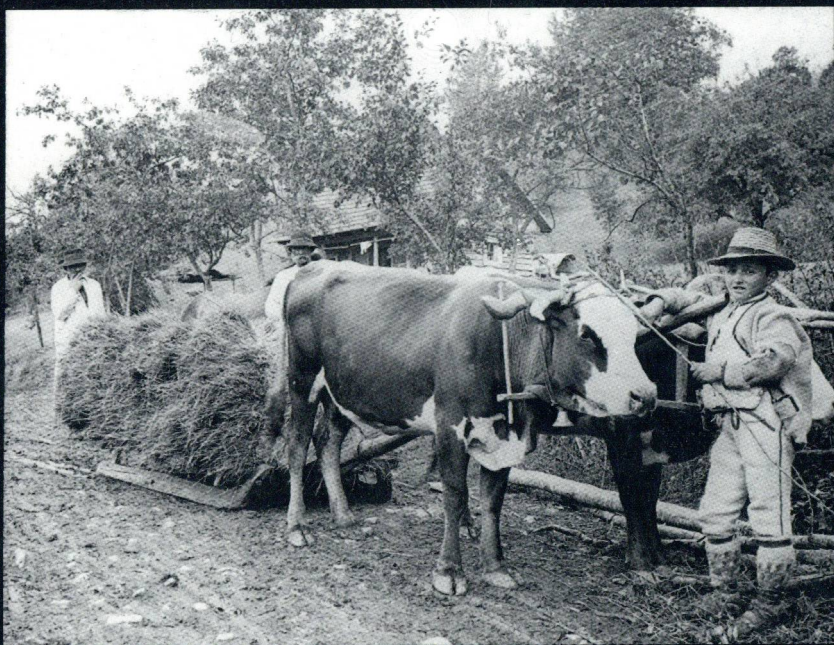


Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei



2008

452622

Anuarul
Muzeului Etnografic al Transilvaniei
2008



Volum editat cu sprijinul financiar al
CONSILIULUI JUDEȚEAN CLUJ

**CONSILIUL JUDEȚEAN CLUJ
MUZEUL ETNOGRAFIC AL TRANSILVANIEI**

**Anuarul
Muzeului Etnografic al Transilvaniei**

***ARGONAUT*
Cluj-Napoca
2008**

Colectivul de redacție

Redactor șef: ***Simona Munteanu***

Redactor șef adjunct: ***Ioan Toșa***

Secretar de redacție: ***Flavia Stoica***

Membri: ***Mihaela Mureșan***

Zoia Maxim

Ancuța Mocan

Cristian Micu

Traducere în limba franceză, engleză: ***Mihaela Mureșan, Flavia Stoica***

Grafică copertă: ***George Ciupag***

Tehnoredactare: ***Flavia Stoica, George Ciupag***

Coperta I: *Transportul cerealelor vara cu sania*, com Blăjeni, jud. Hunedoara, 1920, Diapozitivoteca MET

© Muzeul Etnografic al Transilvaniei, 2008

ISSN 1582-8921

ISBN 978-973-109-131-0

Muzeul Etnografic al Transilvaniei

Str. Memorandumului nr. 21

400114 Cluj-Napoca

Tel.: +40-264-59.23.44

Fax: +40-264-59.21.48

E-mail: contact@muzeul-etnografic.ro

Editura ARGONAUT

Cluj-Napoca

Tel./Fax : + 40-264-425626

0740-139984; 0746-752191; 0788-100248

www.editura-argonaut.ro

Editura Argonaut este acreditată C.N.C.S.I.S.

Responsabilitatea asupra conținutului materialelor revine autorilor

SUMAR · CONTENT · SOMMAIRE · INHALT

Simona MUNTEANU

Invitație la locuri sacre / *Invitation to Sacred Places* 9

CAP. I RESTITUIRI

Iordan DATCU

Amintindu-ne de Nicolae Bot 13

Ruxandra ALAIBA

In Memoriam Lucia Berdan 21

Iordan DATCU

Pledoarie pentru editarea în volume a studiilor și articolelor lui Ovidiu
Bârlea 30

Pompei MUREȘAN

Pasărea neagră 34

Iordan DATCU

Gheorghe Vrabie par lui mîeme 37

Lucia BERDAN

Rituri de naștere prin foc, apă și pămînt 42

CAP. II CULTURĂ MATERIALĂ

Pamfil BILȚIU

Doi meșteri cu nume de rezonanță în arta populară maramureșeană 47

Ioan TOȘA

Cîteva aspecte privind cultura populară din Argeș și Muscel
la sfîrșitul secolului al XIX-lea 61

Ioan Augustin GOIA

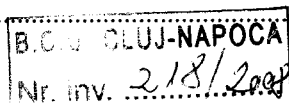
Geneza sectoarelor economice satești și regimul juridic al pămîntului în satele
din nord-vestul Transilvaniei (sec. al XIII-lea - anul 1850) 110

TÖTSZEGI Tekla

Ritul și reprezentarea sărbătorii Vinerea Mare într-o comunitate protestantă din
Transilvania 125

Cristian MICU

Fierăria din Hășdate 133



Anca MOCAN

Aspecte ale alimentației cotidiene în satul Hășdate, comuna Săvădisla, județul Cluj..... 139

CAP. III CULTURĂ SPIRITUALĂ

Pamfil BILȚIU – Maria FECHETE

Ceremonialul nașterii la Giulești - Maramureș.....145

Elena PLATON

Reflexii despre autoritatea etnografică.....162

Pamfil BILȚIU

Ceremonialul nunții la Suci de Jos (Țara Lăpușului).....174

Mihaela MUREȘAN

Idea de ursită în mentalitatea populară românească190

Camelia BURGHELE

Scenarii magico-rituale în terapia tradițională individuală și colectivă198

Mihaela MUREȘAN

Simbolul între arhaic și folcloric208

Laura TROȘAN

Tehnologii agrare românești – practici cu caracter magic212

Silvestru PETAC

Câteva considerații etnocoreologice asupra dansului tradițional din satul Hășdate, județul Cluj222

CAP. IV MUZEOLOGIE, MUZEOGRAFIE

Elena PLATON

Între *muzeul-templu* și *muzeul-forum*.....233

Ioan OPRÎȘ

Romulus Vuia evaluând etnografia și muzeografia etnografică ungară242

CAP. V ETNOARHEOLOGIE

Ruxandra ALAIBA

Complexul cultural Cucuteni-Tripolie, cuptoare de ars ceramica.....255

John NANDRIS – Zoia MAXIM

Etnoarheologia. Scopurile teoriilor și metodele de cunoaștere consacrate275

Voichița DAMIAN	
Casa și gospodăria de la Dezmir	290

Ioana BĂDOCAN	
Câteva idei despre numerologia sacră.....	301

Cristian DIMA	
O locuință La Tène. Note etnoarheologice	320

CAP. VI CONSERVARE, RESTAURARE

Laura TROȘAN	
Restaurarea unui ștergar de culme din Zona Călata.....	333

CAP. VII RECENZII

Virgiliu FLOREA	
N. Edroiu, V. Florea, Ladislau Gyémánt, Ion Taloș, <i>Izvoarele răskoalei lui Horea. Seria B. Izvoare narative. Vol. V. Cronici în versuri. Folclor</i>	339

Virgiliu FLOREA	
Povești românești în versiunea englezească a unui mare învățat: Dr. M. Gaster.....	341

INVITAȚIE LA LOCURI SACRE

Dacă treci prin Europa de Vest, pe lângă multele diferențe evidente, sesizezi și interesul oamenilor pentru muzee. Fiind în sfera noastră de preocupări, poposim cu gândul la acest interes al apusenilor pentru muzee, pentru valorile imense adăpostite de acestea, vis-à-vis de îngrijorătoarea nepăsare a multor semeni ai spațiului nostru, care doresc să ajungă sau să intre în Europa.

La orele când porțile muzeelor se deschid în acel râvnit Apus, vizitatorii deja așteaptă pe scări, în hol, în stradă.

Întrebările puse, adesea locuitorilor municipiului nostru, ne dezvăluie cu o justificată amărăciune numărul mare de persoane care nu știu ce muzee exista în Cluj-Napoca, monumentele în care acestea sunt găzduite și ce să mai vorbim despre patrimoniul adăpostit de ele. Ni se pare trist, dacă nu grav să nu îți cunoști istoria, rădăcinile, de oricare etnie ai aparține, să nu ai habar că strada Memorandumului nr. 21 adăpostește Muzeul Etnografic al Transilvaniei, primul muzeu de acest gen din România.

Nu este vorba doar de contactul cu obiectul muzeal, dar și de locul devenit sacru prin istoria sa care nu a trecut neobservată în Europa secolelor trecute.

Ni se pare cu totul aparte trăirea pe care ți-o dă un spațiu în care fiecare etnie se poate regăsi, în locul destinat memoriei culturale.

Considerați gândurile așternute pe hârtie o invitație pentru a respira ceva din trecutul amenințat de uitare prin ignoranța celor care modelează destinul generațiilor mileniului III.

Simona MUNTEANU

Director – Muzeul Etnografic al Transilvaniei

INVITATION TO SACRED PLACES

If you pass through Western Europe, among many obvious differences, you could also see people's interest in museums. Being in our field, we often think at this interest of the western people in the museums, for the great values sheltered by them, opposite to the alarming indifference of many fellows of our space, who want to arrive to or enter Europe.

At the times when the museums gates are opened in that wanted West, the visitors have already been waiting on stairs, in the hall, or on the street.

The questions often asked to our city inhabitants show us bitterly the big number of persons who do not know which museums are in Cluj-Napoca, the monuments they are hosted in, let alone the the patrimony sheltered within them. It is sad, if not a very serious issue not to know your history, your roots, despite the ethnic group you belong to, not to know that Memorandum street no 21 hosts the Ethnographic Museum of Transylvania, the first ethnographic museum in Romania.

It is not just about the contact with the museum object, but also about the place become sacred by its history that did not pass unobserved in the last centuries Europe.

We consider the living given by a space where each ethnic group could find itself in the place designated to the cultural memory to be very special.

Consider the thoughts put on this paper as an invitation to breathe something of the past threatened by oblivion through the ignorance of the ones who mould the destiny of the third millennium generations.

Simona MUNTEANU

Director – Ethnographic Museum of Transylvania



RESTITUIRI

AMINTINDU-NE DE NICOLAE BOT

Cu nouă scrisori primite de la el

Iordan DATCU

Între universitarii clujeni dedicați cercetării creației populare, regretatul Nicolae Bot a ocupat un loc aparte, și prin observațiile personale pe care le-a făcut despre segmente ale tradițiilor de care s-a ocupat și prin profilul său uman. În formația sa științifică au jucat un rol remarcabil îndrumătorii săi Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea și Valer Butură. Își recunoștea, de asemenea, influența pe care au avut-o asupra sa cercetările lui Constantin Brăiloiu asupra obiceiurilor funerare, aflate în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București și cele efectuate în cadrul școlii de cercetare sociologică de la București. Pentru opera lui Ovidiu Bârlea a arătat o prețuire constantă, mărturie fiind și recenziile pe care le-a scris despre cărți ale acestuia:



Antologia de proză populară epică (în Steaua, 1967, nr.1), *Metoda de cercetare a folclorului* (în „Steaua”, 1970, nr. 245), *Problemele tipologiei folclorice*, în colaborare cu D. Caracostea (în „Steaua”, 1971, nr.10), *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu* în colaborare cu Ion Mușlea (Tribuna, 1971, nr.9). La trecerea la cele veșnice a lui Valer Butură a scris un cuprinzător necrolog (în Anuarul Arhivei de Folclor, XII- XIV, 1991- 1993).

Cele mai temeinice și extinse studii ale sale le-a publicat în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, unde credem că a și debutat, oricum debutul său autentic este acesta: *Contribuții la Cântecul Zorilor* (Anuarul pe anii 1961-1963); *Șezătoarea în zona Năsăudului* (în Anuarul pe anii 19695-1967); *Cânepa în credințele și practicile românești magice* (în Anuarul pe anii 1968-1970); *Contribuții la cunoașterea funcției colindelor* (în Anuarul pe anii 1971-1973). Substanțiale sunt, de asemenea, studiile, articolele și recenziile sale din *Anuarul de folclor/Anuarul Arhivei de Folclor*, din al cărui colegiu de redacție a făcut parte din anul 1980: *Dreptul cutumiar și folclorul obiceiurilor* (I, 1980); *Rituri funerare: vechime și semnificație* (1983); *Doina – poezie a destinului* (1987); *Colecția de folclor a profesorului Teodor Murășanu* (1991- 1993).

Omul a fost de o certă distincție, prin urbanitatea desăvârșită, discreția, eleganța în raporturile cu colegii, prin atenția ce le-o acorda, prin opiniile, de fiecare dată utile, pe care și le spunea, cu franchețe, asupra contribuțiilor științifice ale acestora. Profesorul a îndrumat, cu multă știință și cu tact mai multe promoții de studenți. L-a caracterizat, deopotrivă, o mare modestie, o modestie care a mers la el chiar prea departe, în sensul că nu și-a dat doctoratul a rămas lector universitar până la pensionare, nu și-a tipărit studiile în volume. Deși fusese înscris la doctorat la profesorul Mihai Pop, cu teza *Cântecul și obiceiul bradului*, nu știm de ce nu și-a dus până la capăt susținerea tezei. Probabil că scrupulul care l-a condus, pe tot traseul demersului său științific l-a făcut să dorească să știe cât mai multe despre tema amintită, să cunoască bine arhivele, să investigheze profund terenul, și astfel, să tot amâne. Credem că pentru dânsul funcționa perfect adagiul latin *non multa, sed multum*.

Îi păstrez o vie amintire, o sinceră recunoștință pentru recenziile scrise despre lucrări ale mele, pentru prietenia cu care m-a onorat. Când n-a scris el, a îndemnat pe apropiați ai săi să comenteze cărți ale mele. Astfel, studentul său, pe atunci, Ștefan Gencărău mi-a recenzat, în *Echinox*, *Dicționarul folcloriștilor*, pe care l-am scris împreună cu Sabina Cornelia Stoenescu, iar fiica sa, Ioana Bot, mi-a recenzat, în *Tribuna*, *Toma Alimoș, Texte poetice alese*.

Ne-am scris de mai multe ori de-a lungul a două decenii. Scrisorile sale îl prezintă deopotrivă pe bunul cunoscător al tradițiilor românești și pe generosul, gata oricând să-ți dea un sfat, o informație prețioasă, să-ți trimită un document esențial. O făcea cu un firesc desăvârșit. Îl definesc, tot așa de bine, pe cărturarul modest, care-și privea cu mare exigentă tot ceea ce publica. Într-o scrisoare, din 1970, ca răspuns la chestionarul ce i-l trimisese în vederea elaborării *Dicționarului folcloriștilor*, îmi spunea că a selectat doar acele comiteri (sic), care pot fi considerate, cu indulgență, contribuții personale”. Contribuții care, adăugăm noi, nu trebuie să fie privite cu nici o indulgență, fiind vorba de studii precum *Contribuții la Cântecul Zorilor*, *Activitatea de folclorist a lui I.G. Sbiera*, *Strigarea zorilor în Banatul Iugoslav*, *Buhașu - obicei și ceremonial de înmormântare*, *Șezătoarea în ținutul Năsăudului*, *Cântecul de priveghi în Valea Gurghiului*, *Cânepa în credințele și practicile magice românești*, *Contribuții la studiul cântecelor de seceriș și Lirica populară din Ardeal*.

Acestea, și multe altele, se cuvine să fie strânse între coperte de cărți, să fie adunate din publicații periodice precum *Anuarul de folclor / Anuarul Arhivei de folclor*, *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, *Anuarul de limba română din R.S.A. Voivodina*, *Cercetări de limbă și literatură*

(Oradea), *Folclor literar (Timișoara)*, *Lumina (Panciova)*, *Marisia*, *Revista de etnografie și folclor*, *Samus*, *Steaua*, *Studia Universitatis Babeș – Bolyai*, *s. Psihologia*, *Studii și comunicări (Satu Mare)* *Tribuna*. Această datorie o are în primul rând Ioana Bot, distins critic și istoric literar. Vor fi puse astfel în circulație mai largă studiile profesorului Nicolae Bot (a trecut la cele veșnice la 25 februarie 2008, la Cluj), vor fi scoase la lumină probabil și numeroasele sale culegeri de teren. Toate se vor constitui în repere bibliografice de referință.

1970, Cluj-Napoca

Stimate Domnule Datcu,

Cer iertare pentru această întârziere. N-aș fi dorit să Vă cauzez nici un fel de greutate în elaborarea Dicționarului proiectat. Cu toată sinceritatea mărturisesc, așa cum se poate mărturisi unui prieten prețuit, că am un sentiment de jenă. Văzând lista alăturată se poate ușor constata că el nu pornește dintr-o falsă modestie, ci are, din păcate, temeiuri reale. Am selectat din ceea ce am publicat doar acele comiteri care pot fi considerate, cu indulgență contribuții personale.

Cât privește contribuția la cântecele de seceriș va trebui să revin cu niște precizări. Unicul exemplar din volum este împrumutat cuiva din Alba – Iulia și nu am posibilitate să dau date exacte. Extrasele însă nu mi-au sosit. Când le primesc, Vă trimit și Dvs. Adaug apoi niște extrase pe care cred că nu Vi le-am dat.

Încă o dată Vă rog să mă iertați pentru întârziere.

Vă rog să transmiteți lui Ion Șerb extrasele alăturate și alături de ele, salutările mele cordiale.

Vă doresc multă sănătate și spor în cele folclorice precum și în toate cele dorite.

Cu sentimente de aleasă prietenie,

Nicolae Bot

Cluj, 5 martie 1973

Stimate domnule Datcu,

Vă mulțumesc mult pentru volumul de cimilituri datorat lui Gorovei și, în această ediție exemplară¹, Dumneavoastră. Ați realizat din nou ceva demn de administrația noastră și, de asemenea, demn de tot de faceți, cu aleasă devoțiune, în folcloristica noastră. Mă gândesc că sunteți persoana cea mai indicată să realizați reeditarea scrierilor sale mai importante. Poate că alături de altele s-ar putea publica și Descântecel², fără îndoială cea mai bună contribuție românească la cunoașterea acestui gen. Gândesc toate acestea cunoscând preocupările Dumneavoastră statornice pentru activitatea harnicului folclorist de la Fălticeni.

¹ Îi trimisese ediția îngrijită de mine, Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, Editura Eminescu, București, 1972.

² Le-am reeditat, în anul 1985, la Editura Minerva.

Văd că nu mai ieșiți din Capitală. M-aș bucura să Vă văd la Cluj. Dacă bunul nostru prieten, Ion Șerb, ar mai veni să o vadă pe Doamna Ministru³ sau pe Doamna Măriuca⁴ de la gherla, aș zice să vă lipiți de el. Mi se pare însă că le-a uitat. Vă rog mult să-i transmiteți salutări și urările mele de bine.

Mulțumindu-vă încă o dată, Vă doresc tot binele și spor în ceea ce faceți.

P.S. Revin asupra scrisorii cu acest lung p.s.

Când am încheiat-o nu vorbisem cu dl. Valer Butură. Nu știam situația doctoratului⁵ dumneavoastră și nu voiam să Vă jignesc cu ignoranța mea. Azi, 6 III. 73, am vorbit cu dl. prof. D. Pop. Locurile la doctorat, mi-a spus domnia sa, nu le mai hotărăsc conducătorii, ci rectoratele. Cineva poate elibera un loc numai după ce trec patru ani de la înscriere, cu condiția să-și susțină examenele și referatele dar cred că a rămas în vigoare și acea prevedere a legii după care un doctorand nu-și promovează examenele în primii doi ani este exmatriculat. Probabil că hotărârea nouă s-a luat în funcție de referate, deși parcă și ele trebuie susținute în primii doi ani. Poate mă înșel. Altfel nu s-ar justifica condiția trecerii celor patru ani de la înscriere. Primele admiteri la dl. prof. D. Pop au fost în 1970. Ca urmare va avea locuri numai în 1974. În ce Vă privește mi-a spus că Vă primește la doctorat și că o face cu mare plăcere. Îmi pare rău de anul acesta care trebuie să mai treacă, dar poate fi folosit cu maximum de eficiență. Ar urma să luați legătura cu dânsul, să vă înțelegeți asupra tezei, eventual și a referatelor și să începeți lucrul. Referatele pot fi capitole din teză sau probleme în relație cu subiectul tezei. Ar fi bine să vă gândiți la un subiect și să-i scrieți. Sau să veniți la Cluj pentru a dispune cu dânsul și a face un schimb de experiență cu „Dacia” sau o documentare. Vedeți cum se poate rezolva venirea. Dacă nu puteți veni, scrieți-i D-lui Pop la Facultatea de Filologie, str. Horia nr. 31. Mă gândesc însă ca soluția prin corespondență va fi mai puțin operativă. Mă bucur dacă veniți la Cluj să faceți doctoratul pentru că ne vom vedea mai des.

Cu același sentimente de prețuire,

N. Bot

1979

Str. Breiner Bela 49

Cluj-Napoca

Iubite domnule Datcu,

Îmi cer iertare că atât de târziu dau un semn de viață. S-ar fi cuvenit să vă trimit rândurile de față mult mai repede. Mai întâi vă mulțumesc pentru Dicționarul

³ Veturia Goga, soția poetului, pe care Ioan Șerb o vizita periodic, la Ciucea, în vederea pregătirii unei ediții de opere Octavian Goga și pentru obținerea jurnalului acestuia.

⁴ Măriuca Popescu, soția poetului și folcloristului Ioan Apostol Popescu, bun prieten al meu și al lui Ioan Șerb.

⁵ Îmi exprimasem dorința de a-mi da doctoratul la Cluj, la profesorul universitar Dumitru Pop, însă între timp mi-a oferit un loc la doctorat profesorul universitar doctor Ovidiu Papadima la Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, unde era cercetător științific și unde mi-am și susținut doctoratul în 1979.

folcloriștilor⁶, lucrare fundamentală a folcloriștilor, lucrare fundamentală a folcloristicii noastre, punând în lumină pasiunea dumneavoastră statornică și producătoare de valori atât de frumoase. În al doilea rând vă mulțumesc pentru articolul pe care mi-l dedicați, generos ca totdeauna.

Dacă n-am scris mai repede este pentru că am legat scrisoarea de trimiterea unui exemplar din B.P. Hașdeu⁷ și am tot sperat să găsesc pe cineva care să le aducă. Și iată că am ajuns să apelez tot la serviciile poștei.

Am scris despre Dicționar la AMET. Scriam la „Steaua” dar eram angajat cu o cronică la Buhociu⁸ și i-am rugat să-i ceară lui Șeulean să scrie pentru „Steaua”. Din păcate cronica lui n-a putut intra în nr.12 și a fost amânată pentru nr. 1 sau 2. numărul 12/79 este jubiliar și au avut prea mult material pentru el. Un student⁹ al meu foarte bun a scris pentru „Echinocțiu”. Când apare vă trimit un exemplar.

Doresc să vă consult dacă n-ați accepta o ediție Ion Ionică, Dealu Mohului și alte studii de folclor. V-aș face o ofertă, dar numai în cazul că o asemenea ediție ar avea șanse¹⁰ de publicare. Dacă da, vă rog să-mi răspundeți. Ar merita.

Îmi cer scuze încă o dată.

Cu cea mai aleasă stimă,
Nicolae Bot

Cluj-Napoca,
11.III.1980

Mult stimată domnule Datcu,

Scrisoarea mea a întârziat atât de mult pentru că n-am avut răgazul să mă duc să iau adresa d-lui prof. Valer Butură. Nu știam numărul casei. Ieri l-am întâlnit și l-am întrebat. Stă pe str. Bisericii Ortodoxe nr. 22. În legătură cu propunerea pentru anul 1983 încă nu m-am hotărât ce să fac Sigur că teza va fi gata ca teză. Nu știu dacă va fi gata pentru publicat. Inițial se intitula Cântecul ceremonial funebru apoi datorită spațiului impus, m-am înțeles cu dl. prof. Mihai Pop să mă restrâng la Cântecul și obiceiul bradului, care ar putea fi singur un volum.. Dar poate că ar intra într-un volum toate cântecele ceremoniale funebre. După cum vedeți situația este încă incertă. Aș dori să fie un volum dens. Cu ediția Ionică ar fi mai simplu. V-aș întreba cât timp de gândire îmi puteți acorda? Când începe definitivarea planului pentru 1983? Nu cred să fie posibil a figura eu cu lucrare și o ediție doi ani consecutiv la Minerva. Atunci urmează a vedea eu ce să ofer întâi. În vederea alcătuirii ediției Ionică ați putea fi așa de bun să-mi comunicați adresa

⁶ *Dicționarul Folcloriștilor*, în colaborare cu Sabina - Cornelia Stroescu, prefață Ovidiu Bârlea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

⁷ B.P. Hașdeu, *Studii de folclor*, ediție de Nicolae Bot, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979.

⁸ Octavian Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*.

⁹ Ștefan Gencărașu, Iordan Datcu, S.C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor*, în *Echinocțiu*, Cluj, XIII, nr. 10-11-12, octombrie- noiembrie 1981, pp. 16-17.

¹⁰ N-a avut șanse, pentru că cenzura încă îl avea în vizor pe autorul studiului fiindcă fusese legionar. Cartea lui Ion I. Ionică va fi reeditată mult mai târziu, în 1996, la Editura Minerva, de către Constantin Mohanu.

doamnei Ionică. I-aș putea scrie ? Am convingerea că Dealul Mohului mai ales, dar și celelalte studii de folclor reprezintă în folcloristică românească un punct de referință. Monografia despre cântecele la seceriș din sudul Transilvanie este una din cele mai bune care s-au scris la noi și poate că nu numai la noi. Reeditarea ar putea întâmpina dificultăți? Poare găsiți răgazul să-mi scrieți câteva rânduri pentru mai buna mea lămurire.

Aș îndrăzni să mai vin cu o rugămintă. Reeditând *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească* bănuiesc că ați stabilit niște relații cu regretatul Octavian Buhociu. Nu cumva ați reușit să intrați în posesia tezei sale de doctorat? M-ar interesa mult să o pot consulta. Știți cumva unde poate fi găsită în țară? De cumva o aveți aș putea ruga pe un prieten să treacă pe la dumneavoastră și să mi-o împrumutați spre a o consulta ? Eu am doar alte studii ale sale, pe care mi le-a trimis când am scris despre versiunea germană a cărții pe care ați editat-o.

Îmi cer scuze că v-am scris o scrisoare plină de întrebări. Regret că posibilitățile mele de a veni la București sunt ca și inexistente. M-aș bucura nespus să vă pot vedea . Căci prin tot ceea ce faceți în domeniul folcloristicii, cu probitate și perseverență, am ajuns să mă gândesc mult și cu afecțiune la dumneavoastră. Iertați și efuziunile.

Cu aleasă stimă,
Nicolae Bot

1983

Stimate și iubite domnule Datcu,

Noua dumneavoastră lucrare, Dicționarul folcloriștilor II, m-a impresionat și m-a bucurat mult. M-a impresionat sacrificiul cu care ați adus-o la lumina zilei; n-aș fi crezut că un om cu o activitate atât de bogată și de puțină, care pe deasupra lucrează într-o editură (specializată) să ajungă a-și tipări lucrările pe cont propriu la Literatură. Dacă ar fi un volum scris ca un capriciu, pentru gloria personală, pentru satisfacerea unor veleități poetice sau prozaice, ar mai fi de înțeles, dar o lucrare precum aceasta, nu numai utilă atâtor cercetători, ci și de reală ținută științifică, ca tot ceea ce de altfel, merita să fie publicată la o altă editură. Nu pentru că ar fi apărut în condiții grafice-tehnice mai bune, ci pentru a vă scuti de eforturi financiare prea mari și greu de făcut. E încă o formă a sacrificiului cercetării. M-a bucurat mult ținuta lui științifică, seriozitatea cu care este elaborat. Desigur, nu e o surpriză. Vom încerca să-i facem cunoscute calitățile. Vă mulțumesc mult pentru că l-ați scris și pentru exemplarul trimis.

Cu aleasă prețuire,
Nicolae Bot

20 ianuarie 1987

Stimate domnule Datcu,

Vă trimit oferta volumului *Cântecele cununii*¹¹. Vă mulțumesc că v-ați gândit la

¹¹ *Cântecele cununii*, antologie, prefață, note, indici de culegători, glosar și bibliografie de Nicolae Bot, Editura Minerva, 1989, 272 p.

mine. Sper să iasă un volum onorabil. Sunt însă mai puține pagini decât la volumele apărute. Subiectul e de vină?

Când ați fost la Cluj am sperat că vom avea răgazul să povestim puțin.

Aș fi vrut, dar o fac acum, să vă rog să-mi indicați adresa doamnei Ionică. Voi pregăti, totuși, ediția, apoi, voi căuta un editor; poate îl găsesc.

Cu alese considerații,
Nicolae Bot

Cluj-Napoca, 1989

Stimate domnule Datcu,

Sunt nevoit să Vă deranjez rugându-Vă să mă ajutați cu privire la antologia cântecelor cununii¹². O fac cu convingerea că mă veți înțelege și mă veți susține. S-au scos textele: 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 354, 355, iar din 356, trei versuri. Sunt textele din Valea Gurghiului cu „boul sfânt” care udă holdele, iar ca substituiri ale acestuia, în unele variante, același lucru îl fac Dumnezeu sau Maica Sfântă. Dar e clar că personajele creștine joacă rolul „boului sfânt”, că boul (taurul) reprezintă simbolul fertilității și al fecundității în numeroase culturi arhaice este un fapt cunoscut. Dacă rosturile sale sunt preluate de personaje creștine, avem oare a face cu o formă de misticism? Mi se pare dimpotrivă. Pe de altă parte, în prefață, încercând a propune o tipologie mai cuprinzătoare a cântecele cununii, am considerat că aceste variante constituie un tip. Or, acest tip rămâne descoperit dacă se scot textele care îl ilustrează. Hotărârea de a le scoate trebuie reexaminată și îndreptate lucrurile la prima corectură. Recitind de mai multe ori textele incriminate, cred că ar putea renunța la numerele 338,345,350, nu însă și la celelalte. N-am înțeles de ce trebuie scoase texte în care, în prima parte, „boul sfânt” udă ținurile, iar în a doua, Dumnezeu i se substituie dând roadă holdelor (343,344,355) ? Și nici care sunt cele trei versuri ce trebuie să cadă din textul 356 ? Renunțând la aceste texte, se renunță la unul din motivele vechi și valoroase documentar din cântecele cununii. Fără ele antologia rămâne săracă și inexactă, iar prefața fără acoperire pentru acest tip. Pe de altă parte, în prefață fac referiri la unele dintre aceste texte.

Sunt sigur că veți înțelege situația delicată în care mă aflu și că, în temeiul probității profesionale, mă veți sprijini în rezolvarea ei.

Cu sincere mulțumiri și cu aleasă considerație,
Nicolae Bot

P.S. O scrisoare similară am trimis doamnei Aurora Slobodeanu¹³.

