sunt caracterizați printr-o prezență mai curând „incidentală”, „conjecturală”, „secundară” și „intermitentă”, în raport cu „protagoniștii reali ai istoriei” (grecii, perșii, macedonenii, romanii...) (p. 9-10).



Cel dintâi capitol al cărții („Nemurirea regelui Charnabon”, p. 21-69) evocă figura (probabil, mitologică) a lui Charnabon, rege peste geți, menționat de Sofocle în tragedia *Triptolemos* (azi, pierdută). Charnabon, un „rege anti-erou”, se opune eroului Triptolemos, delegat de zeița Demetra cu difuziunea „civilizatoare” a grâului cultivat; atitudinea duplicitară a regelui get, cel care, încălcând legile ospitalității, caută să-l atragă într-o cursă pe Triptolemos, califică lumea tracică drept un „loc predilect al trădării și al cupidității criminale”. Astfel prezentat, regatul lui Charnabon ezită peste măsură între „barbarie și civilizație”, între „inumanitatea naturii sălbatice” și „lumea bine rânduită a cetăților grecești” (p. 34-36). Drama lui Sofocle consemnează, în fond, o geografie mitică ce situează, încă din epopeile homerice, apoi la Pindar, extremitatea lumii „normale” în ținuturile tracilor – acea enclavă împădurită aflată între Grecia aridă și Pontul cerealier, o zonă a exceselor „eroice” (Orfeu) sau divine (Dionysos). În interpretarea autoarei, o încercare de „istoricizare” aici ar echivala cu „a încerca să găsim pe hartă codrii de aramă” sau de

„a stabili anii de domnie ai împăratului Roșu”. Sinuciderea „plină de bucurie” (potrivit lui Sofocle) a regelui Charnabon sugerează autoarei posibilitatea unei corelații cu tradiția greacă despre geții *athanatizontes* („cei ce sunt nemuritori”). Precizăm că epitetul formular *athanatizontes* diferă de forma *apathanatizontes* („cei ce se fac [prin ritual] nemuritori”) prin faptul că aceasta din urmă este derivată de la verbul factitiv (*ap*)*athanatizein* (conform demonstrației făcută în 1918 de către Ivan M. Linfoth, folosită în argumentația Doamnei Zoe Petre). Drama lui Sofocle ar pune în contrast „falsa învățătură despre nemurire a geților” cu „adevărata nemurire” conferită de riturile Demetrei de la Eleusis.

Următorul capitol („Cei mai viteji și mai dreپți dintre traci”, p. 70-126) examinează referirile lui Herodot la geți din cartea a IV-a (p. 93-96) a *Istoriilor* sale. Calificativul de „athanatizontes” este invocat de „părintele istoriei” în explicarea ethos-ului războinic al geților prin credințele și ritualurile lor. Cele două superlative – *andreiotatoi kai dikaiotatoi* = „cei mai viteji și mai dreپți” – marchează „nesăbuința” geților ce se opun invaziei persane (un alt „exces” al acestora, de această dată la nivelul evenimentului istoric). Potrivit istoricului bucureștean, *andreiotatoi kai dikaiotatoi* reprezintă, în planul istoriografiei grecești, o „asociere recurentă și aproape stereotipă”, aparținând unei „serii canonice a virtuților civice”, alături de *sophrosune* (cumpănirea) și de *phronesis* (rațiunea) (acestea fiind însă negate de Herodot pentru geți); excesul de „bravură” și excesul „justițiar” sunt atribuite în epocă „neamurilor fabuloase de la marginea oikumenei” (p. 85-86). Ca atare, „bravura” și „spiritul de dreptate” pot fi socotite, mai degrabă decât trăsături „autentice” ale geților, un „pur produs al imaginarului identitar antic” (p. 93).

Cât privește ritualul sacrificial al aruncării în sulipe al solilor trimiși la Salmoxis, acesta are elementele unui rit de inițiere în nemurire, o „practică a nemuririi”, anume moartea eroică și violentă, în corelație și cu alte mituri indo-europene. Totuși, la Herodot, sacrificiul uman apare drept o practică exclusiv non-greacă, mai exact o „regresie dramatică în inumanitate”, o „transgresiune contrară practicilor unei pietăți normale” – așa cum aceasta era îndătinată în cetățile grecești (p. 105). Pe de altă parte, Herodot consemnează și tradiția uceniciei lui Salmoxis la Pitagora, o experiență a unei „aculturații reușite”, din moment ce „geții primesc cu fervoare învățătura „pitagoreică, deci greacă, a acestuia” (p. 113). Ca o consecință, banchetul „aristocratic” al lui Salmoxis atribuie participanților o „nemurire învățată”, propăvăduită, și nu „eroică”, cum se petreceau lucrurile prin sacrificiul amintit.

Capitolul despre „Zalmoxis rege și zeu” (p. 127-170) – în formularea lui Platon (*Charmides*, 157b) – interpretează enunțul „leacul și descântecul”, referitor la prescripțiile „medicale” ale „basileului-zeu” get, în sensul inițierii socratice în nemurire (metaforă a inițierii filosofice). Evocarea lui Zalmoxis într-un atare context nu relevă „conștiința singularității civilizației geților *athanatizantes*”, ci o „tradiție generică [greacă] despre înțelepciunea primordială a Septentrionului pontic” (p. 147-148). În pofida unei „posibile anexări” a lui Zalmoxis la biografia (oricum legendară) lui Pitagora, în jurul anului 450 î.H., „personajul Zalmoxis [la Platon] este o figură de stil”, sugerând „dimensiunea tainică a pedagogiei de a deschide calea revelației metafizice” (p. 157). O altă posibilitate este cea a unei „ideologii coloniale”, cu funcție compensatorie, a grecilor din Pont, care, dependenți de basileii barbari, ar „reprezenta superioritatea culturală grecească asupra neamurilor barbare prin teme precum „Zalmoxis sclav la Pitagora” sau „Abaris scitul elenizat” (p. 160).

Zoe Petre vede în „medicul trac” din *Charmides* un „personaj pur imaginar, construit pentru scopurile dialogului, și nu pornind de la vreo informație concretă despre o extraordinară medicină psihosomatică ce ar fi fost efectiv practică de geții din vremea lui Platon” (p. 163). În completarea acestei interpretări, autorul observă că, dacă dialogul amintit este citit și prin prisma destinului politic al lui Charmides și al unchiului său Critias (ajunși tirani în Atena anului 404 î.H.), atunci textul platonician devine și „radiografia unui eșec”, așa cum „incantația lui Zalmoxis” devine în final „descântecul lui Socrate” (p. 165). În reelaborările filosofice ulterioare (ce se substituie informațiilor directe ale lui Herodot), Zalmoxis „revine ca o figură exemplară a discursului grec despre limitele propriei civilizații, intermediind între universul cetății și hotarul misterios al oikumenei, simbol al unei lumi-trecătoare” a cărei „înțelepciune primordială” apare ca „dovadă a vocației universale a filosofiei” (p. 170).

Un alt capitol – „Despre nunți și ospete”, p. 171-207 – regăsește aceeași perspectivă tradițională grecească asupra unei „Tracii excesive”, de această dată, în planul comensualității și a unor rituri de trecere. Festinul barbar contrastează aici, prin absența regulilor de distribuție și a proporțiilor consumului culinar, cu norma greacă a „dreptei măsuri” și a „codificării” relațiilor dintre comeseni (p. 176-177). Cu toate acestea, în secolul al IV-lea î.H., se produce o „răsturnare a categoriilor mentale arhaice” care, începând cu Homer încă, afirmaseră „viziunea

unei lumi concentrice” despre „echilibrul” grec și „excesul” (în bine sau în rău) barbar: de acum înainte, dimpotrivă, barbarii (de pildă, tracii sau sciții) devin „model de exemplaritate”, iar grecii „pierd în ethos și regresează etic” tocmai prin civilizația și confortul lor material (p. 182). Banchetul – ca loc de confruntare al „măsurii și demăsurii” culturale – apare în scrierile vremii ca o temă recurentă a distincției dintre „opulența stăpânilor lumii” și „frugalitatea arhaică” (precum în binecunoscutul ospăț oferit de „umilul” basileu get Dromichaïtes regelui macedonean Lisimah). Este de reținut însă că, pentru perioada aceluiași veac IV, descoperirile arheologice (de exemplu, arme din metal prețios) atestă o dezvoltare deosebită a civilizației princiare în spațiul nord-dunărean.

Zoe Petre examinează apoi referirile unor autori antici (Pomponius Mela, Strabon) la „poligamia” geților, descrisă inclusiv în contexte funerare. Detaliile lui Mela despre „întrecerea” soțiilor gete pentru ca una dintre ele să fie sacrificată la moartea soțului relevă o omologie cu practicile geților *athanatizantes* la alegerea solului către Zalmoxis. Posibilitatea unei „centralități livești, probabil artificială” a geților este întrevăzută astfel cu privire la „practicile nemuririi” (p. 198), pe fondul unei „divergențe de definire sintetică a acestei populații din nordul Traciei” (când *athanatizantes*, când poligami...), reflectând o „familiaritate limitată” și o „cunoaștere intermitentă” a geților de către greci. Pentru aceștia din urmă, evocările literare ale geților sunt, mai degrabă, „un mod de a vorbi despre Celălalt” (p. 204).

„În căutarea autorului pierdut” este un capitol ce argumentează (p. 208-248) posibilitatea ca fragmentele despre religiozitatea geților, consemnate de Strabon (în *Geografia*, lucrare redactată la începutul secolului I d.H.), să provină din opera istoriografică (astăzi pierdută) a lui Poseidonios, scrisă în prima parte a veacului anterior. În acest sens, similaritatea biografiilor lui Zalmoxis și Deceneu (la Strabon), de pildă prin călătoria „inițiativă” în Egipt (în fapt, o tradiție comună despre Pitagora și ucenicii săi), este asociată intenției de „a dovedi continuitatea unei funcții sacerdotale la geți” (p. 234). Cuplul rege-sacerdot (Burebista-Deceneu, potrivit lui Strabon) poate fi corelat, în interpretarea autoarei, cu o listă de legislatori (redată de Diodor din Sicilia, însă datorată lui Poseidonios), în care Zalmoxis este situat alături de „Zathraustes” și „Moise”, ce aduc oamenilor legi cărora li se atribuie o paternitate divină. Poseidonios ar reconstitui, în fapt, o „pseudodinastie sacerdotală a geților” (Zalmoxis – Zeutas – Dekaineos),

„citind în oglindă povestea lui Zalmoxis și știrile recente despre Deceneu” (p. 237-238). Avem de-a face, în fond, la Poseidonios, cu „o asumare integratoare a oikumenei pe care expansiunea romană o afirma, cu umanitatea drept o comunitate, *koinonia*, [...] în care popoarele primitive locuiau mai aproape de zei” (p. 241-242). Într-o asemenea viziune stoică, „înțelepți” precum Solon, Licurg, dar și Zalmoxis, „inițiază reforme religioase și legislative ce pot reface starea originară a unei ‚vârste de aur’” a omenirii (p. 242).

Capitolul despre „Regi, sacerdoți și războinici” (p. 249-289) începe cu un excurs asupra semnificațiilor sociale ale referirilor antice la portul „cușmei nobiliare” (*pileus*) în Dacia – asociată, într-un articol mai vechi al lui Alexandru Avram, cu „probabilitatea unei reforme radicale a lui Burebista, ce ar fi accentuat rolul aulic, nu militar, al aristocrației getice”. Zoe Petre consimte asupra diminuării puterii dinastiilor locali în Dacia, cu accentuarea „vocației lor religioase”, printr-o reformă operată mai degrabă de Deceneu (potrivit lui Dion Chrysostomos) (p. 254). Cât privește organizarea militară a statului lui Burebista, aceasta s-a bazat probabil pe existența unei „categorii bine reprezentate de proprietari liberi” (și nu unei „clase exploatare”), *comati*, ale căror plete erau „semn distinctiv al elitei războinice”. *Philophoroi* (purătorii de *pileus*) și *kometai* ar corespunde astfel primelor două funcții ale ideologiei indo-europene – suveranitatea sacră și categoria războinicilor (p. 257); informații despre „producătorii agricoli independenți” (ca reprezentanți ai celei de-a treia funcții, a prosperității economice) mai pot fi însă căutate doar în izvoarele arheologice (p. 272).

O seamă de autori antici (Platon, Strabon, Iordannes...) menționează „vocația sacerdotală” a regalității dacice, ceea ce, din nou, concordă cu tradiția indo-europeană despre o „putere regală prioritar sacerdotală, ordonatoare și magică” (p. 263). Dimensiunea „esențial religioasă” a autorității lui Burebista este posibil corelativă și cu construcția sanctuarelor de la Sarmizegetusa, după cum un alt argument pentru „suveranitatea sacră” a „basileilor” geți poate fi găsit în cazul mormintelor princiare de secol IV î.H., cu iconografia religioasă a armelor lor de paradă (p. 265). Alte ipoteze susțin evoluția divergentă a puterii regale și a celei sacerdotale, aceasta din urmă devenind autonomă în secolul al IV-lea, precum și cumularea prerogativelor sacerdotale și militare ale *philophorilor* asemenea patriciatului de la Roma (p. 267-268). Este plauzibil, în aceste condiții, ca frecvența referirilor la religiozitatea geților în literatura greacă să nu aibă decât o „funcție simbolică”, de

„paradigmă a unei pietăți originare” (p. 271)? Presupunerea îngrădirii puterii și prestigiului unei părți a aristocrației getice de către Burebista, rămâne oricum veridică, la fel ca atribuirea unor privilegii sacerdotale pentru „purtătorii de cușme”, organizați probabil ca un „ordin”, căruia i se alătură și instituția „Marelui Preot” (p. 273).

În legătură cu măsura în care putem, sau nu, suprapune cele două etnonime – „geți” și „daci” – de-a lungul veacurilor I î.H.-I d.H. –, Zoe Petre consideră ca fiind probabilă o evoluție a regalității de la Burebista, numit în izvoare „mai marele geților”, la Decebal, „regele dacilor”, cu posibilitatea unei distincții între un „centru politico-militar” (în Dobrogea și Muntenia, date fiind acțiunile militare ale geților în zona mediteraneeano-pontică) și o „capitală religioasă”, definită prin zona sacră de la Sarmizegetusa (p. 275). Pe de altă parte, este dificilă reconstituirea unei „serii dinastice” de la Burebista la Decebal, din moment ce „regalitatea electivă și sacralizantă a getului Burebista” diferă de „regalitatea ereditară (agnatică) și militară a dacului Decebal” (p. 287). Cucerirea romană aduce cu sine o destructurare a societății dacice și nu o alianță a Romei cu elitele autohtone, foarte probabil pe temeiul „potențialului subversiv al aristocrației sacerdotale și militare” din Dacia (p. 289).

„Cetatea universală” (p. 290-303) formulează, de fapt, acea „logică a universalității istoriei” care, pe marginea cuceririlor romane din secolul II î.H., fusese afirmată încă de Polibiu și Poseidonios și în care avea să se înscrie în ultima parte a veacului I î.H. și Diodor din Sicilia, cu a sa *Biblioteca istorica*. În această lucrare, Zalmoxis este menționat alături de alți „legiuitori” – „Zathraustes la perși, Mouses la iudei” –, într-o viziune despre „caracterul universal al teocrațiilor ordonatoare” (p. 293). O altă lucrare „oikumenică” – *Geografia* lui Strabon –, încheiată prin anul 25 d.H., conține și câteva paragrafe (mai curând „minuscule”) referitoare la geți și religia lor, niște relatări care – în lipsa unei „autonomii narrative” – oferă nu „informații” propriu-zise, ci doar „o sumă de locuri comune despre Zalmoxis pitagoreul” (p. 299). La fel procedează și Pomponius Mela, ce descrie, în *Chorographia* sa, „diversitatea ireductibilă” a unei lumi unificate de Roma, amintind printre alții și pe geții predispuși a înfrunta moartea (p. 303).

Capitolul următor, „Getika” (p. 304-361), discută fragmentele păstrate din cele două lucrări omonime cu acest titlu, scrise la sfârșitul secolului I și începutul secolului II d.H., de către Dion Chrisostomos și de Criton (medicul lui Traian). Pe fondul polemicii politice și

istoriografice despre „hotarele naturale” ale expansiunii romane, Dion evocă (probabil, în anul 101 d.H.) pe „cei ce luptă pentru patrie și libertate” (se pare, romanii), în opoziție cu „cei ce luptă pentru dominație și putere” (dacii). Tot Dion este sursa probabilă a informației transmise în secolul VI de Iordannes despre succesiunea marilor preoți „goți” (geți): Zalmoxis – Zeuta – Deceneu – Comosicus (p. 334), dat fiind că, prin opera sa, Dion exprimă „concepția sa de ansamblu asupra monarhului ideal ce-și asociază un consilier sacerdot” (p. 336). Zoe Petre este de părere că Dion ar fi preconizat inițial să redacteze un fel de monografie despre geții „purători ai unei înțelepciuni ancestrale”, însă, ajungând la Roma în anii premergători războaielor lui Traian cu dacii, ar fi adăugat textului său pasaje despre agresivitatea geților în vremea lui Domițian (p. 343-344).

Contrastul dintre războiul „glorios” dus de Traian și „armistițiul dezavantajos” încheiat cu dacii de către Domițian este reluat și de Criton, apoi de Dio Cassius. Potrivit autoarei (p. 356), o dată cu sinuciderea lui Decebal „istoria geto-dacilor liberi se încheie în modul cel mai apropiat și poetic”, în acord cu „jubilația tragică a regelui get Charnabon”. În contrast cu ignorarea voită a acestui fapt de către propaganda imperială romană (interesată în a-l prezenta pe Decebal drept un „sperjur și criminal”, p. 357), autorul *Columnei lui Traian* („fie el Apollodor din Damasc sau un anonim de geniu”) „vădește o compasiune admirativă cu totul singulară pentru învinși”; multiplicarea scenelor de sinucidere eroică a comandanților daci va fi fost, astfel, îndatorată unei „familiarități” posibile a artistului grec cu „tradiția nepăsării getice față de moarte”, într-o „vibrație de deferentă compasiune, ce amintește de viziunea homerică despre război” (p. 360).

Ultimul capitol – „Un alt fel de nemurire” (p. 362-388) – relevă persistența imaginii geților drept „purătorii unei tainice științe despre suflet” în veacurile ce au urmat cuceririi romane la autori ca Lucian, Arrian și Iulian Apostata. În asemenea evocări, geții apar doar ca o „ipostază a Celuilalt”, nu ca „subiect al propriei istorii” (p. 364). Astfel, Lucian atribuie epitetul formular *apathanatizantes* și geților și sciților deopotrivă (p. 368). Apologeți și polemisti în jurul disputei dintre *paideia* tradițională și creștinism invocă, în argumentația lor, și practicile getice ale nemuririi (Clemens din Alexandria amintește sacrificiile „dintre cei ce se îndeletnicesc cu filosofia” la geți în cinstea lui Zalmoxis, probabil ca reacție împotriva lui Origenes, ce se îndoia că geții ar fi cunoscut filosofia). Celsus compară „naivitatea” închinătorilor

lui Zalmoxis cu cea a creștinilor (p. 380). Este foarte interesant (într-un asemenea context) că Părinții Bisericii răsăritene (Clemens, Phîlon din Alexandria) recuperează semnificația verbului (*ap*)*athanatizein* pentru discursul creștin despre învierea morților (p. 382).

Între concluziile lucrării sale, Zoe Petre atrage încă o dată atenția asupra numărului restrâns al textelor antichității ce atestă o cunoaștere directă a geților. Atunci când Zalmoxis poate fi considerat un „semn al universalității revendicate de doctrina pitagoreică” (mai degrabă decât un „referent istoric real”), geții sunt cel mai adesea menționați ca „paradigmă a bunului barbar” (p. 384) și „ipostază a alterității” alături de „multe exemple posibile” (p. 386). Din acest punct de vedere, Strabon (de exemplu) nu evocă un cult contemporan al lui Zalmoxis, ci îl reia pe Poseidonios, pe urmele lui Platon și Herodot..., astfel încât „nu putem ști nici căror zei se vor fi închinat geții după vremea lui Herodot și nici înainte de cea a lui Deceneu” (p. 386-387). Putem vorbi atunci de o „tradiție inventată” de greci despre geți și religia lor? „Nu”, susține Zoe Petre, solicitând, totodată, „prudența și metoda” noastră în studierea unei asemenea tradiții, spre a „desprinde elementele acesteia din țesătura de argumente în care se integrează, fără a fi silite să spună mai mult decât spun ele de fapt” (p. 387). Autoarea reamintește că „nu putem înainta în cunoaștere prin supralicitarea știrilor antice, ci doar prin atenta lor analiză critică și prin constanta lor imersie în universul de discurs căruia îi aparțin de drept” (p. 388).

Lucrarea Doamnei Zoe Petre nu reconstituie, așadar, istoria credințelor și practicilor religioase ale geților și dacilor. Nu acesta este obiectivul cărții de față – oricum, nu sub forma unei sinteze asupra izvoarelor istorice literare și arheologice asupra acestei teme (exemple de acest fel pot fi considerate monografiile lui Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, Editura Albatros, 1986, Silviu Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1995, ș.a.). *Practica nemuririi* oferă, în schimb, un exercițiu privilegiat de adecvare critică a lecturii textelor antice despre Zalmoxis și pietatea getică. Privilegiul constă aici în contextualizarea erudită a ceea ce istoricii greci afirmă despre geți și în aprofundarea conceptuală a termenilor înșiși ai acestei reflecții istoriografice. După câte știm, un asemenea exercițiu (deplin comparabil în literatura de specialitate cu lucrările lui Pierre Vidal Naquet, Jean-Pierre Vernant sau Eric Dodds) este dificil de încadrat în expunerile îndătinate ale științei istorice românești.

...Cândva, ca student al Facultății de Istorie a Universității din București (unde, în perioada 1990-1996, am trăit bucuria de neuitat de a fi fost și eu printre studenții Doamnei Profesor Petre), învățam – ca majoritatea colegilor mei (cred) – istoria „în litera și în spiritul” izvoarelor acestei științe, mulțumindu-mă sau resemnându-mă cu puținele surse ale istoriei vechi a românilor, citând și folosind asemenea referințe ca probe „certe” ale unor reconstituiri sau reinterpretări în domeniu.

Ei bine, *Practica nemuririi* – atentă cu simțul certitudinii fiecăruia dintre cei interesați de viața religioasă a geților și dacilor – este un exercițiu generos asupra modului în care, ca specialiști sau ca simpli cititori, înțelegem să credem „pe cuvânt” autori care – fie ca Herodot, fie ca Tucidide – ne învață Istoria. „Cele mai vechi atestări documentare” (o formulare atât de familiară oricărui cititor de istorie) își vădesc astfel nu vreun „adevăr intrinsec” (de-a pururi interpretabil în sfera științelor socio-umane), nici vreun tâlc misterios, accesibil pe o cale revelată, cât pur și simplu un înțeles depinzând și de lumea din jur, de felul în care și aceasta participă (absolut legitim și natural) la „facerea istoriei și a spuselor istorice”. Un atare exercițiu este el însuși o *practică a nemuririi* pentru cititorul român (căci, după cum spuneam, cititorii altor literaturi istoriografice au beneficiat deja de „practici” similare...).

Marin CONSTANTIN

Valer BUTURĂ, *Studii și cercetări de etnobotanică românească*.

Ediție îngrijită, introducere și note de Ion Cuceu și Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2011, 435 p.

Primul volum dintr-o plănuită reeditare integrală a operei etnologului clujean cuprinde un compartiment inițial dedicat studiilor și articolelor de etnobotanică realizate între anii 1933-1945. Partea a doua a cărții reproduce *Enciclopedia de etnobotanică II. Credințe și obiceiuri despre plante*, publicată pentru prima dată de Paul H. Stahl, la Paris, în 1988, în seria *Sociétés Européennes* (4), rezervată lucrărilor Școlii Sociologice bucureștene.

Autorii ediției de față aduc un omagiu omului de știință transilvănean la centenarul nașterii sale. Cum este și firesc, s-a început cu contribuțiile etnobotanice. Activitatea de identificare și ordonare a

plantelor din România, cu denumirile lor autohtone, a debutat la 1849 cu I. Czihaș și N. Șuțu. Au continuat G. Baronzi (*Botanica română*) și Dimitrie Brândză (*Prodromul florei române*). Apoi, doctorul N. Leon a realizat *Botanica medicală a țăranului român*.

Când publica, la 1902, *Plantele cunoscute de poporul român*, Zacharia C. Panțu ajunsese la performanța de a îngloba circa 4.650 de termeni populari pentru 2.000 de specii botanice, realizând prima și cea mai cuprinzătoare sinteză etnobotanică din literatura română de specialitate. Începând cu anul 1890, Simion Florea Marian a realizat, sub genericul *Botanică românească*, mai multe studii. Din păcate, aceste apariții din revistele vremii nu a mai reușit, așa cum plănuise, să le adune într-un volum. La Fălticeni, în 1915, corifeii revistei „Șezătoarea”, Artur Gorovei și Mihai Lupescu, dădeau la iveală *Botanica poporului român*.

Al. Borza și colaboratorii săi de la Institutul de Botanică Sistematică din Cluj au impulsionează fuzionarea mai

accentuată între botaniști și etnologi. Primii puteau introduce nomenclatura științifică și realiza identificarea corectă a plantelor după cataloage de largă circulație; ceilalți veneau cu prețioase informații de teren privind credințele populare despre plante și etnoiatrie. În acest mediu s-a format Valer Butură, Al. Borza primindu-i în filele „Buletinului Grădinii Botanice și al Muzeului Botanic al Universității din Cluj” prima contribuție în această specialitate: *Plante de leac din regiunea mocanilor de pe Arieș. Notițele etnobotanice*, cum le subintitulează autorul, debutează cu o poetică evocare a arhaicului ținut, unde bătrânele mai cunosc puterile tainice ale *hodoleanului* și *ierbii negre* cu care în tinerețe se spălau înainte de a merge la horă „ca să nu le fure zmeii” (p. 39), iar moșnegii și-ar fi dorit să găsească un fir din miraculoasa *iarbă a fiarelor*, care „numai grangurii ăi galbeni o știu unde crește...” (p. 39). În continuare, culegătorul dă o listă a celor mai cunoscute plante medicinale din zonă, cu maladiile pe care le vindecă.

Mai multe studii sunt dedicate inventarierii plantelor folosite de țărani noștri pentru virtuțile lor terapeutice, nutritive și cromatice:

Valer Butură

Studii și cercetări de etnobotanică românească

Editura Fundației pentru Studii Europene

Plante cunoscute și întrebuințate de românii din Transilvania, Plante cunoscute și întrebuințate de locuitorii câtorva sate românești (texte publicate și în limba germană), *Plante cunoscute și întrebuințate de românii din Ardeal. Note etnobotanice și Câteva plante medicinale*. Concomitent cu aceste trepte către plănuitul dicționar, Valer Butură își expune principiile teoretice și metodologice asupra etnobotanicii, știință aflată în deplin proces de autodefinire și de maturizare.

În *Etnobotanica. O schițare a problemelor ce se pun în acest domeniu* constată insuficiența materialului adunat într-un domeniu destul de nou și orientarea unilaterală a cercetărilor asupra întrebuințărilor medicinale ale plantelor catalogate.

Un rol important în formarea etnobotanistului clujean l-au avut principiile Școlii Sociologice gustiene. A participat la campaniile din Nereju – Vrancea, Drăguș – Făgăraș, Șanț – Năsăud, Runcu – Gorj și Clopotiva – Țara Hațegului. Contactul cu aceste străvechi vetre folclorice l-a întărit în convingerea sa, că, odată cu aflarea denumirii populare a unei plante și a potențialului său leucitor, trebuie înțeleasă întreaga aură magico-mitologică pe care i-o conferă țăranii. Unor arbori și flori li se atribuie virtuți prevestitoare, jucând un rol important la vergelat și vrăji de dragoste. Crengile de tei se aprind pentru a alunga furtunile și alte cumpene etc.

După modelul lui I.-A. Candrea (*Iarba fiarelor*), Valer Butură considera că studierea atentă a credințelor legate de plante „se va putea face numai pe baza unui material documentar bogat și comparativ cu al altor popoare” (p. 112).