¹² Am salvat câteva variante. Pe exemplarul pe care mi l-a dăruit, Nicolae Bot a scris: „Domnului Iordan Datcu, om și cercetător de excepție, fără a cărui generozitate nu ajungeam să realizez acest volum, întreaga mea recunoștință”.

¹³ Redactor de carte la Editura Minerva, care a răspuns de antologia lui Nicolae Bot.

2.12.90

Stimate domnule Datcu,

Am primit vineri scrisoarea dumneavoastră. Vă mulțumesc pentru informațiile despre Ionică. Mă grăbesc să vă trimit colinda lui Siminic¹⁴. În studiul lui Taloș, despre variantele colind au apărut trei texte culese de mine. Nu știu pe care ați dori să-l aveți. Am dactilografiat două dintre ele, care mi s-au părut complete și pe care vi le trimit. În cazul în care aveți nevoie de celălalt, ceea ce nu cred, vă rog să mă anunțați. Soluțiile pe care le-am adoptat pentru transcrierea literară pot fi discutate. Probabil că mai aveți și alte texte care ridică asemenea probleme. În acest caz criteriile de transpunere ar fi bine să fie identice sau cel puțin apropiate. Vreau să vă spun că în textele pe care vi le trimit puteți merge mai departe cu transpunerea, pentru că sistemul adoptat de mine poate crea confuzii în câteva situații (imperfectul transpus etc.). dar nu știu cât de mult ne putem îndepărta de pronunția specifică. Judecați, vă rog, dumneavoastră și procedați cum credeți că este mai bine. De cumva mai aveți nevoie de alte informații, variate etc. vă rog să-mi scrieți. Cele două variante pe care vi le trimit au fost înregistrate pe teren de Ion Taloș, care a mers, după câte îmi amintesc, cu texte culese de mine numai în manuscris, el înregistrându-le după aceea.

Vă doresc spor la alcătuirea volumului de colinde și un Crăciun bun și sfânt.

Cu aleasă considerație,
Nicolae Bot

1992

Stimate domnule Datcu,

Îmi cer scuze că vă trimit cu oarecare întârziere chestionarul¹⁵ pe care mi l-ați cerut. Nu Mi-am notat la vremea potrivită ceea ce s-a scris despre cele publicate de mine și le-am dibuit, câteva, cu greu.

Când ați fost la Cluj am uitat să Vă spun că la Bistrița se organizează în decembrie o sesiune de comunicări. Printre organizatori se află și un foarte bun profesor¹⁶, fost student al nostru, cu preocupări de folclor. Împreună am făcut lista cu invitați, sper să nu se fi modificat prea mult. Urmează să primiți invitația lor, dacă nu cumva ați primit-o până sosește plicul de la mine. M-aș bucura să puteți veni și pentru a cunoaște câțiva bistrițeni cu preocupări notabile pentru cercetarea culturii populare. Totul se petrece pe cheltuiala lor. Sper să Vă simțiți bine și să nu regretați că le-ați acceptat invitația.

Vă doresc sănătate și spor în ceea ce faceți pentru cultura noastră populară.

Cu cele mai alese sentimente de prețuire,
Nicolae Bot

¹⁴ Îl rugasem să-mi trimită variante la acest tip de colind, pentru ca să le includ în *Colindă-mă, Doamne, Colindă, Antologie de colinde populare românești*, pe care am tipărit-o, la Editura Minerva, în colecția Biblioteca pentru toți, în două volume, în 1992.

¹⁵ Pregăteam o nouă ediție a lexiconului meu.

¹⁶ Se referă la Vasile V. Filip, care-și dăduse, în 1998, cu profesorul Dumitru Pop, doctoratul cu o teză despre colindele populare românești, pe care a publicat-o, în 1999, sub titlul *Universul colindelor românești (În perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică)*, București, Editura Saeculum, I.O.

IN MEMORIAM LUCIA BERDAN

Ruxandra ALAIBA

«Crepusculul e mai ales moartea într-o lume și
înviearea consecutivă și necesară în alta, de aceea e
simbolul superlativ al metamorfozei, Luceafărul fiind
Sfinxul, Păzitorul Pragului. Când soarele e la nămiezi
"Marele Pan doarme" și, împreună cu el, misterele»
Vasile Lovinescu¹⁷

Lucia Berdan s-a născut pe 30 iulie 1942, și s-a stins în decembrie 2003, curând după împlinirea vârstei de 61 de ani, la 30 iulie 2003. Bunicul din partea mamei era originar din Văratec, fapt pentru care, probabil, s-a apropiat mai mult de opera lui Ion Creangă, de interpretarea hermeneutică dată acesteia de Vasile Lovinescu, dar și de studiile de semnate de Mircea Eliade sau Ioan Petru Culianu. A trecut în neființă la anii în care un cercetător are suficientă experiență pentru a încerca drumuri noi. Pentru ea, noua orientare a etnologiei ar trebui să fie direcționată tocmai de "hermeneutica cercetării etnologice", fapt menționat în interviul dat la împlinirea a 60 de ani, revistei "Răstimp" (nr. 1, 2003, p. 25-26).

După terminarea facultății a devenit cercetător științific, la Institutul de Filologie română "Alexandru Filippide", Filiala Iași a Academiei Române. Cum povestea ea, la angajare, i s-a cerut o bună cunoaștere a limbilor străine. Apoi a devenit cercetător științific principal gr. I și doctor prin publicarea unei lucrări de amploare, *Cântecul popular epic eroic din Moldova*, redactat ca teză de doctorat în etnologie. Lucrarea a susținut-o la Cluj-Napoca, în ziua de 17 octombrie, 1987, în cadrul Facultății de Litere a Universității Babeș-Bolyai. Volumul s-a completat pe parcursul a cincisprezece ani de cercetare, ca o parte a temei comune a departamentului de istorie literară și folclor de la Institutul de Filologie Română „A. Philippide”. Lucia Berdan a fost membră în Societatea Filologilor din România, Asociația Folcloriștilor și Etnologilor, Comisia Națională de Folclor a Academiei Române, Societatea de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, Iași. Mai târziu a devenit profesor asociat la Facultatea de Litere a Universității "Al. I. Cuza" din Iași.

La Institut a lucrat 37 de ani, consacrați cercetării etnologiei, alături de întregul colectiv al acestuia, de distinși cercetători I. H. Ciubotaru și Silvia Ciubotaru, Stelien Dumistrăcel, Mircea Ciubotaru, Lucia Cireș - mai bine cunoscuți de mine, datorită interesului manifestat față de rezultatele cercetă-

¹⁷ Vasile Lovinescu, *Al patrulea Hagealâc*, Editura Rosmarin, 1996, p. 118.

rilor arheologice. A participat la constituirea, între anii 1970–1990, a Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB), importantă bancă de date cu privire la cultura populară tradițională, în care s-au teaurizat circa 200.000 de documente, multe încă inedite, texte folclorice reprezentative pentru toate compartimentele, obiceiuri, rituri, tradiții, dar și cu informații de interes etnografic și socio-cultural sau documente de artă populară. Prin cercetările ei de teren a contribuit la adunarea în caiete-chestionar a unor importante documente etnofolclorice din Moldova, a realizat înregistrări pe benzi de magnetofon sau pe filme, păstrate în fonotecă sau fototecă.

În toți acești ani a fost prezentă la sesiuni, simpozioane sau colocvii, între care Colocviul național *Dicționarele literare și locul lor în cadrul culturii românești contemporane*, 7–8 decembrie 1979, al treilea *Simpozion național de dialectologie*, 5–6 octombrie 1984, *Simpozionul germano-român „Valori ale literaturii germane în România / Der Stellenwert der deutschen Literatur in Rumänien”*, 20–24 septembrie 1992. Lucrările manifestărilor științifice la care a participat au apărut în : „Anuarul de lingvistică și istorie literară” al Institutului „A. Philippide”, iar în Buletinul acestuia, în care s-au semnalat principalele evenimente, s-au tipărit, în nr. 3/2002, și sumarele generale ale revistei, între care și lucrările Luciei Berdan. Tot la Iași s-a îndreptat spre cunoscutele reviste contemporane, „Cronica”, „Asachi”, „Academica” sau „Echidistanțe”, dar a publicat și în „Studii și articole”, Baia Mare, „Minerva”, Bistrița-Năsăud, „Tradiția românească”, Câmpulung Moldovenesc, la București, „Datini” sau „Dacia literară”, la Sibiu în „Studii și comunicări” și la Chișinău în „Revista de lingvistică și știință literară”, iar la Cluj-Napoca, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, pentru ca acum, în 2008, să apară în sumarul Anuarului Muzeului Etnografic al Transilvaniei, din Cluj.

Lucia Berdan a publicat un număr de peste 300 de studii, articole, recenzii, note, în reviste de specialitate din țară și din Republica Moldova. Numeroase comunicări la sesiunile Institutului de Filologie Română „A. Philippide”, la simpozioane și sesiuni din toată țara, pe probleme de etnologie, etnolingvistică, etnoistorie și etnoliteratură, menționate selectiv în necrologul semnat de profesorul Nicu Gavriluță, apărut în volumul III / 2003, al Anuarului Muzeului Etnografic al Moldovei¹⁸, în fișa de cercetător din cadrul Institutului de Filologie română “Alexandru Philippide” din Iași, aflată pe internet, într-o formă mai amplă și de noi în aceste rânduri dedicate ei.

Deși, într-un anumit fel specific și altor cercetători, s-a izolat și a fost izolată de colegii ei, eu o cunosc ca pe un om cu adevărați prieteni, sper să

¹⁸ Nicu Gavriluță, *Fulgerătoarea dispariție a Luciei Berdan*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași, 2003, p. 349-352.

mă fi numărat și eu printre ei. În acest sens aş aminti colaborările Luciei Berdan cu profesorul Petre Ursachi, bine cunoscut etnolog, cercetătoarele Emilia Pavel, Lucia Cireş, dar mai ales cu Rodica Ropot, şefa secţiei de etnografie din cadrul Complexului Naţional Muzeal "Moldova" Iaşi. Constant, în sălile, *Henri Coandă*, *Orest Tafrali*, dar mai ales în sala de la intrarea în secţia de bază a Muzeului de Etnografie, s-au organizat lansări de volume, prezentări de studii, frecvent dublate de inaugurarea unor expoziţii temporare. Întotdeauna aveau loc seara, după ora 17. De fiecare dată se vedea buna pregătire a lor, participarea la realizarea acestora a întregului colectiv din cadrul muzeului, coordonat de Rodica Ropot, împreună cu cercetătorii de aici, Vasile Munteanu, Marcel Lutic, Eva Giosanu, dar şi Adriana Ionuc, director al acestei instituţii sau Ion Arhip, fost director, Lenuţa Chiriţă, coordonator al Muzeului Ştiinţei şi Tehnicii "Ştefan Procopiu". Din oraş veneau specialiştii din toate domeniile, istorici de artă sau etnografi care lucraseră aici, Ion Chelcea, Gheorghe Bodor, Claudiu Paradais, Melania Ostap şi soţul ei ing. Constantin Ostap, Victoria Semendeev, Emilia Pavel, Ovidiu Focşa, majoritatea profesorilor universitari şi cercetătorilor ieşeni preocupaţi de etnologie, Vasile Adăscăliţei, Silvia şi Ion H. Ciubotaru, Ion Popescu-Sireteanu, Gheorghe Platon, Vasile Neamţu, Şefan S. Gorovei, Vasile Chirica, Sorin Iftimisau lingviştii Ana şi Mircea Fotea, specialist în estetică, antropologie culturală, etnologie, profesorul universitar Petru Ursache şi soţia acestuia scriitoarea Magda Ursache, iubitoare adevărată de grai corect, dar şi arheologii Silvia şi Dan Gh. Teodor, Victor Spinei, Rodica Popovici, Nicolae Ursulescu, Vasile Cotiugă. Uneori, de la Chişinău venea Varvara Buzilă, director ştiinţific al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală al Republicii Moldova, Eugen Bâzgu, arhitect, directorul Muzeului Satului din Chişinău, şi alţii. Sălile în care se organizau manifestările erau pline. Se ascultau comunicările, lansările de carte, se puneau întrebări, aveau loc discuţii aprinse care se continuau şi după, când se plănuiau colaborări sau participări la publicaţiile ieşene, în timp ce se gustau plăcintele moldoveneşti, cu brânză sau bostan, împreună cu un pahar de vin.

La aceste manifestări am întâlnit-o prima dată pe Lucia Berdan, o cercetătoare sobră, mereu gata să răspundă întrebărilor, să dea un sfat, dar şi uşor distantă, atât cât trebuie. Uneori cu ea era prezentă fiica, alături de care realiza traduceri, Crina Ioana Berdan sau soţul ei profesor la Facultatea de Chimie. În ultimul deceniu al secolului trecut ne-am revăzut mereu, fie la una sau alta dintre acţiunile organizate de Institutul de Arheologie, fie ale celui de Folclor. Am mers împreună în librării să vedem noile cărţi apărute, de care mereu se interesa, am călătorit împreună spre Cluj, pentru a participa la Seminariile de etno-arheologie.

Lucia Berdan a fost invitată constant la lucrările lunare sau la *Colocviile Internaționale și Congresele Naționale de Genealogie și Heraldică*, „Sever Zotta”, Iași, organizate de renumitul profesor ieșean Ștefan Gorovei. De asemenea, din 1993 a participat la sesiunile științifice de la Chișinău, Soroca, Ialoveni – Republica Moldova iar, în 1995 și 2000, la Simpozioanele de Antropologie și Istoria religiilor de la Roma. Cum am precizat deja, a participat la Cluj - Iclod, între 1996-1998, la *Seminariile naționale de etno-arheologie* care aveau loc în clădirea – muzeu, ce găzduia expoziția de arheologie, istorie și etnologie, inițiată, păstrată și dezvoltată de pasionatul profesor școlar Aurel Bulbuc.

A făcut parte din prezidiul lucrărilor celei de a VI-a manifestări a *Seminarului*, ce a avut loc între 23 - 24 nov. 1996, având ca temă generală, propusă printr-un consens general între arheologi și etnografi, *Focul, lutul, gestul și sunetul*, temă care s-a dovedit generoasă în argumente, aduse din ambele domenii. La acest seminar, organizat de Gheorghe Lazarovici și Tiberiu Graur, reprezentanți de onoare a două domenii aparent depărtate - arheologia și etnologia, au participat numeroși cercetători. Cu acest prilej Lucia Berdan a prezentat, *Focul în miturile de trecere*, un studiu sprijinit pe o informație etnologică largă, subliniată repetat de autoare, prin lucrările la care s-a referit, Gh. Ceaușu, D. A. Vasiliu, I. Aurel Candrea, N. Voronca, M. Bocșe, I. Chelcea, V. Adăscăliței. Astfel, a realizat pentru arheologi un adevărat dosar de documente cu exemple sugestive privind tema aleasă. Aș aduce un exemplu, la Cârlița, Vaslui, locul unde se amplasa vatra era cel mai curat din casă. Informațiile au oferit posibilități de extrapolare a lor asupra civilizațiilor surprinse arheologic, cu deosebire a celor agrare, care au acceptat mai mult cultul focului, cum a subliniat în ședință arheologul Valeriu Cavruc.

Dintre cărțile publicate de Lucia Berdan mă voi opri la ultima, așteptată de cei interesați de cercetările interdisciplinare, *Mitologia cuvintelor*, apărută la Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în 2003. Volumul, structurat în două părți (Antinomii aparente : *sacru - păgân, magic - laic, superstiție - credință, taină, Ființă - Ne-ființă, soartă - destin - noroc, timp profan - timp sărbătorește* și Limbaje speciale, *limbaje tradiționale / mitice, limbajul păsărilor - animalelor, limba naturii / limba fără cuvinte*), s-a încadrat la confluența dintre etnologie și lingvistică, ca o încercare de a pătrunde în universul mentalităților culturii tradiționale, plin de tradiții, obiceiuri.

Iar dintre lucrările traduse de Lucia Berdan, între 1996-2000, în colaborare, mă voi referi la volumele etnologului european Arnold Van Gennep, publicate în prima parte a secolului XX. Primul volum, *Riturile de*

trecere [*Les rites de passage*, Librairie critique Émile Nourry, Paris, 1909], a contribuit la conturarea unui termen necesar multor domenii. Prin acest studiu termenul a căpătat o dimensiune culturală care a permis explicarea riturilor sau ceremoniilor legate de naștere, pubertate, căsătorie sau moarte, dar și definirea funcțiilor lor „comune și universale”. În *Addenda* acestui volum, realizată și argumentată de Lucia Berdan, se reproduc patru scrisori cu semnătura autografă a lui Arnold Van Gennep, către Mihai Vulpescu¹⁹.



În al doilea, *Formarea legendelor* [*La Formation des Légendes*, Edition Ernest Flammarion, Paris 1910], marele comparatist Arnold Van Gennep a adus în discuție fabula, legenda, povestea și mitul, ca fenomene dependente de povestirile „populare”, încă actuale prin informații. Pentru ca în al treilea, *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice* [*L'état actuel du problème totémique*, Éditions Ernest Leroux, 1920], să evidențieze riturile, obiceiurile, credințele vieții spirituale și materiale ale populațiilor tradiționale, în primul rând prin prezentarea unor manifestări ale fenomenului totemic. S-au cuprins, astfel, concepțiile legate de căsătorie sau reproducere, dar și ritualurile de aducere a ploii, sacrificiile de invocare a divinității ș.a. Pentru a le explica și a le analiza științific, Arnold Van Gennep a argumentat cu date legate de lumea mitică și mistică a triburilor din America, Australia, Africa sau din bazinul mediteranean.

Dar ele se pot argumenta și cu exemple din tradiția noastră. Cum remarcă cercetătoarea ieșeană, observațiile și faptele aduse în prim plan în cele trei volume, analiza acestor fenomene, a creat un impact asupra gândirii contemporane, așa cum crease și antropologul cultural James George Frazer, prin *Creanga de aur*, chiar din prima ediție, din 1890, apărută în 12 volume, *The Golden Bough*, dedicată credințelor și practicilor religioase ale popula-

¹⁹ Fondul Mihai Vulpescu, Biblioteca Centrală Universitară "Mihai Eminescu, Arhiva 217.

ților primitive. La aproape trei decenii de la apariția acestei impresionante lucrări se revenea cu o privire directă a acestor lumi, subliniată de Lucia Berdan. „Marea noutate pe care o aduce Arnold Van Gennep în domeniul etnologiei și antropologiei culturale de la începutul secolului al XX-lea era o îmbogățire a metodologiei de cercetare în domeniu prin orientarea acestuia spre o cercetare în direct, pe viu, a acestor "faits naissants", așa cum se produceau și se desfășurau ele în mediul lor social”²⁰. Eseurile traduse, legate de cunoașterea și înțelegerea vechilor societăți, reprezintă o cheie pentru reconstituirea universului atât de segmentat al vechilor comunități umane, documentate prin descoperiri arheologice, a căror religie a stat în atenția lui Mircea Eliade.

În ultimul sfert al secolului trecut, ca o încheiere a unui mileniu, s-a manifestat o dorință vădită de extindere a fiecărei discipline spre cunoașterea celor învecinate, spre folosirea metodelor de interpretare a lor. Pentru aceasta s-au organizat întâlniri ale cercetătorilor din diferite domenii, etnologi, arheologi, antropologi, arheo-zoologi, chimiști, fizicieni, matematicieni, informaticieni, și din alte domenii. În acest context de multiple înnoiri se înscriu și *Seminariile naționale de etno-arheologie* de la Iclod, din apropierea Clujului. Cum remarca, la una dintre ședințe, cunoscutul etnolog Ion Ghinoiu, ele vor rămâne un punct de referință pentru cercetările interdisciplinare,

Pe aceeași linie se înscriu și volumele publicate de Lucia Berdan sau traduse de aceasta, în colaborare sau nu. Ele au reprezentat și reprezintă, și pentru noul secol, expresia acestei dorințe de integrare a unor interpretări noi, a unor noi concepte și în alte domenii. Iar, ea – Lucia Berdan –, cum remarca profesorul Nicu Gavriluță, „va continua și dincolo de mormânt să ne lumineze cu învățăturile sale”²¹.

Requiescat in pace !

²⁰ Lucia Berdan, *Arnold Van Gennep și folclorul românesc*, în Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, postfață de Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1996, p. 179 [178-183].

²¹ *Ibidem*, p. 351.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Volume de autor :

1. *Balade din Moldova. Cercetare monografică*, cu un capitol de etnomuzicologie de Viorel Bârleanu și Florin Bucescu, în C.A.F., Centrul de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor, Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, VI, Iași, Universitatea "Al. I. Cuza", 1986, 343 p.
2. *Fețele destinului. Incursiune în etnologia românească a riturilor de trecere*, Editura Universității, Iași, 1999.
3. *Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme*, Editura Universității, Iași, 2001.
4. *Cântecul popular epic eroic din Moldova*, Editura ALFA, Colecția Restituiri, 2003, 212 p.
5. *Mitologia cuvintelor*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, Iași, 2003.

Volume (în colaborare) :

1. *Critica literară românească în sec. al XIX-lea*, capitolul *Critica literară și folcloristica (1965–1968)*.
2. *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, Editura Academiei Române, 1979, 976 p.²², distins cu premiul „Timotei Cipariu” al Academiei Române pe anul 1979; ediția a II-a, Editura Academiei Române și Chișinău, Editura Gunivas, 2002, 992 p.
3. Lucia Cireș, Lucia Berdan, *Descânțece din Moldova. Cercetare monografică, Texte inedite, Studiu introductiv de Lucia Cireș*, apărută în colecția „Caietele Arhivei de Folclor”, II, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1982, LXII + 420 p.
4. Lucia Berdan, Constanța Buzatu, Lucia Cireș, *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei Române, 2002.

Studii și articole :

1. *Considerații etnologice asupra unor obiceiuri ale vieții de familie. Rituri de trecere – rituri de început*, în "Studii și articole", Baia Mare, 1989.
2. «*Moartea ritualică*» și «*a doua naștere*», în "Tradiția românească", Câmpulung Moldovenesc, an. I, nr. 3, nov.-dec. 1992, p. 17-21.

²² La volum au contribuit pentru istorie literară : Stănuța Crețu, Gabriela Drăgoi, Florin Faifer, Ion Lăzărescu, Dan Mănuță, Algeria Simota, Rodica Șuiu, Alexandru Teodorescu, Constantin și Maria Teodorovici, Leon Volovici, Remus Zăstroiu; Folclor: Lucia Berdan, Constanța Buzatu, Lucia Cireș, Ion H. Ciubotaru; Coordonare și revizie: Gabriela Drăgoi, Florin Faifer, Dan Mănuță, Alexandru Teodorescu, Leon Volovici, Remus Zăstroiu; Norme lexicografice: Corneliu Morariu; Redactor de editură: Violeta Mihăilă.

3. *Violența sacră – practică magică de întemeiere*, în "Echidistanțe", Iași, nr. 6-7, iun.-iul. 1993, p. 29-30.
4. *Alteritate culturală din perspectivă etnologică*, în „Echidistanțe”, Iași, 1994, nr. 3.
5. *Considerații preliminare la varianta bistrițeano-năsăudeană a „Mioriței”*, în „Minerva”, Bistrița-Năsăud, an. V, 1994, nr. 35, p. 6.
6. *Pseudovariante clasice ale „Mioriței”*, în „Asachi”, Piatra Neamț, an. IV, 1994, nr. 66, p. 9.
7. *Miorițologie contemporană*, în "Cronica", Iași, nr. 14-15, 31 iulie 1994, p. 7.
8. *Masca – simbol în structura obiceiurilor familiale*, în „Asachi”, an. IV, nr. 69, p. 6 și nr. 70, p. 6-7.
9. *«Vânzarea simbolică» - o străveche practică magică în riturile de trecere*, în „Datini”, București, nr. 3-4 (8-9), 1995, p. 32-33.
10. *Rit și spectacol în jocul Ursilor din Dărmănești*, în „Asachi”, an. V, 1995, nr. 82, p. 4-5, și nr. 83, p. 12.
11. *«Pasărea suflet» în obiceiurile de naștere*, în „Studii și comunicări”, Sibiu, tom. IX, 1995, p. 61-68.
12. *Miorița. Mit și destin*, în „Revista de lingvistică și știință literară”, Chișinău, nr. 1 (163), ian.-feb. 1996, p. 67-71.
13. *Creangă – homo ludens*, în „Dacia literară”, Iași, 1997, nr. 4.
14. *Practici magice augurale și de divinație în obiceiurile de naștere*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” XV–XVII, 1994–1996, Cluj-Napoca, 1997, nr. 1–2.
15. *Limba păsărilor – un cifru inițiativ divin*, în „Academica”, București, an VII, 1997, nr. 10.
16. *Fascinația călătoriilor în lumea de dincolo (model Ioan Petru Culianu)*, în „Dacia literară”, Iași, an IX, 1998, nr. 30.
17. *Le monastère cosmique. Étude de hiérologie ethnologique*, în vol. *Religiositate populare tra antropologia e storia delle religioni*, Cluj-Napoca, Presa Universitară, 2002.

Istoria etnologiei și personalitățile sale :

1. *Artur Gorovei și Academia Română*, în „Academica”, București, an I, 1991, nr. 11.
2. *Tudor Pamfile și Academia Română*, în „Revista de lingvistică și știință literară”, Chișinău, 1992, nr. 3.
3. *Direcția critică în folclor la „Convorbiri literare”*, în „Academica”, București, an II, 1992, nr. 9.
4. *Teodor T. Burada „Pelerin pe toate plaiurile răcăcirilor românești”*, în „Dacia literară”, Iași (serie nouă), an IV, 1993, nr. 10.
5. *Spiritul hașdeean în cercetarea culturii populare*, în „Dacia literară”, Iași, an V, 1994, nr. 12.
6. *Integrarea cercetării științifice în arhivele de folclor*, în „Academica”, București, IV, 1994, nr. 4.

7. *Reviste de folclor în tradiția „Șezătorii” lui Artur Gorovei*, în „Studii și comunicări”, Sibiu, 1992, tom. VI.
8. *Creangă – homo universalis*, în „Dacia literară”, Iași, an IV, nr. 16, 1995.

Restituiri – reeditări

1. Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică, I–II*, Iași, Polirom, Ediție îngrijită de Victor Dornea, Studiu introductiv de Lucia Berdan, 1998; (în colaborare); reeditare Cernăuți, Tip. I. Wiegler, 2003;
2. I. Aurel Candrea, *Folclorul medical român comparat*, reeditare Editura Polirom, Colecția Medicina, Studiu introductiv Lucia Berdan : *O nouă privire asupra medicinei magice*, Iași, 1999, 488 p.

Traduceri (în colaborare) :

1. Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv Nicolae Constantinescu și postfață Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1996, 200 p.
2. Arnold Van Genep, *Formarea legendelor*, traducere Lucia Berdan și Crina Ioana Berdan, studiu introductiv Petru Ursache, postfață Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1997, 226 p.
3. Arnold Van Genep, *Totemismul*. Starea actuala a problemei totemice, traducere Crina Ioana Berdan; studiu introductiv Lucia Berdan, 2000, 256 p.

PLEDOARIE PENTRU EDITAREA ÎN VOLUME A STUDIILOR ȘI ARTICOLELOR LUI OVIDIU BÂRLEA

Iordan DATCU

Cercetătorii lui Ovidiu Bârlea – cu siguranță că nu sunt puțini – nu-și pot face imagine pe deplin concludentă asupra dimensiunilor personalității sale științifice dacă eludează studiile, articolele și recenziile publicate de el, de-a lungul mai multor decenii, în vreo 15 publicații periodice. Toate acestea, nefiind o publicistică mărunță, ci una consecvent de substanță, contribuie la o mai nuanțată percepere a demersului său științific și de aceea se impune ca ele să fie strânse în câteva volume. Au rămas în reviste și anuare contribuții fundamentale ale sale, cum este, de exemplu, uitatul studiu, din „Revista Fundațiilor Regale” (1941, nr. 6), *Procesul de creație al baladei populare românești*, cum sunt, de asemenea, amplele studii *Colindatul în Transilvania*, *Cântecele rituale funebre din Ținutul Pădurenilor* și *Bocetele și versurile funebre din Ținutul Pădurenilor*, toate trei apărute în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”. Sunt apoi amplele studii introductive la a sa *Antologie de proză populară epică*, la *Tipologia folclorului din Răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu*, la Atanasie Marian Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, la antologia de snoave a Sabineei-Cornelia Stoenescu, *Nevasta isteată*, la D. Caracostea, *Poezia populară tradițională*, la D. Caracostea, *Studii critice*, la *Dicționarul folcloriștilor români*, la B. P. Hașdeu, *Literatură populară*, la P. Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția populară*. Autorul cărții *Basmele lui Creangă* a abordat relația creație cultă-folclor și în opera altor scriitori, ca în studiile *Folclorul în „Țiganiada” lui Ion Budai Deleanu*, folclorul arhaic în poezia lui Lucian Blaga, *La hanul lui Mânjoală* și substratul folcloric, *Filonul folcloric în poezia lui Goga*. Sunt apoi o serie de recenzii, între ele cele două pe care le-a scris despre edițiile mele: Stănescu, *Soarele și Luna* și Ion Bârlea, *Literatură populară din Maramureș*.

M-aș bucura mult ca un prețuitor al operei marelui folclorist să alcătuiască această ediție foarte necesară. Îi ofer bibliografia care urmează, pe care s-o completeze cu eventualele mele omisiuni.

Procesul de creație al baladei populare românești, în „Revista Fundațiilor Regale”, an VIII, 1 iunie 1941, nr. 6, p. 558-598.

Cercetarea prozei, populare epice, în „Revista de folclor”, 1956, 1, p. 109-131.

Recenzia la *Balada populară*, ESPLA, 1954, în „Revista de folclor”, 1956, 1, p. 329-335.

Câteva considerații asupra metodei filologice în folcloristică, în „Revista de folclor”, an II, 1957, nr. 3, p. 7-28.

Cincizeci de ani de la moartea lui S. Fl. Marian, în „Revista de folclor”, an II, 1957, nr.3, p. 122-123.

Necesitatea colaborării româno-albaneze în cercetarea folclorului, în „Revista de Folclor”, an III, 1958, nr. 4, p. 175-178.

Folclorul și unele probleme ale dezvoltării poporului român, în „Revista de etnografie și folclor”, 1959, nr.1-2, p. 195-209.

Athanasie Marian Marienescu folclorist, în „Analele Universității din Timișoara”, an 1, 1963, p. 11-81.

Dumitru Caracostea, în „Revista de etnografie și folclor”, IX, 1964 nr. 6, p. 635-637.

Creangă și folclorul, în „Steaua”, an XVI, 1965, nr.1, p.35-42.

Gheorghe Cernea, în „Revista de etnografie și folclor”, an X, 1965, nr. 4, p. 432-434.

Sărutul pământului în romanul „Ion” de Liviu Rebreanu, în „Steaua”, an XVI, 1965, nr. 11, p. 51-55.

Doi harnici cercetători ai folclorului nostru (I.U. Jarnik și Andrei Bârsanu), în „Flacăra”, an XV, 1966, nr. 34, p.19.

Prefața și Introducerea la Antologie de proză populară epică, I, București, E.P.L., p. 5-105.