În *Plan pentru cercetările etnobotanice*, principiile enunțate în studiul anterior sunt sistematizate pe domenii de abordare: terminologia botanică populară, optica rurală asupra lumii plantelor, puterile magice care li se atribuie, practicile medicinale cu buruieni și centrele specializate, vopsitul vegetal și plantele ornamentale.

Colaborarea cu echipele sociologice se concretizează și prin realizarea capitolului *Botanique* din volumul secund al monografiei *Nerej. Un village d'une région archaïque* (dirigée par H. H. Stahl, 1940, p. 111-133). Un compendiu al acestei contribuții, intitulat *Enquête sur la connaissance des plantes utilisées par les vieilles femmes de Nerej* va apare trei ani mai târziu în „Archives pour la Science et la Reforme Sociale”, XVI. Sunt realizări deosebit de importante în contextul etnobotanicii românești, pentru că îmbunătățesc semnificativ zona raporturilor reciproce între om și lumea vegetală. Știm din însemnările

lui H. H. Stahl, coordonatorul acestei cercetări, că la Nerej s-a produs, pentru prima oară, miracolul integrării reale a monografiștilor în sânul comunității rurale. Ei n-au mai fost simpli spectatori, ci s-au implicat în viața sătenilor, înțelegându-le astfel mai bine credințele și mentalitățile.

Valer Butură, provenind dintr-o localitate celebră pentru vechimea cultivării plantelor de leac: Sălciua – Alba, va considera că elementele etnobiologice nu devin importante decât atunci când fac parte dintr-un sistem cultural. Cunoștințele naturalistice tradiționale nu pot fi detașate de încărcătura lor ideatică, de magie, rituri, legende ori simbolistică.

Pornind de la această viziune asupra biologiei vegetale, etnobotanistul clujean alcătuiește minimonografii ale unor plante prețuite în chip aparte de țăranii români: *Cultul mătregunei în Munții Apuseni, Iarba lui Tatin în medicina băbească și [în] cea oficială și Iarba Codrului. Însemnări botanice.*

Scrierea privind fascinantă Doamnă Mare a Codrului completează tot ce se știa până atunci de la I.-A. Candrea, N. Leon, S. Fl. Marian și din revistele „Șezătoarea” și „Ion Creangă” cu date din anchetele personale efectuate în zona Apusenilor și în Țara Oltului. Mircea Eliade va utiliza o parte din aceste informații în capitolul al VII-lea al volumului *De la Zalmoxis la Genghis-han*, intitulat *Cultul mătregunei în România*. Valoarea contribuției lui Valer Butură este dată atât de consemnarea fidelă a largului evantai de utilizări ale buruienii: „pe joc”, „pe dragoste”, „pe măritat”, „pe băutură”, „pe lege”, „pe urât”, cât și în surprinderea în detaliu a ritualului scoaterii plantei *asclepion* din pământ. Nimic nu este omis din vechile gesturi magice, de la drumul tainic spre adâncul pădurii, făcut în tăcere, înainte de răsăritul soarelui, pe rouă, până la darul expiatoriu, *plata mătregunei*, nuditatea culegătoarelor și jocurile speciale care însoțesc culesul.

Materialul rezultat din campania monografiștilor din vara anului 1939, în peste 30 de sate cuprinse între Munții Perșanilor la est, cursul Oltului la nord și nord-vest și Munții Făgărașului la sud, aduce o îmbogățire a cunoașterii practicilor magice legate de *Atropa belladonna*. Se poate vorbi, așa cum observase Mircea Eliade, de un adevărat cult.

O altă plantă temută, respectată, adusă în grădina casei, îngrijită, plivită „cu sfințenie” (p. 195), spre norocul casei, era *Scopolia carniolica*, numită *Iarba Codrului* sau *Șoldină*. Uneori era confundată cu mătreguna, atribuindu-i-se aceleași virtuți oracolare și apotropaice.

Publicat prima dată în revista „Natura” (an. XXIX, 1940), articolul despre *Iarba lui Tatin* urmărește întreaga bibliografie a

subiectului (Z. Panțu, M. Băcescu, N. Leon, Ch. Laugier, S. Fl. Marian, Camille Dronz, S. Mangiuca). La aceasta se adaugă propriile cercetări făcute în Munții Apuseni și Țara Oltului. Semnalăm, în mod deosebit, descântecul relevat de Praja Mărie din Sălciua de Jos, județul Turda. După ce planta era plătită cu *pită și sare*, erau invocate puterile acesteia de a reface corpul bolnav, precum *apa moartă* din basme: „Doamnă Iarba lui Tatin,/ Nu te iau pă strâcat,/ Că te iau pe tomnit,/ Să strângi piele la pile,/ Carne la carne,/ Uăs la uăs,/ Să le faci mai frumos de cum o fost” (p. 151).

Cu *Enciclopedia de etnobotanică românească* I și II, Valer Butură devine cel mai important etnobotanist român, nu numai din ultimii cincizeci de ani, ci și de când s-a inițiat cercetarea civilizației vegetale la noi. Cele 100 de articole cuprinse în partea a doua a lucrării, republicate în ediția de față, desăvârșesc, prin asamblarea de date etnoiatrice și mitologice (aproape exhaustive), tot ce s-a realizat până acum. Etnobotanistul clujean a depășit prejudecățile privind credințele și superstițiile populare sau practicile magice legate de etnomedicină. Formația sa specială, pe care Paul H. Stahl o estima a fi ideală, „de răscruce”, ca geograf și botanist la bază, „atras de geografia umană” (p. 202), l-a ajutat să acționeze în virtutea unor principii clare, departajând etnobotanica net de alte științe riverane.

Înainte de înșiruirea alfabetică a articolelor dicționarului, este făcută o prezentare generală a plantelor de cultură, a florei spontane și a ciclurilor vegetaționale. Paralel, se fac referiri la sărbătorile de peste an legate de plantele de *ager* și *hortus*, precum și la practicile magice aferente.

Fiecare articol de dicționar plasează elementul vegetal într-o bogată ramă magico-mitică. Sunt surprinse bogatele cunoștințe ale țaranului român privind momentele cele mai potrivite pentru arat, semănat și cules, mediul înconjurător, calitatea terenului, întreg ansamblul de elemente biotice și abiotice. O atenție specială a fost dată așa-ziselor *cultigene*: bob, grâu, mei, porumb ș.a. În jurul grâului s-a dezvoltat un adevărat cult, în care elementele păgâne se împletesc cu cele creștine. Valer Butură reia în articolul dedicat acestei cereale vitale unele date din studiul realizat în 1937, *Credințe în legătură cu cultura grâului la românii din Transilvania*.

Pornind povestea binecuvântatei cereale „de dincolo de limanurile istoriei” (p. 73) o continuă până la cununa de spice pe care o poartă cea mai mândră fată din sat: „Cine aduce cunună,/ Curată-i ca și-o lumină” se cântă în Rebrișoara – Năsăud (p. 79).

Plantele medicinale sunt adesea implicate în magia dragostei și destinului. Cu busuioc, ferigă, odolean, oman, mătrăgună și năvalnic se făceau farmece pentru norocul la horă și în casă. În bobi și-n semințe de cânepă se ghicea ursita. Plantele erau nelipsite din riturile apotropaice și propitiatoare.

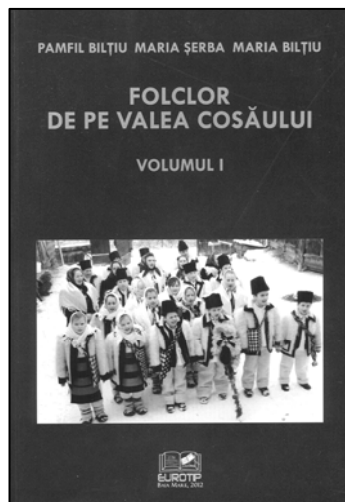
Enciclopedia etnobotanică realizată de Valer Butură deschide largi perspective spre cunoașterea unui bun cultural neprețuit. Ea se cere completată de generațiile viitoare cu date despre alte plante autohtone, pentru a îmbogăți această știință fascinantă care este etnobotanica. Publicând acest important volum, editorii – Maria Cuceu și Ion Cuceu – au meritul de a se fi aplecat, cu dăruire și devotament, asupra unei remarcabile restituiri.

Silvia CIUBOTARU

Pamfil BILȚIU, Maria ȘERBA, Maria BILȚIU, *Folclor de pe Valea Cosăului*, Baia Mare, Editura Eurotip, 2012, vol. I, 310 p.; vol. II, 300 p.

În ultimii ani a devenit o obișnuință ca în paginile capitolului de recenzii și prezentări, găzduit de „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”, să-și găsească locul cercetările etnografice minuțioase aparținând renumitului etnolog maramureșean Pamfil Bilțiu. Coordonând un colectiv de redacție din care mai face parte Maria Șerba și Maria Bilțiu, acesta ne propune o privire retrospectivă asupra folclorului de pe Valea Cosăului, mărturie a documentării minuțioase pe care cercetătorii au întreprins-o în localitățile *Budești, Călinești, Cornești, Sârbi și Văleni*, așezări reprezentative ale acestei unități geografice distincte. Cunoscută mai ales pentru specificul arhitecturii rurale, această zonă beneficiază din plin de monumentalitatea bisericilor de lemn, precum și de spectacolul instalațiilor hidraulice țărănești (mori de porumb, vâltori, gateri), întâlnite pretutindeni, de la Rona de Jos, prin Dragomirești, până la Glod. Autorii, prin intermediul performerilor maramureșeni statornici, mândri de zestrea culturală moștenită din generațiile de demult, ne înfățișează Valea Cosăului și dintr-o altă perspectivă, aceea a unei antologii literare, care, în ciuda vremii care a trecut, s-a conservat în acest spațiu, în marea lui valoare, bogăție, varietate și frumusețe.

Autorii pun în lumină datini și obiceiuri specifice Văii Cosăului, oprindu-se asupra unor comunități reprezentative pentru conservarea și promovarea culturii maramureșene, care, în ciuda vremurilor de schimbare ce s-au abătut și asupra lor, încă mențin tradiția unor vechi cutume, după care se ghida lumea satului de altădată. Așadar, după o muncă asiduă de repertoriere și inventariere specifică muncii de teren, etnologul Pamfil Bîlțiu ne aduce în prim-plan încă o parte din rodul strădaniilor sale pe tărâmul folcloristicii, rezultat al dialogului pe care l-a purtat de-a lungul celor 34 de ani (1978-2012), surprinzând lumea în schimbare, evoluția sau involuția fenomenului folcloric din localitățile Ferești, Cornești, Călinești, Sârbi și Budești. Bogatul material a fost împărțit în două volume intitulate sugestiv *Folclor de pe Valea Cosăului* care au apărut în anul 2012 la Editura Eurotip din Baia Mare.



Primul volum reunește un amplu studiu asupra cântecelor folclorice, precum *orația de nuntă*, *cântecul de cătănie*, *cântecul satiric* și *doina*. Își propune să remedieze, așa după cum afirmă autorii, eventualele lacune dintr-un domeniu drag culturii populare, dar și foarte pretențios și prețios în același timp – *antologia literară*. Informațiile culese din teren au fost structurate în trei secțiuni: *Poezia obiceiurilor tradiționale*, *Poezia evenimentelor cruciale ale vieții*, precum și un capitol foarte consistent de balade, descântece, cântece propriu-zise, legende și povestiri, pe care le-am putea grupa sub denumirea generică de *Literatură populară*. Asemenea unor cercetări serioase, lucrarea se încheie prezentând un *Indice al localităților cercetate*, dar și un *Indice al performerilor*, mărturie fără de care originalitatea acestei lucrări ar fi fost discutabilă. Așadar, ne aflăm în fața unei evaluări culturale pertinent realizată, în care se reconstituie viața patriarhală a satului maramureșean.

În privința colindelor și a cântecelor de stea, păstrate încă într-o formă autentică datorită performării lor la fiecare sfârșit și început de an, autorii observă „substituirea colindului vechi cu felurite cântece bisericesti, colinde religioase și cântece de stea”, ca o reacție a bisericii la conținutul precreschin al acestora. Totuși, având în vedere

legătura puternică ce se exercită în rândul comunității în această perioadă hotărâtoare pentru bunul mers al lucrurilor în anul ce stă să înceapă, au rezistat mai ales colindele cu conținut augural cu câteva variante locale. Astfel, semnalăm prezența *Colindului mioritic*, specific comunităților de mocani din Transilvania și Maramureș, în care tema centrală este axată pe dorința ciobanului în privința locului de îngropăciune, a obiectelor care să-l însoțească în lumea *dalbului de pribeag* și a mioarelor bocitoare, reminiscențe ale vechiului ritual funebru. Straturi folclorice vechi, legate de cultul dendrolatric, regăsim în textele ce alcătuiesc colindul *Ruga bradului*, precum și elemente de cosmogonie în *Colindul despre măsurarea pământului*. La acestea se adaugă atât de îndrăgita temă a vânătorului ce glorifică bărbăția, curajul și iscusința acestuia, motive folclorice întâlnite în textele *Colindului de cerb*.

Perioada de renovare a timpului calendaristic ce debutează la Crăciun și se termină la Bobotează stă sub semnul bucuriei, determinând o mare efervescență a liricii populare în satul maramureșean, ca de altfel în tot spațiul românesc. Astfel, parcă mai mult decât în alte părți, în Maramureș, la sărbătoarea Crăciunului, identificată cu Nașterea Domnului, căreia i-a dat numele popular, a înflorit o întreagă teologie populară, însoțită de o imnologie religioasă și de o serie de credințe și datini, între care se regăsesc cu precădere colindele și cântecele de stea. Tema de bază a colindului religios, performat de cei mici în ajunul și zilele Crăciunului, o constituie *nașterea sacrificială*, asociată unor teme mitologice, din care nu lipsesc miturile dendrolatrice și mitologice. În lipsa formelor de colindat extrem, jocul caprei, de exemplu, a pierdut teren în spațiul investigat; Maramureșul istoric a conservat variante de colind vechi din secolele XVII-XVIII ce îmbogățesc fondul eroic al eposului popular românesc cu cântece epice despre haiduci, de tipul Pinteă. În finalul sărbătorilor, la Bobotează, revine obiceiul teatrului religios reprezentat de drama Irozii și Chiralexă, performat tot de ceata copiilor.

În vechime, venirea pe lume a unui copil era însoțită de un număr semnificativ de practici rituale, între care regăsim *cântecele de botejiune*, cu care debutează cea de-a doua parte a lucrării, transmițând cele mai bune auspicii noului născut, și *cântecele de leagăn*, menite să vegheze prin intermediul cucului, pasăre oraculară, creșterea copilului. *Poezia nunții* formează un capitol important al acestui prim volum, întemeierea unei familii fiind considerată un eveniment crucial în viața

comunității. Evident că și în acest caz, manifestări folclorice de tip literar, cunoscute mai ales sub forma orațiilor de nuntă, însoțesc secvențele importante ale ceremonialului, începând cu cântecele ceremoniale *la cusutul steagului de nuntă*, apoi cu cele de *la mireasă*, *închinături* și *strigături*. Abundența temelor abordate se explică prin faptul că nunta tradițională era un eveniment cu desfășurare amplă, care angrena întreaga comunitate, întinzându-se pe parcursul a nu mai puțin de trei zile.

Ceremonialul funebru marcat de sobrietatea și durerea celor rămași, a căror solidaritate emoțională se regăsește în cuprinsul tuturor cântecelor rituale (bocete și cântece ceremoniale funebre), marchează separarea, trecerea și integrarea răposatului în lumea de dincolo. Din acest punct de vedere, autorii volumului prezintă mai multe variante ale bocetului cules de pe Valea Cosăului, impuse de gradul de rudenie pe care cei în viață îl au cu răposatul: „la mamă”, „la tată”, „la frate”, „la bunică”, „la soț”, „la soacră”. Alături de acestea se regăsesc și *versurile funebre*, radiografii lirice despre viața celui dispărut. Un loc aparte în repertoriul de bocete studiate îl au *bocetele-parodii*, care aveau darul de a detensiona gravitatea gestului de despărțire a defunctului de familie și comunitate.

Aparținând genului epic, *baladele* cunoscute în spațiul maramureșean sub numele de *hore*, terminologie care le situează mai aproape de sensul lor original, de cântece bătrânești vechi, voinicești sau haiducești, aduc în prim-plan personaje înzestrate cu puteri supranaturale, de genul *Călin*, *Lina Rojmolina*, *Voica*, care ne conduc în vremuri medievale, *Ilincuța Șandruului* – *Voichița*, respectiv în perioada dominației otomane, când luaseră amploare căsătoriile prin rapt, relații matrimoniale inițiate prin acte violente, motivate de anumite conflicte ireconciliabile între comunitățile cărora aparțineau viitorii soți.

Determinat de împrejurări critice ce marchează existența unei persoane, *descântecul*, ca poezie de incantație, își face simțită prezența în viața individului în momentele de cumpănă pe care acesta le traversează. Și cum aceste evenimente nedorite îmbrăcau aspecte dintre cele mai diverse, descântecul, performat alături de un instrumentar magic bogat, s-a numărat printre practicile rituale moștenite în Maramureș. Puterea magică a cuvântului regăsită în cazul *descântecelor de deochi*, *de dragoste*, *de mana vacilor* și a celor *de ursită*, prezentate în volum, facilitează accesul la forțele supranaturale chemate în ajutor.

Capitolul cel mai consistent al volumului, un conglomerat tematic de mare diversitate, este dat de lucrările de *lirică populară*, ca expresie a trăirilor, năzuințelor, emoțiilor și aspirațiilor creatorului popular. *Cântecele despre cântec*, ca expresie a înclinației omului pentru interpretarea vocală a horii, *cântecele păstorești*, care abordează frumusețea acestei ocupații, dar și teme des întâlnite în lirica populară, similare celor din balada Miorița – conflictul dintre ciobanii tovarăși, vizibilă în cântecul *Horea păcurariului*. Rudimente ale vieții patriarhale sunt întâlnite în *Cântecele de necaz, de înstrăinare, de supărare sau de război*, aducând în prim plan drama familiilor destrămate și a copiilor orfani. Pe de altă parte, bucuria și buna dispoziție a oamenilor, dar și principalele racile ale satului – beția, lenea, clewetirea – sunt subliniate în cadrul cântecelor *de petrecere și veselie*. O poziție centrală în ansamblul temelor abordate îl ocupă *cântecul de dragoste*, care cunoaște o bogăție tematică impresionantă, ce compune dramatismul ei. Capitolul de față se încheie cu un consistent număr de *strigături*, ce ilustrează folosirea lor, alături de cântecele propriu-zise, în desfășurarea jocurilor, a horelor tradiționale, acolo unde efectul lor era maximizat de prezența întregii comunități.

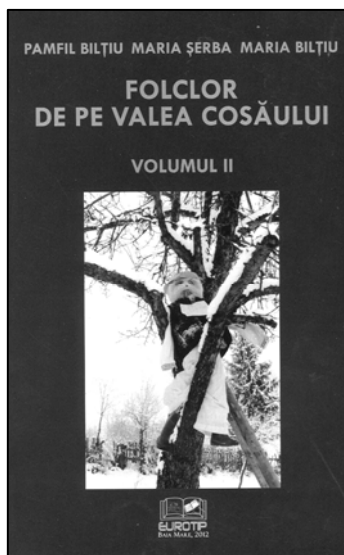
Elementele de paremiologie și proză populară (proverbe, zicători, legende, povestiri, snoave) din finalul primului volum reprezintă o mare provocare a autorilor, datorită dispariției lor, momentele care prilejuiau exprimarea unei atitudini a grupului față de diverse aspecte ale realității (șezători, clăci de tors) lipsind aproape cu desăvârșire în lumea actuală a satului maramureșean.

Un compartiment important al literaturii populare este rezervat elementelor mitologice – legendelor –, rod al unei efervescențe culturale anonime, ce are la bază concepția țaranului român despre crearea și organizarea lumii, a cărei geneză biblică explică atitudinea și modul de raportare a sa la fenomenele naturale. Plecând de la ideea că Dumnezeu a creat cerul și pământul, Dumnezeu – ca principiu a tot ce există în această lume și orice –, țaranul român încearcă să deslușească sensurile lumii înconjurătoare prin intermediul legendelor, a căror caracter narativ oferă o explicație științifică fenomenelor naturale înconjurătoare. Legende culese de autorii celui de-al doilea volum al *Folclorului de pe Valea Cosăului* oferă o explicație a fenomenelor naturale înconjurătoare la nivelul credințelor omului simplu. Astfel, aflăm că

mitul comorilor stă ascuns în legendele curcubeului sau că Baba Dochia este semi-divinitatea meteorologică care guvernează vremea de la început de primăvară. Interesante sunt și legendele despre zilele săptămânii, știut fiind faptul că, în mentalitatea populară, fiecare zi are o natură și un profil spiritual propriu, preocuparea principală fiind dată de caracterul nefast al zilei de marți, fapt ce a determinat un sistem întreg de credințe-interdicții, precum și a celei de vineri, ținută cu nelucru și post, ca urmare a influenței Bisericii. Determinată de relația pe care omul o are cu natura au apărut și legendele păsărilor, în care, spre exemplu, cucul, personificat, apare ca element central.

Sistemul popular de datini, practici magice și credințe este activat în cazul *legendelor mitologice*, ce cuprind apariții existențiale, lucruri supranaturale, ca principală formă de autoapărare împotriva reprezentărilor mitologice (spirite) ce acționează malefic asupra individului și colectivității. În condițiile în care credința în aceste ființe supranaturale („omul nopții”, „vârcolacul”, „stricoliciul”, „tricoliciul” și „pricoliciul”) este încă vie în satele maramureșene, cunoașterea modului lor de acțiune, a interdicțiilor ce se impun, devin esențiale pentru bunul mers al lucrurilor.

Teama de boală și de urmările ei nefaste, precum și producerea unor disfuncționalități în viața cotidiană, a determinat apariția unui întreg sistem de credințe și superstiții ce își găsesc principala formă de manifestare în practici magice. Conform principiului că *orice acțiune umană, indiferent în ce sferă se plasa, își avea tehnica ei magică*, zona etno-folclorică a Văii Cosăului conservă întreg repertoriul de practici cu caracter apotropaic (de protecție împotriva agresiunii maleficului), așa cum se întâmplă în cazul *protejării casei noi cu jertfă*, sau pentru apărarea familiei și a animalelor din gospodărie. Un capitol extrem de bogat și bine reprezentat în Maramureș este cel al *magiei manei*, cu rol direct în stimularea rodului câmpului și a grădinilor, precum și al animalelor (mai ales a vacilor cu lapte), știut fiind faptul că acestea erau cele



mai predispușe influenței exterioare a maleficului. *Magia medicală*, de apărare și tămăduire împotriva bolilor, bazată pe „leacuri băbești” (buruieni, sare, tămâie, ouă), vizibilă mai ales în cazul îmbolnăvirii copiilor și a femeilor, are la bază credința privitoare la duhuri specializate, ipostaze ale răului care cuprind organismul bolnav, și care are încă ecouri în lumea satului. „Aducerea feciorilor în șezătoare” sau „ghicirea ursitului”, principalele preocupări ale fetelor aflate la vârsta căsătoriei, erau performate în jurul vetrei sau la gura sobei, folosindu-se un instrumentar magic bogat. Categoria practicilor premaritale, alături de cele de cunoaștere premonitorie a destinului, erau principalele acte de magie întâlnite în preajma sărbătorilor mari de peste an: Paști, Sfântul Andrei, Crăciun, Anul Nou și Bobotează.

Magia obiceiurilor tradiționale înglobează un set de măsuri ce țin de obiceiurile juridice ale satului bazate pe magia cuvântului, în care „strigarea peste sat” sau „legatul ritual al flăcăilor” cuprind acte ritual-ceremoniale, respectate și așteptate de către întreaga comunitate. Toate acestea sunt vizibile și în cadrul consistentului capitol de *credințe și superstiții* legate de momente cruciale ale vieții omului, în care teme precum: nașterea pruncilor, teama de îmbolnăvire a noului-născut, frica de moarte până la primirea botezului reprezintă preocupări permanente ale familiei, un întreg sistem de credințe-interdicții punându-se în mișcare cu această ocazie. Funcția lor de apărare, mai mult decât evidentă, face ca aceste acte magice să fie încă actuale în satele de pe Valea Cosăului. Asemenea se întâmplă și în cazul celor legate de munca câmpului, protecția casei, a gospodăriei sau de performarea numeroaselor munci casnice. Un loc aparte îl reprezintă credințele despre înmormântare și cultul morților, filonul obiceiurilor funebre românești fiind unul destul de viguros și unitar.

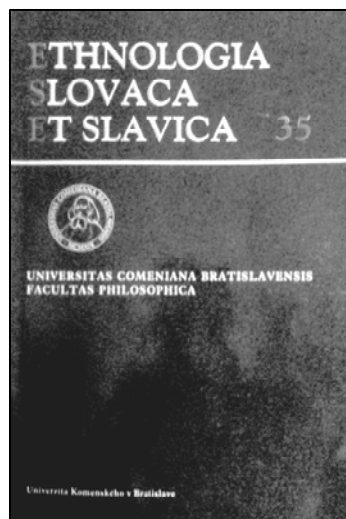
Practicile de medicină populară cuprind leacuri pentru vindecarea bolilor, remedii medicale populare, empirice, cunoscute pe teritoriul românesc din cele mai vechi timpuri, bazate în principal pe utilizarea plantelor și a unui întreg sistem de credințe ritual-ceremoniale. Volumul se încheie cu un *Indice de localități*, un *Indice al performerilor*, dar și cu un *Glosar*, consistent și necesar, pentru buna deslușire a graiului maramureșean.

„Ethnologia slovac et slavica”. The International Review of Slovak and Slavic Ethnology, Tomus 35, 2012, Universitas Comeniana Bratislavenensis, Facultas Philosophica, Bratislava, 114 p.

Realizată de un colectiv de cadre didactice și cercetători din cadrul Departamentului de Etnologie și Antropologie Culturală integrat în Facultatea de Filozofie a Universității Comenius din Bratislava, revista ilustrează, în numerele sale anuale, preocupările etnologilor slovaci și ale colegilor lor din lumea slavă în studierea culturii tradiționale. Destinul publicației se confundă cu cel al predării disciplinelor etnologice în capitala Slovaciei, aceasta apărând în același an, 1969, în care departamentul respectiv a fost creat de către mentorul și inițiatorul său, Jan Podolak. În ceea ce privește departamentul universitar, interesul pentru studiile de conservare a patrimoniului cultural este vizibil în titlaturile celor două secții ale acestuia: etnologie și antropologie culturală, muzeologie și patrimoniu cultural. Totuși, noi puncte de atracție apar în vizorul cercetătorilor slovaci, printre care am remarca istoria socială, antropologia vizuală, antropologie urbană, studii de gen, cercetarea migrației.

Așa cum indică și titlul revistei, tematica ei nu se limitează doar la terenul slovac, ci își lărgeste interesul spre alte arii slave, reunind specialiști din Serbia, Slovenia, Polonia, alături de care cercetătorii de la Bratislava au împărțit atât confruntarea cu propaganda comunistă, cât și elemente de asemănare în structura internă a vieții tradiționale cercetate. Această deschidere a teritoriului etnologic slovac spre colegii lor slavi este demonstrată și de prezența lui Piotr Bogatyrev printre întemeietorii publicației.

Numărul din 2012 al revistei se arată a fi unul exponențial fiindcă evaluează parcursul disciplinelor etnologice din țările slave central-europene din momentul primelor încercări de cartografiere a vieții populare autohtone la experimentele epistemologice recente. Studiile adunate în acest volum, semnate de specialiști slovaci, sloveni,



polonezi sau sârbi, oferă o imagine unitară asupra cadrului instituțional în care s-a creat și a funcționat studiul științific al culturii etnofolclorice în această parte a Europei. Autorii au în comun intenția de a expune în special impactul regimului comunist asupra domeniului lor, modalitățile prin care au fost evitate interferențele acestui regim în dezvoltarea autonomă a disciplinei și apoi modalitățile prin care a fost recuperată direcția pertinent științifică în postcomunism. De altfel, publicarea acestui număr al revistei este finanțată prin intermediul unui proiect național intitulat „Procesele culturale în societatea postsocialistă: între globalizare și localizare”.