Academia Română și cultura populară, în „Revista de etnografie și folclor”, an XI, 1966, nr. 5-6, p. 411-440.

Folclorul arhaic și poezia lui Lucian Blaga, în „Steaua”, an XVII, 1966, nr. 6, p. 57-66.

Folclor și istorie, în „Revista de etnografie și folclor”, an XI, 1966, nr. 1, p. 13-25.

Principiile cercetării folclorice, în „Revista de etnografie și folclor”, an XI, 1966, nr. 3, p. 201-217.

Dansul călușarilor în vechime și azi, în „Flacăra”, an XV, 1966, nr. 19, p. 17.

Ion Mușlea, în „Revista de etnografie și folclor”, an XII, 1967, nr. 1, p. 75-76.

Diferențierea teritorială a liricii populare, în „Revista de etnografie și folclor”, an XII, 1967, nr. 3, p. 187-193.

Miorița colindă, în „Revista de etnografie și folclor”, an XII, 1967, nr. 5, p. 339-346.

Folclorul în „Țiganiada” lui Ion Budai Deleanu, în vol. colectiv „Studii de folclor și literatură”, Editura pentru Literatură, 1967, p. 497-567.

De la folclor la creație cultă, în „Ateneu”, an. V, 1968, nr. 7, p. 2.

„La hanul lui Mânjoală” și substratul folcloric, în „Ateneu”, an V, 1968,

nr. 9, p. 12.

„Măgarul de aur” al lui Apuleius și balada „Scorpia”, în „Ateneu”, 1968, nr. 11, p. 14.

Un câmp al nestematelor, în „Unirea”, Alba-Iulia, an I, 1968, nr. 96.

Recenzie la I.U. Jarnik și Andrei Bârseanu, *Doine și strigături din Ardeal*, în „Ateneu”, an V, 1968, nr. 12, p. 13.

Filonul folcloric în poezia lui Goga, în „Ateneu”, an VI, 1969, nr. 54, 55.

Fantasticul în narațiunile lui Caragiale, în „Orizont”, an XX, 1969, nr. 188, p. 3, 9.

Prefață la D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, I-II, București, 1969.

Colindatul în Transilvania, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1965-1967, p. 247-301.

Rubrica de folclor, în „Tribuna”, an XIV, 1970, nr. 697, p. 7.

Über das Sammeln volkstümlichen Prosaeryhlens, în vol. „Aspekte der Volksprosaforshungen in Rumänien”, 1969, p. 47-62.

Ion Bârlea *Literatură populară din Maramureș*, ediție și prefață de Iordan Datcu, în „Orizont”, 1969, nr. 6, p. 75-77.

Recenzie la Sabina-Cornelia Stoenescu, *La Typologie bibliographique des facettes roumaines*, în „Contemporanul”, 1970, nr. 1225.

Horea în legende populare, în „Tribuna”, an. XIV, 1970, nr. 713, p. 14.

Prefață la *Tipologia folclorului din răspunderile la chestionarele lui B.P. Hașdeu*, Minerva, 1970.

Centenar despre Miron Pompiliu, *Balade populare românești*, în *Tribuna*, an. XIV, 1970, nr. 700.

Lorenzo Renzi, *Canti narativi tradiționali romeni*, în „Viața românească”, an. XXIII, 1970, nr. 7, p. 148-150.

Andronic (interpret popular din Mușca, jud. Alba), în „Tribuna”, an. XIV, 1970, nr. 702, p. 4.

Basmele lui D. Stănescu, recenzie la ediția lui Iordan Datcu, în „Orizont”, 1971, nr. 5.

Slavici despre moți, în *Orizont*, an XXII, 1971, nr. 206, nr. 6-10, p. 86-87.

Prefața la At. M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, Minerva, 1971.

Recenzie la Dumitru Pop, *Folcloristica Maramureșului*, în „Orizont”, an. XXII, 1971, nr. 2.

Cântecele rituale funebre din ținutul Pădurenilor, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1968-1970, p. 361-405.

Prefață la *Nevasta cea isteată*, ediție de Sabina – Cornelia Stroescu, București, Editura Minerva, 1971, 46 p.

Ovid Densușianu, promotor al stilului folcloric, în „Limbă și literatură”, 1973, vol. 4, p. 723-728.

Meșterul Manole, în „Limbă și literatură”, 1973, p. 547-556.

Ion Talos, *Meșterul Manole*, în „Limbă și literatură”, III, 1973, p. 609-316.

Bocetele și versurile funebre din timpul Pădurenilor (Hunedoara) în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1973, p. 509-581.

Poezia populară latină (Încercare de reconstituire), în „Limbă și literatură”, III, 1978, p. 383-400.

Recenzie la Alexandru Bistrițeanu, *Teorie și inspirație folclorică la predecesorii lui Vasile Alecsandri*, în „Limbă și literatură”, III, 1978, p. 481-483.

Prefață la Iordan Datcu, Sabina - Cornelia Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor români*, 1979.

Exemplarul lui Bela Bartok, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, II, 1981, p. 11-17.

Prefață la D. Caracostea, *Studii critice*, îngrijire de Ovidiu Bârlea, 1982.

Prefață la Ion Moldoveanu, *Povești populare din Transilvania*, 1987.

Prefață la Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, 1985.

Constantin Brăiloiu, în „Steaua”, XXXVI, 1985, nr. 9, p. 24-25.

Prefață la P. Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă*, București, 1994.

PASĂREA NEAGRĂ

Pompei MUREȘAN

Poate că puțini dintre aceia care au avut posibilitatea să viziteze depozitele Muzeului Etnografic și-au dat seama că dincolo de arida clasificare științifică a colecțiilor legate de obiceiuri religioase se deschide, parcă, perspectiva largă a dealurilor brăzdate de cărării greu accesibile, care poartă pașii oboșiți ai excursioniștilor de la sfârșit de săptămână spre liziera unor sate mai mult sau mai puțin izolate din sudul județului Alba unde, alături de alte mărturii despre vechimea culturii noastre populare, amatorii de peisaje inedite ar descoperi uluiți farmecul, inefabil și ușor vetust, al unor cimitire populate de monumente funerare, a căror geometrie tulburătoare, cioplită cu fantezie și migală în lemn, se înscrie în patrimoniul civilizației universale, ca argument în favoarea teoriei unității speței umane și verigă de legătură între riturile de înhumare ale populației de pe teritoriul patriei noastre și acelea practicate în străvechile civilizații, cu semne de morminte similare, apărute pe meleagurile îndepărtate ale Egiptului Antic, Extremului Orient sau Madagascarului.



Stilb cruciform cu pasărea sufletului, comuna Bălna, județul Mehedinți

Și poate că nu puțini dintre aceia care vor avea curajul să urce cândva drumeagul prăpăstios de la Săsciori spre cimitirul din Loman ar omagia înțelepciunea senin-resemnată și echilibrul meta-cosmic reverberate teluric în simbolismul semnelor de mormânt cioplite de obicei din lemn de strejar în formă de obeliscuri, cu fețele sculptate de jos și până sus, în două motive geometrice, a căror suprapunere repetată antrenează privirea și stimulează imaginația sugerând avântul continuu către infinit, de pe a cărei ultimă treaptă, sufletul bărbatului necăsătorit, reprezentat printr-o „pasăre neagră”, asemănătoare „dublului” egiptean, pictat în capitolul 125 al *Papirusului Ani*, se avântă, parcă, cu un suprem efort, spre planurile superioare ale eternității de unde va reveni – după credința țăranilor români din zona Sebeșului și a felahilor din epoca piramidelor – câteva zile și săptămâni la rând pentru a colinda locurile străbătute în timpul vieții, încorporându-se, periodic, în imaginea zburătoarei cu aripile întinse sau în mumia din cavourile Văii Regilor, până când va trece definitiv într-o lume situată undeva, dincolo de

ultima posibilitate de abstractizare și închipuire ...

Poate că uimirea și respectul lor pentru creatorii străvechii culturi populare pe temelia căreia s-a clădit societatea modernă, nu ar mai cunoaște margini dacă ar afla că cele două „păsări negre”, înfipte uneori în același monument funerar, încadrat de doi brazi tăiați din pădure, nu constituie altceva decât o verigă autohtonă din marele și unicul ciclu al civilizației universale, prezentă atât în legenda celor două suflete inițiale ale fiecărui om, consemnată de amintitul „Papirusul Ani” și de credințele populațiilor sedentare Mahafaly și Sakelave din îndepărtatul Madagascar, cât și suava legendă despre „arborii amorului credincios”, cu ramurile îmbrățișate la mijlocul distanței dintre mormintele nefericitului cuplu chinez Hanpang și Ho, îngropat separat din ordinul regelui Kang, sau a celor două tise îngemănate, care au răsărit din țărșii înfiți prin cadavrele îndrăgostiților irlandezi Naisi și Deirdre, scopul de a le împiedica să se reunească încă o dată în același loc de veci !...

Tributare deci, nu atât influenței iradiate de un singur centru cultural, cât și posibilității de poligeneză a invențiilor, demonstrată de unitatea evoluției întregii spețe umane pe parcursul unor etape quasi obligatorii, mai devreme sau mai târziu, pentru multe din civilizațiile apărute de la un antipod la altul, monumentele funerare, al căror număr variază la populația Sakalava din Madagascar de la mormânt la mormânt, sunt sculptate pe porțiunea cuprinsă între creștetul soclurilor netede și capătul superior, terminat în rozeta solară, atât de caracteristică artei populare românești, într-o alternanță de două motive geometrice care sugerează privitorului, oprit pentru o clipă din drum, aceeași succesiune monocordă și odihnitoare a treptelor spre infinitul indicibil, atât de plastic și de inteligent exprimate de semnul din Loman, județul Alba. Cioplit dintru-un lemn brun în motive romboidale și semicirculare, jumelate pe latura convexă într-o manieră a cărei analogie uimitoare, cu cea de a doua sculptură de jos a stâlpului din Loman, nu poate fi explicată altfel decât printr-o putere de înțelegere și abstractizare apărute pe o treaptă evolutivă comună ambelor popoare, stâlpul sakalaven din Madagascar, numit în limba băștinașilor cu apelativul atotcuprinzător de „aloalo” sau „umbra morții”, ridicat de urmași ca locaș periodic pentru sufletul fără odihnă al decedatului, este vopsit de obicei într-o culoare gri închis și încoronat de două păsări cu privirile fixate marțial spre zenit, ceea ce amintește culoarea ușor bătând în negru a semnelor de mormânt din cimitirul de la Săsciori, județul Alba, cât și cele două „păsări negre” prezentate în numeroase localități din județul Hunedoara. Fără a se limita la analogiile extrem de semnificative, rezultate, în mod logic, din posibilitățile intelectuale ale celor două rase, dintre care cea neagră era considerată până

de curând situată pe „treapta de jos” a umanității, unde orice mijloace de înjosire imaginate în decursul timpului de fantezia aventurierilor în goana după profituri erau justificabile în numele unei preținse superiorități ariene, țăranul madagascarian și-a cinstit rudele sau consătenii morți pe meleagurile îndepărtate ale fronturilor susținute cu bravură de armatele coloniale în timpul celui de al doilea război mondial, exact așa cum au făcut-o locuitorii vechilor polisuri grecești și consătenii cunoscutului Stan Ioan Pătraș din Săpânța, județul Maramureș, sau țărani din satele hunedorene care au cerut cioplitorilor să ridice o mulțime de cenotafuri creditate cu toate atributele unui loc „sfințit” de amintirea păstrată prin gravarea numelor celor căzuți la mari depărtări de locurile natale.

Într-o zi din vara târzie a anului 1968 mă aflu în cimitirul din Răchita, jud. Alba, unde un bătrân, îmbrăcat în ȋtari și cămașă albă, cosea, obosit, ultima otavă dintre mormintele însemnate cu obeliscuri, a căror geometrie tulburătoare, în aproape insesizabila pâlpăire a valurilor de aer încălzit de la suprafața pământului, amintea, prin miraje intermitente, civilizația de o stranie frumusețe a cine știe cărui colț de lume depărtată în timp și spațiu ... După ce l-am întrebat și mi-a răspuns că „păsările negre de pe stâlp ȋs sufletele omului, pentru că bătrânii ziceau că omul are atâtea suflete câte fețe arată la lume ..., numa’că nimeni nu s-o ȋntors de nicăieri să spună dacă-i ceva acolo unde zice că se duc păsările astea”..., o ultimă răbufnire de lumină solară poleia simetria pilaștrilor fixându-le capitellurile în arhitravele unui misterios și imaginar templu aerian unde bătrânul sacerdot, înveșmântat în văluri fluturătoare de pânză de ȋn parfumată cu aroma cărților ȋngrijite de un ucenic tăcut, gândea obstinat ȋntâile versete din *Cartea Morților*, fără a bănuî pe atunci că „dublul” său, reȋncarnat după milenii, va scrie pe papirus „Convorbirea unui dezamăgit cu sufletul său” și apoi un cântec de ospăț arătându-le semenilor săi deșertăciunea credinței în viața de apoi și ȋndemnându-i să guste din plăcerile zilnice ... Și mi se părea că, pe fața bătrânului, cu trăsături parcă dintr-o dată hieratizate de tristețea adusă pe aripile „păsărilor negre” din depărtarea monstruoasă a celor 5-6000 de ani de ȋnțelepciune și ȋndoială resemnată, nu șiroia numai sudoarea !...

GHEORGHE VRABIE PAR LUI-MÊME

Iordan DATCU

Folcloriștii români, cu excepția lui Mihai Pop, n-au acordat multe interviuri. Astfel, de la Ovidiu Bârlea și Adrian Fochi ne-au rămas abia câteva. Mai multe a acordat Ovidiu Papadima, însă în ele nu tratează doar chestiuni legate de folcloristică, ci și de critică și istorie literară. Singurul care a scris și publicat o carte de mărturisiri a fost regretatul profesor clujean Dumitru Pop, martor atent și modest părtaș la istorie (Editura Todescu, Cluj-Napoca, 2005, 308p.). De la Gheorghe Vrabie (s-a născut la 6 aprilie 1908) cunoaștem patru interviuri: Nicolescu, *Gheorghe Vrabie – Pasiunea mea pentru folclor își are rădăcinile în anii copilăriei*, în *Ateneu*, Bacău, 1984, nr.6; Horst Schuller Anger, *Vielfältiges Erbe im Wandel.Gespräch mit Folcloroforscher Univ.prof. Dr.Gheorghe Vrabie*, Herder-Preis-Träger, 1987 în *Karpatenrundschau*, Brașov, an XX, 11 septembrie 1987, p. 4-5; Liviu Papadima, *Cinci minute cu folcloristul Gh. Vrabie*, în *Tribuna României*, an XVI, nr.339, 1 mai 1987; Nicolae Țone, *Ce și cât învățăm din viața unei personalități ?*

Gheorghe Vrabie : „Făceam parte dintre acei tineri care știau drumul spre bibliotecă”, în *Suplimentul literar-artistic al Scânteii tineretului*, nr.35 (414) 2 septembrie 1989.

În ianuarie - februarie 1990, cu două luni înainte de a împlini 82 de ani, Gheorghe Vrabie a făcut o retrospectivă a activității sale științifice. Avea să se stingă din viață la 19 iulie 1991, la București.

Reproducem integral textul său, pe care mi l-a încredințat doamna Georgeta Vrabie, soția profesorului.

„Pasiunea mea de o viață a fost folcloristica. Deși m-am pensionat din învățământul superior încă din 1973, din activitatea științifică nu pot să mă pensionez, cu toate că în aprilie voi împlini 82 de ani. Obişnuința mă aşează și acum la masa de lucru.

Din totdeauna preocuparea mea de folclorist am închinat-o permanent studierii bogatelor valori tradiționale românești în comparație cu diferite culturi populare europene.

O problemă de asemenea majoră pentru mine a fost determinarea studiului folclorului ca disciplină independentă de învățat.

Premiul Academiei Române, ce mi s-a acordat pentru prima mea carte, *Bârladul cultural*, publicată în 1937, m-a însuflețit și mi-a intensificat pasiunea pentru cercetate. Trebuie să spun că la începutul activității mele am publicat îndeosebi lucrări de istorie literară – Dorința de a face o specializare temeinică nu mă părăsea.

Am avut norocul să am în facultate profesori iluștri, ca D. Caracostea, O. Densușianu (în amintirea cărora le-am dedicat *Poetica Mioriței*), N. Cartoian, T. Parahagi iar la Universitatea din Berlin personalități ca A. Spamer, R. Thurnwaldt, Sextil Pușcariu, care au avut un rol determinant în orientarea mea către studiul literaturii populare, urmărindu-mi îndeaproape realizarea tezei de doctorat cu tema *Die Auffassung der Volksdichtung bei den Rumänen. Ein deutsches-rumänisches Verhältnis zur Romantik (Conceptul de poezie populară la români)*. O contribuție la relațiile româno-germane în epoca romantică, pe care am tipărit-o, la București, în anul 1947, cu titlul *Folclorul, obiect, principii, metodă*. (174 p.)

În acele ore de meditație, în acele ore de participare la expuneri sistematice ce îmbrățișau un domeniu întreg, nu segmentar, mi s-a născut ideea disciplinei ce trebuia dezvoltată integral, atât istoric, categorial, cât și metodic.

Am revăzut ulterior, de câteva ori, Berlinul în care mi-am petrecut ani de-a rândul studiind și învățând, frecventând bibliotecile, proiectând diferite studii, pe care le-am elaborat și tipărit mai târziu.

A fost o perioadă tulbure, hărțuit, ca mulți alții, de acele vremuri vitrege, dar mulțumit că am avut timpul la dispoziția mea să pot lucra mult, să contribui și eu la fundamentarea științifică a unei discipline: folcloristica. În sertarele biroului meu câteva manuscrise mari, bazate pe o documentare bogată.

În timpul cât am funcționat în învățământ ca profesor, în paralel cu îndatoririle catedrei și îndrumarea studenților iubitori de folclor, am redactat o serie de studii de exegeză a folclorului.

Am încercat să valorific folclorul sub multiple sensuri; etnologic, etic, estetic, etc. urmărind atât stratul arhaic, vechi, al creațiilor populare, cât și straturile ce li s-au adăugat de-a lungul secolelor.

Am extins interpretarea categoriilor folcloristice utilizând metodologiile moderne, aplicabile îndeosebi în interpretarea operei culte.

Balada populară română, publicată de Editura Academiei, în 1966, 547 p., este una dintre primele mele cărți, rod al unei documentări și munci de câțiva ani. Ea este așezată pe un fundament comparatist. Se fac incursiuni în eposul sud-dunărean, adoptând o poziție aparte. Motivele cele mai importante ale baladei noastre populare „nu ar fi călătorit în sud, de la sârbi și nici nu ar fi un ecou al eposului occidental. Ea s-a născut din realitățile istorice, naționale, ca o rezultată a sensibilității poporului român. Această problemă am reluat-o în *Eposul popular român, teme – motive – structuri poetice*, Editura Albatros, 1983, 328 p., punând accentul pe valorile artistice, pe structura poetică a baladei.

În 1965, la Editura pentru Literatură, am publicat o ediție critică a *Poeziilor populare ale românilor adunate și întocmite de V. Alecsandri*, vol. I 490 p., vol. II, 388 p., cu un studiu introductiv, note și variante. În cadrul „Operelor” lui Alecsandri, Editura Academiei Române a publicat vol. III, conținând *Poezii populare*, în 1978, 536 p., text stabilit de Georgeta Dulgheru, studiu introductiv, note și comentarii, variante de Gheorghe Vrabie - ediție critică. Dorința mi-a fost să restitui culturii române contemporane fundamentală colecția a lui V. Alecsandri.

În *Folcloristica română. Evoluție, curente, metode*, Editura pentru Literatură, 1968, 446 p., am încercat să urmăresc o istorie critică a interesului pentru folclor la români, aspecte și curente de idei din câmpul folcloristicii române, precum și activitatea unor scriitori, istorici, filologi, în acest domeniu. Ea a deschis seria unor abordări de ansamblu a folcloristicii române. Această lucrare a fost premiată de Ministerul Învățământului.

Pentru pregătirea studenților și pentru iubitorii de folclor, am publicat, la Editura Academiei, în 1970, tratatul *Folclorul – Obiect - Principii – Metodă - Categori*, 555 p., lucrare de sinteză științifică a problemelor referitoare la principiile și metodele proprii ale acestei discipline. Ea a fost bine primită în țară și în străinătate. Paolo Toschi, de la Societa di Etnografia italiana, Roma, mi-a propus traducerea ei în limba italiană. Traducerea s-a făcut, dar murind Paolo Toschi, lucrarea încă nu a apărut. Urma să fie tipărită de Casa de Editrice Olschi, în colona Lares la Florența în Italia.

Am publicat însă în limba germană o ediție îmbunătățită, întregită cu o documentare la zi, a acestei cărți, la Editura Științifică și Enciclopedică, în 1989, apărută cu puține zile înainte de revoluția din decembrie, având titlul *Zur volkskunde der Rumänen. Volksdichtung und Brauchtum in europäischen Kontext*, 440 p., tradusă de Albrecht Zweier. Ea este prefatăă de prof. univ. dr. Leopold Kreznbacher din Austria, membru în comisia europeană care stabilește premiile Herder.

Mi s-a părut interesantă tratarea dintr-o perspectivă modernă a sistemelor și mijloacelor de exprimare tipice fiecărei categorii. Am vrut să depășesc stadiul tradițional de cercetare și am început o analiză estetică minuțioasă, un alt mod de înțelegere a creației folcloristice.

Am observat că majoritatea rapsozilor populari se fixează actul interpretării pe o poziție proprie oratorului. În timpul „zicerii” sunt preocupați de ceea ce numeau anticii „ars dicendi”- arta de a zice. Pentru fiecare categorie folcloristică ei utilizează un limbaj și procedee retorice specifice, bine însușite. Plecând de la aceste premize, am ajuns după atente investigații, la formularea unui nou punct de vedere, că poezia populară este „operă” a

unor anonimi, artizani desăvârșiți, iscușiți și înzestrați „meșteșugari”, cunoscând bine procedeele retorice specifice categoriei folcloristice. Autorul poeziei populare nu este neapărat un îns inspirat, cum spuneau romanticii, nici colectivitatea. Considerăm că mai aproape de realitate este opinia că poezia populară se recrează și se recrează mereu în procesul interpretării de către diverși meșteșugari experimentați, buni cunoscători, în același timp, ai mediului uman și lingvistic care constituie „scena zicerii”.

Deci în folclor nu poate fi vorba de un „text definitiv” al unui autor sau colportor, cum este în literatura scrisă, ci de nenumărate variante ale aceluiași arhetip și ca atare analiza unui text singular este nu numai improprie, dar chiar imposibilă, ea trebuind să fie înlocuită cu analiza unei întregi categorii infolclorice (doina, balada, colinda etc.). Ele sunt organisme poetice încheiate, cu structuri artistice ce se pretează la o mai largă și mai adecvată interpretare. Poezia populară este așadar o „operă deschisă” a unor anonimi „meșteșugari”. Noi nu considerăm că V. Alecsandri a intervenit în balada *Miorița*, aceasta având peste 1000 de variante.

Cele expuse mai sus le-am analizat pe larg în lucrările redactate: *Retorica folclorului* (Poezia), Editura Minerva, 1978, 318 p., *Poetica Mioriței*, Editura Academiei Române, 1984, 158 p.; *Din estetica poeziei populare* (partea I), Editura Albatros, 1990, 295 p. Am urmărit forme, mijloace și procedee caracteristice și în unele lucrări referitoare la proza populară, stabilind o tehnică proprie a basmului fantastic românesc: *Basmul cu Soarele și fata de împărat. Povești, snoave și legende argeșene*, cu un studiu introductiv de Gheorghe Vrabie, Editura Minerva, 1973, 341 p.; *Structura poetică a basmului*, Editura Academiei, 1975, 252 p.; *Proza populară*, Editura Albatros, 1986, 311 p.

Viața îndelungată pe care mi-a hărăzit-o soarta mi-a dat posibilitatea să fac și investigații de teren. De neuitat sunt cercetările în calitate de colaborator al Institutului de Istorie Literară și Folclor condus de G. Călinescu, când purtam cu mine un magnetofon mic Tesla la fel și cele din județul Argeș cu o echipă dintre studenții mei. De aici am cules basme inedite, pe care le-am publicat ulterior. Am observat în unele structuri artistice tradiționale și moduri de viață tipice diferitelor spații etnografice.

Cărțile referitoare la proza populară marchează o adâncire și sistematizare a unor idei mai vechi, pe care le-am schițat într-o comunicare făcută la cel de al IV-lea Congres internațional al prozei populare, de la Atena, în 1964, *Sur la technique de la narration dans le conte populaire roumain*, apoi într-o alta cu titlul *Le conte populaire-prose à structure moderne?*, susținută la Congresul internațional pentru cercetarea narațiunilor populare, București, 1969, și o a treia la al VI-lea Congres internațional

pentru cercetarea narațiunilor populare, New Delhi, 1971, cu tema *Betrachtungen zur einer generativen Gramatik des phantastischen märchens* (Considerații privind o gramatică generativă a basmului fantastic). Spre regretul meu, comunicările pentru congresele de la Atena și New Delhi le-am trimis prin poștă, neprimind de la Direcția Pașapoarte viza. Ele însă au fost incluse în volumele tipărite ce conțin comunicările prezentate la congres de către cei invitați.

Din cercetarea lucrărilor mele reiese o extindere a interpretărilor prin utilizarea unei metodologii moderne, recente, folosită mai ales în interpretarea operei culte. Adaptată la creația folclorică, prezintă mari avantaje pentru folcloristica actuală. Astăzi, când o nouă critică s-a profilat la orizont, a studierii obiective a structurilor poetice, considerăm că folcloristica, și în special ea, să folosească conjunctura favorabilă, fiindcă materia oferă argumente mai sigure decât opera cultă. În folclor se poate vedea mai bine ideea de model, mijloace de comunicare tipice fiecărei categorii, probleme ale limbajului retoric (creația folclorică „zisă” în fața unui public are nevoie de sisteme de acest gen) poetic și metaforic. Opera folclorică este și ea tot literatură, dar utilizează mijloace de comunicare specifice. În aceasta constă „frumosul folcloric”. Ca expresie a unor sisteme funcționale, ilustrate fie în basm, baladă ori colindă etc., studiile publicate sperăm să demonstreze cu prisosință validitatea metodei. Sperăm că vor apărea tineri folcloriști care să elaboreze alte expuneri din care să rezulte și mai bine „frumosul folcloric”.

În ceea ce mă privește, am pornit, în tinerețe, la un drum necunoscut. Nu-i știam, cel mult îi bănuiam vag meandrele către care m-au dus, cu pași înceți dar siguri, cercetarea și investigația. Cred că o bună parte din ceea ce am realizat sunt lucruri solide, bune. Timpul va decide. Nu m-au stăpânit niciodată ambiții nemăsurate. Am robotit numai în dreptul casei și ferestrei mele și succesele care au venit, în cele din urmă, m-au prins în haina de lucru a fiecărei zile. Un optimism robust m-a ținut în picioare în fața tuturor hărțuielilor ce nu m-au ocolit, în noaptea comunistă.

Premiul Herder m-a luat prin surprindere. Aceasta a însemnat, în primul rând, recunoașterea pe plan european a activității mele. Nu mi-am închipuit că opera mea interesează atât de mult specialiștii străini. Idealul premiului Gottfried von Herder este să „onoreze realizări care în baza unei tradiții europene comune reprezintă o contribuție la realizarea unei comunități europene noi, care să învingă frontierele trase între est și vest. Și iată frontierele dintre est și vest au fost sparte exact la 200 de ani de la revoluția franceză.

Prof. Gheorghe Vrabie. 1990.”

RITURI DE NAȘTERE PRIN FOC, APĂ ȘI PĂMÂNT

Lucia BERDAN

Motto:

„Toată viața e cântecul obârșiiilor și a sfârșiturilor în același cerc” (Lucian Blaga)

Rit de trecere fundamental, început de existență fizică, Nașterea, ca ceremonial și complex de rituri îndătește în viața tradițională, comportă o multitudine de gesturi rituale efectuate cu diferențe locale minime, pe tot cuprinsul țării și din cele mai vechi timpuri. Fenomen natural ca și moartea, nașterea, ca început biologic produce, de fiecare dată, în viața colectivității un impact psihologic, care antrenează, apoi toate implicațiile sociale ale fenomenului, care decurg de aici. Nașterea, ca și moartea, ca borne ale existenței noastre, fenomene naturale implicabile sunt receptate în concepția populară în primul rând ca focar de forțe nerecunoscute, iraționale numinoase (vezi lat. Numen, componente iraționale ale categoriei „sfânt”) și sunt din acest motiv notate negativ față de lumea noastră. Colectivitatea reacționează mai întâi printr-o tendință de îndepărtare a sursei numinoase de a feri de consecințele negative ale celei aflate în altă stare, impură, în mijlocul ei, impunându-i un șir întreg de restricții rituale. Apoi își ia măsuri de a o feri pe femeia însărcinată și pe copilul nou născut de efectele negative ale agenților malefici și, în același timp, de dominarea acestei forțe. Dezvoltate mai ales în epoca matriarhatului, prin cultul femeii-mame, obiceiurile de naștere conservă destul de bine planul magico-ritual o serie întreagă de rituri supra-ordonează efortul de apărare a universului echilibrat și stabil, de insolitul nașterii și de intervenire, prin intermediul ritului, în favoarea omului, în sensul de a-i dori un destin fericit noului născut, de a favoriza familia, grupul, colectivitatea.

„Ceremonialul de naștere este în mod autoritar un ceremonial de integrare” (cf. M. Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, pag. 185). Nașterea ca trecerea din „lumea neagră” în „cea albă”, implică o schimbare, un moment de criză în viața tradițională, atenuat printr-o multitudine de rituri de separație și de integrare, a căror simbolistică rituală a rămas conservată în însăși structura ritului.

Riturile pe care ne propunem să le abordăm aici, privesc trei mari elemente: **focul**, ca element patern și **apa, pământul** – ca element cu încărcătură simbolică maternă.

Mircea Eliade notează caracterul ambivalent al focului: el este fie de origine divină, fie demonică. Simbolul focului purificator și regenerativ se extinde din Occident și până în Japonia (cf. Jean Chevalier, Alain

Gheerbrant, (*Dicționar de simboluri* vol.2). asemenea soarelui, cu razele sale, focul simbolizează acțiunea de purificare și iluminare. Purificarea prin foc este complementară purificării prin apă: „lustratio per ignis” și „lustratio per aquam” – practicate de romani. Simbolismul focului, în concepția tradițională românească este intim legat de cel al vetrei, simbol al casei, căpătând o dată cu evoluția societății, valoarea culturală, etnică.

În toate societățile, vatra familială dobândește rolul de centru, sanctuar, simbol al curăteniei, dragostei, al vieții în comun, care reunește familia prin căldura și lumina sa, centrul solar în microcosmosul familial. Când se zidea o casă nouă (cf. Ion Chelcea, *Credințe și rituri legate de foc, apă și pământ*, 1983), în locul unde urma să fie vatra sa, se făcea o gropiță de pământ, în care se așeza o oală de lut nouă, plină cu apă de râu. Se credea că vatra focului reprezintă locul cel mai curat (Vaslui) – după același autor. De aceea în Transilvania, moașa atinge copilul nou născut de vatră zicând: „Să fii bun să taci ca cuptorul, ca vatra”(cf. S. Fl. Marian, *Nașterea ...*, pag.96). La romani (după dl. Niculiță-Voronca, *Studii în folclor* , pag. 72), imediat după naștere, moașa înconjură de trei ori cu copilul în jurul vetrei oficiind un prim rit de purificare. Era de asemenea, o recunoaștere a noului născut ca nou membru al familiei, după ce, fiind așezat mai întâi pe pământ, tatăl îl ridica în sus, confirmându-și astfel paternitatea. La români, în Moldova, copilul nou născut era ținut puțin deasupra focului, ca să se întărească. Anumite interdicții rituale, din categoria riturilor de separație, interziceau femeilor însărcinate să calce cu piciorul pe foc, pentru a nu face copilul un fel de foc numit „foc viu (după Marian, *Nașterea ...*, pag. 21). Iar din înregistrările A.F.M.B. se semnalează credința „Să nu se sperie de foc, că face copilul cu semne pe față” (Botoșani, Roma – *Chestionar A.F.M.B.*)

Complementară purificării prin foc, purificarea prin apă, cu antecedente precreștine, larg răspândite, a dobândit în creștinism valențe spirituale prin botez, considerat o a doua naștere. În credința populară apa este femeie, iar focul bărbat. După Gaston Bachelard, (*Apa și visele* – 1995), apa este metamorfoza antologică esențială între foc și pământ. Apa este sângele pământului, este viața pământului, este substanță de viață dar și de moarte. Este un simbol matern prin excelență, vizând bunătatea și protecția. C. G. Jung în *Puterea sufletului* spune că dorința omului este ca întunecatele ape ale morții să devină apele vieții, astfel ca moartea și strânsoarea ei rece să fie pântecul matern, așa cum marea, deși înghite soarele, îl zămislește din nou, din adâncurile ei. Interdicția rituală ca o femeie însărcinată să toarne apă cuiva să se spele pe mâini (inclusiv bărbatului ei) este legată de simbolul apei materne, căci acea femeie, „nu poate bea apă din pumnii aceluia” (Bacău, Bîrsănești – chestionar A.E.M.B.). Când nu poate naște „se spală limba

clopotului de la biserică și i se dă să bea“ (Neamț, Răucești) sau i se dă să bea „apă de pe icoană”, sau merge la fântână moaie cârligul în apă și adună în ceașcă 9 picături pe care le bea” (Botoșani). Tot femeia însărcinată nu are voie să aducă apă cu trei găleți că are copilul 3 suflețe și respiră greu”. (Botoșani, Roma). În Moldova când se naște un copil, moașa strica o oală de lut nouă și întorcea toate oalele din casă cu gura în jos (cf. Niculiță-Voroncea, *Datinile...*, p. 162). Pământul – Mamă este o foarte veche divinitate, atestată încă din neolitic (cf. Mircea Eliade, *Mit și mistere*). În rândul practicilor magico-rituale prin foc, apă și pământ, în obiceiurile de naștere se includ și practicile de etnoiatrie. Acestea aveau menirea să corecteze o stare de anomalie survenită la un moment dat (boala) și aceasta nu se putea face decât printr-o simbolică întoarcere la origini. Când un copil avea, de pildă „boală rea” (paralizie, epilepsie), recuperarea lui pe plan magico-spiritual se putea face doar printr-o „a doua naștere”. Una din aceste practici, aflată în înregistrările A.F.M.B., este trecerea **pe sub pământ**, deci reîntoarcerea la Terra Mater.

- o vinit o bătrână la mama ... o făcut o gaură pi sub pământ... să trec copilu acela noaptea la ora 12, să-l trec di cea parti, ș-acolo aștepta batrâna șâ zâce că prin trecerea asta să faci copilu sănătos”. (Olodu, Panaci, Suceava).

Ideea unei a doua nașteri vizează în obiceiurile de după generalizarea creștinismului ideea unui botez. Copilul bolnav se botează a doua oară, dar noaptea și fără popă.

O credință populară din Ilfov (Muntenia) consemnată de George S. Ioneanu, *Mica colecțiune de superstițiile poporului român* (1888) precizează : „Când îți mor copiii, pe cel nou născut aruncă-l în drum și cine l-o găsi să-l boteze.” Dr. Ch. Laugier în lucrarea *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei* (1915) descrie un obicei din Oltenia în care numele celui bolnav se scrie pe o cărămidă și se aruncă în râu.

Exemplele aduse în discuție, de pe aproape întreg teritoriul românesc, vin să confirme convingerea exprimată de Artur Gorovei în lucrarea *Datinile noastre de naștere* (1909) că: „Este în afară de orice îndoială că, în vremurile vechi, aceste datini reconstituite din rămășițele aflate astăzi în toate părțile locuite de români, erau generale”(p.6).

Prestigiul magic al „originilor” la care se referea Mircea Eliade în *Aspecte ale mitului* (1978), plecând de la ideea că: fiecare nouă naștere reprezintă o recapitulare simbolică a cosmogoniei și a istoriei mitice”, implică și prin practicile magice la care ne-am referit, reconstituirea istoriei sacre a unei colectivități în care noul născut este introdus în mod ritual.



CULTURĂ MATERIALĂ

DOI MEȘTERI CU NUME DE REZONANȚĂ ÎN ARTA POPULARĂ MARAMUREȘEANĂ

Pamfil BILȚIU

Localitatea Botiza este situată pe drumul județean 171, care se desprinde din D.J. 186 de la Șieu, la distanță de 10 kilometri de Valea Izei, plasată chiar sub munte și întinsă pe Văile Sasu și Secu.

Botiza a făcut parte din domeniul Bogdăneștilor, încă înainte de 1853, ajungând prin părtași în posesia Drăgoșeștilor: Drag, Bâlc și Ioan, fiii lui Sas Voievod, în urma confiscărilor domeniilor voievodului Bogdan, declarat „infidel”. După 1385, Botiza ajunge posesiune regală, probabil prin confiscare, spre a fi dăruită în 1411 altor nepoți ai lui Iuga¹.

Localitatea este atestată documentar la 1373. În Evul mediu a pulsat aici o activitate spirituală intensă. Documentele consemnează existența unor preoți, precum Popa Ioan (1750), Popa Vasile (1771), preot Bâlc Toader (1783)².

Locuitorii au contribuit la cumpărarea unor cărți bisericești românești care au circulat în localitate precum **Biblia**, Blaj, 1793, un **Evangheliar**, Blaj, 1765, un **Triodion**, Blaj, 1771. Pe coperta acestei cărți aflăm următoarea însemnare: „În anul 1808 s-au întâmpnat gâlceavă mare între Vasile Vartolomeu și Trifoi Nica cu lupta pentru moșia Creoiascu în luna ianuarie 26 de zile”³.

Locuitorii se ocupau cu creșterea vitelor, tăierea pădurilor, solul nefiind neprielnic practicării agriculturii. Imposibilitatea practicării unei agriculturi, care să asigure nevoile vieții locuitorilor, a generat practicarea păstoritului, dar și îmbrățișarea unor meserii și meșteșuguri artistice. Femeile se ocupau cu prelucrarea lânii. Meșteșugul de a vopsi lâna cu coloranți vegetali, extrași din flori și plante, abandonat pe parcursul anilor, a cunoscut în comună o puternică revitalizare, datorită unor inițiative laudabile, care pe lângă satisfacții de ordin moral, notorietate pe plan național și internațional, în urma unor expoziții de covoare și alte produse de lână, creează o sursă de venituri deloc neglijabilă⁴. Alături de Victoria Berbecaru, Ilișca Manța, Iulia Corău, care sunt cele mai renumite creatoare de covoare și alte produse de lână, vopsită vegetal, astăzi s-a extins tot mai mult numărul creatoarelor de acest gen din sat.

Din vremuri îndepărtate, prelucrarea artistică a lemnului în această vatră a cunoscut o mare înflorire. Crucile vechi de lemn ornamentate din cimitirul

¹ G. Cristea, Mihai Dăncuș, *Maramureș-un muzeu în centrul Europei*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000, pp. 169-170.

² *Ibidem*.

³ Aurel Socolan, *Circulația cărții vechi românești până la 1850 în Județul Maramureș*, Baia Mare, Editura Maria Montessori, 2005, p. 182 - 183.

⁴ G. Cristea, Mihai Dăncuș, *Op.cit.*, p. 170.

satului, dar mai ales obiectele etnografice din lemn, decorate artistic, aflate în muzeele din Sighetul Marmăției și cel etnografic din sat ne slujesc drept mărturie. Am descoperit astfel de obiecte care s-au păstrat în gospodăriile sătenilor, care ne argumentează și ele dezvoltarea prelucrării lemnului în comună.

Meșteșugul prelucrării lemnului s-a realizat prin meșteri populari, dintre care unii au știut ridica meșteșugul la rangul de artă. Unul dintre meșterii de acest gen a fost, fără îndoială, **Ion Neag-Ardelenaș**, care în accepția obștii satului, era „meșter pă sama lui”, adică gospodar priceput în arta cioplitului și a ornamentatului lemnului și care se ocupa cu plăcere - în timpul liber - mai ales iarna - de acest meșteșug⁵.

Ion Neag-Ardelenaș era de obârșie din Tara Lăpușului, născut la Cupșeni la 24 martie 1884. Trecând munții a venit în Botiza pe când avea doar doisprezece ani, pe la 1896, pentru a se angaja păstor la oi. La stână, pentru a nu se plictisi, a început să cioplească obiecte de lemn. La început a lucrat obiecte mai simplu de executat, precum linguri „împeștrigate”, apoi cujelci (furci de tors), „pranice” (maiuri) pentru lăutul rufelor, cupe pentru lapte, în formă de blid cu toartă, apoi blide de lemn, ploști pentru rachiu, rame pentru fotografii și icoane, fuse cu sau fără zurgălăi (fără zdrăngăne), mobilier țărănesc, mai ales paturi⁶.

Prima lucrare executată, așa cum ne-a declarat fiul său Grigore, a fost o botă ciobănească „împistrită” cu zurgălăi (zdrăngăne), la care a ținut mult meșterul și care a fost prima lui izbândă și prima încurajare. Îi plăcea să facă blidare și lingurare și să pună în ele linguri „împistrite” cu harul care l-a caracterizat. Treptat gama obiectelor pe care le-a executat s-a diversificat tot mai mult, căutând să confecționeze felurite obiecte de trebuință sătenilor, precum casete pentru păstrat acte sau unelte de bărbierit. Unica care s-a păstrat și care ne argumentează migala și rafinamentul artei sale se află și astăzi în familia fiului său Grigore de pe Valea Sasului, unde a trăit și meșterul (Fig. 2).

Ion Neag-Ardelenaș a fost, cum l-am putea denumi, un „uomo universale” al satului, dacă avem în vedere că s-a străduit să execute tot felul de obiecte de care aveau nevoie sătenii lui. A executat cupe pentru făină cu capac, merță-scaun cu capac, cupe pentru păstratul untului, găleți pentru muls oile, cu cercuri și torți de lemn, jintalauă de stors cașul, cofe de adus și păstrat apa, tocuri pentru cărat slatina, cu torți și sfoară pentru purtat în spate. În tot ce executa s-a dovedit inventiv. La mierțăle-scaun capacul pe care se ședea, pentru stabilitate, era trecut prin toarta vasului (Fig. 3).

Meșterul și-a pus din plin priceperea în scopul practicării meșteșugurilor și ocupațiilor tradiționale. Drept urmare, a executat piese necesare

⁵ Francisc Nistor, *Poarta Maramureșeană*, București, Editura Sport-Turism, 1977, p. 11.

⁶ Gheorghe Aldea, *Sculptură populară românească*, Inspectoratul pentru cultură al Municipiului București, București, 1998, p. 120.

meșteșugului țesutului, în care scop a lucrat războaie de țesut, sucale, fusărițe, țevi, suluri de război, brâgle, dar și zârzoane pentru stupi, tocuri pentru dusul laptelui de la stână, budace (buți) pentru preparatul cașului. A confecționat unelte agricole de primă necesitate, precum toporâști de coase, greble, furci, furcoaie. Așa cum ne-a relatat fiul său Grigore, „câtă vreme o șezut la stână, nici on pic n-o stat, n-o avut răgaz deloc, tăt o lucrat”.

Căutând să-și diversifice tot mai mult gama de obiecte lucrate, pentru a sluji cât mai bine practicării unor ocupații tradiționale, a îmbrățișat și învățat singur dogăria. În afara budacelor pentru strânsul cașului de la stână a executat căzi pentru pus la fermentat borhotul, bărbânțe cu capac pentru păstrat brânza de oi, butoaie pentru păstrat laptele acru. El ajuns să facă și căzi din doage cu cercuri pentru baie.

Universalitatea meșterului rezidă și în felul cum s-a străduit să confecționeze ustensile complicate și instalații țărănești, precum mașină pentru stors fagurii de albine, el însuși fiind un pasionat stupar. A construit oloiernețe cu berbeci, mașini de tors etc.

În domeniul prelucrării lemnului s-a dovedit priceput în multe direcții. A construit porți monumentale ornamentate, care i-au fost comandate, nu numai de către botizani, ci și de doritori din satele Bocicoiel și Șieu⁷. A fost bun constructor de case țărănești și executa cu pasiune și acareturile unei gospodării tradiționale: șuri, grajduri, cotețe, coajne (lemnării) etc.

Dintre porțile, confecționate de către meșter putem aminti pe cea din fața gospodăriei lui Ioan Petreus din Botiza. Sub aspectul structurii este o poartă clasică, pe trei stâlpi, cu acoperiș în patru ape și unul separat pentru porțiță.

Decorul ne argumentează intenția meșterului de a-și particulariza lucrarea. Dintele de lup, ca motiv principal, alcătuiește un chenar triplu situat până către jumătatea stâlpilor. Este boltit în partea de sus și închide o semi-rozetă, o rozetă și paharul mântuirii, motiv care ne ilustrează influența artei bisericești asupra artei populare. Un chenar tot triplu, în care corigăul se alătură dintelui de lup, face legătura dintre chenarele boltite și unul oval, care închid inscripția, cel din partea stângă, și crucea cu suport cel de pe stâlpul din dreapta și cel din stânga al porțiței.

Chenarele de sus de pe stâlpii principali boltite, decorate cu dinte de lup închid rozeta circumscrisă în trei cercuri. Chenarul de jos al stâlpului din dreapta porțiței închide două rozete dințate de mărimi diferite.

Aripile porții au scândurile dispuse în așa fel încât descriu romburi înscrise, unghiuri drepte și linii drepte. Capetele de sus ale aripilor porții și porțiței sunt tăiate în arc de cerc, motiv solar, iar golul de la porțiță descrie semiluna, motiv cosmogonic și el de largă răspândire în arta populară din Maramureș.

⁷ Francisc Nistor, Op. Cit. p. 25.

Inventivitatea lui l-a făcut mult îndrăgit între săteni, fiindu-le util în multe direcții. După o concepție proprie, unică în felul ei el a introdus apa în comună de la circa trei sute de metri, prin conductă de lemn de brad de Tisă de construcție proprie. Era confecționată din bile de brad de tisă, crăpate în două și scobite cu „ghinul”, scobitura alcătuind orificiul prin care se scurgea apa, după ce elementele bilei erau cusute cu cuie și legate cu sârmă. Multă vreme consătenii au beneficiat de această aducțiune originală a meșterului inventiv.

Inteligența i-a facilitat să învețe singur să scrie și să citească. Utilitatea lui a fost cu totul deosebită pentru sătenii în mijlocul cărora a trăit. Dacă avem în vedere că poseda și forjă și lucra și cu fierul, ba mai mult s-a priceput și la prelucrarea pietrei care în sat avea o tradiție îndelungată, fiind ridicată la cote înalte de către vestitul meșter popular Onisim Conta.

Unicul exemplar de cruce care s-a păstrat este una mortuară, un model de largă răspândire în arta populară, având capetele brațului orizontal și capul tăiate în ușoare arcuri de cerc. Modelul este cu racorduri oblice sub brațul orizontal, cu nișă pentru epitaf, cu chenarul nișei scos bine în relief și boltit în partea de sus. Este decorată cu motivul crucii. Modelul are înălțimea de 105 cm, brațul orizontal măsurând 24 cm lungime, crucea având grosimea de 5 cm.

Meșterul Neag a fost și cojocar. A lucrat cojoace din piele de oaie pe care le-a ornamentat simplu cu motive florale și geometrice, care se bucurau și ele de o bună căutare.

Ion Neag-Ardelenaș a fost căsătorit cu Maria Sidău, din care căsătorie au rezultat opt copii, cinci băieți și trei fete, dintre care mai sunt în viață patru, doi dintre ei, Grigore și Teodor sunt și ei meșteri, de mai mare popularitate bucurându-se Grigore, care inventiv și el ca tatăl său, confecționează calendare țărănești din lemn de paltin, invenție proprie, lucrare unică în felul ei, calendare ornate ingenios cu motive geometrice și cosmogonice. Distingem mai ales soarele antropomorfizat.

Ca și alți meșteri **Ion Neag-Ardelenaș** a lucrat cu unelte puține și simple, între care „ghinul”, o daltă semi-rotundă, confecționată din pânză de coasă, pe care o folosea la scobitul lemnului. Folosea cuțitul pentru crestat numit „pințalușul încârligat”. Apoi folosea „custura”, un cuțit cu lama scurtă, folosit pentru încrestat obiectele⁸.

Obiectele sale se bucurau de mare trecere în mai multe dintre satele de pe Valea Izei, precum Șieu, Dragomirești, Săliștea de Sus etc. și asta pentru că a știut investi în ele calitate și frumusețe.

Vorbind de încărcătura artistică a operei sale din păcate nu putem face prea multe referiri, deoarece trecerea de care s-au bucurat produsele lucrate artistic a generat vânzarea lor cu ușurință, păstrându-se doar un exemplar de cruce de piatră și o casetă pentru păstrat acte.

⁸ Gheorghe Aldea, Op. cit. p. 120.

Analizând caseta descoperim rozeta solară, cu razele stilizate în forma unor petale de flori. Soarele este reprezentat circumscris sub forma tot a unei rozete cu petale de flori. Ca motiv de mare vechime, cu substrat mitologic interesant, descoperim soarele frânt, care în gândirea arhaică simbolizează sfârșitul lumii. În cultura populară sfârșitul lumii va fi anticipat prin tot felul de calamități naturale, cele mai multe de natură cosmogonică. „*Sfârșitu atunci a fi/ Când soare n-a răsări,/ Nici lună pe cer n-a fi./ Valurile mărilor/ Vor vui îngrozitor*” (Variantă de colindă din Sarasău și Săpânța).

Compoziția, la obiectele lucrate artistic, este încadrată de un chenar realizat prin dublă incizare. Mai folosea, în decorul artei sale dintele de fereastră, stilizat discret, apoi rombul așezat în benzi. Dacă avem în vedere că obiectele realizate de către fiul său Teodor urmează modelele tatălui său, putem afirma că a folosit și motive florale și vegetale între care frunza de stejar și „ruja” (floarea de trandafir), motive și ele de largă răspândire în arta populară (Fig. 5).

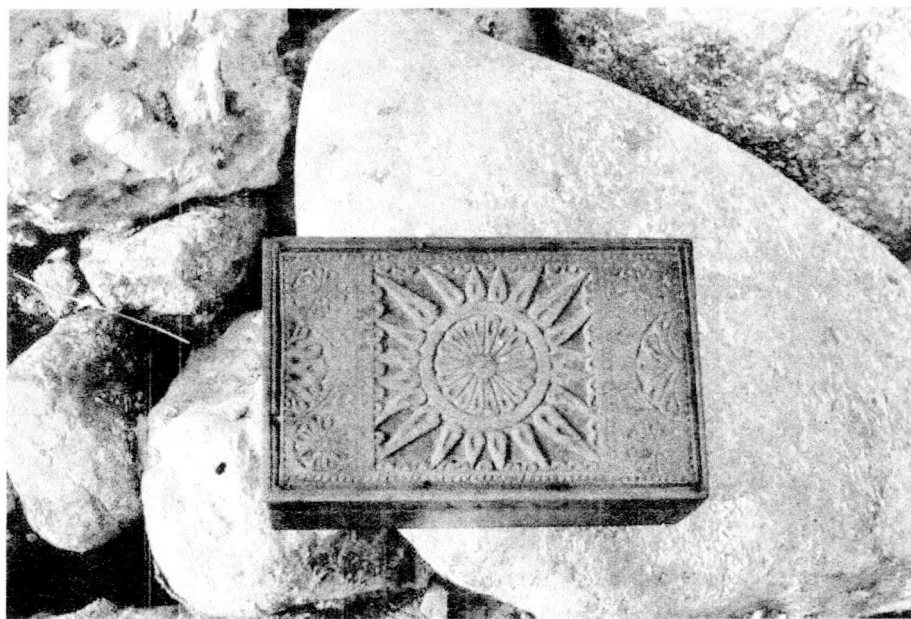
După o viață închinată meseriilor și artei populare, **Ion Neag-Ardelenaș** s-a stins din viață în 1970, lăsând în urma o zestre artistică care îi fixează un loc aparte în galeria marilor meșteri nordici.

*Fotografiile obiectelor sunt realizate de către autor,
după piese din familia meșterului*



**Fig. 1 Meșterul popular
Ioan Neag-Ardelenas**

**Fig. 2 Casetă pentru acte lucrată de
meșterul Ion Neag-Ardelenas**



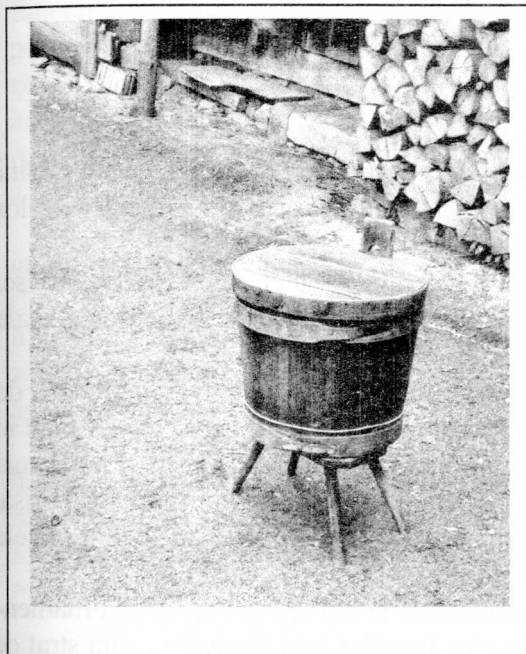


Fig.3 Mierță – scaun, aflat în gospodăria fiului său, Teodor

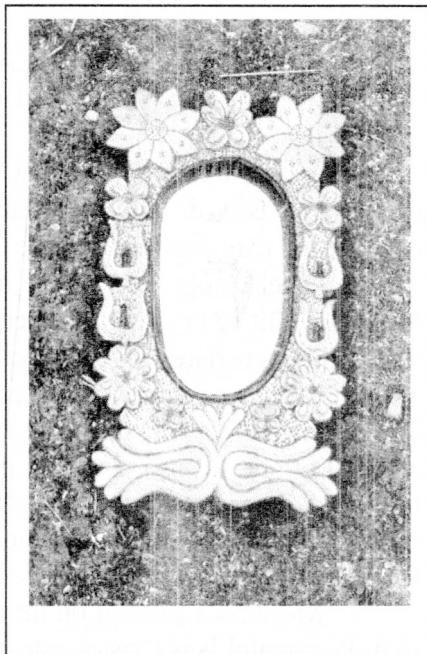
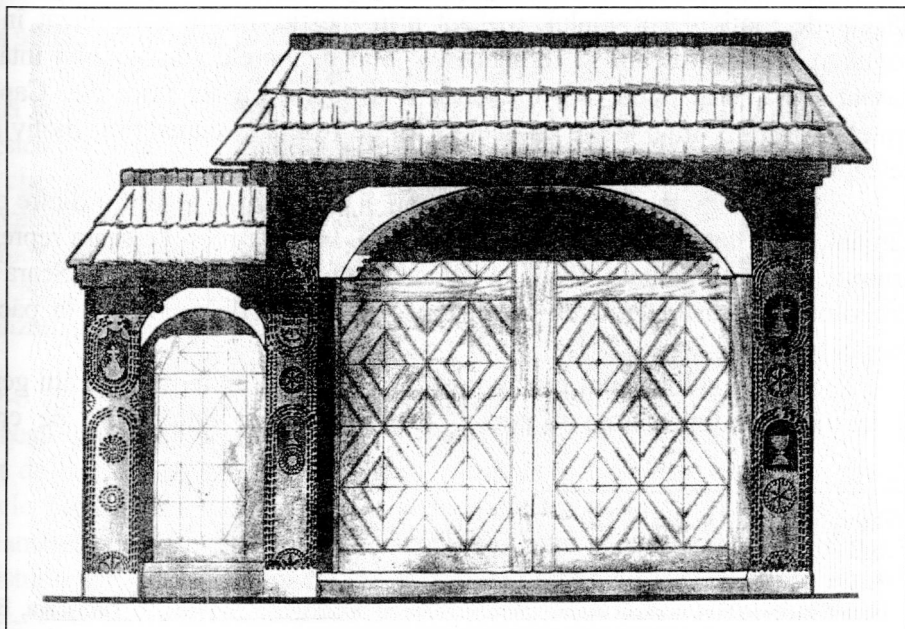


Fig.4 Poartă monumentală lucrată de către meșter

Fig. 5 Ramă pentru fotografii lucrată după modelul tatălui de către fiul meșterului, Teodor



UN MEȘTER POPULAR PLIN DE ORIGINALITATE - ONISIM CONTA DIN BOTIZA

În cimitirele din Botiza și Șieu, sate așezate pe Valea Izei, se pot întâlni exemplare vechi de cruci de piatră de o factură aparte, prin ornamentele lor deosebite și care sunt realizate de Onisim Conta⁹.

Datele biografice despre acest remarcabil și talentat meșter ne lipsesc. Știm că a trăit pe la jumătatea secolului al XIX-lea și s-a dovedit un om cu reale aptitudini gospodărești și artistice¹⁰.

Crucile sale, cu înălțimi care variază între 120-140 cm, cu o grosime de 13 cm fiecare¹¹, au un decor pe fața de către răsărit, fie crucea, scoasă bine în relief (Fig. 1), fie ușor incizată pe suprafața brațelor (Fig. 2). În general mai toate crucile meșterului au capetele brațelor decorate cu rozeta circumscrisă, numită și rozeta de Vrancea-Bran. Crucile cu scene sculptate au și ele capetele brațelor decorate cu același tip de rozetă (Fig. 3).

Meșterul a realizat un tip de cruce mai complex, sub aspectul ornamenticii. Personajul Isus Cristos este bine scos în relief prin excavarea unui strat de piatră. Capul personajului este flancat, de-o parte și de alta, de motivul soarelui, simplu transfigurat prin două cercuri concentrice, între care sunt trasate linii oblice, simbolizând razele solare. Alături de soare, luna este transfigurată la fel de simplu prin două linii în formă de semicerc, între care ca și la soare sunt trasate linii oblice. De la mâini și până la picioare corpul personajului este flancat de motivul corigăului, realizat prin incizie, motiv generalizat în arta populară maramureșeană și românească. Sub picioarele personajului întâlnim trasată scara, prin două linii oblice și linii scurte trasate între ele. Capetele brațelor sunt decorate și ele cu același tip de rozetă circumscrisă, motiv solar desigur (Fig. 4).

Scara este un simbol al ascensiunii și coborârii, a legăturii dintre cer și pământ, între lumea de aici și cea de dincolo. În toate religiile scara reprezintă drumul către o realitate absolută concentrată într-o zonă sacră. Scara este simbolul unui drum greu de purificare sufletească, de renunțare la păcatele acestei lumi¹².

Soarele și luna sunt protagoniști mitului astral, referitor la frații gemeni și la incestul dintre frate și soră¹³. Frecvența celor două astre pe crucile

⁹ Gheorghe Aldea, Op. cit., p. 120.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, pp. 420-421.

¹³ Op. cit, p. 336.

funerare, pe troițe se datorează încreștinării motivului. Isus este și el asimilat printr-un cult solar, iar Fecioara Maria are ca atribut luna¹⁴. Trebuie să subliniem că la moartea lui Isus, potrivit gândirii populare, participă soarele și luna și se solidarizează cu Mântuitorul, așa cum ne certifică motivele de colind religios, pe tema vieții lui Cristos. „Luna s-o-mbrăcat în sînje,/Soarele o-nceput a plînje/Și stelile încă toate /, Că n-o fost vrednic de moarte” (Săpânța).

Pe unele subtipuri de cruci motivul soarelui și lunii antropomorfizate iau locul rozetei circumscrise, din intenția meșterului de a-și varia ornamentica (Fig. 7). La fiecare scenă cu răstignirea, Crist are pe cap un nimb, iar deasupra lui, trasată oblic, inscripția I.N.R.I., ștearsă de vreme. Pe crucea din fig. 8 soarele și luna sunt stilizate aparte, nu prin linii, ci prin măști în care aștrii ne apar metamorfozați.

Crucea are capetele rotunjite ale brațelor. Capetele brațului orizontal sunt decorate cu aceeași rozetă circumscrisă, iar capul crucii este decorat cu soarele, redat printr-un cerc adânc incizat care descrie bulina, ce provine de la punct, simbolizând sfârșitul a toate câte sunt pe lumea aceasta. Scoaterea personajului în relief este evidentă.

Un alt tip de cruce, realizată de către meșterul Onisim Conta, beneficiază de un ornament și mai dezvoltat. Alături de scena crucificării, redată în basorelief, la picioarele personajului descoperim o altă scenă în care sunt transfigurate cele două Marii, cu brațele prinse ca pentru rugăciune. Personajele flanchează un pom al vieții realizat prin incizie, un argument care ne dovedește că sursa de inspirație a meșterului a constituit-o Evangheliile.

Prin săritura care marchează trecerea către baza stâlpului crucii suprafața scenei se mărește, oferindu-i meșterului spațiul necesar acestei transfigurări.

Onisim Conta a lucrat și stele funerare-lespezi, având o înălțime de până la 130 cm, o lățime de până la 50 cm și grosime de 8 cm. Un tip dintre acestea are formă dreptunghiulară și este decorat cu motivul crucii închisă într-un chenar, bine scos în relief prin adâncirea liniilor. Crucea incizată împarte suprafața răsăriteană în două dreptunghiuri și alte două segmente cuprinse în semicercul din partea de sus (Fig. 9). Segmentele dreptunghiulare sunt decorate cu câte o rozetă circumscrisă, iar în partea de jos cu câte o cruce malteză realizată prin incizie.