În acest context se integrează și primul studiu al volumului, dedicat istoriei etnologiei sârbe. Ca și în țările vecine, interesul pentru colectarea produselor spiritului popular apare la sfârșitul secolului al XIX-lea, fiind încurajat de crearea Academiei Regale Sârbe (1886), a Comitetului Etnografic Sârb (1894) și situându-se sub egida istorismului cultural foarte activ în acea perioadă. Orientarea etnografică a institutului de profil, înființat în 1947, este dată, crede autoarea Miroslava Lukić Krstanović, de viziunea sovietică asupra disciplinei, care-și face din ce în ce mai mult simțită prezența în etnologia de la Belgrad. Regimul comunist va încerca să-i determine pe etnologii iugoslavi să construiască o viziune idealizantă asupra unității obiceiurilor și tradițiilor diferitelor națiuni din fosta republică iugoslavă. Așa-numita „epocă de aur a terenului” din anii ’50-’60 va însemna crearea și îmbogățirea unei consistente arhive de folclor rural autentic, însă în perioada următoare atenția cercetătorilor se va deplasa spre viața în orașe, spre urmărirea proceselor de industrializare și urbanizare, considerate arii prioritare din perspectiva administrației statale.

Autoarea deplânge, cu prea mare ușurință, incapacitatea disciplinei de a oferi, în ciuda acestor cerințe extra-științifice, o contribuție reală la studiul culturii populare sârbești, fiind îngrijorată de lipsa unor produse științifice autentice. Situația dramatică despre care vorbește Miroslava Lukić Krstanović ar fi fost cauzată de faptul că cercetătorii sârbi au fost obligați să-și situeze activitatea sub zodia ideologiei marxiste timp de mai multe decenii. În plus, se optează și în acest text, așa cum este și cazul celorlalte, pentru idealizarea revirimentului științei etnofolclorice în epoca postsovietică în cadrul antropologiei culturale. Se consideră că acesta este momentul în care se produce dorita eliberare de sub dominația realismului etnografic și

orientarea spre metodologia critică a câmpului de cercetare, spre noi terenuri cum ar fi studiile etnice sau fenomenele socio-culturale de o certă, dar alarmantă, noutate. Este subliniată dificultatea misiunii pe care a avut-o etnologia sârbă de a fi mult timp o „știință invizibilă”, fără prea multe posibilități de a-și urma întemeietorii de la începutul secolului trecut, obligată să sondeze etnografic implementarea socialismului, neglijându-și vocația integratoare și analitică.

Aceeași realitate a etnologiei sârbe este avută în vedere și de cercetătoarea Lada Stevanović, care analizează parcursul tematic al unei reviste pentru tineret apărută la Belgrad în perioada 1931-1941. Intitulată „Jugoslovenče” („Tânărul iugoslav”), aceasta avea scopul declarat de a-i ghida pe cei mai tineri reprezentanți ai noii republici să-și accepte noua identitate națională într-un stat multietnic. Autoarea încearcă să arate procesul prin care un instrument didactic se va transforma gradual într-unul propagandistic, cu ajutorul unui mecanism de creare a unui așa-zis folclor iugoslav, conținând imnuri, cântece populare și poezii patriotice.

Un studiu care oferă, iarăși, o perspectivă documentară, de data aceasta asupra etnologiei slovace, este cel dedicat unei alte reviste de profil, apărută la Bratislava în anul 1953. Și parcursul acestei publicații este marcat de interferența regimului politic cehoslovac, care încerca să construiască o direcție conjugată a etnologilor din cele două țări aflate sub aceeași administrație. Revista „Slovenský národopis” („Etnologie slovacă”) a reflectat în paginile sale procesele de colectivizare și industrializare ale societății rurale autohtone, așa cum a cerut viziunea marxist-leninistă în cercetarea vieții sociale, cât și linia tradițională, autonomă a analizei culturii populare slovace în ipostaza ei arhaică. Autorul acestui text, Peter Slavkovský, își manifestă optimismul în privința capacității etnologiei de la Bratislava de a evita copleșitoarele ingerințe politice ale vremii și de a urma o cale autonomă. Această opinie este susținută de faptul că, imediat după căderea regimului comunist, cercetătorii din această țară au fost capabili să publice, pe baza documentelor etnofolclorice culese până atunci din satele slovace, instrumente de lucru imperios necesare, cum ar fi *Atlasul Etnologic al Slovaciei* (1991) sau *Enciclopedia Culturii Populare din Slovacia* (1995).

Sunt prezente aici și câteva texte care restrâng tendința panoramică a autorilor menționați anterior la dimensiunile unor studii de caz. Acestea au însă în comun cu primele interesul pentru impactul

regimului comunist asupra domeniului și sublinierea trecerii de la orientarea etnologică de tip clasic spre cea antropologică. Peter Simonič cercetează riturile comunitare asociate sărbătoririi zilei naționale a Sloveniei din perspectiva tranziției postcomuniste, integrându-se în cadrul disciplinar al antropologiei politice.

Preferința antropologiei culturale de a se manifesta critic față de moștenirea documentară generată de etnologie și folclorică se face simțită în cercetarea propusă de Janina Radziszewska din Wrocław. Aceasta reface istoria modurilor în care a fost analizată comunitatea arhaică din munții Tatra, de la cronicile romantice ale etnografilor amatori de la jumătatea secolului al XIX-lea la mai recente cercetări de teren profesionale ale etnologilor poloni. Intenția autoarei este de a avertiza asupra entuziasmului, considerat neștiințific, al explorării acestor oameni ai muntelui, calificați drept ultimii reprezentanți ai străvechii populații slave europene.

Este regretabil, deși poate necesar, că autorii prezenți în aceste pagini se concentrează, cu prioritate, asupra mutațiilor, deficiențelor, se raportează preponderent la punctele slabe ale sistemului în care a funcționat etnologia slavă în ultimele două secole, și nu asupra elementelor de continuitate și asupra reușitelor. Este adevărat că propaganda comunistă a declanșat procese care au alterat viziunea pur științifică a disciplinei și a încercat să manipuleze identitatea culturii populare a acestor comunități în scopuri politice. Totuși, aceste ingerințe nejustificabile nu au afectat radical cercetarea fundamentală în țările excomuniste. Revista de față poate servi însă ca o analiză obiectivă a piedicilor extreme pe care disciplina noastră a fost obligată să le depășească pentru a-și realiza cu succes menirea.

Ioana REPCIUC

Sabina ISPAS, *Rosturi și moravuri de odinioară*,

București, Editura Etnologică, 2012, 317 p.

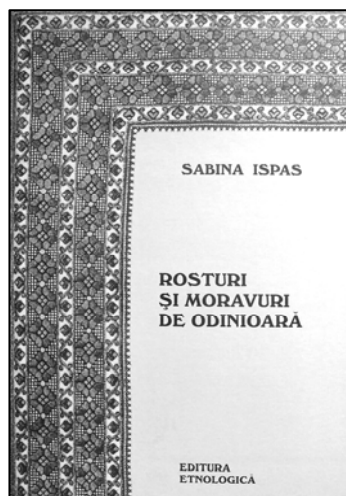
Prin editarea și tipărirea volumului *Rosturi și moravuri de odinioară*, Sabina Ispas este consecventă în ceea ce privește preocupările Domniei Sale referitoare la domeniile folcloristicii, etnologiei și antropologiei culturale.

Ținând cont de conținutul tematic general al cercetărilor, întreprinse de-a lungul timpului, autoarea a adunat și ordonat, sub titlul de mai sus, trei capitole. Din volum fac parte texte inedite, articole și studii care au fost părți componente ale propriei lucrări de licență, dar și capitole din lucrări colective sau sub semnătură proprie, publicate, la rândul lor, în cuprinsul revistelor și periodicelor de specialitate românești și străine.

Mai mult, inserarea opiniilor din cele trei capitole menționate: *Calendarul*, *Povestea cântată* și cel dedicat *Basmului*, sunt completate de aprecierile despre *Cultura populară și dinamica actuală*, de seria de interviuri (publicate în „Cotidianul”, „Convorbiri Literare”, „România Literară”, „Arhitect Design” și „Lumina”), de textele reproduse după înregistrările din fonograme și benzile de magnetofon din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor, precum și nu mai puțin de 42 de imagini, preluate după/din negativele arhivei menționate, lucrări de specialitate, colecții personale de fotografii, obiecte de patrimoniu, cărți poștale sau fresce din bisericile creștine.

În cercetarea tradiției, unele teme au atras atenția etnologului, ca urmare „a lecturilor, a observației directe efectuate asupra oamenilor și evenimentelor, a tendințelor vremii sau a întâlnirilor accidentale cu persoane, forme și întâmplări deosebite” (p. 287). Cultura tradițională, mai puțin „schimbătoare pentru a identifica perenitatea, continuitatea sau forma stabilă la toate nivelele și formele de exprimare”, viața religioasă creștină a românilor – care constituie „baza structurilor, formelor și imaginilor din folclor”, i-a preocupat, așa după cum apreciază autoarea, „în mai mică măsură pe specialiști” (p. 289-290), de aici și necesitatea completării acestor preocupări prin studii și articole dedicate *Sfântului Andrei*, *Colindelor*, *Caprei*, *Dragobetelui*, *Joi Mari* sau *Sărbătorii Paștelui* (p. 7-74).

Pe de altă parte, componente interesante ale „confruntărilor menționate în epica populară eroică [cum sunt] strigătul de luptă sau cântecul luptătorului” (p. 292-293) pot fi regăsite alături de cântecele



eroice epice și baladele familiale cu funcție emblematică – toate fiind analizate cu minuțiozitate și relevanță în *Baladele Dunării*, *Baladele hoților de cai* sau *Miorița* (lui Marin Sorescu) sau în texte precum *Considerații privind influența apocrifelor asupra baladei „Soarele și Luna”*, *Unchișul și via* și *Masa domnească – masă de sărbătoare* (din vastul capitol *Povestea cântată*).

Basmul – cel care amintește despre „actul simbolic al acceptării vasalității sau al închinării celui învins” (p. 297) – este abordat remarcabil și în două articole care poartă titlurile *Eroina angelică a basmului românesc* și *Funcția formativă a folclorului și personalitatea creatoare a lui Mihai Eminescu* (poemul „*Miron și frumoasa fără corp*”).

Cercetătoarea Sabina Ispas încântă lectorul prin disecarea problematicilor legate de „importanța mișcării care a determinat apariția, dezvoltarea și sistematizarea unui cod specializat care ajută la citirea semnelor din teren (de pe pământ, din ape, de pe vegetație, etc.)”, în dorința de completare a informației despre „componentele folclorului tradițional [supus] proceselor tot mai active de revitalizare și reconstrucție a culturilor tradiționale, într-un moment în care identitățile, individuale și de grup, sunt supuse unor procese alerte de schimbare” (p. 299).

Capitolul *Cultura populară și dinamica actuală* vizează analizarea atât a „*mitului Dracula*” sau a problematicii superstițiilor, cât și încercarea de definire a identităților și studierea modului cum au fost create (mai mult sau mai puțin artificial) identitățile culturale. Autoarea este preocupată, în egală măsură, și de *Actualitatea cercetării etnologice* sau de *Cercetarea academică în domeniile folclorului și etnografiei*.

Dorința etnologului român a fost aceea de a „scrie o lucrare din care să poată fi desprins sistemul culturii tradiționale românești în urma analizelor de text literar și a contextelor literare, ceremoniale sau festive în care acesta se exprima” (p. 300) – carte care nu trebuie să lipsească din biblioteca nici unui pasionat de folcloristică, etnologie sau antropologie culturală, și care poate fi lecturată, în clipele de răgaz, de orice doritor în cunoașterea culturii române.

**Vasile Munteanu, *Pagini de etnografie. Studii, articole, comentarii*,
Iasi, Editura Palatul Culturii, 2012, 306 p.**

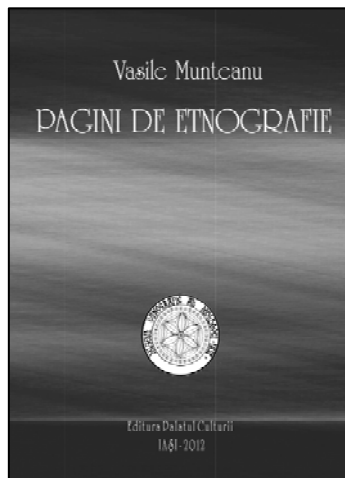
În cultura tradițională românească, firea lucrurilor reprezintă sursa seninătății și a înțelepciunii cu care rânduielile sunt respectate. Răsturnarea ei, pe de altă parte, cutremură profund și atunci simțirea acuză divinitatea de indiferența unui somn „cu capul pe-o mânăstire”. Nu e în firea lucrurilor ca un bărbat ca bradul să se petreacă dintre noi „fără vreme” și nu e în firea lucrurilor ca un etnograf rafinat să fie oprit din materializarea cunoștințelor sale de către ursitoarea cea șchioapă.

Este însă firesc ca volumul *Pagini de etnografie*, ce cuprinde preocupările științifice ale lui Vasile Munteanu, să fie remarcat din multitudinea publicațiilor actuale care se oferă celor interesați.

Angelica Olaru, Victor Munteanu și Cornel Ciucanu au reunit postum materiale consistente, documentate riguros nu numai datorită scopului lor instituțional (volumul conține teza de licență a cercetătorului și un referat pentru dobândirea doctoratului în istorie), ci și faptului că Vasile Munteanu s-a format din punct de vedere științific și uman într-un tip de școală veche, în care precizia și eleganța au constituit singura normă admisă.

Doă elemente definitorii au conturat personalitatea autorului: originea rurală (s-a născut în Oniceni – Suceava) și șansa de a-l avea mentor pe profesorul Ion H. Ciubotaru, care semnează, de altfel, un cuvânt introductiv emoționant, intitulat *O lumină mai puțin*. Relația profundă dintre magistru și discipol transpare în carte și din interviul realizat de Vasile Munteanu cu autorul trilogiei *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*, aflată atunci la cel de-al doilea volum al seriei.