Încă în viață fiind, Onisim Conta și-a sculptat propria stelă funerară, într-o manieră ce amintește pe pietrele din antichitate sau din mormintele sârbești din veacurile XVIII-XIX. Această stelă evocă și imaginea crucificării, atât de des întâlnită la micile capele răspândite în Transilvania, ori aflate în nișele bisericilor catolice. Silueta stelei funerare a lui Onisim Conta se mai aseamănă și pietrele funerare din cimitirul evreiesc din sat. Este posibil ca artistului să-i fi fost comandate și să fi lucrat astfel de lespezi pentru membrii

¹⁴ Clare, Gibson, *Semne și simboluri*, Oradea, Editura Aquila, 1993, p. 90.

famiiliilor comunității evreiești sau să-l fi inspirat¹⁵.

Stela funerară a meșterului este de o factură mai aparte. Personajul crucificat este reprezentat pe o cruce latină cu brațele late, bine scoasă în relief, simbolizând întărirea și consecvența în credință, iar la picioare, ca și la unele tipuri de cruci ale sale, descoperim scena cu cele două Marii cu mâinile prinse ca pentru rugăciune. Scenele sunt închise într-un chenar-contur bine scos în relief prin excavarea unui strat de piatră. (Fig. 10).

Gheorghe Aldea stabilește unele posibile influențe care s-au exercitat asupra operei meșterului, venite din Croația, Italia sau Cehoslovacia, ca urmare a unor peregrinări ale artistului cu ocazia serviciului militar. „Nu este exclus, subliniază același istoric al artei, ca crucifixele sale să fie o influență impusă de Unirea cu Roma din 1700. Se știe că în special în secolul al XIX-lea și chiar al XX-lea, sub influența catolicismului, uniții foloseau deși în mica măsură crucifixele”¹⁶.

Desigur nu putem exclude o influență catolică, dacă avem în vedere sculptura în relief a scenelor religioase specifică artei acestui cult, dar meșterul este unul original, ceea ce rezidă în combinația scenelor de influență catolică cu motivele vechi uraniene. Să mai adăugăm simplitatea și expresivitatea scenelor și motivelor.

Onisim Conta înscrie merite prin modul cum scoate în relief personajele prin puternica incizare a conturilor. Deși Cristos și cele două Marii sunt la același nivel cu suprafața crucii, ies puternic în relief, datorită modului în care realizează conturile, capacitatea de a detașa scenele de suprafața pietrei¹⁷.

Rezolvarea geometrică a imaginilor și desenul foarte clar dau o mare forță de expresie compozițiilor sale. Acest gen de relief îl găsim în Egiptul antic. Onisim Conta l-a descoperit singur.

Primitive ca realizare, mai ales unele detalii anatomice: ochi, gură, degete, coaste, ombilic subliniază simplitatea compoziției acestui meșter popular autentic. Nimbul lui Cristos, care amintește atât de raze, cât și de podoaba capilară, completează în mod decorativ capul foarte simplificat al crucificatului¹⁸.

Din dorința de a evoca sacrificiul lui Cristos Onisim Conta s-a străduit să dea compoziției sale o notă dramatică.

Fructificând permisiunea canoanelor catolice meșterul a putut să reprezinte în piatră, în relief, chipuri cioplite, care sunt și astăzi pline de farmec și de prospețime. În această privință trebuie să menționăm înrudirea crucilor sale cu cele pe care le-am remarcat în unele sate din jurul Ploieștilor, de pe Valea Buzăului, de pe Dealul Mare sau cu cele din Bucovina (Vama, Sucevița, Putna)¹⁹.

¹⁵ Gh. Aldea, *Op. cit.*, pp. 120-121.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*.

Din păcate, neavând nici o inscripție nici una dintre lucrările sale nu le putem data în timp. Faptul că în timpul cercetărilor noastre de teren am descoperit cruci lucrate de meșter la Bogdan Vodă și Șieu avem un argument că i s-au comandat lucrări și în alte sate de pe Valea Izei.

Treptat, și datorită influenței catolice, ce s-a exercitat asupra operei meșterului, se pare că o serie de cruci au fost înlocuite și apoi depozitate într-o clopotniță. Dintr-un număr mare puține au ajuns în muzee, vreo cinci sunt plantate la Muzeul satului maramureșean din Sighet, vreo două au ajuns la Muzeul de etnografie și artă populară Baia Mare și vreo trei au rămas în vechea clopotniță. Nu puține au dispărut. Putem afirma că Onisim Conta și-a cucerit un loc deosebit în sculptura populară românească în piatră prin puternica forță de expresie, care se degajă din opera sa²⁰. El rămâne și un reprezentant de seamă al artei populare naive din Maramureș.

*Fotografiile sunt realizate de autor
Colaboratoarea autorului: Maria Bilțiu*

²⁰ Ibid.

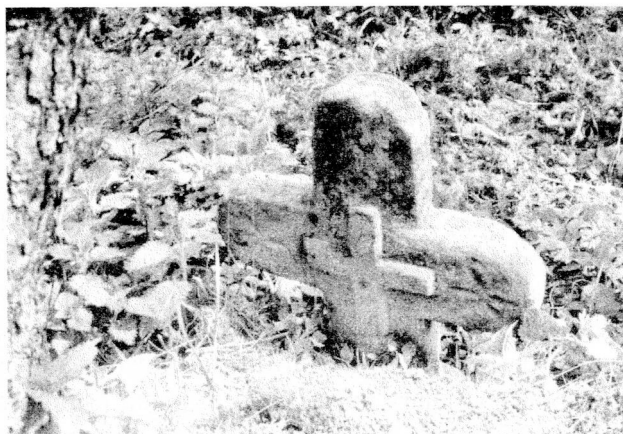


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7

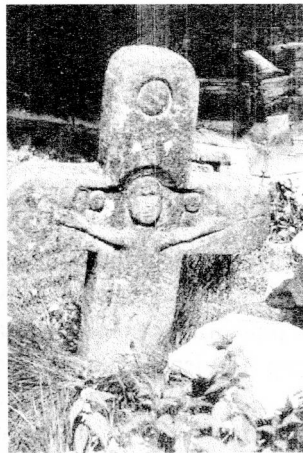


Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10

DEUX MAÎTRES ARTISANS BIEN RENOMMÉS DANS L'ART POPULAIRE DE MARAMURES

Résumé

Fondée sur des enquêtes de terrain mais aussi sur une bibliographie de spécialité, notre étude se propose de traiter, en manière monographique, deux d'entre les plus grands maîtres artisans populaires de Maramureș, originaires de Botiza : Ion Neag Ardelenaș et Onisim Conta.

La première partie comprend quelques données historiques et des coordonnées ethnographiques sur la localité Botiza, par lesquelles on a mis en évidence le caractère de cet éternel habitat très représentatif pour l'art populaire.

En présentant Ion Neag-Ardeleneș, on a souligné le caractère universel de cet maître artisan qui a pratiqué un grand nombre de métiers : fourreur, charpentier, charron, sculpteur en bois, forgeron, constructeur d'installations paysannes.

En présentant les deux maîtres, on a analysé la valeur artistique des objectifs exécutés, en mettant l'accent sur l'ornementation et les motifs utilisés. On a souligné les travaux monumentaux qu'il a élaborés – les croix et les grandes portes – en insistant sur son travail artistique.

Lorsqu'on a présenté le deuxième maître, Onisim Conta, on a analysé en détail chaque type de croix qu'il a travaillée, en mettant l'accent sur les motifs ornementaux et en soulignant l'originalité de l'artisan.

La dernière partie de l'étude a été réservée au deuxième compartiment de son oeuvre, les stèles funéraires, où on a essayé d'analyser l'ornementation des pièces, l'accent tombant sur les motifs utilisés.

Prenant en considération la bibliographie de spécialité, on a traité les influences et les similitudes de l'art de cet maître artisan très doué aussi avec l'art populaire d'autres régions et zones ethnographiques du pays que les similitudes de son art avec l'art populaire d'autres peuples.

CÂTEVA ASPECTE PRIVIND CULTURA POPULARĂ DIN ARGEȘ ȘI MUSCEL LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA

Ioan TOȘA

Cultura și civilizația populară românească, cu tot conservatorismul care a caracterizat lumea satului o foarte îndelungată perioadă de timp, nu a fost închistată în tiparele ei, nefiind refractară la schimbări. Și în lumea satului tradițional s-au petrecut schimbări, dar acestea au avut loc la intervale mai mari de timp, aspectele noi acceptate având o viață mai lungă decât în lumea orașelor modificându-se mai greu; „materialul civilizației populare este o țesătură ce se compune din elemente vechi, tradiționale și din adausuri zilnice. Sufletul etnic produce și azi, tradițiile de azi erau o dată fapte vii și actuale ale trecutului, iar creațiunile de azi vor fi tradițiunile de mâine ce se adaugă ca sedimente la moștenirea trecutului”¹.

Pentru cunoașterea *elementelor vechi și a adausurilor zilnice* ce compun civilizația populară trebuie cercetate toate fondurile documentare care cuprind informații referitoare la aceasta, în primul rând pe cele care înregistrează mărturiile cele mai vechi și cele mai numeroase, atât din punct de vedere a tematicii cât și a ariei de răspândire a diferitelor fapte etnografico-folclorice. Acest lucru este relativ ușor de făcut, în condițiile în care România se numără printre puținele țări din lume care are teaurizat un vast material imaterial și material în unele fonduri documentare precum și în colecțiile muzeelor etnografice.

Cele mai importante surse documentare privind cultura populară românească de la sfârșitul secolului al XIX-lea sunt fondurile formate ca rezultat al utilizării chestionarelor ca metodă de cercetare. Un rol deosebit de important în formarea acestor fonduri l-au avut B. P. Hașdeu și N. Densușianu care, pornind de la premise diferite, au reușit să teaurizeze informații „de o valoare incalculabilă pentru studiile și cercetările de etnografie și folclor din țara noastră”².

Fondul Hașdeu, prin cele două chestionare, cel juridic (1877) și cel lingvistic (1884), este cel mai vechi și cel mai important fond documentar din punct de vedere a problematicii abordate. La chestionarul lingvistic *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (1884), care cuprinde 140

¹ R. Vuia, *Etnografie, Etnologie, Folclor. Definiția și domeniul*, în *Lucrările Institutului de Geografie a Universității din Cluj*, vol. IV, Cluj, 1930, p. 325.

² Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, 1976, p. XVIII.

de întrebări ce se referă la aproape toate aspectele vieţii şi civilizaţiei populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea, s-au trimis răspunsuri din 773 localităţi ale Vechiului Regat şi ale Transilvaniei. Din vechiul judeţ Argeş s-a trimis răspunsuri din 3 localităţi³, iar din Muscel au răspuns 27 localităţi⁴.

N. Densuşianu, pornind de la considerentul că o adevărată istorie a poporului român nu se poate scrie fără a se ţine seama de tradiţiile populare şi „dorind să explice altfel decât toţi ceilalţi vremurile străvechi ale acestor ţări locuite şi azi de români”⁵, redactează şi difuzează, în 1893, *Cestionariu despre tradiţiunile istorice şi anticităţile Țerilor locuite de români*, partea I. La chestionar s-au primit răspunsuri din 649 de localităţi, între care şi dintr-o localitate din judeţul Argeş⁶ şi din 22 localităţi din judeţul Muscel⁷.

Nemulţumit de răspunsurile primite, N. Densuşianu redactează, în 1895, partea a II a, a chestionarului care cuprinde întrebări legate de obiceiurile de peste an. La acest chestionar s-au trimis răspunsuri din 462 de localităţi, între care şi din 11 localităţi din judeţul Argeş⁸ şi din 11 localităţi din judeţul Muscel⁹.

Importanţa informaţiilor documentare cuprinse în răspunsurile la cele două chestionare reprezintă „cel mai important izvor de informare şi

³ Curtea de Argeş, de către E.Baică; Grăbleşti I.Negoescu, pr.înv; Slobozia, D.Receanu, pr.

⁴ Albeşti, N.Işbăşanu, înv; Argeşel, I.Enăchiescu, înv.; Băjeşti, N.Panaitescu, înv; Bălileşti, Ioan Bălilescu, pr; Bălileşti, Al.Nicolescu, înv; Cetăţenii din Deal, C.Enăchescu, înv; Ciumeşti, C.Becuţu, înv; Davideşti, M.Popescu, înv; Glîmbocel, N.Vasilescu, înv.; Godeni, P.Diaconescu, înv.; Hîrtieşti, I.Iorgulescu, înv.; Măţău; Nucsoara I.Vişoianu înv.; Micloşani, A.Dîmboviţeanu,pr.; Micloşani, I.Prunescu, înv.; Mihăeşti; Schitu Goleşti, N.Anastasescu, înv.; Poienari, Gh.Muşetescu, înv.; Rădeşti, C.Petrescu, înv.; Slănic, Gh.Bădescu, înv.; Stîlpeni, C.Diaconescu, înv.; Țițeşti, I.Nicolescu, înv.; Valea Mare, G.B.Tuţianu, înv.; Valea Mare, A.M.Paraschivescu, pr.; Văleni, I.V.Duculescu, înv.; Văleni, C.Nicolescu, înv.; Vlădeşti, I.Vasilescu; Voineşti, I.Aldoiu, înv.; Vultureşti, Moise Popescu, înv.

⁵ N. Iorga, *Oameni care au fost*, Bucureşti, 1934, p. 451.

⁶ Păduroi. Ch.M.Prichindel

⁷ Aninoasa, I.Bănăţeanu ; Berevoieşti Ungureni, P.Diaconu; Capul Piscului; F.Dragomirescu; Cetăţenii din Jos, C.Enăchescu; Conţeşti, M.Ionescu; Davideşti M.Popescu; Dobreşti, I.Dumitrăchescu, pr.; Dărmoneşti, N. Nicolescu; Godeni, N. Diaconescu; Goleşti, I. Mărcuşanu; Goleştii Badii, N.Cristescu; Glîmbocel, C. Tomescu; Jupîneşti, M.Georgescu; Mioveni , A.Popescu; Mihăeşti,, I.Pepenescu; Nucsoara Laur Popescu; Ştefăneşti , C.Niculescu; Călineşti Turculeşti de către R.Ionescu,pr.; Țigăneşti, N.Vălimăreanu; Văleni, I.Duculescu; Valea Popii, C. Georgescu.; Budişteni, C.Popescu.

⁸ Bradu de Jos, I.Marinescu; Costeşti S. Glonţ; Gălăşeşti, C.Natea; Humele, Andrei Marinescu; Leordeni, I Diaconescu; Lăunele de Jos nume indescifrabil; Pîrvu Roşu ,M.Ghiţulescu; Păduroi fără referent; Pădureşti Oieşti, Manea M Paraschiv; Racoviţa, G.Popescu; Scheiu, Ioan Sinulescu; Uda de Jos, N.Nicolescu.

⁹ Boteni, N.Ghinescu; Călineşti, R.Ionescu, preot; Conţeşti, M.Ionescu; Coţeşti, C.Becuţ; Davideşti, M.Popescu; Dobreşti, I.Dumitrăchescu,pr; Domneşti, L. Paul; Goleştii; Badii, N.Cristescu; Ştefăneşti de către C.Nicolescu; Valea Popei, C.Georgescu ;

documentare”¹⁰ fără de care “ nu se poate face nici o cercetare temeinică de folclor și etnografie în țara noastră”¹¹, iar pentru unele capitole “ în ce privește mitologia populară și ciclul calendaristic, răspunsurile constituie cartea de căpătâi, lăsând cu mult în urmă monografiile lui S. Fl. Marian, T. Pamfile și E. N. Voronca”¹².

Pe baza informațiilor cuprinse în răspunsurile trimise la aceste chestionare vom încerca să prezentăm câteva aspecte privind cultura populară materială și imaterială din vechile județe Argeș și Muscel. Informațiile au fost completate cu cele cuprinse în *Marele Dicționar Geografic al României*¹³

La sfârșitul secolului al XIX-lea cele două județe aveau o populație de 280.648 locuitori (167.190 locuitori în județul Argeș și 113.458 locuitori în județul Muscel)¹⁴ care locuiau în trei comune urbane (două în jud. Argeș și una în Muscel) și în 234 comune rurale (146 în jud. Argeș¹⁵ și 88 în jud. Muscel¹⁶) formate din sate și cătune (760 sate și cătune în Argeș¹⁷; 215 sate și cătune în Muscel¹⁸).

Ca urmare a desființării servituților feudale și a împrăștiării țăranilor, prin Legile din 1864, 1879, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în județele Argeș și Muscel, ca în întreaga Românie, s-a definitivat procesul de recunoaștere oficială a așezărilor rurale ca unități social-teritoriale individualizate, printr-un toponim, cu un număr variabil de gospodării dispuse în cadrul unei rețele de căi de comunicație și un teritoriu ce servea ca spațiu ocupațional pentru membrii comunității respective.

Așezările rurale au devenit astfel unități sociale independente, individualizate prin trei elemente importante : toponimia, structura așezării (numărul și modul de dispunere a gospodăriilor) și hotarul (teritoriul ocupațional aparținător membrilor comunității). Prin această individualizare s-a conștientizat apartenența locuitorilor la un anumit grup socio-teritorial și s-au stabilit noi relații socioeconomice între membrii comunităților respective.

¹⁰ Adrian Fochi, *op. cit.* p. XVIII

¹¹ *Ibidem*, p. X

¹² Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 54.

¹³ *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. I, București, 1898; *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. II, București, 1899; *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. III, București, 1900; *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. IV, București, 1901; *Marele Dicționar Geografic al României*, vol. V, București, 1902

¹⁴ *Marele Dicționar Geografic al României*, s.v.

¹⁵ *Marele Dicționar Geografic al României*, I, p. 106

¹⁶ *Marele Dicționar Geografic al României*, IV p. 433

¹⁷ *Marele Dicționar Geografic al României*, I, p. 106

¹⁸ *Marele Dicționar Geografic al României*, IV p. 433

Potrivit tradiției locale, consemnată în răspunsuri, unele așezări sunt *foarte vechi*, de pe vremea uriașilor¹⁹, a piticilor²⁰, a jidanilor²¹, ființe care “au trăit pe aceste meleaguri înaintea oamenilor, care erau așa de mari că o fată de-a lor putea lua într-o singură mână un plug cu patru boi cu toț”²², altele au fost întemeiate de către *moși*²³ sau au fost înființate, după 1964, din gospodăriile foștilor clăcași²⁴.

Moșii au fost oamenii care au primit pământ de la Domn pentru unele servicii aduse țării,²⁵ pe care au întemeiat satele. Printre Domnitorii care au dat pământ oștenilor să-și întemeieze case sunt pomeniți Traian “care, după ce i-a bătut pe daci, a adus romani în aceste locuri”²⁶ și Negru Vodă care a „dat pământ oștenilor săi pentru acte de vitejie”²⁷.

La întemeierea unui sat, în vechime, „era obiceiul ca toți oamenii cu familiile lor, îmbrăcați în haine de sărbătoare se strâneau la locul desemnat pentru biserică. Aici se făcea sfeștania sfințind locul, apoi cu apă sfințită mergeau și sfințeau locul unde voiau să se stabilească fiecare, după care mergeau la locul destinat pentru prânz unde pregăteau conacul. După prânzare mergeau cu toți jucând jocul bătut de la un loc la altul zicând că au bătut parii satului”²⁸.

O dată cu baterea parilor satului se stabilea și numele acestuia. Așezarea nou înființată primea numele *moșului* care a primit pământul; “Balilești vine de la Balila care s-a stabilit pe moșia primită de la Domn în urma serviciilor prestate”²⁹, „comuna Conțești care și-a luat numele de la Ioniță Conțescu, proprietar pe atunci”³⁰, „numele Mihăești vine de la un urmaș al lui Mihai”³¹. Satele luau și numele *locului* pe care erau înființate: “numele vine de la cetatea lui Negru Vodă ale cărei ruine se văd în apropiere-

¹⁹ “Uriașii au locuit o dată aici”, Mihăiești.

²⁰ “Înainte pe aceste locuri au fost niște oameni pitici” Golești.

²¹ Cîmpul Piscului, “Jidovii erau așa de mari că stăteau cu un picior într-un munte și cu altul în alt munte, găsind oamenii arând îi luau în poală cu boi cu toț”. Mioveni; „În vechime aici locuiau jidovii niște oameni mari”, Capul Piscului.

²² Michăești.

²³ Locuitori moșneni au fost menționați în localitățile: Albești, Balilești, Boteni, Cetățenii din Deal, Ciumești, Davidești, Dobrești, Godeni, Jupânești Mihăiești, , Mioveni, Ștefănești

²⁴ „care locuiau pe moșiile boierești pentru care plăteau dijmă și făceau clacă”, Conțești

²⁵ Numele Bălilești vine de la Bălila stabilit pe moșia primită de la Domn în urma unor servicii aduse”

²⁶ Godean.

²⁷ Jupinești.

²⁸ Godeni.

²⁹ Bălilești.

³⁰ Conțești.

³¹ Mihăești.

rea comunei”³²; „numele vine de la râul Doamna”³³; „numele de Aninoasa vine de la pădurea de anini care a fost în timpuri vechi pe locul satului”³⁴.

Teritoriul aparținător unui sat se numea *moșie* și era formată din mai mulți moși „în satul Godeni sunt 5-6 moși care au proprietățile în unul sau mai multe locuri”³⁵. Moșia unui sat era delimitată prin semne de hotar: „moșia unui sat era despărțită de a altui sat prin movile împietrite în care se puneau cărbuni și alte materiale și se lăsa cu anatema ca nimeni să nu le strămute”³⁶.

Pământul care a aparținut primilor locuitori se numea *moșesc*³⁷ sau *bătrânesc* și el putea fi moștenit de urmașii „care aveau dreptul numai la partea ce li se cuvenea de la moșul lor”³⁸. Pe pământul *moșesc* „înainte vreme oamenii erau liberi să pună bucate oriunde cât puteau munci toți care se trăgeau dintr-un moș, dar numai pe partea ce li se cuvenea de la moșul lor, nu și de la alt moș”³⁹.

Prin împărțirea între urmași, pământul *moșesc* moștenit se diminua ca suprafață „dacă unii au mai mult pământ, cauza e că moșul lor a cuprins la început mai mult pământ, sau că familia unui moș a fost prăselnică decât a altuia și moșia s-a împărțit între mai mulți”⁴⁰.

Alături de satele vechi *moșești* (10.780 familii de moșneni în Argeș și 4.837 familii de moșneni în Muscel)⁴¹ în cele două județe, la sfârșitul secolului al XIX-lea, se găseau și un număr important de așezări a căror toponimie este sinonimă cu cea a moșiilor particulare sau mănăstirești pe care au locuit vechii clăcașii⁴², care au fost împrăștiți prin Reforma lui Cuza⁴³.

³² Cetățenii din Deal.

³³ Domnești.

³⁴ Aninoasa.

³⁵ Godeni.

³⁶ Capul Piscului.

³⁷ „Moș sau bătrânesc este pământul care a aparținut unui singur locuitor și care s-a împărțit între urmași” Mioveni.

³⁸ Mihăiești

³⁹ Mihăiești

⁴⁰ Mihăiești

⁴¹ Ilie Corfus, *Agricultura în Țările Române, 1848-1864*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 19.

⁴² „Fiind așezați pe moșii boierești ei au purtat numele de clăcași, pălmași înainte de 1864 și plăteau claca și dijma”, Conțești,

⁴³ Numărul celor împrăștiți variază de la localitate la localitate: Băjești “118 locuitori au fost împrăștiți”; Boteni; “cea mai mare parte a locuitorilor sunt moșneni, a treia parte au fost împrăștiți la 1864”; Capul Piscului “80 de locuitori au fost împrăștiți prin Legea Rurală”; Davidești “Locuitorii sunt moșneni din moși strămoși afară de 30 care au fost împrăștiți în 1864”; Dobrești “locuitorii sunt parte moșneni parte împrăștiți în 1864”; Godeni “locuitorii sunt moșneni cu părți mici pe care le moștenesc din vechime”; Mihăești, Mioveni “locuitorii sunt parte moșneni, parte s-au împrăștiți în 1864”, *Marele Dicționar Geografic al României*, I-V. s.v.

Vechile aşezări ale moşnenilor erau răsfirate, cu gospodăriile ridicate pe pământul moşesc, cu gospodăriile ascunse, pe dealuri şi văi, la distanţe între ele⁴⁴, în timp ce ale clăcaşilor erau mai adunate, gospodăriile fiind ridicate numai în cadrul terenului acordat de proprietar „Am observat că în satele de clăcaşi casele sunt mai adunate, iar în cele de moşneni mai răspândite”⁴⁵.

Aşezările vechi erau formate dintr-un număr relativ mic de gospodării „formând mici cătune risipite în diferite părţi”⁴⁶. De-a lungul veacurilor ca urmare a creşterii natalităţii, numărul familiilor unei aşezări a crescut, determinând creşterea numărului gospodăriilor dintr-o aşezare, sau roirea unor familii pe alte moşii, dând naştere la aşezări noi. Pe de altă parte necesitatea unui număr mai mare de braţe de muncă pe moşiile boiereşti şi condiţiile prielnice practicării păstoritului oferite de natură a făcut ca în aşezările vechi să se stabilească familii venite din alte părţi, în special din Ardeal, *ungureni*, „bătrânii spun că acum 80 de ani în locul unde este astăzi comuna Domneşti nu erau decât câteva case ascunse în întunericul pădurilor. Încetul cu încetul s-a populat de locuitori de prin Breaza, Netot şi Sâmbăta din Ardeal”⁴⁷.

Potrivit tradiţiei, locuitorii aşezărilor pentru a fi apăraţi de incursiunile turceşti şi tătăreşti, de-a lungul veacurilor, au trebuit să-şi mute vechile vetre de sate în locuri mai ascunse „Comuna Davideşti mai înainte nu era pe locul unde se află astăzi. Bătrânii spun, că au auzit de la alţii, că pe malul stâng al pârâului Argeşel a fost satul cu biserică în locul ce şi astăzi poartă numele de Podul Bisericii şi că într-o noapte de Paşti, când toată lumea se afla la biserică au venit peste ei turcii sau tătarii şi dând foc satului, parte din populaţie a fost omorâtă iar cealaltă a fost dusă în robie, scăpând numai un cioban numit David cu o fată ce se afla cu vitele la pădure. Când aceştia au venit în sat şi l-au găsit pustiu, n-au mai avut curajul a sta aici. Au trecut Argeşelul, şi şi-au aşezat locuinţele în mijlocul pădurii într-o mică poieniţă, unde mai târziu, din urmaşii lor cât şi din alţii veniţi au format satul ce azi se cheamă Davideşti”⁴⁸.

Mutarea vetrei satelor dintr-un loc în altul este demonstrată şi de toponimicul *silişte*, „Termenul denumeşte locul unde înainte a fost câte un

⁴⁴ „Locuitorii sunt aşezaţi mai ales pe coaste sau pe lângă coaste, spre a fi aproape de pădure, de izlazul pentru vite şi a lăsa locul de cultură liber”. Mihăieşti „În satele unde sunt moşneni oamenii sunt mai insubordonaţi”, Capul Piscului; „Casele moşnenilor sunt aşezate pe dealuri şi văi, ascunse, la oarecare distanţă între ele”, Valea Popii.

⁴⁵ Mihăieşti; „casele sunt aşezate pe ambele laturii a râului Bughia nu tocmai apropiate unele de altele” Capul Piscului; „casele sunt aşezate pe dealuri, separate şi împrăştiate mult unele de altele” Goleşti; „casele sunt aşezate pe deal, ele sunt separate şi împrăştiate”, Nucsoara.

⁴⁶ Conţeşti.

⁴⁷ Domneşti.

⁴⁸ Davideşti.

sat, unde sunt livezi de pruni și fânețe, acolo pământul este gras și bun de plantat”⁴⁹. Toponimul siliște a păstrat în memoria locuitorilor din multe așezări, locul vetrei satului vechi⁵⁰, loc în care se mai păstrau urme materiale de locuire „la Căminuri, în valea Mățăului, la Măgura se văd urme vechi de sat, morminte, cruci, biserică, pivniță care se zice de către bătrâni că s-au părăsit de către locuitorii Mățăului fiind satul acolo rău așezat, prea în drumul turcilor și tătarilor.”⁵¹.

Locuitorii din mai multe așezări⁵² se refugiau în păduri din calea năvălitorilor de unde după trecerea pericolului, reveneau la vechea vatră “Fiind pe aicea păduri mari bătrânii spun că la vremi de nevoi, când se simțea venirea dușmanilor, oamenii își luau tot avutul lor și se ascundeau prin păduri și văi, unde era crângul mai des și de unde bărbații ieșeau și observau să nu fie simțiți de dușman, până-n pragul satelor ca să observe plecarea dușmanilor”⁵³.

În pădure oamenii își făceau bordeie și gropi: „Înainte vreme oamenii ar fi locuit prin bordeie și gropi făcute prin locuri singuratic, mai ales prin păduri. Și acum se poate cunoaște foarte bine forma locului, fiind pământul lăsat în jos. Locuitorii cătunului Priboiaia au descoperit o groapă în pădure făcută vertical, drept în jos, care avea forma mai mult cilindrică și la fund era mult mai largă. Este lucrată cu multă dibăcie având adâncimea de 3 m și o lărgime în diametru de 2 m. Pământul pare a fi ars până la fundul ei dar nu s-a găsit nici un obiect în ea. În asemenea gropi se ascundeau oamenii cu tot avutul lor în timpul de răzmerițe”⁵⁴.

În secolul al XIX-lea vetrele așezărilor au cunoscut modificări ca urmare a unor măsuri administrative, „după ce domnul țării din trecut, o dat dispoziția ca, chiar cu forța de va fi trebuință, să scoată pe oameni de unde-și

⁴⁹ Conțești.

⁵⁰ “Siliștea — o locuință izolată în partea de nord a comunei unde se zice că ar fi fost satul pe care l-au devastat tătarii într-o zi de sărbătoare”, Boteni; “siliște-locul unde a fost satul vechi pustiit de tătari”, Davidești.

⁵¹ „Și de acolo s-au transportat tocmai în ascunzătorile și peșterile pădurilor seculare din vârful Mățăului, unde este acuma, poziție aleasă de locuitori ca fiind mai ferită de prădători” Poienari.

⁵² “În vechime locuitorii, fiind goniți de tătari și de turci pentru a fi luați robi, fugeau în păduri și se ascundeau prin bordeie și sub covergi” Aninoasa; „Pe aici fiind păduri mari la vremuri de nevoie când se simțea venirea dușmanilor tot ce aveau oamenii pentru hrană și îmbrăcăminte le băga în câte o groapă făcută înăuntru vreunei pivnițe, beciuri ori slonu, și după ce astupa la gură cu blăni puneau peste ele pământ și-l bătea bine, apoi ei mergeau în păduri unde era crângul mai des, de unde adeseori ieșeau și veneau, tot observând să nu fie simțiți de dușmani, până-mprejurul satului, observând când pleca dușmanii, iar vitele și le țineau prin poienite în mijlocul pădurilor”, Davidești.

⁵³ Conțești.

⁵⁴ Golești.

aveau câte o mică colibă de frica duşmanului şi să formeze sate regulate, toate acele cătune mici s-au concentrat şi au format comuna Conţeşti”⁵⁵.

Prin aceste măsuri s-au modificat atât structura gospodăriilor cât şi tipurile de aşezări. Vechile aşezări răsfirate „cu case aşezate pe dealuri separate şi împrăştiate mult unele de altele”⁵⁶, s-au transformat în aşezări adunate, care trebuiau să respecte anumite reglementări impuse de autorităţi „casele satului sunt aşezate la linie pe Valea Argeşelului în partea de răsărit. Toţi oamenii care au locuit pe coaste şi văi mai departe de sat s-au mutat cu toţii la un loc şi au construit casele după un sistem nou, cu faţa spre miazăzi şi răsărit, prea puţini spre apus sau miazănoapte, pe marginea şoselei, una lângă alta”⁵⁷.

Gospodăriile vechi ale clăcaşilor erau ridicate, adunat, de-a lungul unor căi de comunicaţie în cadrul unui spaţiu limitat (cca 14 ari) primit de la boier ca loc de casă şi grădină⁵⁸, în timp ce ale moştenitorilor erau răsfirate pe moşia satului fiind ridicate pe terenul primit ca moştenire.

După Reforma lui Cuza gospodăriile noi apăreau atunci când se întemeia o familie nouă “când sunt mai mulţi fraţi se înţeleg care să moşte-nească casa părintească iar ceilalţi îşi ridică altele noi”⁵⁹. Proprietatea intravilană pe care se ridica o gospodărie fie că se moşteinea: “se dau de zestre şi cămine de case loc aşezat lângă drum şi material de construcţie”⁶⁰, fie că se cumpăra “cei care n-au avut pământ în sat şi-au cumpărat”⁶¹.

Teritoriul ocupat de o gospodărie se compunea din : *bătătură*, curtea în jurul căreia erau ridicate construcţiile, *oborul*, o curte mică unde se ţin viţei şi *ograde* sau grădina. Acest teritoriu era separat de alte proprietăţi prin garduri de: *nuiete* de alun, de fag sau anin, împletite după pari; *ulucă* cu ulucile bătute pe laţi; *răzlogi* bucăţi de lemn care se leagă la capete cu gânj, o nuia de mestecăn răsucită; *palanul*, gardul de scânduri⁶².

Casa era cea mai importantă construcţie din cadrul unei gospodării, ea reprezentând adăpostul permanent al unei familii şi locul în care se

⁵⁵ Conţeşti.

⁵⁶ Goleşti;

⁵⁷ Conţeşti ; “Casele pe aici sunt aşezate în linie. Toţi oamenii care au moştenit de la părinţii ori de la rudele lor câte o casă cu dependenţe aşezate în locuri mai îndepărtate de sat, care au avut pământ în sat şi le-au mutat pe acel pământ. Puţine case de căminaşi sau de foşti clăcaşi mai sunt aşezate pe un capăt de deal sau pe o coastă” Davideşti.; Casele sunt aşezate în linie unele lângă altele. Au fost aduse în această stare de stăpânire, mai înainte casele au fost risipite prin văi şi păduri”, Jupâneşti.

⁵⁸ Ilie Corfus, *op.cit.* p. 23

⁵⁹ Leiceşti

⁶⁰ Leiceşti

⁶¹ Davideşti

⁶² Leiceşti

desfășurau cele mai importante evenimente din viața individului, nașterea, căsătoria și moartea.

Prin casă se înțelegea atât construcția ridicată la suprafața pământului, formată din două sau mai multe încăperi cu uși, ferestre, pod, din care cel puțin una servea drept locuință permanentă pentru o familie. Tot prin casă se desemna și atributele morale ale familiei ce locuia în aceasta, intervențiile din afară în căsnicia acesteia fiind taxate ca încercări de "a strica casa cuiva"⁶³.

Alături de case sunt menționate ca locuințe permanente pentru o familie *bordeiele*⁶⁴. La sfârșitul secolului al XIX-lea *bordeiele* erau folosite ca locuințe numai de către țigani care „săpau o groapă în pământ pun două furci la capete, se pune o cumpănă, iar pe cumpănă se pun lemne, crengi, frunze, iar deasupra pământ. Țiganii locuiesc vara în corturi, iar iarna în bordeie”⁶⁵.

Ocupația principală a locuitorilor a fost agricultura dar și creșterea animalelor acestea fiind practicate într-o strânsă interdependență cu pomicultura, viticultura și prelucrarea lemnului în toate localitățile. Această interdependență a fost determinată de faptul că în toate localitățile terenurile arabile ocupau suprafețe relativ mici în cadrul hotarului (de exemplu în Berevoiești Ungureni din 449 ha numai 266 ha erau bune de cultivat; în Domnești din 713 ha numai 3 părți era bun de arat, două părți fiind izlaz; teritoriul așezării Jupânești cuprindea 325 ha arabil, 250 ha livezi, 1600 ha pădure și 130 ha zăvoaie și prunduri pe lângă râul Doamna ⁶⁶) și nu puteau asigura strictul de produse agrare necesar traiului cotidian, fiind nevoie de completarea acestora prin schimb cu produsele ușor de obținut pe plan local (fructe, țiucă, vin, lemn etc.).

Agricultura

Suprafețele relativ mici de terenuri arabile aparținătoare membrilor unor așezări au fost determinate în primul rând de relieful mediului înconjurător prielnic pomiculturii, viticulturii și creșterii animalelor. Pe de altă parte, în așezările vechilor clăcași, aceștia, înainte de Legea din 1864, aveau, ca proprietate, 7 prăjini (14 arii) loc de casă, curte și grădină și 3 pogoane (cca. 1,5 ha) loc de arătură. Clăcașii cu 4 animale de lucru mai

⁶³ Leicești

⁶⁴ „Înainte vreme oamenii locuiau în bordeie, iar în gropi se ascundeau când veneau turcii. Gropile se făceau unde era pădurea mai deasă și cărau în ele bucatele ca să aibă până or fugi turcii. Chiar subsemnatul știu mai multe urme de bordeie pe Valea Mare în comuna Pietroșani, unde am copilărit. Nenea Ghița Bănica, om cam la 70 de ani, ne spunea că acolo a fost sat, ca probă sunt și prunii și merii bătrâni pe lângă acele gropi”, Mihăiești.

⁶⁵ Leicești

⁶⁶ Marele Dicționar Geografic al României, s.v

primeau în folosință de la marii proprietari câte 2,5 pogoane izlaz și 3 pogoane (1,5 ha) fâneață, cei cu două animale de lucru un pogon și jumătate pășune și 19 prăjini, iar cel fără animale de lucru 12 prăjini izlaz și 15,5 prăjini fâneață⁶⁷, suprafețe cu care au fost împroprietăriți prin Legea agrară a lui Cuza.

La sfârșitul secolului al XIX-lea principale cereale cultivate au fost: grâul, porumbul, orzul, secara. Este important de subliniat faptul că, deși în toate localitățile s-au crescut un număr important de cabaline, ovăzul nu este menționat printre cerealele care dețineau o pondere importantă în cadrul culturilor agricole.

Lucrările agricole și rotația culturilor se făcea de către fiecare proprietar, după bunul plac pe terenurile lui, „fiecare semănă unde-i plăcea nefiind opriți de nimeni”⁶⁸. Ne fiind constrânși de nici un fel de obligație comunitară de-a cultiva un anumit fel de plante într-o anumită parte a hotarului și nici de a utiliza un anumit număr de ani terenul, locuitorii practicau sistemul de agricultură cu țelină, terenurile arabile fiind cultivate un număr de 2 - 4 ani, în funcție de fertilitatea lor naturală, după care erau lăsate să se odihnească în vederea refacerii, „după doi trei ani de cultură terenul arabil era lăsat să se odihnească devenind țelină”⁶⁹.

Când terenurile erau cultivate se numeau *țarină*, „pământul lucrat se cheamă țarină și loc de hrană”⁷⁰, sau după numele semănăturii „*grâne*, *porumbiște*”⁷¹ iar cele nearate se numeau *livezi*, când erau înțelenite și creștea iarbă pentru fân⁷² și *izlaz* când erau pășunate cu animalele⁷³. În toate așezările locuitorii aveau și izlazul, care era proprietatea comună, separat pentru pășunarea animalelor⁷⁴.

Aratul, principala lucrare agricolă a economiei țărănești din cele două județe, a fost efectuat cu plugul de lemn. Sunt menționate două tipuri de pluguri de lemn: *plugul unguresc*, la care adâncimea brazdei se regla prin mutarea cuiului de care ținea potângul în grindei și *plugul cu crivea*, la care

⁶⁷ Ilie Corfus, *Agricultura în Țările Române 1848-1864*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 23.

⁶⁸ Golești

⁶⁹ Glimbocel.

⁷⁰ Mihăiești.

⁷¹ Godeni, Muscel.

⁷² Băjești, livezi sunt cele destinate a fi cosite” Godeni, Muscel.

⁷³ „pământul nearat destinat a se pășuna pe el cu vitele”, Conțești.

⁷⁴ „izlaz este locul unde pasc vitele unui sat întreg în timpul verii care e proprietatea satului” Nucșoara; „izlaz — se numește pământul rezervat de proprietari pentru pășunatul vitelor locuitorilor învoiți conform Legii agricole”, Ștefănești; „izlaz, o parte din pământul sătenilor lăsat pentru pășunarea vitelor în timpul verii”, Goleștii Badi.

adâncimea brazdei se regla prin intermediul unor pene care se introducea între grindei și coarnele plugului⁷⁵.

În răspunsuri este prezentată terminologia populară a elementelor plugului: *grindeiul* - lemnul orizontal pe care se află celelalte părți⁷⁶ ” pe care se așează fiarele”⁷⁷; *plazul*, o bucată de lemn lat așezat vertical în grindei cu un capăt, iar cu capătul celălalt într-o altă bucată de lemn în capul căreia se află fierul cel lat, cu care se reglează adâncimea brazdei; *bârșa* o bucată de lemn așezată orizontal la capătul plazului și cu capătul celălalt este încheiat în coarne. În bârsă este fixat fierul cel lat care dezlipește brazda; *cormana*, un lemn subțire și lat așezat oblic în latul plazului atingând cu marginea de jos fierul cel lat care servește pentru a răsturna brazda tăiată de fierul cel lung și dezlipită de fierul cel lat; *coarnele*, bucată de lemn fixată la capătul grindeiului și a bârsei de care ține plugarul și manevrează plugul; *fierul lung* așezat în grindei înaintea plazului și *fierul lat* care taie brazda despărțind-o de pământ⁷⁸.

Grindeiul plugului era așezat pe scaunul rotilor de care era legat prin *potâng*. Rotile erau formate din osie, roate și lișita⁷⁹. Când era dus pe câmp plugul era pus în car sau pe cobilă, “două lemne în formă de unghi ascuțit pe care se pune plugul”⁸⁰.

Plugul era tras de două perechi de boi înjugați. Jugul era format din *ceafă*, lemnul care vine pe ceafa boilor, *bulfie* scândurelele care unesc ceafa cu policioara și *policioara*, polița din partea de jos a jugului și restele⁸¹.

Dintre mijloacele de transport tradiționale cel mai des menționate sunt carul și căruța care erau formate din dricul dinainte și dricul dinapoi. Dricul dinainte era format din osia cu roatele, pe osie era fixat scaunul mobil, între scaun și osie se afla furca cu brăcinarul, în capătul dinainte a furcii este fixat proțapul cu japița pentru jug. Dricul dinapoi era format din osia cu roatele, inima fixată între osie și scaun, leocile care sprijină cărâmbii dricului, cuiele din osii⁸².

Anul agricol începea la 1 martie, zi în care „oamenii cheamă preotul în casă de face sfeștanie ca să le sporească munca câmpului și să-i apere pe ei și vite de boală sau răutăți. Pe masă pun apă neîncepută, grâu, orz, secară,

⁷⁵ Albești

⁷⁶ Valea Mare, Muscel.

⁷⁷ Hârtiești.

⁷⁸ Valea Mare, Văleni.

⁷⁹ Văleni

⁸⁰ Văleni.

⁸¹ Gălășești Bădești Titești Muscel.

⁸² Cetățeni

porumb”⁸³. După ce erau sfințite de preot, semințele erau amestecate cu cele de sămânță, iar apa se păstra pentru a sfinți plugul și animalele înainte de a pleca din curte „pentru a fi anul mănos și a avea recoltă bună”⁸⁴.

Între factorii naturali care influențează direct culturile agricole un rol important îl aveau precipitațiile, lipsa sau surplusul acestora putând avea consecințe catastrofale asupra recoltelor. Rolul precipitațiilor, mai ales în perioada de încolțire a semințelor și de creștere a plantelor, i-a determinat pe oameni să încerce să influențeze regimul acestora, mai ales atunci când era vorba de secetă sau de ploi prelungite.

Se credea că norii sunt o țesătură ce se află în cer la Dumnezeu de unde coboară ori de câte ori vrea Domnul pentru a se așeza în ea negurile ce se ridică de pe pământ și a se forma ploile. Ploile mici și liniștite și seceta erau trimise pe pământ de Dumnezeu, sau datorită legării ploilor⁸⁵.

În perioadele secetoase pentru provocarea ploilor se făcea paparudă. Despre paparudă se credea că “este o închipuire a mumei ploilor”⁸⁶ sau fermecătoarea norilor⁸⁷ de aceea când era secetă se făcea paparudă “se adunau copii din sat și îmbracă o fată nevinovată cu bozii peste tot corpul și astfel merg prin sat cu vase pline cu apă, udând pe toți pe care-i întâlneau în cale, intrând pe la fiecare casă, jucând și cântând: Paparudă rudă / Eși afar’ de udă / Cu găleata ’leata / Peste toată gloata / Cu găleata plină / Ploile să vină / Cu găleata rasă / Ploile se varsă / Unde-i pune plugul / Să cure ca untul / Unde-i pune sapa / Să cure ca apa / Oile lănoase / Vacile lăptoase / Oameni muncitori / Aduceți cheițele/ Să descuiem ploile / Ploaie să dea Dumnezeu”.

Oamenii ieșeau din casă cu un vas cu apă și udau paparuda. După ce au umblat prin tot satul copiii cu paparuda se duc la un râu sau eleșteu și se scaldă toți lăsând boziile în apă”⁸⁸.

⁸³ “pun pe masă apă neîncepută, grâu, ovăs, orz, cheamă preotul în casă de le face sfeștanie ca să le sporească munca câmpului și să fie vitele apărute de boală și de rele”, Orza

⁸⁴ Micloșani.

⁸⁵ Văleni

⁸⁶ Albești, Muscel.

⁸⁷ Cetățenii din Deal.

⁸⁸ Pîrvu Roșu., “Îmbracă o fată cu buruieni de sus până jos ,pleacă cu ea prin sat strigând : paparudă, rudă ieși afar de udă” Albești; “se strâng mai multe copile curate și îmbracă pe una din ele cu buruieni, bozii, de sus până jos, iar celelalte iau în mână donițe cu apă. Așa colindă pe la toate casele din sat cântând:

Paparudă rudă/ Vino de ne udă /Cu ciubăru, băru /Peste tot ogorul / Cu găleata ,leata /Peste toată gloata/ Și cu donicioara/ Peste toată țara /Dă-ne Doamne cheile/ Să descuiem ploile / Să răsară grânele /Prin toate grădinile / Să facem colaci / Să dăm la săraci /Să facem păpuși /Să dăm la mătuși /Să facem covrigi /Să dăm la voinici. Femeile ies toate din casă cu donițe pline cu apă în mână și le toarnă în capul paparudei”. Bălilești.

Paparuda însoțită de ceata copiilor „vizitează toate casele cântând și jucând, iar stăpânii casei ies cu donița cu apă și o toarnă în capul paparudei care scuturându-se pleacă la altă casă”⁸⁹. Stăpâna casei dădea paparudei “ouă, mălai sau câteva parale”⁹⁰.

În anii ploioși, pentru a înceta ploile, o femeie bătrână făcea “două păpuși din cârpe, una în formă de femeie, muma ploii și alta în formă de bărbat, tatăl soarelui și merge cu ele la o fântână. La fântână pe muma ploii o îngroapă în dosul crucii, zicând că a îngropat ploile, iar pe tatăl soarelui îl pune pe cruce zicând că a înviat soarele”⁹¹.

Creșterea animalelor

În cadrul gospodăriilor țărănești forța de tracțiune pentru efectuarea lucrărilor agricole și a transportului a fost asigurată de animalele mari (bovine și cabaline) creșterea acestora fiind o preocupare importantă a locuitorilor din cele două județe.

La sfârșitul secolului al XIX-lea în localitățile din județul Argeș s-au crescut un număr de 86.714 bovine, 8.214 cabaline, 141.117 ovine, 9.942 caprine și 41.970 de porci⁹². Numărul mediu de animale crescut în cadrul unei gospodării țărănești era de: 2,59 bovine, 0,24 cabaline, 4,2 ovine, 0,29 caprine, și 1,2 porci în localitățile din Argeș și: 2,88 bovine, 0,24 cabaline, 4,9 oi, 0,37 capre și 1,7 porci în localitățile din Muscel.

Din datele de mai sus reiese că în localitățile argeșene s-a crescut un număr relativ mic de oi comparativ cu animalele mari (bovine și cabaline), raportul între ele fiind de 1,53 la 1, în condițiile în care cu hrana necesară pentru creșterea unui animal mare se puteau crește în condiții optime 4 oi.

Toate așezările de moșneni dispuneau de suprafețe relativ mari de livezi, de pe care se recoltau furaje și de imașuri suficiente pentru pășunarea animalelor, nefiind constrânse să renunțe la creșterea unui soi de animale din cauza lipsei furajelor.

O situație aparte o aveau așezările în care locuitorii au fost împroprietăriți după Legea rurală din 1864. Cei care „n-au izlazuri întinse, nici păduri și crânguri prin care să poată ține caprele astfel că în această comună nu este nici un locuitor care să aibă capre”⁹³.

Din păcate informații legate de creșterea animalelor din răspunsurile la cele două chestionare sunt relativ sărace.

⁸⁹ Valea Mare.

⁹⁰ Godeni.

⁹¹ Uda de Jos.

⁹² *Marele Dicționar Geografic al României*, vol I, p.105

⁹³ Valea Mare.

Boii şi vacile erau animalele care “fac înlesnire de traiul locuitorilor. Nu este cineva atât de sărac ca să n-aibă o vacă şi puţini sunt aceia care să n-aibă şi doi boi cu care muncesc”⁹⁴, “contribuie la existenţa zilnică a familiei, oamenii nu au altă ocupaţie decât cărauşia de pe urma căreia aduc bucate în locul scândurilor transportate în ţară şi vaca de lapte să susţină casa”⁹⁵.

Sunt menţionaţi boii şi vacile româneşti “mai mici la corp dar cărnosi şi lăptoase vacile şi ungureşti care sunt cu coarne mari, corp mare, dar sunt slăbănoji şi sterpăreţe de lapte”⁹⁶.

După vârstă animalele se numeau: *viţel*, *mânzat* până la un an⁹⁷, *gonitor* până la doi ani şi *de un viţel* de trei ani⁹⁸.

Despre cal se menţionează că este „un animal binefăcător pentru om, el poate să ajungă până la 25 –30 ani”⁹⁹. Calul era considerat „animalul cel mai îndrăzneţ”.¹⁰⁰ Sunt menţionate doar soiurile cabinelor: *telegariu* calul cel mai mare şi mai puternic, *şoimul* cel vioi şi sprinten şi *calul de rând*. După vârstă se numeau: *mânz*, până la un an, *cârlan* până la doi ani¹⁰¹.

Informaţii mai multe sânt legate de practicile şi credinţele populare privind sănătatea animalelor peste an: *la Bobotează* – se botezau caii “când ies popii cu crucile flăcării din sat vin cu caii şi-i botează ca să fie sănătoşi”¹⁰² şi vitele “ca să se înmulţească şi fie păzite de rele”¹⁰³; *la Sântoader*, se tundeau cozile şi coama cailor şi a mânjilor ca să le crească părul frumos şi se *încureau caii*: „tinerii ies cu caii în câmp şi-i gonesc ca să fie sănătoşi”¹⁰⁴. Tot pentru animale se ţinea *joia iepelor*, „în prima săptămână din Postul Mare ca să nu se întepe peste vară”¹⁰⁵ şi Filipii „3 zile în dulce şi trei în postul Crăciunului în care femeile nu lucră nimic, nu mătură prin casă zicând că dacă dau gunoiul afară din casă vine lupoaica şi fură din gunoi apoi rămâne grea”¹⁰⁶.

Informaţii mai bogate sunt în legătură cu creşterea oilor. Despre oi se credea că „sunt animalele cele mai plăcute lui Dumnezeu şi că diavolul se

⁹⁴ Valea Mare.

⁹⁵ Măţău.

⁹⁶ Măţău.

⁹⁷ Băjeşti.

⁹⁸ Albeşti, Godeni.

⁹⁹ Valea Mare „Caii, dacă sunt ţinuţi bine trăiesc până la 18 ani, la ham sau la călărie sunt de la trei ani” Mihăieşti.

¹⁰⁰ Măţău: „calul este un animal foarte folositor stăpânului” Hârtieşti.

¹⁰¹ Albeşti, Băjeşti.

¹⁰² Bradul de Sus.

¹⁰³ Racoviţa.

¹⁰⁴ Lăunele de Jos.

¹⁰⁵ Humele.

¹⁰⁶ Humele, Pîrvu Roşu.

poate face în felul tuturor animalelor, numai în felul oii nu se poate face și fiind oaia plăcută Creatorului și binecuvântată ea ne dă multe și toate părțile ei sunt folositoare”¹⁰⁷, „berbecul și oaia sunt folositoare populației pentru că nu este unul, de la mic până la mare, care să nu poarte îmbrăcăminte făcută din lâna lor”¹⁰⁸.

Se creșteau *oi bârsane* sau de munte cu lâna lungă și aspră, *oi țigăi* sau *de câmpie*¹⁰⁹ cu lâna mărunță, fină, subțire la păr care se vinde cu preț¹¹⁰ și *stogoase*, cu lâna potrivită¹¹¹.

După vârstă oile se numeau *miel* până la un an, *cârlan* până la doi ani, *noaten* până la trei ani și oaie sau berbece. Berbecii întorși se numeau *batali* iar cei de prăsilă de *rudă*¹¹². „Berbecul se caută să fie negru sadea sau alb, corpulent cu lâna țigaie creată, aceștia îi țin de prăsilă. Oile se împuținează tare de o boală gălbează ce o iau din locurile mlăștinoase”¹¹³. Berbecii de prăsilă se cheamă de *rudă*, iar cei jugăniți, *batali*¹¹⁴.

Oile erau iernate la târle în *zăvade*, *târle*¹¹⁵, iar ciobanii se adăpostesc în *surle* sau *hodăi*¹¹⁶ și sunt vărate la *stână* la munte unde se află *strunga* în care se închid oile înainte de muls, *comarnicul*, *acoperișul* „pe sub care intră oile din strungă de le mulge”¹¹⁷ și stau ciobanii care mulg, *fierbătoarea* unde se prepară produsele.

Personalul stânei era format din: *baciu* cel mai mare peste ciobani de care ascultă toți ciobanii și care prepară brânzeturile, „Baciul pune cheag în lapte și face cașul, fierbe zerul și obține urda. Cașul este tăiat felii și este fiert la foc după care se fărâmițează și se pune în cercuri de brad, pune greutatea peste el după care se lasă la uscat și se pune la fum pentru a se rumeni. Din laptele dulce, se face untul bătând smântâna în putinei. Din laptele bătut se face sămăchișă, fierbând laptele prins la foc și strecurându-l printr-un sac, se pune la păstrare în putini unde se sară, și se acoperă bine ca să nu intre în contact cu aerul”¹¹⁸; *mânzărarii*, ciobanii care păzesc oile cu lapte, *mânză-*

¹⁰⁷ Godeni.

¹⁰⁸ Valea Mare.

¹⁰⁹ Albești.

¹¹⁰ Glâmbocel.

¹¹¹ Albești, Băleni, Schitu Golești Valea Mare.

¹¹² Măjău.

¹¹³ Mihăești.

¹¹⁴ Voinești.

¹¹⁵ Albești.

¹¹⁶ Voinești.

¹¹⁷ Albești.

¹¹⁸ Godeni.

rile, şi le mulg¹¹⁹; *sterparii*, ciobanii care păzesc oile sterpe; *mielarii*, ciobanii care păzesc mieii şi *mânătorul*, copilul care mână oile la strungă şi-l ajută pe baci¹²⁰.

Despre ciobani se credea că sânt superstiţioşi “nu fac lucruri necuviincioase, nu înşală, nu fură, nu strică lucrurile altora pentru a nu expune turmele lor pagubelor”¹²¹. Unii ciobani, după ce se urcă la munte, pe 15-20 mai aşează cele trebuincioase la stână unde stăpân este baciul. Oile sunt împărţite în 3 ciopoare: mieii, pe care-i înţarcă o dată cu suitul la munte; mioarele cu oile sterpe, berbecii şi mieii de anul trecut; plecătorile, oile care vin la stână şi sunt de trei ori pe zi.

Ciobanii de alte ciopoare vin pe la stână numai când îşi iau mălaiul şi cele trebuitoare pe care le duc la târla lor unde îşi țin căldare, sarea, bunda ciobănească şi „unde se află prepeleacu de care se atârână, cât mai sus, pentru a nu le ajunge câinii stricători, toate obiectele:desagii cu mălaiu, hainele, căldarea”¹²².

Inventarul stânii se compunea din: *găleata* în care se mulgea, *închegătoarea* în care se strecoară şi se încheagă laptele, *crinta* în care se stoarce caşul, *căldarea* în care se fierbe zerul şi se obţine urda, *stricurătoarea*, *săculeţele*, *învelitoarea*, *putini*, *putineiu*l în care se face untul. Caşul după ce este stors de zer este pus la dospit 5-8 zile, apoi îl frământă bine, îi dă sare şi se pune în burduf sau coşuleţe, îndesându-se bine¹²³.

Laptele după ce era muls era strecurat, în el se punea cheagul şi se lăsa să se închege obţinându-se caşul dulce pe care îl lua baciul, îl pune într-o strecură ca să se scurgă zerul, după care se tăia felii şi se fierbea apoi se pune într-un cerc de coajă de brad, peste care se pun greutate şi se lasă să se usuce puţin dându-se la fum să se rumenească. Caşul proaspăt se pune câteva zile să dospească, apoi baciul îl frământă cu sare şi îl bagă în burduşi, unde-l îndeasă bine ca să nu se strice brânza¹²⁴.

Zerul se fierbe şi se obţine urda. Din laptele dulce prins se face untul, bătând smântâna în putinei, laptele prins fierbându-se se obţine zămăchişa¹²⁵. Laptele fiert îl pun în putini de brad pe care le astupă bine şi le lasă pentru iarnă să se acrească şi să se îngroaşe¹²⁶.

¹¹⁹ „Mânzărarii mulg în găleţi, baciul strecoară laptele în închegătoare, pune cheag în el, după ce se încheagă scoate caşul, îl pune sub teasc, apoi îl lasă a dospi, după care, sărându-l şi frământându-l, îl pune în burduş sau în coşuleţe din scoarţă de brad”, Albeşti.

¹²⁰ Măţau.

¹²¹ Valea Mare.

¹²² Valea Mare.

¹²³ Hârtieşti.

¹²⁴ Valea Mare, Godeni.

¹²⁵ Godeni.

¹²⁶ Valea Mare.

Pomicultura și viticultura a deținut o pondere importantă în cadrul ocupațiilor locuitorilor, beneficiind de condiții climatice propice. S-au cultivat *meri văratici*¹²⁷, *bătane*¹²⁸, *domnești*¹²⁹, *crețești*¹³⁰, *dulci*¹³¹, *brașovenești*¹³²; *peri: sântiliești*¹³³, *tămâioase*¹³⁴, *văratici*¹³⁵, *tomnatic*¹³⁶; *pruni: văratici*¹³⁷, *tomnatici*¹³⁸, *dulci*¹³⁹, *ciorăști*¹⁴⁰, *culduși*¹⁴¹; *prune turcești mari* și *gustoase*¹⁴², *dulci* „care fac cele mai dulci prune din care se face cea mai bună și mai gustoasă țuică, *gâltane* care fac prune ca oul de găină”¹⁴³ *cireși: care fac cireșe negre, pietroase, pădurețe bășicate*¹⁴⁴, *peri* care fac pere *de vară, de toamnă, domnești, și înecăcioase*¹⁴⁵; *piersici* care fac *piersici galbene și roșii*¹⁴⁶.

Pentru a rodi pomii în ziua de Joii Mari se judecau pomii sterpi „se aduce colivă de la biserică cu care se mânjește pomul, apoi cu o secure dă de trei ori în pom zicând: faci poame ori te tai de nu vei face până în trei ani”¹⁴⁷

Despre *vie* se credea că se numește așa pentru că ” nu moare și este ca salcia se prinde repede”¹⁴⁸. Sunt menționate principalele lucrări viticole: tăiatul, îngropatul, dezgropatul, butășitul, arăcitul, cercuitul, săpatul, plivitul, culesul călcatul, tescuitul, așezatul¹⁴⁹ și principalele soiuri de viță de vie cultivate: *coarnă, tămâioasă*, „din care se face vinul tămâios”, *gordinul* „din care se face vinul negru tare sau potrivit, după cum de cald a fost la coacerea

¹²⁷ Goleștii Badii, Țigănești, Valea Popii.

¹²⁸ Valea Popii.

¹²⁹ Valea Popii, Țigănești.

¹³⁰ Valea Popii, Țigănești.

¹³¹ Goleștii Badii, Țigănești, Valea Popii.

¹³² Valea Popii.

¹³³ Goleștii Badii, Țigănești, Valea Popii.

¹³⁴ Goleștii Badii, Țigănești; Valea Popii.

¹³⁵ Goleștii Badii, Țigănești.

¹³⁶ Goleștii Badii, Țigănești, Valea Popii.

¹³⁷ Goleștii Badii, Țigănești, Valea Popii.

¹³⁸ Goleștii Badii, Țigănești, Valea Popii.

¹³⁹ Valea Popii.

¹⁴⁰ Țigănești.

¹⁴¹ Goleștii Badii, Țigănești.

¹⁴² Poenari.

¹⁴³ Poenari.

¹⁴⁴ Valea Popii Țigănești.

¹⁴⁵ Capul Piscului.

¹⁴⁶ Țigănești, Valea Popii, „pietroase , bășicate negre, amărui „Capul Piscului.

¹⁴⁷ Uda de Jos.

¹⁴⁸ Glâmbocel.

¹⁴⁹ Glâmbocel, Văleni.

strugurilor” *razachie și țâța vacii*¹⁵⁰.

Cea mai mare sărbătoare pentru vii era Cristovul viilor, la 14 septembrie. La Trifon (1 februarie) oamenii mergeau în vii unde tăiau o viță iar preoții citeau rugăciuni iar la crame se scoate vin pentru petreceri¹⁵¹.

Piese textile (de port și de interior) erau confecționate în casă de către femeie. Sunt menționate *furca* și *fusul* cu care se torcea subțire sau *druga* cu care se torcea lână mai gros¹⁵², *rășchitorul* pe care se pune firul de pe fus spre a se face *jirebie*. Jirebiile „se coc în hârdău cu leșie apoi se scot și se clătesc cu apă rece și apoi cu ajutorul *vârtelniei* și a fusului de letcă se pun pe *mosoare*”¹⁵³.