Originea rurală este cea care i-a înlesnit lui Vasile Munteanu perceperea acordurilor fine ale etnografiei, un domeniu complex și prea repede omis de etnologii zilelor noastre. Harul său autentic de cercetător de teren, după cum a remarcat Ion H. Ciubotaru (p. 8), s-a aplecat în special asupra meșteșugurilor țărănești, pe care le-a identificat *in situ* și le-a analizat în studii precum *Piuăritul pe Valea Moldovei*, *Pietrăritul tradițional în Moldova* sau *Meșteșuguri tradiționale la Roșia Montană*.



Domeniul construcțiilor populare i-a fost, de asemenea, familiar, atât prin valoarea sa de patrimoniu pe care o evalua din funcția de conducere a Direcției de Cultură, Culte și Patrimoniu Iași, cât și prin tehnica arhaică de edificare. Studiul *Particularități ale arhitecturii tradiționale din zona etnografică Iași* prezintă modalitatea de ridicare a caselor „pe furci”, specifică zonei, nu înainte de a sublinia valoarea simbolică a așezării omenești, care oferă adăpost și odihnă, dar permite și o comuniune între cei vii și strămoși (prezenți ca spirite ale locului, în mentalitatea populară). În plus, Vasile Munteanu observă faptul că arhitectura țărănească dezvăluie modul în care oamenii gândesc și organizează spațiul, adică întemeiază, după cum reiese din cercetările lui Mircea Eliade legate de această temă.

Redactat în colaborare cu Lenuța Chiriță, studiul *Un instrument din patrimoniul Muzeului Tehnic: viola* adaugă volumului coordonat din domeniul etnomuzicologiei. Perspectiva diacronică în care este surprinsă lira, cum e numit popular acest instrument, deschide cititorului un orizont peste secole, în care s-au succedat etapele de „mărire și decădere” ale popularității violei. Vasile Munteanu și colega sa din cadrul Complexului Muzeal Național „Moldova” rectifică datarea piesei aflată în colecția ieșeană și o așează la începutul secolului al XIX-lea. Atât forma sa, cât și ornamentele solare, traforate ori incizate, apropie viola în cauză de alte două piese ce pot fi văzute, după cum ne-o arată autorii inclusiv prin fotografii, în muzee din Nürnberg și Basel, ceea ce deschide ipoteza unei origini comune ori similare.

Fotografiile din volum constituie, de altfel, un convingător discurs paralel. Colectivul editorial a făcut alegeri inspirate, atât pentru expresivitatea aproape didactică a imaginilor (cum sunt cele ale pivelor, vâtorilor și râșnițelor, ale etapelor de construcție a caselor pe furci sau ale unor elemente arhitecturale, cruci de piatră etc.), cât și pentru exemplificarea vizuală a harului cu care Vasile Munteanu făcea munca de teren, a bucuriei care depășea o simplă abordare profesionistă. Etnograful pare peste tot un om al locului, naturalețea cu care el construia interviurile rămânând, de altfel, un model pentru cei care l-au însoțit în cercetări.

Imagini de o factură diferită conține lucrarea *Documentele Atlantidei. Arhiva etnografică a satelor dispărute sub lacul Bicaz*. Romulus Vuia, Ion Chelcea și alți autori necunoscuți au surprins comunitatea arhaică a celor 33 de sate inundate pentru formarea a 60 de kilometri de acumulare de apă în scopuri energetice. Vasile Munteanu a recepționat o parte din arhiva cercetărilor desfășurate vreme de 5 ani în localitățile dispărute și le-a inclus în patrimoniul

Muzeului Etnografic al Moldovei. Istoria tristă a acestor investigații, nefructificate la potențialul lor de mai bine de jumătate de secol, se apropie de parcursul amar al *Unui proiect încă nerealizat: Muzeul Satului Moldovenesc în aer liber*. Cei 40 de ani de încercări, în care au fost cuprinse și eforturile regretatului etnograf ieșean, par a-și găsi o compensație într-o eventuală amplasare la Ruginoasa, pe domeniul Palatului Domnesc. Vasile Munteanu susține cu numeroase argumente etnografice și geografice această inițiativă, sub titlul *Propuneri pentru un muzeu în aer liber – Instalații țărănești acționate de apă*.

Studiile *Particularități etno-folclorice în obiceiurile de iarnă din zona Fălticenilor* și *Interferențe în obiceiurile de iarnă din zona Fălticenilor* au beneficiat de o observație participativă timpurie, încă din anii copilăriei. Șansa de a locui în „cel mai fertil perimetru de răspândire a jocurilor dramatice cu măști de pe teritoriul românesc” (p. 14) a oferit premisele necesare unei radiografieri riguroase a datinilor de iarnă din nordul Moldovei. Contribuțiile lui Vasile Munteanu folosesc cercetările lui Petru Caraman pentru a așeza în perspectivă diacronică manifestările tradiționale specifice solstițiului de iarnă. În plus, autorul discută și obiceiul descolindatului (p. 52), un fenomen cultural descoperit și elucidat de savantul menționat.

Implicarea profundă în viața culturală tradițională a Moldovei transpare în volum prin radiografierea precisă a *Muzeografiei etnografice din Iași*, dar și prin activitatea intensă de organizare a târgurilor tradiționale de meșteșuguri. În plus, Vasile Munteanu a redactat articole numeroase de popularizare, apărute în paginile publicației *Târgul meșterilor populari din Moldova*. Un merit cu totul special îl reprezintă însă inițierea „Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei”, publicație cunoscută deja până dincolo de Oceanul Atlantic pentru nivelul său științific ridicat. Volumul *Basarabia. Recurs la identitate*, îngrijit alături de Costică Asăvoaie, reprezintă o altă dovadă a efervescenței cu care cultura autentică românească a fost servită de către etnograful ieșean.

Cartea *Pagini de etnografie* constituie, în egală măsură, un prilej de tristețe și unul de încântare, întocmai precum ochii împăratului din basmul celebru. Golul rămas în urma dispariției distinsului cercetător se va resimți vreme îndelungată la nivel administrativ, științific și afectiv, dar efortul colegilor săi de a reuni într-un volum contribuțiile lui Vasile Munteanu ne va permite de acum încolo să beneficiem de un adevărat model de analiză etnografică, ce surprinde trăirea tradițională chiar din miezul ei.

Radu NICULESCU, *Spre o poetică a baladei populare românești.*

Două studii de caz. Ediție îngrijită de Viorica Nișcov,
Brăila, Editura Sfântul Ierarh Nicolae, 2012, 352 p.

Elaborate de regretatul autor între anii 1961 și 1973, studiile dedicate baladelor *Pintea Viteazul* și *Colo sus pe munte verde* reprezintă un



punct de referință pentru cercetarea epicii în versuri la români. Așa cum subliniază în *Notă asupra ediției* Viorica Nișcov, aceste investigații (cu o paletă largă, înglobând sfera semantică, structurală, tipologică, de ordinul *biologiei folclorice*, perspectiva istorică sau funcțională) „se constituie, metodologic vorbind, într-un model de excelență în cercetarea disciplinei folclorului...” (p. 5).

Putem adăuga că prea puține balade s-au bucurat la noi de această șansă, întrucât, în afară de *Miorița*, *Meșterul Manole*, *Letinul bogat*, *Marcoș Pașa* (Gerul), *Toma Alimoș* ori *Soarele și Luna*, cântecele bătrânești au rămas până acum

într-un con de umbră, așteptând să fie revelate.

Balada lui *Pintea* se numără în rândul acelor cântece haiducești ce preiau o parte din încărcătura de date specifice epice eroice. Este vorba de un protagonist cu o existență reală, prezentată de Radu Niculescu inițial în articolul *Unele observații asupra lui Pintea Viteazul ca personaj istoric*, publicat în „Revista de Folclor”, tom. VII, nr. 1-2, 1962, p. 175-176, și completată în volumul de față. Într-un veac frământat, cu schimbări de stăpânire, când Transilvania urma să fie readusă sub sceptrul imperial – în condițiile favorizante ale crizei Porții Otomane și ale fragilității Principatului condus de Mihail Apafi –, se înalță, puternică, personalitatea acestui haiduc. În condițiile dificile create de trupele austriece de ocupație și de diminuarea drepturilor țărănimii valahe, nu existau decât două căi de scăpare: plecarea în bejenie „fie pe alte domenii, fie în Moldova și Țara Românească” (p. 21-22) sau *haiducirea*, „socialmente mai restrânsă, dar mai semnificativă și mai răsunătoare” (p. 22).

Născut la Măgoaja – Lăpuș ori poate în Budeștii Maramureșului (argumentele sunt la același nivel de plauzibilitate) pe la 1675, în sânul unei familii de mici nobili de țară, *Pintea* a trebuit să aleagă una din cele

două alternative oferite de vremile acelea. Rămas orfan, va argăți o vreme, părăsindu-și, într-un moment de revoltă, stăpânul. La 1694 se semnală prezența unei puternice cete de tâlhari pe lângă Baia Sprie. Poate era condusă de Pintea. După cinci ani, trei protocoale ale Consiliului orașului Baia Mare, emise în trei ședințe succesive din 1699, se ocupă cu stabilirea unor strategii de apărare a localității împotriva raidurilor haiducilor lui Pintea. Documentele maramureșene de la răscrucea veacurilor XVII-XVIII atestă prezență lui Pintea, foarte activ în tumultul intensificării atacurilor tâlhărești din această zonă. Forța numerică și capacitatea de luptă a oamenilor lui Pintea era considerabilă, de vreme ce generalul Loewenburg îi va propune un contact de cooperare.

Înțelegerea se va strica destul de curând și același general va emite un chestionar polițienesc de douăsprezece întrebări, pentru a ancheta posibilitățile materiale și militare ale cetei haiducului maramureșean. Asistența populară cu provizii și gazde sigure era bine organizată. Din păcate, dacă Pintea n-a fost niciodată „amestecat în mărunte brigandaje” (p. 62), ciracii săi dădeau adesea lovituri pe propria răspundere, comițând abuzuri și brutalități.

Cum se poate reconstitui din documentele vremii, Pintea era cutezător, „învingând întotdeauna, participând direct sau indirect, dar răsunător și eficient” (p. 101) la lupta împotriva habsburgilor, alături de răsculații lui Rákóczi. Sfârșitul i-a fost în luptă, în învâlmășeala de sub zidurile Băii Mari. La 14 august 1703, sângele său a stropit țărâna de la porțile orașului.

Faimos din timpul vieții, Pintea n-ar fi rămas totuși în conștiința colectivă, dacă n-ar fi ajuns un „simbol al răzbunării [...] executor infailibil al blestemelor iobăgimii” (p. 104). A devenit eroul eposului din nordul țării, „un Achile pur, grav, naiv, dar inflexibil al conștiinței populare românești” (p. 104). Intrând în aură legendară, biografia lui se metamorfozează.

Partea a doua a studiului consacrat lui Pintea se ocupă de balada haiducească (integrată în tipologia lui Al. Amzulescu la II₂/111), un *test mnemonic*, pe care Radu Niculescu o consideră cea mai impozantă construcție a repertoriului transilvan de cântece bătrânești. Pentru a desfășura atenta sa disecție, autorul pornește de la un număr de 28 de variante, culese și comunicate între anii 1886-1963 din ținuturile Banatului, Clujului, Craiovei, Maramureșului și Sucevei. Cu inerente alterări și neglijențe de transcriere, aceste texte pot contura, totuși, o

idee limpede despre tema în discuție. În plan teoretic, doar sporadic s-a depășit stadiul superficial al unei vagi prezentări a subiectului baladesc, specialiștii „intercalând doar rare observații memorabile” (p. 106).

Drept consecință, Radu Niculescu porcede la analiza organică a versiunilor baladei, stabilind un număr de șapte unități segmentiale, numite de el *episoade*. Preambulul baladei cuprinde tabloul idilic al ieșirii cetei la haiducit, odată cu primăvara, „Când se-mbracă codru iară”, și al ospățului pantagruelic de lângă zarea de foc: „Era o sută cinzeci/ Și frigeau vreo trei berbeci/ În cârlige și belciuge,/ Cum să fie carnea dulce” (patternul Joachim Drăgescu – Ion Pop-Reteganul, p. 123). Este o mizanscenă des întâlnită în epica baladescă.

Episodul secund, *Apelul Pintei*, nu aduce decât o pregătire de a da amploare petrecerii, câțiva voinici fiind trimiși la Baia Mare, „Să ieie pită și vin/ Să fie prânzu deplin” (p. 136). Nimic nu pare să prevestească episodul al III-lea al acțiunii, *Replica*. Lotrii îi pun drept condiție a achiziționării proviziilor, dezvăluirea celui mai mare secret al căpitanului: din ce i-ar putea veni sfârșitul.

Spre deosebire de basme, în care omorârea zmeului ori a altui personaj malefic presupune aflarea tainiței unde se ascunde sufletul exterior, în balada haiducească, secretul constă într-o *armă specială* de tipul fatalului *vâsc* cu care a fost omorât *Balder* în *Edda*. *Contrareplica Pinteii* (episodul IV), punct culminat al baladei, declanșând tragedia, aduce în prim plan actul de magie neagră care se poate efectua cu ajutorul „plumbuțului” de argint însoțit de „trei fire de grâu sfânt”, „tri șirute de săcară”, „tri grăunșori d’e sare”, „cuițe de potcoavă”, „măzărice de cea nouă” ș.a. Călcâiului lui Achile îi corespunde, în cazul haiducului maramureșean, „Susuoara de-a stânga/ Unde-i bate inima”.

După divulgarea secretului vital al eroului, urmează *Trădarea* (episodul V), partea cea mai amplă a cântecului haiducesc, care „se constituie ca *placă turnantă* a contextului” (p. 169). Prețul actului mișelesc, săvârșit de fârtatul lui Pinteia, este pe măsura lăcomiei celui *cumpănit*: „De trei ori cu talerii/ Și de tri ori cu galbenii/ Și de tri ori cu husașii” (p. 163).

Următorul episod (al VI-lea, *Visul*) apare ca un *motiv călător*, oarecum nepotrivit în această parte a discursului epic, după consumarea „vânzării”.