Mosoarele se puneau în *alergătoare* și se urzea apoi se *îmbolțe* pe *sul* prin ajutorul *vergelelor*, după care se *nevedește* (se trece prin ițe și spată), se *leagă gura* pe sul, apoi se calcă *iepele* cu picioarele, se trece suveica prin pânză și bat firele cu vătalele¹⁵⁴.

Pentru a se obține o pânză albă jirebiile de cânepă se coc în hârdău cu leșie, se scot rumene, se clătesc în apă rece.

În război se țeseau: chilimuri lucrate cu flori, zăvastră dacă îs mai ordinare, procovițe, procove, fote, cioareci, zeghi și pânză de tort și de bumbac¹⁵⁵. Se țesea *pânză de cânepă, de in, de bumbac, marămi, chilimuri, plocade, pături*¹⁵⁶.

O ocupație sezonieră practică de locuitori era culesul din natură a unor plante folosite ca hrană pentru oameni și animale sau pentru prepararea unor leacuri tămăduitoare: „strâng buruieni de pe câmp pe care le păstrează ca leacuri în cursul anului” și a unor coloranți naturali¹⁵⁷. Plantele de leac se culegeau la Drăgaică¹⁵⁸.

S-au cules și utilizat următoarele plante:

Alunicul „o buruiană cu lujer subțire, înalt de 50 cm, frunze ca la pătrunjel, floarea mare galbenă, rădăcina ovală ca o alună, se întrebuințează contra durerii de stomac, pisând rădăcina și plămădind-o cu țuică 2 ore”¹⁵⁹.

Bozu, o buruiană care crește mai ales pe râpi, face niște fructe în forma boabelor de piper, care când se coc conțin o culoare neagră ce se

¹⁵⁰ Văleni.

¹⁵¹ Costești.

¹⁵² Mățău.

¹⁵³ Albești.

¹⁵⁴ Albești.

¹⁵⁵ Albești.

¹⁵⁶ Hârtiești.

¹⁵⁷ Băilești.

¹⁵⁸ Vlădești.

¹⁵⁹ Blăjești.

folosește la vopsitul firelor de cânepă și lână¹⁶⁰

Brusturi cresc mari cu frunze ce ajung până la 30 cm care se folosea la scrântituri¹⁶¹.

Cicoarea o buruiană care „crește înaltă cu foițe mici și flori albe”¹⁶², folosită de către cei care suferă dureri de mijloc pentru a se încinge în dimineața zilei de Sânzâiene până nu se zvântă de rouă¹⁶³.

Cingătoarea buruiană ce crește înaltă, cu foi neregulate și flori albastre, cu care se încing femeile și fetele ce se scaldă în roua nopții lui 24 iunie, spre a nu le mai durea mijlocul¹⁶⁴.

Cucuta crește înaltă până aproape de 1 m, are cotorul gros ca un deget de la mână, gol pe dinăuntru, din distanță în distanță astupat, când se coace face o floare albă, trunchiul său verde după ce se usucă se face alburiu, din acest cotor se fac țevi pe care femeile înșiră firele când țes¹⁶⁵.

Fierea pământului se folosește ca doctorie la vitele constipate¹⁶⁶.

Iarba mare „buruiană ce crește înaltă de 1,5 m are rădăcini în pământ pe care țăranii le scot în ziua de Mucenici pentru a afuma casa și băătura cu mirosul ei plăcut pe care-l consideră lecuitor de amețeli și dureri de cap”¹⁶⁷. Tot cu *iarba mare* la Sântoader femeile fetele și copii se spală pe cap ca să le crească părul ca coada iepelor¹⁶⁸.

Iarba caprei o buruiană ce crește prin livezi cam pietroase, are mulți zimți albi. Copiii o caută pentru a o mânca crudă¹⁶⁹.

Laba ursului o buruiană cam păroasă având forma unei labe pe care țăranii o dau mâncare la porci¹⁷⁰.

Lăpturica o buruiană ce se întrebuințează ca plasture pe locul beteag de ruptoare¹⁷¹.

Leurda o buruiană ce crește prin locuri joase, are un miros de usturoi, copii pândesc vitele cu lapte să nu mănânce leurdă ca să nu se strice laptele¹⁷².

¹⁶⁰ Valea Mare.

¹⁶¹ Voinești.

¹⁶² Bădești.

¹⁶³ Valea Mare.

¹⁶⁴ Albești, Valea Mare.

¹⁶⁵ Valea Mare.

¹⁶⁶ Valea Mare Muscel.

¹⁶⁷ Albești, Valea Mare.

¹⁶⁸ Bradul de Jos, Humele, Lăunele de Jos Pîrvu Roșu.

¹⁶⁹ Albești.

¹⁷⁰ Albești.

¹⁷¹ Valea Mare.

¹⁷² Albești.

Loboda se culegea pentru a se pregăti mâncare cu ea, „se găteşte ca bucate de post când sunt crude”¹⁷³.

Măcrişul se mănâncă crud sau fiertură¹⁷⁴.

Măsălariţa buruiiana care creşte mai cu seamă pe marginea drumurilor, se folosea contra durerilor de măsele afumându-se cu ea¹⁷⁵. Tot pentru durerea de măsele se folosea şi rădăcina urzicii¹⁷⁶.

Mătrăguna buruiiană care creşte prin pădure, având lujerul înalt de un metru şi ramificat, în vârful fiecărei ramuri face un fel de rod ce seamănă foarte mult cu cireşele negre având un gust dulce sălciiu. Este foarte veninos¹⁷⁷.

Ochiul boului „o buruiiană cu foiţe albe formând o coroană în centru căreia se află seminţele galbene”¹⁷⁸.

Omagul buruiiană ce creşte prin dosuri şi locuri umede, are un lujer vertical cu flori albastru-gălbui, frunze ovale şi ramificate, scorţoasă, „rădăcina creşte în pământ, ramificată şi seamănă cu un fel de ţesătură maestrată”, îl prepară cu lapte bătut şi-l dă la câini ca să-i omoare”¹⁷⁹.

Patlagina buruiiană folosită de cei care suferă de rânză şi de dureri de stomac¹⁸⁰.

Răcoina creşte târându-se prin arături, o culeg pentru porci şi raţe. În amestec cu untdelemn ori cu untură se întrebuinţează pentru a trage materia din bubele coapte după ce s-au spart¹⁸¹ şi la umflături, să „le înmoaie”¹⁸².

Rânzişoara „o buruiiană mică ce creşte prin livezi pietroase, o plămădesc împreună cu rădăcinile cu apă ori cu ţuică spre a o da de băut la oamenii ce zic că li s-a însturnat rânza”¹⁸³.

Ridichioara a cărei rădăcină pisată şi plămădită în rachiu o beau cei care suferă de rânză¹⁸⁴.

Rostopasa creşte mai ales la umbră, este mică cu nişte foiţe din a căror cotor curge un suc galben pe care-l folosesc la pecingine¹⁸⁵.

¹⁷³ Voineşti.

¹⁷⁴ Valea Mare.

¹⁷⁵ Valea Mare, Voineşti.

¹⁷⁶ Voineşti.

¹⁷⁷ Hârtieşti, Muscel.

¹⁷⁸ Albeşti, Muscel.

¹⁷⁹ Hârtieşti, „Din rădăcina lui, pisată, se prepară o otravă mortală pentru câini şi alte lighioane”, Albeşti.

¹⁸⁰ Voineşti.

¹⁸¹ Valea Mare.

¹⁸² Voineşti.

¹⁸³ Albeşti, „rădăcina pisată şi plămădită în rachiu o beau cei care suferă de rânză”, Valea Mare.

¹⁸⁴ Valea Mare.

¹⁸⁵ Bodeşti, Titeşti.

Rupturică, pentru dureri de mijloc¹⁸⁶.

Sânzâiene flori care se strâng la Strat de Rusalii cu care se afumă ca să nu fie mușcați de șerpi¹⁸⁷ și să se vindece orice boală¹⁸⁸.

Splinărița „o buruiană ce crește prin locuri băltoase, are frunze lucii de forma splinei. Țăranii o culeg împreună cu rădăcinile, o pisează, o plămădesc cu apă sau cu țuică și o dau la vitele înșplinate”¹⁸⁹.

Spânzul are floarea rotundă galbenă, iar rădăcina cea mare se găsește în pământ și are musteți. Rădăcina uscată se folosește cu succes sigur ca doctorie la cai când s-arată primul semn de talan care omoară calul în 24 ore, se face o gaură cu o sulă la pieptul calului prin piele și se introduce pe sub piele o bucată de spânz cât o undrea de gros, după câteva ceasuri se umflă în acel loc și umflătura crește până la mărimea unei căciuli mocănești. Peste 8 zile umflătura scade și calul a scăpat¹⁹⁰.

Steghia crește înaltă, face niște foi ca a tutunului „le culeg le usucă, le fumează dar bășică limba”¹⁹¹, femeile o întrebuințează ca doctorie contra gălbenării”¹⁹².

Stirigoia o buruiană otrăvitoare care conține otrava numai în rădăcini, are foi lungărețe și multe pe cotor, crește prin livezi până la 60 cm înălțime. Rădăcina o scot, o fierb puțin și o pisează, o amestecă cu mâncare și o pun din distanță’ în distanță printre porumb ca să stârpească câinii și pentru curățirea vitelor de paraziți¹⁹³. Se folosea și pentru tratarea râii și a paraziților, spălându-le cu ea, vitele se curățau¹⁹⁴.

Sunătoare o iarbă care coace mai repede prin livezi și prin care oamenii cunosc coacerea ierburilor¹⁹⁵.

Susai o buruiană care crește mai mult pe arături ce este dată mâncare porcilor¹⁹⁶.

Tătăneasa buruiană ce seamănă cu limba boului, fiartă și tocată se folosește ca hrană la pui de curcă¹⁹⁷.

¹⁸⁶ Voinești.

¹⁸⁷ Humele.

¹⁸⁸ Bradul de Jos.

¹⁸⁹ Albești.

¹⁹⁰ Valea Mare.

¹⁹¹ Titești.

¹⁹² Valea Mare.

¹⁹³ Valea Mare.

¹⁹⁴ Voinești.

¹⁹⁵ Bradul de Jos.

¹⁹⁶ Valea Mare.

¹⁹⁷ Titești.

Unghia găii care face multe teci având în ele seminţe ca de mazăre¹⁹⁸.

Urzica este de trei feluri: creaţă, moartă şi propriu zisă. Urzica creaţă şi propriu zisă se întrebuinţează ca mâncare pentru oameni în zile de post, iar după ce creşte puţin şi are cotoare fiartă şi amestecată cu tăraţe de mălai ca mâncare la porci¹⁹⁹, iar rădăcina urzicii „e bună contra durerii de măsca şi pentru schiopul la picioarele oilor”²⁰⁰.

Se culegeau şi bureţi : „de prun şi mărăcini care se fac cel mai repede primăvara, lăptoşi şi porceşti care se făceau după ei, flocoşi, roşiori gălbiori, oieşti şi păstrăvi care se fac pe tulpini de nuc, ulm şi jugastru, de pe care se taie numai cu cuţitul, altfel nu se pot mânca, spârcoci care se puteau mânca nepregătiţi, mânăţarci şi ghebe care se fac cu grămada la un loc”²⁰¹.

În mentalitatea locuitorilor era vie credinţa potrivit căreia există un timp bun (un ceas, o zi, o săptămână) în care se poate începe şi se poate desfăşura orice activitate şi un timp rău în care nu era bine să începi, sau să desfăşori anumite activităţi pentru că rezultatele vor fi negative. Cunoaşterea timpului bun sau rău era o preocupare importantă pentru membrii comunităţii, deoarece consecinţele se răsfrângeau atât asupra individului cât şi a întregii comunităţi.

*În cursul unei săptămânii zilele bune, cu noroc erau luna, miercurea şi joia, iar cele rele, fără noroc erau marţea şi sâmbăta “marţea şi sâmbăta sunt câte două ceasuri rele şi dacă în acele zile se întâmplă ceva rău zice omul ceasul rău, n-ai ce face”*²⁰².

Lunea era ziua cea mai norocoasă pentru că “este socotită zi sfântă care ajută şi păzeşte pe om”²⁰³, ea este ziua care începe săptămâna şi dacă-ţi merge bine luna îţi merge toată săptămâna²⁰⁴.

Marţea era considerată o zi sfântă „pentru că marţea a urzit Dumnezeu lumea”²⁰⁵ şi trebuie ținută mai ales de către femeii care “nu urzesc, nu pun pe sul nu ţes şi nu croiesc ceva pentru a nu a se împotrivi lui Dumnezeu care într-o zi de marţi a urzit pământul şi nu fac leşie că-i moare bărbatul”²⁰⁶. Marţea era considerată o zi fără noroc pentru că “are două

¹⁹⁸ Bădeşti.

¹⁹⁹ Valea Mare.

²⁰⁰ Voineşti.

²⁰¹ Măţau.

²⁰² Godeni.

²⁰³ Racoviţa.

²⁰⁴ Pîrvu Roşu, “zi cu noroc”, Humele.

²⁰⁵ Humele.

²⁰⁶ Humele.

ceasuri rele”²⁰⁷, zi în care nu e bine “să nu pleci la drum și să nu începi nici un lucru din nou că nu-ți merge bine”²⁰⁸. Marțea se făceau vrăji pentru întors urâtul²⁰⁹.

Joia era o zi norocoasă în care se putea începe orice lucrare și în care se puteau face descântece de dragoste.

Vinerea era considerată sfântă fiind „cea mai mare sărbătoare din cursul săptămânii după duminică”²¹⁰. Sfânta Vineri își are locuința în păduri mari²¹¹ și ține închise toate bolile și toate relele”²¹² și poate tămădui de multe boli²¹³, „către ea se roagă când fac descântece pentru că ea are putere de a face din bolnav sănătos”²¹⁴.

Vinerea era bine să se facă descântece pentru boli²¹⁵. În ziua de Vineri femeile nu spală și nu cos că-i rău de ochi, nu dau gunoiul afară din casă că mănă uliu găinile”²¹⁶, nu lucrează la vie că se usucă via și e rău de durere de ochi”²¹⁷.

Duminica „e serbată de toată lumea, fără a îndrăzni a face vre-un lucru, pentru că orice lucru făcut duminica e afurisit”²¹⁸.

Principalele sărbători de peste an erau:

Anul Nou. Ca început al unei noi perioade de timp, Anul Nou și, în special, noaptea Ajunului era considerată un moment deosebit pentru oameni. În această noapte, prima dată în cursul anului, „se deschide cerul și Dumnezeu se uită pe pământ”²¹⁹. Tot în noaptea de Anul Nou oamenii puteau să afle cum va fi timpul și recoltele în anul care începe și puteau să-și afle ursita.

Pentru a afla cum va fi timpul (secetos sau ploios) în anul ce începe, în seara de Ajun făceau *calendarul de ceapă*, luând 12 foi dintr-o ceapă,

²⁰⁷ Vlădești.

²⁰⁸ Vulturești, Scheiu, „marțea să pleci la drum ori să începi un lucru întâi că îți merge rău” Humele.

²⁰⁹ Bradul de Jos.

²¹⁰ Uda de Jos, „Vinerea e ziua cea mai puternică și mai binefăcătoare, dar ea pedepsește foarte rău pe oamenii care i se împotrivesc”, Humele.

²¹¹ Orza.

²¹² „Sfânta Vineri își are locuința peste nouă mări și țări și la ea nu poți străbate că se bat munții în capete, Humele.

²¹³ Orza.

²¹⁴ Humele; “Sfânta Vineri, când se roagă o cheamă în ajutor crezând că îi tămăduiește de boli”, Orza.

²¹⁵ Costești.

²¹⁶ “dacă o femeie ar spăla sau ar coase ceva are să sufere de ochi.” Bradul de Jos.

²¹⁷ Pădureți.

²¹⁸ Voinești.

²¹⁹ Leordeni.

fiecare foaie fiind destinate unei luni din an, în care puneau „o cantitate egală de sare iar a doua zi dimineața se uitau la foi și în care foaie era mai multă apă, acea lună va fi mai ploioasă, iar în care nu era apă acea lună va fi secetoasă”²²⁰.

În seara Ajunului de Anul Nou, pentru a avea spor la animalele din gospodărie oamenii puneau „pe vatra focului sămânță de cânepă, întâi pentru Dumnezeu, pentru toți sfinți din an pe toți membrii casei și pe toate dobitoacele și păsările, apoi sămânța o dau în tărâțe la vite s-o mănânce pentru a se înmulți”²²¹. Tot cu sămânța de cânepă se credea că se poate afla cine va muri în anul care începe „punând sămânța de cânepă pe vatra încinsă pe numele fiecărui membru al familiei și dacă sămânța sare spre ușă înseamnă că acela va muri în anul următor”²²².

Cea mai răspândită credință era că în noaptea de Anul Nou oamenii, mai ales fetele, își *pot afla ursita, când se vor mărita și cum va fi viitorul soț*.

Pentru a afla ursita fata puneau doi peri de porc pe vatra încinsă, unul pe numele ei și altul pe numele unui băiat „și dacă perii se încârligă zic că se vor căsători împreună”²²³. Fetele puteau afla *când se vor mărita* încercând animalele “se duc la oborul vitelor și dau cu piciorul în boul sau vaca culcată lângă ușă zicând *hi la anul* și dacă vita se scoală la primul hi, nunta are să fie în anul ce începe, dacă nu se scoală, mai dă cu piciorul în ea zicând *hi la doi*, *hi la trei* și la a câtea lovitură se ridică vita la atâția ani se va mărita fata”²²⁴.

Cum va fi viitorul soț se putea afla: *numărând parii de la gard*, de la 9 la 1 pe ultimul îl legau iar a doua zi dimineața se duceau să vadă parul și dacă era drept însemna că va lua bărbat, dacă era cu coajă pe el va lua bărbat bogat, iar dacă era fără coajă va lua bărbat sărac²²⁵; *punând punți* “iau un vas cu o cracă de măr dulce, o chită de busuioc uscat și o monedă și îl pune afară. Dacă dimineața busuiocul are brumă pe el bărbatul va fi bogat, dacă e fără brumă bărbatul va fi sărac”²²⁶; *punând oale* “cu gura în jos sub care pun

²²⁰ Albești.

²²¹ Mihăești; „” pun sămânță de cânepă pe vatra încinsă, întâi pentru Dumnezeu și dacă sămânța sare spre răsărit zic că e bine, apoi pentru toți sfinții și în urmă pentru cei din casă. Sămânța care n-a sărit spre răsărit, cel pentru care a fost pusă nu trăiește mult”, Titești

²²² Albești.

²²³ Titești, Mihăești.

²²⁴ Bradul de Jos, „Merg la oborul vitelor și strigă la o vacă sau un bou dând cu piciorul în el: Hi acum, hi la anul, hi la doi. Și la a câta strigare se ridică vita la atâția ani se mărită fata” Pîrvu Roșu; „fetele se duc la vitele culcate și dau cu piciorul în una din ele și dacă se scoală zic că se mărită în acel an”, Titești.

²²⁵ Albești, Bodești.

²²⁶ Bradul de Jos „Fetele de la 14 ani noaptea pun afară puncte : o cracă de măr dulce, o cracă de busuioc legată cu fir roșu și o monedă găurită pe care o leagă de busuioc. Dimineața se duce la

bani, pieptene, perie, cărbune, pâine, inel. Dacă de sub oală fata cu ochii închiși alege bani va lua bărbat bogat, dacă alege pieptene va lua bărbat colțat, dacă alege cărbuni va lua bărbat negricos, dacă alege pâine va lua bărbat bun”²²⁷; *visând*” fetele fac o turtă sărată pe care o mănâncă fără să bea apă, iar pe cine visează noaptea că vine și-i aduce apă să bea acela îi va fi soț”²²⁸.

La Anul Nou copiii care umblau cu Plugușorul sau cu Sorcova făcând urări la locuitori. Cu plugușorul umblau în noaptea de Anul Nou câte trei sau patru copii care purtau „un plug miniatură” și la fiecare casă urau în curte:

„A porni Sfântul Vasile
Într-o zi de Joi
Luând pe lângă el
Și pe feciorii săi amândoi
Și cu 12 pluguri de boi
Mânați măi!
Hăi, hăi!
Și o trecut vadul lat
Oprindu-se lângă pomul crăcănat
Și a arat ce a arat
Până ce boii a dejugat
Iar în urmă a dejunat
Culcându-se toți jos
La umbra pomului crăcănat
Iar de jos sau sculat în sus
Au arat până ce au ajuns soarele la apus
Locul negru cel arat
Sf. Vasile l-a semănat
Tot cu grâu de cel frumos
Ca să iasă tot mănos
Domnul Sfânt l-a ascultat
Grâu frumos s-a împrăștiat
Pe locul negru semănat
Mânați măi, hăi, hăi!
Mers-a Sfântul mereu
La grăul cel semănat
Și vedea mereu vedea
Cum grăul său tot creștea

Pân ce se făcea de era copt
În spic ca vrabia
În pai ca trestia
Mânați măi, hăi, hăi!
Când era grăul de secerat
Sf. Vasile c-a plecat
La oraș că mi s-a dus
Seceri acasă a adus
Cu mănunchi de viorele
Și cu zimți de floricele
Și a strâns nepoți și nepoate
Cu copile tinerele
Ca să-mi secere cu ele
Și care cu stânga trăgeau
Și cu dreapta-l adunau
Dintr-un spic
Scotea un mertic
Mânați măi, hăi, hăi!
De treierat, a treierat
Sf. Vasile grăul tot
Și-n căruță l-a aruncat
Și spre moară c-a plecat
Iară moara cum îl vede
Nici de loc timp nu pierde
Pune coada pe spinare
Și o ia la fuga mare
În spre lunca de la vale
Mânați măi, hăi, hăi!

ele și dacă găsește brumă pe busuioc băiatul pe care-l ia de bărbat va fi bogat” Pîrvu Roșu; „fetele pun punți la izvor și dacă găsesc chidă pe busuioc ia bărbat bogat, iar dacă busuiocul nu are chidă ia bărbat sărac”, Scheiu.

²²⁷ Albești, „Pun oale cu gura în jos sub care pun bani, pieptene, perie etc., dacă scot peria va lua bărbat bătrân, dacă scot pieptenele va lua bărbat sărac iar dacă scot banii va lua bărbat bogat”, Scheiu.

²²⁸ Rucăr.

Iar morarul meșter bun
 Aduce moara după drum
 Da ici, da colea într-un loc
 Până o aduce iară la loc
 Și apoi în coș că-mi punea
 Făina în postavă că-mi curgea
 Făină de cea curată
 Cu mărgăritar amestecată
 Ca și la D-voastră oameni buni
 Mânați măi, hăi, hăi
 De la moară iar acasă
 Sf. Vasile că pornea
 Și făina să cearnă da
 Cu o sătă de mătase
 Să facă d-un colăcel
 Pentru boierașii din casă
 Pentru plugarii de afară

Mânați măi, hăi, hăi!
 Și a cernut jupâneasa
 Prin sâta sa cea aleasă
 Și a făcut colaci frumoși
 Ca fața lui Cristos
 Și-a rupt în mână
 Și ne-a dat și nouă
 Mânați măi, hăi, hăi!
 Noi am mai ura
 Dar ne este frică
 C-om întârzia
 Și de aceia cu toții ne rugăm
 Să ne dați și nouă câte un bănișor
 Să ne cumpărăm câte un bicișor
 Ca să îndemnăm boii la plug
 Să meargă mai iutisor
 Mânați măi, hăi, hăi!"¹ .

Pentru a umbla la urat cu sorcova încă din postul Crăciunului copiii puneau „câte trei ramuri de măr dulce în apă, la căldură să înverzească”¹. Ramurile înverzite erau legate cu bete sau cu panglici colorate, cu o crăcuță de busuioc în vârf și cu ele „în dimineața zilei de Anul Nou, umblă pe la case, lovind cu sorcova pe fiecare căsean” în timp ce urau:

„Sorcova, vesela
 Si la anul să trăiți
 Să-nfloriți
 Ca merii, ca perii
 În mijlocul verii
 Ca vara vărată
 Ca toamna bogată

De toate îndestulată
 Câte cuie pe casă
 Atâția galbeni pe masă
 Câte frunze pe umbrar
 Atâția galbeni în buzunar
 La anul și la mulți ani !”²

În unele localități unde erau țigani, aceștia de Anul Nou umblau la colindat cu *Vasilca*. Vasilca era „o căpățână de porc împodobită cu mărgele și basmale cu care colindau pe la case:

„Sus înaltul cerului³
 Șede Sfântul Dumnezeu
 Și mai jos decât El
 Șede bătrânul Crăciun
 Și mai jos decât el

Mai frumoasă m-am făcut
 Grădinile le-am izbit
 Românii prinsu-m-au
 Cu câinii alergatu-m-au
 Cu topoarele tăiatu-m-au

¹ Humele.

² Racovița

³ Humele.

Sede Maica Precista
 Stă și judecă Vasilca
 Sileo, Sileo, Vasilca
 Ce-ai mâncat
 Și ce-ai băut
 De ești grasă și frumoasă
 Sus la munte m-am urcat
 Și la ghindă mi-am mâncat
 Jos la baltă am coborât
 Apă rece mi-am băut

Îmi luară românii slămina
 Și țiganii căpătâna
 Frumușel o împodobiră
 Cu mărgel și inele
 Și cu bete frumușele
 Cercelată, mărgelată
 La mari boieri arătată
 Și la anul care vine
 Să vă fie de bine
 La mulți ani cu veselie
 Și cu mare veselie”.

Boboteaza (6 ianuarie) era sărbătoarea care încheia sărbătorile Crăciunului și deschidea perioada câșlegilor în care se puteau face nunți și jocuri.

În ajun de Bobotează oamenii posteau și așteptau să vină preotul cu Botezul. Dimineața, înainte de a mânca ceva, în ziua de Ajun, femeile „strâng gunoaiile din casă și le păstrează până primăvara, când le amestecă cu straturile de ceapă sau alte legume zicând: așa cum n-am mâncat eu în ziua Ajunului, așa să nu-mi mâncați roadele mele”⁴.

Preotul, când umbla cu agheasma pe la casele cu fete, trebuia să stea pe un scaun puțin ca să stea peștorii la fete, iar fetele „fură busuioc din pământul cu care botează, pe care noaptea îl pun sub pernă ca să-și viseze ursitul”⁵.

În ziua de Bobotează se sfințea apa mare la biserică sau lângă o apă curgătoare „se duc cu toții la biserică cu câte un vas pentru apă, după terminarea slujbei se duc la gârlă unde preoții fac sfeștanie. După ce moaie sfânta cruce în apă iau toți apă în vasul lor și o păstrează ca fiind bună”⁶. La sfințirea apei mari tinerii veneau călări pentru a fi botezați⁷.

Oamenii venind acasă cu apa sfințită, oamenii stropeau cu aceasta grajdurile, cotețele și vitele, pentru a fi curate iar restul o păstrau tot anul fiind bună de leac.⁸

În seara zilei de Bobotează tinerii se pregăteau pentru Iordănit „flăcăii cer de la biserică căldărușa cu care să umble, noaptea, la Iordănit, și se adună la o casă unde așteaptă să se întunece”⁹.

Iordănitarii formau o ceată din care făceau parte și flăcăii mai tineri dar „noi intrați trebuiau să plătească o taxă”¹⁰ și „bărbați însurați de doi trei

⁴ Humele.

⁵ Bradul de Jos ; „fetele cereau preotului busuioc din chita cu care botează, pe care noaptea îl pun sub pernă și visează pe ursitul lor” Pîrvu, Roșu.

⁶ Voinești.

⁷ „când ies cu crucile la râu flăcăii vin cu caii și-i botează ca să fie sănătoși” Bradul de Jos

⁸ Humele, Orza.

⁹ Orza.

¹⁰ Humele.

ani, cei mai bătrâni în căsătorie nu”¹¹. Unul din Iordănitari purta căldăruşa cu agheasma şi busuiocul cu care *boteza* oamenii, iar unul ducea o ţepuşă în care strângeau carnea primită¹².

Iordănitarii pe cine întâlnesc în drum îl ridică în sus de trei ori şi îl botează, iar intrând în case iau în braţe pe toţi membrii familiei şi-l ridică în sus de trei ori¹³ „de multe ori sătenii în glumă ies afară şi se aşează pe un buştean ori pe car şi Iordănitarii trebuie să-l ridice în sus de trei ori cu buştean cu tot. Pe Ioni, dacă-i prind, îi duc la gârlă şi-l scaldă şi nu-i iartă decât dacă le dă ceva.”¹⁴ Stăpânul casei îi dăruieşte cu bani, carne şi pâine. După ce au isprăvit de colindat se strâng la casa unuia dintre ei unde îşi petrec cu cele adunate”¹⁵.

În *ziua de Sf. Ioan* tinerii se duc, când ies oamenii din biserică, să-i iordănească pe cei care au scăpat în timpul nopţii „îi aşteaptă la uşa bisericii şi îi ridică de trei ori în sus mai ales pe fetele mari rămase nemăritate, crezând că se mărită negreşit în câşlegi”¹⁶.

În localitatea Voineşti în ziua de Sf. Ioan “nevestele tinere măritate în acel an se strâng la o casă cu naşa în frunte şi ducând-o la o gârlă o ridică de 3 ori în sus botezând-o cu apă apoi se întorc cu toate în casă unde fac masă şi se veselesc împreună”¹⁷.

Laţul Sf. Petru (16 ianuarie) era o sărbătoare ce se ţinea pentru a fi apărate animale de cele sălbatice. Se credea că Sf. Petru este mai mare peste lupi, “lupii se strâng în haite pe la răspântii şi cer mâncare”¹⁸ de aceea „se ţin trei zile pentru a nu veni lupoaicele să le mănânce vitele”¹⁹.

Trifonul (1 februarie). Despre Sfântul Trifon se credea că este cel care „dă piatra şi trimite lăcustele”²⁰, de aceea era ținut pentru a fi apărate livezile şi viile de gângănii²¹. Pentru apărarea şi sfinţirea viilor ieşeau în vii preoţii citeau rugăciuni şi cu agheasmă stropeau viile după care oamenii „la crame scot vin şi fac petreceri”²².

Haralambrie (10 februarie) era sfântul mai mare peste bolile de

¹¹ Bradul de Sus.

¹² Humele.

¹³ „zicând hop să-i fie de bine”, Băjeşti.

¹⁴ Humele.

¹⁵ Humele.

¹⁶ Pîrvu Roşu Slănicu.

¹⁷ Voineşti.

¹⁸ Scheiu.

¹⁹ Costeşti.

²⁰ Cetăţenii din Deal.

²¹ Costeşti.

²² Costeşti.

oameni și animale. Sfântul Haralambie „ține ciuma legată cu un lanț”²³, iar pentru a fi apărați de boli și de ciumă „femeile duc la biserică grâu nefiert pentru a fi sfințit pentru a-l da la găini ca să nu moară”²⁴.