Sfârșitul baladei (episodul VII, *Moartea*) cuprinde agonia haiducului, dezvăluirea trădătorului, sfatul dat celorlalți ortaci și testamentul privind soarta pletelor sale. Cu aluzie directă la o practică existentă în codul penal medieval, expunerea, după execuție, pe porțile

cetății a capului, părului, mâinilor ș.a. răzvrătiților *spre luare aminte*, creatorul anonim „a brodat o legendă etiologică *ad-hoc*” (p. 202). Umilința acestei sorți este transfigurată, expiată, chiar anulată, de „explicarea situației printr-un *votum* al eroului muribund” (p. 202).

Corelând diverse variante și scheme structurale ale *ciclului lui Pinte* *Viteazul*, Radu Niculescu observă integrarea traseului epic în tiparul specific creațiilor baladești românești. Dacă țesătura acțiunii este în genere „plată și anodină”, detaliul invulnerabilității „conferă discret și ponderat dimensiune fantastică întregului” (p. 206). Cât privește problema mediului generator al baladei despre Pinte, autorul înclină să-i dea dreptate lui Petru Caraman, care sublinia că, spre deosebire de lirica haiducească, „baladele haiducești [...] sunt creațiuni datorate integral altor medii rustice, imediat învecinate din care se recrutau haiducii” (*Considerații critice asupra genezei și răspândirii baladei Meșterului Manole în Balcani*). S-ar părea că este necesară o anumită distanțare de miezul fierbinte al faptelor pentru a lua naștere „reculul necesar cuprinderii esenței lucrurilor, dincolo de suprafața înșelătoare, dar multicoloră și fascinantă a aparențelor” (p. 209).

Cântecul epic *Colo sus pe munte verde* a fost adesea ocolit de folcloriști. Subtipul ales de Radu Niculescu se înscrie în categoria pieselor mioritice, pentru că uneori eroina, presimțindu-și moartea aproape, se cere îngropată „În strunguța oilor,/ În jocuțu mieilor” cu trâmbița la cap și fluierul la picioare (p. 318-319). Ovid Densusianu semnalase această înrudire tematică în *Viața păstorească în poezia noastră populară*. Fără a acorda o atenție specială textului, corifeul din Densuș sesizează două caracteristici esențiale ale tramei: amenințarea reprezentată de turci ori zmei pentru stână și împletirea de real și fantastic, apropiată de basm.

În ciuda incipitului identic, subvarianta aleasă de Radu Niculescu nu trebuie confundată cu cea prezentă în monografia lui Ion Taloș (*Cununia Fraților...*, p. 132). Din cele 41 de versiuni baladești și 17 colinde, nici una nu conține motivul incestului. În schimb, cele mai multe prezintă secvențe care lipsesc din textele selectate de etnologul clujean, cum ar fi: pețirea, raptul, sinuciderea sau tăierea părului.

Structura baladei prezintă șase episoade. Autorul se ocupă, în paralel, și de profilul compozițional și tematic al versiunii colind. Prima secvență cuprinde peisajul bucolic al unui spațiu ideal pentru viața pastorală. Ea se continuă cu al doilea episod unde sunt prezentați protagoniștii: „Ei pe-un munte le păștea/ Și pe altu le mulgea/ Și pe altu le tundea,/ Frățioru-i ciobănaș/ Și soră-sa-i strungăraș” (p. 241).

Aparențele idilice ascund o anumită tensiune subterană, apariția vizitatorilor nedoriți fiind prevestită de înnegurarea cerului. Dacă baladele de acest tip cuprind, fără excepție, aceeași angoasă ca în fața unei furtuni, colindele nu prezintă în mod obligatoriu *semnele sumbre*; orice succedaneu e valabil. „– Nu știu, frate, ce văd eu/ Nu știu, pomii-s înfloriți/ Ori doară pe munți a nins?” (p. 259).

Fratele știe identitatea și intențiile grupului ce se apropie. Zmeii, leii ori turcii sunt niște pețitori greu de mulțumit.

Episodul al IV-lea (*Refuzul*) prezintă în versiunea baladă o dezvoltare diferită față de colindă. „Structura generică a secvenței este cuaternară: 1. cererea pețitorilor; 2. respingerea cererii de către frate; 3. contraoferta acestuia; 4. respingerea de către pețitori a contraofertei” (p. 280).

Ceea ce se detașează net în subsidiar este faptul straniu că zestrea se oferă pentru a *zădărnici* raptul și nunta fetei. Amintind de animozitatea dintre socru și ginere din contextul baladei *Letinului*, conflictul dintre fratele fetei și prezumtivii cumnați nu se va termina la fel. Ciudat este și faptul că pețitorii sunt dispuși să renunțe la toate bunurile ce li se oferă în favoarea doritei mirese. Licitarea zestreii ia o turnură negativă: „– Eu pe soru-mea n-oi da/ Până capu sus mi-o sta!/ V-oi da sute peste sute/ De mn'iori mândre cornute./ – Noi de-acelea n-om lua/ Numai tot pe soru-ta./ – V-oi da zeci și după zeci/ De mn'iori și de berbeci,/ Berbecii-cu coarne-ntoarsă/ Și din iele aur varsă./ – Noi de-acelea n-om lua/ Numai tot pe soru-ta” (p. 289). Așa cum remarcă Radu Niculescu: „*paralelismul* constituie principalul factor al robusteții schemei episodului” (p. 300), contribuind la un anumit „*crescendo* al tensiunii” (p. 301). Suplicantul (fratele cioban) avansează numeroase propuneri avantajoase, rând pe rând respinse, într-o tonalitate implacabilă, de pețitori.

Colinda, cel mai adesea, împrumută pentru acest episod formula *iertării zestreii* în urma apariției strălucitoare a fetei la horă. Frumusețea este pusă în evidență de luxoasele veșminte ale sfârșitului de Ev Mediu: „...ie dintr-o mie/ Și ștergar din ștergărie,/ Fustă din mătășărie/ Și brâu lat din Țarigrad” (p. 305).

A cincea secvență (*Raptul*) coincide cu deznodământul, în cazul celor mai multe variante. Luarea silnică a ciobăniței este precedată de rugămintea ei adresată fratelui de a-i tăia pletele și de a-i lua cerceii. Puse la gălețile de muls oile, ele vor anunța, prin degradare, decesul celei plecate. Acestea pot fi considerate printre cele mai stranii presagii

întâlnite în literatura noastră populară. Nu se numără printre semnele prevestitoare din basme sau din alte specii ale literaturii orale românești: „Da ie forfecuțele/ Și-mi taie cosițele/ Și cerceii din ureki/ Pune-i de torți la găleți,/ Când cercei-or rugini,/ Cosițele-or mucezi,/ Să știi frate c-oi muri” (p. 309).

Obiectul-semnal marchează uneori numai despărțirea iminentă: „Taie-o ghiță din cosiță/ Și o leagă la trâmbiță/ Fă-ț și baier la găleț/ Că de azi nu mă mai viedz” (p. 318). Uneori, secvența se continuă cu „grefe” din testamentul mioritic: „Oile cele cornute/ M-or plânge vara pe muncă,/ Oile celea bălăi/ M-or plânge vara pe văi/ Și m-or plânge la mutare/ Ca să vin să le dau sare,/ M-or căta, nu m-or afla,/ M-or jeli, nu m-or găsi” (p. 320).

Zece variante de baladă se termină cu un al șaselea modul epic (*Sinuciderea*), contaminat cu fragmente din *Ilincuța Șandrului*.

Autorul constată, în capitolul intitulat *Tipologie. Critica versiunilor tipologice*, dihotomia accentuată dintre colindele și baladele cu acest subiect. Primele cuprind „o utopie radioasă”, pe când cântecele bătrânești prezintă „o dramă patetică” (p. 329). *Colo sus pe munte verde* este, în fapt, o compoziție lirico-epică (epică prin *textură*, lirică prin *insistență*), exprimând nu „simțirea singulară, ci *dolor mundi*” (p. 334).

Următoarele compartimente ale studiului expun date asupra versificației, genezei, ariei de răspândire, circulației și variabilității. Textele evidențiază doi poli gravitaționali ai structurilor lexicale, gramaticale și compoziționale: *momente tari* – „nuclee de cristalizare” și *momente slabe*, „labile” (p. 339).

Radu Niculescu consideră, în încheierea cercetării efectuate, că piesa folclorică analizată reprezintă „un moment de artă, episodic, de uimitoare finețe, al baladei noastre populare, fiind în același timp un document revelator cu privire la profilul moral al poporului român” (p. 341).

Adăugând acribioaselor analize întreprinse de regretatul folclorist cadrul critic al ediției, cuprinzând *Bibliografia autorului* și rezumatele în limbile germană, engleză și franceză, conchidem că ne aflăm în fața unei valoroase recuperări editoriale, care deschide prodigioase perspective către o mai atentă prețuire a creațiilor folclorului nostru.

Varvara BUZILĂ, *Covoare basarabene din patrimoniul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală – Republica Moldova*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2013, 252 p.

Lucrarea elaborată de dr. Varvara Buzilă se încadrează în categoria evenimentelor editoriale și constituie un autentic act de cultură. Aflată la apogeul carierei științifice, cercetătoarea basarabeană pune la dispoziția specialiștilor o remarcabilă carte de artă populară, menită să contribuie la mai buna cunoaștere a unei direcții fundamentale, în care s-a manifestat spiritualitatea tradițională din stânga Prutului. Așa după cum s-a spus încă de multă vreme, vechile scoarțe basarabene – prezente astăzi în marile muzee ale lumii –, alcătuiesc un patrimoniu etnocultural inconfundabil, iar pentru cei ce le-au zămislit și le-au pus la îndemâna iubitorilor de frumos reprezintă o veritabilă marcă de identitate. Punerea în valoare a acestei prețioase moșteniri este prinosul de recunoștință pe care fiecare generație de etnografi îl aduce talentaților creatori anonimi.

Pe parcursul celor aproape cinci pătrare de existență, Muzeul de la Chișinău a adunat în colecțiile sale o mie șapte sute de covoare. O zestre impresionantă, dacă ne gândim că măcar tot atâtea au plecat, încă de timpuriu, spre toate zările pământului, iar multe, prea multe din păcate, s-au irosit în zbuciumul vremurilor. Din acest fond documentar inestimabil, alcătuit din țesături și alesături ce s-au plăsmuit în mai bine de două sute de ani, specialiștii au pus deoparte cinci sute de piese, pe care le-au numit *covoare vechi*. Asupra acestora și-a concentrat atenția Varvara Buzilă, așa cum au făcut și unii dintre antecesorii săi, pentru a se opri, în cele din urmă, la *o sută de exemplare!*

Așadar, cartea celor o sută de covoare basarabene se deschide cu o succintă introducere, semnată de Petre Guran. Cuvintele lui se încheagă într-un emoționant omagiu adus celor dăruiti cu har și sensibilitate, din mâinile cărora – în zile de trudă și nopți de nesomn –, s-au ivit aceste adevărate opere de artă ce le fac semenilor viața mai frumoasă. Urmează apoi patru capitole ce relevă aportul științific al autoarei. Ea vorbește, mai întâi, despre începuturile interesului pentru



scoarțele basarabene și constituirea colecției din cadrul muzeului, pentru ca apoi să se ocupe de caracteristicile tehnice și practice ale acestor structuri ornamentale. În fine, un capitol consistent este rezervat particularităților artistice și simbolisticii alesăturilor tradiționale, reunite cu pricepere și sensibilitate între copertile volumului.

La constituirea acestei arte remarcabile, spune Varvara Buzilă, au contribuit trei factori: *tradiția locală* a țesăturilor ornamentale, ajunsă la maximă înflorire, *covoarele mari*, „lucrate la curțile boierești și la mănăstiri de către țesători specializați” (p. 13), și *influența covoarelor orientale*. Toate acestea au fortificat tradiția locală, ducând-o spre sinteze de certă originalitate și rafinament stilistic. Lucrate mai întâi în războiul orizontal, numit frecvent *stative*, apoi în cel vertical, căruia, pe alocuri, i se spune *gherghef*, dar și *lemne*, *druci*, *carâmbi* sau *vrâstac*, țesăturile și alesăturile tradiționale se realizau într-o bogată gamă de tehnici: *alegerea firelor cu mâna*, *mutări*, *sărituri*, *chișcățuri*, *priviștituri*, *spărturi*, *tăieturi*, *găuri*, *alesături în bobi*, *ridicări cu speteaza*.

Generic, toate piesele din album sunt numite *covoare*, cu un termen de proveniență cultă, care în lumea satelor s-a folosit destul de târziu și cu o semantică ambiguă. De aceea, autoarea a adăugat acestui nume de împrumut denotațiile populare ce însoțesc de veacuri țesăturile respective, definindu-le cât se poate de exact. Cum era și de așteptat, cea mai mare frecvență o înregistrează *scoarțele*, *lăicerele* cu alesături, *păretarele*, urmate de *cordare*, *ungherare*, *lădare*, apoi de așa-numitele *războaie* (ducând cu ele numele instalațiilor în care s-au *năvedit* și înflorit), de *cergi*, *pocrovețe*, *chilimuri*, dar și de *macaturi*, *șatrânci* ori *poloage*, ultimele trei rămânând în afara exigențelor ce au stat la baza întocmirii lucrării. Piesele mai valoroase, sub toate aspectele, sunt *scoarțele*. Femeile care le-au izvodit au știu să le adapteze tuturor cerințelor. Nu o dată, ele au reunit câte două sau trei foi, țesute separat, într-o singură structură decorativă, pe suprafața căreia cu greu puteai distinge îmbinările făcute.

Ornamentica țesăturilor din volumul asupra căruia ne-am oprit dezvăluie un bogat repertoriu de motive și simboluri arhaice (*fitomorfe*, *cosmomorfe*, *zoomorfe*, *antropomorfe* și *skeomorfe*), pe care geometrizarea le-a adus la un înalt grad de abstractizare. Autoarea le analizează cu atenție, urmărind să evidențieze specificul basarabean, fără a pierde însă din vedere factorii ce definesc unitatea stilistică și compozițională a artei țesăturilor românești. Din perspectiva acestei

unități, vom lua în discuție un motiv decorativ ce se află pe un *păretar* din bazinul Nistrului (p. 60-61). Este o imagine ce se repetă pe suprafața țesăturii de trei ori, fiind despărțită ritmic de două compoziții geometrice și una reprezentând *floarea busuiocului*. Autoarea numește acest motiv *pomul vieții*. În alte desfășurări compoziționale, simbolul respectiv mai apare în albumul lui P. Gore din 1912 (planșa 22), al Angelei Olaru, *Scoarțe și lăicere din zona Botoșanilor*, 1976 (planșa 32), Silvia Șărănuță, 1984 (planșa 38), V. Zelenciuc și E. Postolachi, 1990 (planșa 27).

Trei dintre cercetătorii basarabeni (P. Gore, E. Postolachi și V. Zelenciuc), precum și Angela Olaru de la Botoșani, văd în ornamentul la care ne referim tot *pomul vieții*. Opinie separată face doar Silvia Șărănuță care consideră că ar putea fi vorba de un simbol heraldic stilizat. Privind cu atenție desenul respectiv este imposibil să nu descoperim conturul foarte clar al unui motiv fito-antropomorf. Se observă ușor *capul* stilizat al femeii, apoi *corpul*, din care se dezvoltă patru frunze mari, *măinile* desfăcute în lături, cu degetele răsfirate, *rochia* sub forma unui triunghi cu baza în jos și, în sfârșit, *picioarele* (orientate stânga-dreapta), care în albumele Gore, Olaru, Zelenciuc și Postolachi se văd cu toată claritatea.

Simbolul respectiv nu apare doar pe scoarțe, ci și pe ștergare, fețe de masă ori prostiri de pat. În cazul covoarelor este vorba de imaginea *omului-floare*, iar în acela al broderiilor de *vasul cu flori antropomorfizat*. Motivul *femeii-plantă*, de pe scoarțele din stânga și din dreapta Prutului, nu este străin de fenomenologia literaturii populare privitoare la *arborele iubirii* (vezi Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *Ornamente populare tradiționale din Moldova*, 1988, p. XXIV-XXV). Fenomenul în discuție este semnalat și în unele așezări din Oltenia. Paul Petrescu surprinde această tendință de vegetalizare a siluetei umane, în sensul că mâinile bărbatului „iau conturul unei flori oltenești”, iar fața lui „tinde să semene cu desenul florilor din jur” (*Motive decorative celebre*, 1971, p. 106).

Legat de *pomul vieții*, Varvara Buzilă pune în discuție și câteva imagini mai puțin cunoscute, pe care le-a identificat în ornamentica unora dintre covoarele basarabene: *pomul celui viu*, *pomul celui mort*, *pomul cu pomeni* (p. 38) sau pur și simplu *pomul mortului* (p. 43). Apar, de asemenea, și alte elemente ce fac trimiteri la obiceiurile ciclului familial. Lucrând la războiul de țesut alături de mamele lor, fetele au îmbogățit simbolistica decorului, adăugând motive precum

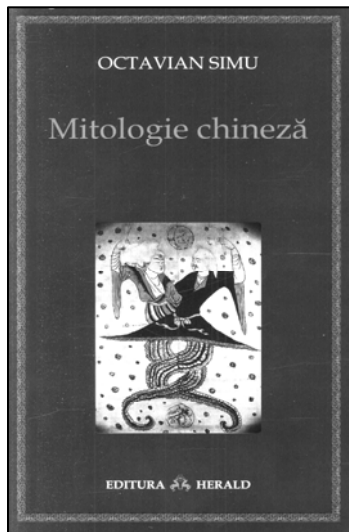
jemna miresei, colacul mirelui (p. 39), dar și cu una dintre cele mai răspândite forme ale pâinii de ritual, numită *pomana* (p. 43). Frecvent utilizate în satele din dreapta Prutului, *covoarele de cununie* nu puteau lipsi din așezările basarabene. Ba putem spune că aici sunt semnalate încă din primele decenii ale veacului al XVIII-lea. Prezent la o nuntă din Furceni – Orhei, ofițerul suedez Erasmus Heinrich von Weismantel a văzut cum „în fața altarului se afla un covor, pe care îngenuncheau mirii” (*Călători străini...*, vol. VIII, 1983). Într-adevăr, aceste covoare, țesute anume, erau păstrate (acasă ori la biserică) pentru ziua consacrării religioase a tinerilor ce se căsătoreau.

Alături de cele câteva elemente ce aparțin obiceiurilor familiale, în ornamentica acestor faimoase țesături tradiționale pot fi detectate, cu ușurință, și urmele datinilor calendaristice. Ne gândim, bunăoară, la prezența unor motive ce se regăsesc și pe ouăle încondeiate: *calea rătăcită, carnele berbecului, cârligul ciobanului* (p. 42), *dinții fierăstrăului, mâna, rombul dințat cu carne* (p. 37), *steaua, vârtelnița, zigzagul etc.*, la măștile din cadrul unor rituri de invocare a ploii (*Paparudele*) și, mai cu seamă, la personaje din alaiurile Sărbătorilor de iarnă. Cele câteva imagini de *mascați*, aflate pe două țesături din zona Căușenilor (p. 208-209, 222), discutate de autoare, se integrează într-o galerie mult mai amplă (*moșnegi, urăți, irozi, roșiori, mocănași, capre, căiuți, cerbi*), ilustrată convingător de scoarțele și covoarele botoșănene (Silvia Ciubotaru, Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, planșele 278-279, 299) și de cele din satele gălățene (E. Holban, A. Tomaselli, *Arta populară din județul Galați*, 1974, planșele 167, 181-182, 188; Dr. Georgeta Stoica, *Colecția de covoare din Moldova*, 2009, planșele 477-478, 480-481, 484).

Nu vom încheia aceste însemnări înainte de a spune că volumul Varvarei Buzilă este editat în condiții grafice de excepție. Au contribuit din plin la această izbândă colaboratorii de specialitate (fotografi, machetatori, graficieni), care au știut să armonizeze, în oglinda paginii, întreaga strălucire și subtilitate cromatică a acestor unicate ale plasticii folclorice românești. Traducerea integrală a textelor în limba engleză, nu doar a comentariilor științifice, ci și a datelor de ordin tehnic ce însoțesc fiecare piesă în parte, netezesc drumul spre o largă accesibilitate a acestui important volum de etnografie și artă populară.

**Octavian SIMU, *Mitologie chineză. Un dicționar*,
București, Editura Herald, 2013, 366 p.**

Apariția dicționarului sinologului român vine la timp, ca să completeze și să deslușească enigmele prezente în unele lucrări, care au circulat în ultimele decenii la noi, cum ar fi *Lumea chineză* I-II de Jaques Gernet (1985), *Miturile Chinei antice* de Yuan Ke (1987), *L'imagerie populaire chinoise* de Maria Rudova (1988) sau *Religia chinezilor* (2004) și *Gândirea chineză* (2006) de Marcel Granet. Se poate vorbi de o revigorare a acelei fascinații exercitate de civilizația chineză asupra Evului Mediu european, de la Marco Polo până la Nicolae Milescu Spătarul.



Un dicționar este deosebit de important, mai cu seamă în condițiile în care notele de subsol ori indicii de la sfârșitul cărților de artă, istoriografie sau mitologie nu pot da decât o vagă explicare privind imensul topos cultural al celui mai numeros neam din Extremul Orient.

Cunoscut niponolog și sinofil, Octavian Simu își propune să facă nu numai o simplă descriere morfologică, specifică oricărui dicționar, ci și înlesnirea unei înțelegeri mai complexe a sufletului chinez, a concepției acestuia despre condiția umană, sacralitate și destin. Sunt prezentate principalele divinități, împărații legendari, întemeietorii de neam și religii, spiritele celor patru elemente, animale și păsări fabuloase, monștri hibrizi, plante miraculoase, rituri de trecere și cosmogonii.

Din filele dicționarului se pot reconstitui mentalitățile unei civilizații agrare și sedentare (bazate pe cultura meiului, în nord, și a orezului, în sud), cu stăpânirea exemplară a ciclului anotimpurilor, în raport cu dualismul *Yin/Yang* (moarte – viață, lună – soare, feminin – masculin etc.). La baza comunicării cu lumea supranaturală stau animismul și panteismul, diferența dintre duhuri, zei și demoni nefiind una de esență, ci de statut.

Găsim numeroase similitudini cu mitologia europeană. Un zeu daoist al căminului, Zao Jun, străjuit de un câine și un cocoș,

amintește de spiritele protectoare ale casei la anticii greci, romani sau celți. Visul nemuririi, al tinereții fără bătrânețe și al vieții fără de moarte, îl putem urmări în mai multe mituri. *Quilin*, animalul fantastic de tipul *Licornului*, viețuia în țările nemuritorilor daoști, iar muritorilor le aducea protecție împotriva nenorocirilor, longevitate și fericire (p. 246-247). *Feng Huang*, pasărea mitică, fermecată, din legendele chineze simbolizează „puterea de regenerare, de reîmprospătare vitală prin posibilitatea renașterii, așa cum în lumea occidentală *Phoenixul* renaște din propria cenușă” (p. 110).

La fel de prețuit ca mărul din mitologia românească, piersicul simbolizează, pentru chinezi, viața îndelungată ori nemurirea. Cei mai râvnii erau pomii din vestita livadă de piersici de pe culmea munților Kunlun, lângă eleșteul de matostat, din fructele cărora zeița *Xi Wang mu*, stăpâna Paradisului de Apus, prepara elixirul vieții eterne.

Cartea munților și mărilor (Shanhai jing), una din cele mai bogate surse privind miturile chinezești, apărută acum mai bine de două milenii, are pagini ce amintesc de tonalitatea *Ecleziastului* biblic: „Toate lucrurile sunt trecătoare, iar viața omului e ca un popas vremelnic...” Singura speranță este în *Jiahe* (spicul fericirii) sau în *sanzhushu* (triplul copac de mărgăritar).

Paradisul budist chinez, deosebit de spectaculos, se înscrie totuși într-un tipar asemănător cu cel al raiului creștin. Diferența constă în mineralizarea elementelor componente. Pomii înfloriți și păsările cântătoare ale raiului sunt, în viziune sinologică, din nestemate. Fundul lacurilor este de aur, iar „băncile pentru odihnă sunt făcute din pietre prețioase de șapte feluri” (p. 230).

Concepția chineză asupra sufletelor este originală. Potrivit daoismului, fiecare om are două suflete, unul ceresc, numit *hun* (de tip *yang*) și altul terestru, *po* (de tip *yin*). Când acestea se separă, survine decesul persoanei. Pe când sufletul *po* rămâne atașat de corp, sufletul *hun* se reîntoarce în cer, în „împărăția (regatul) Izvoarelor (fântânilor) galbene” (p. 278). Componenta negativă a sufletului *po* este *gui* un duh malefic, „invizibil, nu lasă în urma sa umbră și poartă haine fără tiv” (p. 132). Până va reuși să revină în ciclul reîncarnărilor, acest spirit are soarta sufletelor damnate din credințele europenilor, bânuind amenințător pe pământ.

Unul din cei mai pitorești protagoniști ai mitologiei chineze este *Pangu*, zeu primordial, creator al universului. Din Haos s-a iscat un vârtej întunecat, care s-a coagulat într-un ou imens. După 18.000 de ani,

Pangu, care se afla în interiorul aceluiași ou, a spart coaja, ieșind la lumină. Din resturile oului s-au ivit Cerul și Pământul, pe care Pangu le-a împins, separându-le atât de mult, încât să nu se mai reunească. Murind, în urma enormului efort creativ, Pangu se metamorfozează în elementele naturii: aștri (soare, lună, stele), vânt, ceață, păclă, nori, stânci ș.a.

Nu putem să încheiem aceste note pe marginea dicționarului lui Octavian Simu fără să amintim de rolul important pe care-l joacă în mitologia chineză dragonul, animal totemic, tutelar. Acest animal fabulos „este stăpân peste toate formele de manifestare a apei, controlează râurile, fluviile, cascadele, lacurile, mările și oceanele, dar și ploaia, furtuna, inundațiile” (p. 95). Este un semn zodiacal, o emblemă împăratească, element important în astrologie, alchimie, pentru ceremonii și ritualuri. Purtat de unul din cei mai vechi zei cerești, *Chi You*, dragonul sacru *Ying long*, „cel cu două aripi” (p. 59) declanșează ploi torențiale și vijelii. Dragonul chinez se aseamănă, sub multe aspecte, cu eroul mitologiilor Europei și ale Orientului Mijlociu. Un dragon păzea grădina Hesperidelor, altul a fost omorât (în *Biblie*) de Daniel. Sunt cunoscuți eroii *drakocroni* dintre care se remarcă Sfântul Gheorghe. „Nemuritor, dragonul a străbătut liniștit vremurile întunecate ale Evului Mediu” (Jean-Paul Clébert, *Bestiar fabulos*, 1995, p. 105).

Balaurii din mitologia românească sunt în relație strânsă cu elementul acvatic. În basme, interziceau folosirea fântânilor, provocând secetă. Li se sacrificau fete frumoase, dar până la urmă erau învinși de eroul civilizator. În credințele populare există o școală unde Solomonarii învață să călărească balaurii și, implicit, să poarte ploile.

Din cornul chinez al abundenței, mitografic și folcloric, se conturează tabloul unei civilizații arhaice, care a creat variante originale ale miturilor fundamentale de circulație universală. A le cunoaște înseamnă a ne îmbogăți spiritual, participând la nașterea miraculoasă a metaforelor sacre.

Silvia CIUBOTARU

ABREVIERI

AFMB	–	Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași
AIEF	–	Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”
AMEM	–	Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași
AMET	–	Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca
ANR	–	Arhivele Naționale ale României
ANI	–	Arhivele Naționale, Filiala Iași
ANRM	–	Arhiva Națională a Republicii Moldova
CAF	–	Caietele Arhivei de Folclor, Iași
CJCP	–	Centrul Județean al Creației Populare
DEX	–	Dicționarul explicativ al limbii române
DIR	–	Documente privind istoria României
DRH	–	Documenta Romaniae Historica
HRAF	–	Human Relations Area Files, Yale University, SUA
LLR	–	Limba și Literatura Română
ME	–	Memoria ethnologica, Baia Mare
REF	–	Revista de Etnografie și Folclor
RF	–	Revista de Folclor
RM	–	Revista Muzeelor
SCA	–	Studii și Cercetări de Antropologie
SCE	–	Studii și comunicări de etnologie, Sibiu