Mărțișorul (1 martie) era considerat începutul anului agricol de aceea, „oamenii pun pe masă apă neîncepută, grâu, orz, ovăs și cheamă preotul de face sfeștanie ca să le sporească munca câmpului și să-i apere pe ei și vitele de boală sau răutăți.”²⁵. Cum va fi vremea în primele trei zile din martie așa va fi și „primăvara, vara și toamna”²⁶.

În dimineața zilei de 1 martie, înainte de răsăritul soarelui “fetele pun la gât un mărțișor, un fir roșu de arnici împletit cu unul alb și o monedă. Când înfloresc trandafirii firul se aruncă pe ei ca fetele să fie roșii și frumoase”²⁷. Mărțișorul se poartă la gât pentru a fi sănătos ca argintul și pentru a-i feri de friguri²⁸.

Mucenicii (9 martie) era alături de Blagoveștenie cea mai mare sărbătoare din luna martie. Se credea că *Mucenicii* dau cu măciucile în pământ ca să scoată căldura²⁹ iar pentru a-i ajuta, oamenii făceau focuri mari cu gunoaiele adunate cu ocazia curățirii curților și livezilor³⁰ pentru a „arde răutățile și a aduce căldura luând la goană gerul”³¹. Peste aceste focuri „copiii sar pentru ca în vara următoare să nu-i muște șerpilor”³² și „pentru a fi sănătoși și frumoși la față ca para focului”³³. În unele localități „cu cârpe aprinse afumau pe la colțurile caselor, prin oboare și grajduri spre a le feri de șerpi și pentru a aduce căldura și a lua la goană gerul”³⁴.

²³ Valea Mare.

²⁴ Humele.

²⁵ Gălăești.

²⁶ Uda de Jos.

²⁷ Bradul de Jos ; „La 1 martie femeile și fetele pun la gât un fir roșu împletit cu unul alb și o monedă găurită care o bagă prin fir. În timpul când înfloresc trandafirii firul se aruncă pe ei pentru ca să fie frumoase ca trandafirii”, Pîrvu Roșu.

²⁸ Costești.

²⁹ „Cei 44 de mucenici bat cu măciucile în pământ ca să scoată căldura. Fac focuri mari pe câmp peste care sar și cu care afumă și vitele”, Șcheiu

³⁰ „Se fac focuri, se aprind cârpe și gunoaiele adunate de prin curte peste care copiii săreau zicând că scot căldura din pământ și îngroapă frigul”, Humele, Pădureți.

³¹ Costești.

³² “În ziua de 9 martie se face foc în curte cu gunoiul strâns prin măturatul curții. Copii sar peste el ca vara viitoare să nu-i muște șerpilor, de asemenea e bine ca toți ai casei să se afume cu o cârpă aprinsă în această zi pentru a nu fi mușcați de șerpi”, Păduroi.

³³ „Focuri se fac în ziua de Mucenici, cred că ei cu măciucile bagă frigul în pământ și scot căldura afară. Peste foc sar crezând că o să fie sănătoși și frumoși la față ca flacăra focului”, Orza.

³⁴ Costești; „La Mucenici dis de dimineață se pune foc la buruienile uscate ce s-au strâns de mai mult timp și după ce s-au aprins sar peste ele veseli cu credința că o să fie sănătoși pe timpul verii, apoi aprind cârpe și se afumă oamenii și animalele ca să fie apărate tot timpul anului de mușcătura de șarpe”, Uda de Jos.

În ziua de Mucenici se scoteau stupii din adăposturile în care au iernat, iar femeile făceau 44 de colaci numiți bradoși³⁵, niște colaci mici în formă de om sau de albină, „pe care-i duc la biserică să-i sfințească preotul”³⁶ și-i împărțeau la copii pentru a le merge bine albinelor.

Sf. Gheorghe (23 aprilie) era considerat sfântul care aducea „înverzierea codrului și creșterea ierburilor”³⁷.

În proorul (ajunul) *Sf. Gheorghe* oamenii înverzeau gospodăriile pentru avea recolte bogate „taie arțari sau fagi verzi pe care-i aduc acasă și-i pun la poartă și la streășina casei pentru ca așa cum înverzesc arțarii sau fagii așa să se prindă bucatele.”³⁸

În Ajun se scoală fiecare de dimineată și încep lucrul pentru a nu li se lua sporul. Pasc vitele noaptea pentru a fi grase, pun fag verde prin curte”³⁹. La Sânjorz “oamenii dimineata pe întuneric și încep fiecare lucru ca să nu le ia altul sporul”⁴⁰.

În Ajun „până-n ziuă se duc cu vitele la pășunat când iarba e rourată, care rouă este spre sănătatea lor și a bucatelor”⁴¹.

În ajunul *Sf. Gheorghe* se credea că se poate lua sporul și mana câmpului și a animalelor de aceea în ajun și mai cu seama în noaptea Mânecătorii “păzesc vitele și țarinile pentru a nu li se lua laptele și rodul”⁴². Se cântă cu bucurie pentru ca să nu ia laptele de la vite”⁴³.

Pentru a lua sporul altora și laptele vitelor „în Ajun unele femei se duc până-n ziuă, despletite și despuiate prin grâne și iarbă și strâng rouă zicând din gură: nu strâng roua ci sporul sau laptele de vitele cutăruia. Roua strânsă se pune în ciubărul sau putineiu lor și stropesc vitele. Cei care au frică de așa ceva leagă câte o fâșie de tei pentru apărarea laptelui”⁴⁴.

³⁵ Humele „colaci cărora li se dă forma omului se fac numai la mucenici și au numirea de Dragobete”, Uda de Jos.

³⁶ Costești.

³⁷ Costești: „De sf. Gheorghe toți creștinii pun crăci verzi și frunze de fagi pe la case, biserici cimitire, iar în mijlocul curții se pune un lăstar mai mare, Sânjorz”, Scheiu.

³⁸ Humele.

³⁹ Lăunele de Jos; La mânecătoare se pun pe la porți, pătule magazii, mici cercuri de nuiiele de salcie”, Orza.

⁴⁰ Humele.

⁴¹ Bradul de Sus; „În Ajunul Sf. Gheorghe oamenii până în zori se duc cu vitele la pășune când iarba este rourată ca să se roueze pentru sănătatea lor. Femeile care iau sporul altora și laptele vitelor se duc prin grâne și adună rouă zicând nu strâng rouă ci strâng sporul sau laptele vitei cutăruia. Roua o pune în putinei”, Pîrvu Roșu.

⁴² Costești.

⁴³ Leordeni.

⁴⁴ Bradul de Sus; “ în Ajun mânecătoare se scoală dimineata până nu se văd zorile, iau în mână o secure putineiu și hârdăul în care mulg vacile și se duc în marginea holdei unde se despoaie,

În ziua de Sf. Gheorghe oamenii se scoală dimineața înainte de răsăritul soarelui, pentru ca să nu fie somnuroși în timpul verii „ca să nu-i ia somnul mieilor peste vară”⁴⁵. Fetele luau apa dimineața ca să facă de dragoste „fetele și flăcăii se scoală de dimineață, iau o oală nouă în mână cu busuioc în ea, se duc la gârla unde cură apa și iau apă în oală de trei ori și cu apă din oală se spală pe ochi și stropesc și hainele ca să fie dragăstoase”⁴⁶.

Paștile era cea mai mare sărbătoare de peste an, pentru că „prin Învierea Domnului omul a zdrobit puterea satanei”⁴⁷, de aceea omul care moare în ziua de Paști se crede că merge în cer”⁴⁸.

Pentru Paști oamenii se pregăteau material și spiritual ținând un post aspru de 7 săptămâni. Postul era precedat de albă sau *săptămâna nebunilor*, ultima săptămână din carnaval, numită așa pentru că în această săptămână alimentația cotidiană se baza pe lactate, și pentru că ea era ultima săptămână în care se mai puteau face nunți „în această săptămână toți uitații se silesc să se însoare și să se mărite pentru a se căpătui și a nu fi strigați la lăsatul secului”⁴⁹.

În săptămâna albă, pentru ca să aibă furnici pe la casele lor, se ținea *Joia furnicilor*, „în ziua de Joia furnicilor femeile fac un fel de pâine frământată în care pun și puțină brânză și pe deasupra o mănesc cu unt. Trimit apoi un copil cu ea la un moșuroi de furnici și o mănâncă acolo, iar o parte din turtă o pun în mușuroi cu credința că făcând astfel furnicile nu se vor prăsi în casa lor”⁵⁰;

În săptămâna întâi a postului se ținea Sântoaderul. La Sântoader se face încurarea cailor „tinerii ies cu caii la câmp și se iau la întrecere”⁵¹. Pentru a avea păr frumos și mare la Sântoader „fetele, femeile și copii se

se despletesc și cu securea seceră la grâu ca să ia sporul câmpului și adună rouă în putinei și hârdău ca să ia laptele și untul de la vaci”; Humele; “femeile fermecătoare umblau prin grâne și cu o mână adună rouă zicând nu strâng rouă, strâng sporul sau laptele de la... Roua o pun într-un putinei ce-l au cu dânsel și udă cu ea vitele ei” Pîrvu Roșu; “ umblă cu ciubărul în care mulg laptele cu scopul de a înmulți laptele vacilor lor”, Pădureți

⁴⁵ Humele.

⁴⁶ Humele.

⁴⁷ Bradul de Jos; „Paștile serbează Învierea Domnului și ieșirea în primăvară” Pîrvu Roșu; „Paștile este sărbătoarea cea mai mare și mai sfântă”, Uda de Jos.

⁴⁸ Bradul de Jos.

⁴⁹ Humele.

⁵⁰ Pîrvu Roșu, “ se face o turtă și o mănâncă copii pe o buturugă afară”, Bradul de Jos, “faceau o turtă mare spoită cu brânză și se da copiilor s-o mănânce pe o buturugă pentru ca furnicile să nu se prăsească în casă” Humele.

⁵¹ Bradul de Jos; „La Sf. Teodor tinerii ies cu caii în câmp și gonesc ca să fie sănătoși. Femeile și fetele se lau cu iarbă mare pentru a le crește părul” Pîrvu Roșu.

spală pe cap cu leşie făcută cu iarba mare ca să le crească părul mare⁵², iar cailor li se tunde coada şi coama pentru ca să le meargă bine⁵³.

Era credinţa că „pentru Paşti toţi căsenii trebuie să se înnoiască de haine”⁵⁴, de aceea în Postul Mare femeile şi fetele aveau mult de lucru, ele trebuind să termine să toarcă, să ţeasă şi să facă haine noi la toţi căsenii pentru Paşti⁵⁵. Torsul cânepii până în Joia Mare ca să „nu le găsească Joimărica câlţii netorşi şi să le pună foc la câlţi şi să le toace degetele”⁵⁶.

La Florii, „oamenii merg la biserică ducând prinoase şi ramuri de salcie pe care le pun în dreptul icoanelor şi după terminarea slujbei iau fiecare o parte din ele şi venind acasă le pun la icoana Maicii Preceastă”⁵⁷. Ramuri de salcie sfinţite se puneau şi pe morminte pentru cei morţi⁵⁸.

În prima săptămână a Postului Mare se ţinea *Joia iepelor* de femeile care au vite pentru ca e rău de înţepătură⁵⁹.

În Joia Mare dimineţa se făceau focuri la morminte, pentru a se încălzi şi morţii⁶⁰ şi se împărţeau colaci făcuţi din făină de casă pentru cei morţi care se dădea pomană⁶¹ fiind „al treilea târg al morţilor. În aceste târguri morţii se adună să-şi primească şi ei ce li s-a dat pomană”⁶².

Tot în Joia Mare se credea că umblă Joimărica, „o femeie mare, mătăhăloasă şi urâtă”⁶³, urâtă cu dinţii cât tesla dulgherului purtând în spinare un sac cu cenuşă, la brâu un cuţit tăietoriu şi în mână un vâtrai. Sacul îl toarnă în capul femeilor care nu şi-au lucrat cânepa, cu cuţitul le taie buricele degetelor şi cu vâtraiul le arde unghiile⁶⁴ „care controlează torsul

⁵² Femeile se scaldă şi se spală pe cap cu iarbă mare ca să le crească părul ca şi coada cailor”, Lăunele de Jos, Humele.

⁵³ Bradul de Jos.

⁵⁴ Lăunele de Jos; toţi caută să se înnoiască cu ceva, fetele şi femeile îşi fac ii noi”, Humele.

⁵⁵ „La Paşti se înnoiesc toţi cu haine noi”, Costeşti; „A doua zi de Paşti se duc cu toţi la joc îmbrăcaţi în haine noi”, Bradul de Jos.

⁵⁶ Uda de Jos „Joimărica toacă degetele fetelor leneşe”, Scheiu.

⁵⁷ Orza.

⁵⁸ Pîrvu Roşu.

⁵⁹ „cade în prima săptămână din Postul Mare”, Bradul de Jos Pădureţi; „este ținută mai ales de femei le care au vite pentru că e rău de înţepătură”, Humele.

⁶⁰ Humele.

⁶¹ Orza.

⁶² Humele; „femeile împart colaci făcuţi din făină de casă”, Orza.

⁶³ Slănicu.

⁶⁴ Cetăţenii din Deal; „O fiinţă cu care mamele sperie fetele pentru a fi bărbate la torsul cânepii, că dacă nu vor toarge toată cânepa până la Joii Mari, atunci Joimărica care vine şi le întreabă tors-ai câlţii şi de nu vor fi torşi le arde unghiile de la mâini” Godeni; „O femeie foarte urâtă, cu capul mare, despletită, dinţi mari şi rânjiţi, are locuinţa în păduri pustii. În casa ei se află numai capete de fete, răpeşte în Joia mare pe fetele care n-au terminat de tors toată cânepa sau lâna” Păduroi; „O femeie mare, urâtă şi mătăhăloasă, care vine în Joia Mare prin case şi dacă găseşte cânepa netoarsă taie degetele la femei”, Slănicu.

mamele amenințând fetele cu Joimărica să termine lucrul, că vine și dacă găsește câlții ne torși le pune foc la câlți și le toacă degetele”⁶⁵.

În Vinerea Mare se roșeau ouă⁶⁶. La biserică vineri seara se aprinde un foc „din care femeile luau foc într-un vas și merg la mormintele lor și le tămâiază”⁶⁷ iar seara toți care au fost la biserică vin cu lumânările aprinse acasă și după ce colindă casa până la trei ori intră în casă și fac câte o cruce în fiecare perete ca să nu s-apropie diavolul de casă⁶⁸.

Oamenii sâmbătă noaptea mergeau la biserică la Înviere unde „flăcăii bat toaca și fac gălăgie ca să nu vie cineva să fure paștile”⁶⁹. Când preotul ieșea din biserică și spunea „Veniți de primiți lumină e obiceiul de a aprinde la morminte lumânări pentru a se lumina și cei morți”⁷⁰.

După Înviere oamenii „luau paști și un pahar de vin din cel adus de oameni la biserică și când ies din biserică ciocănesc un ou de pragul bisericii iar acasă înainte de a mânca ceva iau în gură leuștean, oul ciocănit la biserică sau pește fript, ca să nu-i prindă frigul vara viitoare”⁷¹.

Când veneau acasă oamenii „se uitau în roșeala de ouă și călcau pe glia cu iarbă verde ce se pune la pragul ușii ca să fie roșii ca roșeala și sănătoși ca iarba verde peste vară”⁷².

În prima zi de Paști oamenii nu mergeau în vizită, își petreceau timpul numai la biserică și acasă, a doua zi de Paști oamenii mergeau „îmbrăcați cu hainele noi”⁷³ în vizită pe la rude sau la horă în sat unde „se strâng rudele, pun masa jos în curtea cârciumarului și mănâncă și ciocnesc ouă roșii iar tinerii merg la horă unde joacă sau se dau la dulap”⁷⁴.

Prima săptămână de după Paști era *Săptămâna luminată*, în care numai două zile se lucrează, miercuri și sâmbătă⁷⁵. Din această săptămână se țineau trei marți, „cea de a treia era Ropotinul în care nu lucrau nimic decât făceau țesturi”⁷⁶ și 9 joi pentru ca să nu fie luați din Iele⁷⁷ și pentru a nu suferi pagube⁷⁸.

⁶⁵ Uda de Jos „toacă degetele fetelor leneșe”, Scheiu.

⁶⁶ Humele.

⁶⁷ Uda de Jos.

⁶⁸ Humele.

⁶⁹ Orza.

⁷⁰ Humele.

⁷¹ Orza.

⁷² Costești.

⁷³ Bradul de Jos.

⁷⁴ Orza.

⁷⁵ Humele.

⁷⁶ Bradul de Jos Humele.

⁷⁷ „dacă vor lucra ceva femeile vor fi luate din Iele”, Bradul de Jos.

⁷⁸ „nu lucrează pentru a nu bate grindina și a fi feriți de pagubă”, Costești ; „dacă lucrează bărbații le mor boii” Bradul de Jos.

Izvorul Tămăduirii, se ținea în prima vineri de după Paști pentru a se vindeca de anumite boli, mai cu seamă pociturile din Iele „cu apă din anumite izvoare bune de leac, sau cu apă neînceptută din puț pe care o duc de o slujește preotul”⁷⁹.

Între Paști și Duminica Mare (Coborârea Sf. Duh) se credea că umblă *Ielele, Sfintele*⁸⁰ care sunt “fete mari care fac horă noaptea prin poieni și cântă, locul unde joacă rămâne pârlit ca de foc”⁸¹; “fete frumoase care zboară prin slava cerului”⁸²; “doamne tinere și frumoase care zboară noaptea prin văzduh cântând foarte frumos și cine aude acest cântec dacă se uită în acea direcție îi iau puterile și-l paralizează”⁸³; „puternice cerești”⁸⁴, „ființe care umblă prin aer, mai cu seamă în timpul nopții și îmbolnăvesc pe cine întâlnesc. Dacă nu întâlnesc pe nimeni se prind în horă și unde au jucat nu crește iarba”⁸⁵.

Ielele umblă „prin aer, în zbor, cântând”⁸⁶ în număr de trei⁸⁷ și nu mor niciodată pentru că au băut apă vie⁸⁸, “cutreieră într-o singură noapte 9

⁷⁹ Humele.

⁸⁰ „cele Sfinte sunt o ceată de fete nevăzute care umblă noaptea prin aer cântând tot felul de cântece”, Racovița; „Sfintele sunt niște fete despletite ce umblă noaptea prin văzduh, se lasă jos pe pământ și fac horă. De se întâmplă să le audă cineva sau să calce în locul unde au jucat i se zgârcește un membru”, Păduroiu.

⁸¹ Bodești; “sunt niște fete mari care fac hore noaptea prin poieni, cel ce s-ar întâmpla să le vadă dacă ar vorbi muștește” Titești; “dacă cumva s-ar culca cineva unde au dansat ele îi ia o mână sau un picior, dacă bei apă de unde au băut ele răgușești”, Băjești.

⁸² „Ielele pocesc pe aceia care cad în calea lor sau unde joacă ele” Glâmbocel; „ființe care umblă în zbor pe sus și întâlnind o ființă în drumul lor, acea ființă își pierde puterea din mâini și din picioare”, Mățău.

⁸³ Valea Mare.

⁸⁴ „și unde este o familie de nu-i merge bine, sunt tot bolnavi, copii nu trăiesc, acea casă este pusă în treacătul lor”, Mihăești.

⁸⁵ Orza.

⁸⁶ Albești.

⁸⁷ „sunt niște fete, slujnice a lui Alexandru Macedon care s-au făcut sfinte când au băut apa vie pe când el se afla la biserică, și au puterea de a schimonosi toate ființele”, Bălilești.

⁸⁸ “Sunt slujnicele lui Alexandru Macedon care au băut apă vie și au zburat pe sus. Unii spun că le-a auzit noaptea cântând în văzduh, alții că au văzut iarba călcată în forma horei acolo unde au jucat ele. Se mai zice că dacă unui om i s-a uscat mâna, piciorul, sau are orice deformație, cauza este că Ielele i-au făcut asta”, Davidești; “Pe timpul când Alexandru Macedon a purtat război pentru a cucerii lumea ar fi mers până în vecinătatea raiului unde trăia un popor peste care împărătea, Ivantie împărat, un om cu frica lui Dumnezeu. Alexandru a stat de vorbă cu Ivantie și la plecare a primit de la acesta 3 vase pline cu apă și i-a spus să le păzească bine până la bătrânețe și atunci să bea apă că va întineri iarăși și nu va muri. Alexandru a sigilat acele vase și le-a dat în păză servitoarelor. Acestea îndată ce s-au văzut stăpâne pe acele vase le-a desigilat și au băut apă și îndată au început a se schimba și a zbura. Ielele sunt și acum în văzduh astfel că orice întâlnesc pe pământ om sau animal peste care trec îl îmbolnăvesc, le ia câte o mână sau un picior”, Hârtiești.

mări și țări și pocesc pe oamenii care voiesc a le întrista sau pe cei care șed sau dorm în drumul lor”⁸⁹.

Dacă le auzi „să nu vorbești că amuțești, la cei care știu cum să vorbească Ielele le dă darul să cânte frumos”⁹⁰.

Strat de Rusalii La jumătatea zilelor dintre Paști și Înălțarea Domnului este serbată Strat de Rusalii⁹¹, zi considerată mare sărbătoare⁹². Dimineața oamenii „aștern prin casă foi de pelin și de nuc și se încing împrejurul mijlocului cu fire de usturoi pentru a nu fi luați din Rusalii”⁹³. În această zi „nu lucrează nimeni ca să nu fie luați din Rusalii”⁹⁴ și se leagă Călușarii”⁹⁵.

Sânzâienele sau Drăgaica (24 iunie). Sânzâienele erau numele unor sfinte, a unor flori galbene și ziua „când începe secerișul”⁹⁶. La Drăgaică „fetele mari se scoală în zori și ducându-se în livadă se scaldă în roua dimineții, femeile se încing cu cicoare ca să nu le doară mijlocul”⁹⁷. La Drăgaică femeile împart mere pere, castraveți”⁹⁸.

Sânzâienele erau considerate ca niște sfinte care umblă ca Ielele pe sus și cântă și ”care pocesc sau pedepsesc pe oamenii care au făcut un păcat mare făcut de ei sau de altă rudă a lor, căci păcatul te urmărește până la al nouălea neam”⁹⁹.

⁸⁹ Cetățenii din Deal.

⁹⁰ Albești.

⁹¹ „Strat de Rusalii e înjumătățirea praznicului Învierii, oamenii își pun pelin și foi de nuc la cingătoare ca să nu se îmbolnăvească”, Lăunele de Jos.

⁹² Sărbătoarea Rusalii este cea mai mare sărbătoare populară pe care o ține poporul de frica bolii numită pocele”. Racovița; „Rusaliile sunt ținute ca cele mai mari ,dacă ar lucra cineva ar înnebuni”. Bradul de Jos.

⁹³ Uda de Jos; „Oamenii pun usturoi, pelin și foi de nuc la cingători pentru a nu se îmbolnăvi”. Lăunele de Jos.

⁹⁴ Bradul de Jos.

⁹⁵ Călușarii joacă în timpul Rusaliilor sunt 7 sau 9 ,din care unul este vătaful, altul poartă steagul având legat niște usturoi și cine va trece pe sub umbra aceluia steag se îmbolnăvește, unul pune o mască pe obraz și nu vorbește de loc-mut. Călușarii pun la mijloc sare și puțin usturoi verde. Sarea o dă la vite la lins să nu se îmbolnăvească și să se prăsească, usturoiul îl păstrează pentru oamenii bolnavi de friguri”. Pîrvu Roșu „sunt în număr de 9, au pe ei hainele cele mai bune de care atarnă basmale cusute frumos, picioarele înfășurate cu bete cusute frumos, la călcâi au pinteni ca să sune, pe cap fes. Ei umblă din casă în casă, mai cu seamă pe la hanuri unde joacă și femeile aruncă în mijlocul horei usturoi pe care îl țin și-l dau oamenilor prinși de friguri. Ei joacă jaralia, un joc care aduce cu băutura, florica din căluș” Humele „cu pinteni la călcâie și ciomege mărunte. Ei duc înainte un steag cu usturoi în vârf purtat de mutul care nu e voie să vorbească. Se leagă pe o săptămână”, (Leordeni).

⁹⁶ Costești.

⁹⁷ Voinești, « se adună de pe câmp o buruiană galbenă cu care se încing ca să nu-i doară mijlocul și o beau cei care sunt bolnavi de rănză”, Humele.

⁹⁸ Humele.

⁹⁹ Humele.

La Sânzâiene femeile culegeau plante care după uscare erau folosite pentru tratarea unor boli și pentru obținerea de coloranți naturali, „după ce vin de la biserică femeile pleacă pe câmp și adună din toate florile și buruienile, pe care le leagă în snopi și le aduc acasă unde le conservă și le întrebuințează ca medicamente”¹⁰⁰.

Sf. Petru (29 iunie) este sărbătoarea Sfântului Petru „cel mai mare apostol care a creștinat pe mulți și a făcut mai multe călătorii cu Dumnezeu pe pământ”¹⁰¹. Despre Sf. Petru se credea că este stăpân peste animalele sălbatice, în special peste lupii care sunt „câinii lui Sf. Petru”¹⁰². De ziua Sfântului Petru „lupii când se strâng și urlă chemându-l pe el”¹⁰³ pentru ca să-i „orânduiască pe care om și a cui vită să le mănânce”¹⁰⁴.

Pentru apărarea animalelor ziua lui este serbată, „mulți nu mănâncă carne în acea zi numai brânzeturi și lapte”¹⁰⁵.

Procopie (8 iulie), ziua era ținută ca sărbătoare pentru ca sfântul care este mai mare peste căldură „topește piatra în apă”¹⁰⁶, fulgere și trăsnete să apere „recoltele și oamenii de trăsnete și incendii”¹⁰⁷.

Ciurica (15 iulie), se ținea cu două zile înainte de Marina¹⁰⁸, fiind considerată sărbătoare rea, fiind zi cu primejdie, rea de pagubă. De Ciurică oamenii „se feresc să se certe cu cineva sau să se bată că așa le va merge tot anul”¹⁰⁹.

Circovii erau trei sărbători băbești în care nu se lucra nimic în casă („dacă cineva ar lucra în zilele lor îi înnebunește”¹¹⁰) care se țineau trei zile

¹⁰⁰ Uda de Jos.

¹⁰¹ Bălilești.

¹⁰² Uda de Jos; „este stăpânul lupilor care numai unde poruncește el fac pradă și fac stricăciuni în vite și chiar în oameni”, Voinești.

¹⁰³ Mățău; „Lupul este câinele Sf. Petru și unde poruncește el acolo face pradă. Când stau mai mulți la un loc și urlă se zice că se roagă lui Sf. Petru ca să le rânduiască prada.” Voinești.

¹⁰⁴ „O dată un cioban văzând pe Sf. Petru venind în urma urlărilor a fost la rânduiala ce da fiecărui lup în parte. Sf. Petru zărindu-l pe cioban în copacul în care era ascuns l-a rânduit și pe el unui lup schiop și a făcut asta numai ca ciobanul să nu divulge misterul Lupul rânduit s-a pus la rădăcina copacul așteptând să se dea jos ciobanul. Ciobanul nedându-se jos decât după fugirea lupilor, noaptea s-a culcat între mai mulți confrăți de-ai lui legându-și de picioare clopote ca să audă și să se deștepteze confrății săi când îl va lua lupul. Lupul l-a luat pe nesimțite și l-a mâncat”, Cetățenii din Deal.

¹⁰⁵ Bradul de Jos.

¹⁰⁶ Valea Mare.

¹⁰⁷ Scheiu.

¹⁰⁸ Valea Mare.

¹⁰⁹ Bradul de Jos.

¹¹⁰ Godeni; „Circovii sunt considerați sfinți și dacă cumva ar lucra în zilele lor îi înnebunește, de aceea îi țin cu mare sfîntenie”, Godeni; „niște sărbători în care nu se lucrează că e rău de piatră, de poceală și de multe ori mor boii omului sau se îmbolnăvește el”, Costești.

înainte de Marina și trei înainte de Sfântul Ilie ("se țin de femei mai cu seamă de la 14 iulie până a doua zi de Sf. Ilie"¹¹¹).

Marina (17 iulie) ziua era ținută pentru că Sfânta era apărătoarea oamenilor de boli¹¹². Se credea „că cine va lucra în această zi se va îmbolnăvi de epilepsie”¹¹³, de aceea oamenii nu lucrau „chiar autoritățile gonesc pe oameni de la lucru, în această zi numai se vizitează locurile de muncă”¹¹⁴. Femeile în această zi „fură usturoi de la vecini, se descântă fiind bun pentru cei luați din Iele”¹¹⁵.

Sf. Ilie (20 iulie), sărbătoare creștină închinată unui sfânt despre care se credea că este și astăzi „viu cu trupul suit la cer în carul său cu cai de foc”¹¹⁶. Se credea că „Sfântul are necaz pe draci de aceea Dumnezeu nu-i spune când e ziua lui ca să nu facă veselie mare omorând toți dracii”¹¹⁷ iar „oamenii se tem foarte tare de Sf. Ilie, nu lucrează în ziua lui ca să nu-i trăznească”¹¹⁸.

Opârlia (23 iulie) sărbătoare băbească ținută pentru că e rău de pelăgră¹¹⁹ și „ca să nu se aprindă semănăturile pe câmp”¹²⁰.

14 Septembrie cea mai mare sărbătoare pentru vii, deoarece strugurii erau copti și începea culesul viilor¹²¹.

Vinerea Mare (14 octombrie) era ziua în care se terminau lucrările la câmp și „se dă drumul la grădini, de atunci e liber a merge cu vitele pe oriunde”¹²².

Sfântul Dumitru (26 octombrie) era considerată sărbătoarea care „încheie câmpul”¹²³. În ajunul zile de Sf. Dumitru „se strâng copiii la răspântii și fac foc mare și încep a striga Hai la focul lui Sâmedru”¹²⁴. Focurile se fac în onoarea Sfântului și copiii strigau cât ține focul și la auzul lor veneau femeile și le aduceau mere, pere, nuci, pâine. Se credea că aceste daruri date copiilor „sunt pomana copiilor morți nebotezați”¹²⁵.

¹¹¹ Glâmbocel.

¹¹² Racovița.

¹¹³ Racovița.

¹¹⁴ Humele.

¹¹⁵ Păduroi.

¹¹⁶ Voinești.

¹¹⁷ Valea Mare.

¹¹⁸ Mățău.

¹¹⁹ Humele.

¹²⁰ Orza.

¹²¹ Humele.

¹²² Humele.

¹²³ Leordeni.

¹²⁴ Ciumești, Leordeni.

¹²⁵ Băilești.

Filipii, denumire dată unor sărbători băbeşti care se ţineau „mai straşnic ca duminicile”¹²⁶ trei în dulce şi trei în postul Crăciunului”¹²⁷ pentru apărarea oamenilor şi a animalelor de lupii. În aceste zile femeile nu mătură şi dacă mătură nu dau gunoiul afară „sub cuvânt că la Filipi lupoaicele se căţălesc şi ele nu se căţălesc până ce nu găsesc cărbuni în gunoiul măturat la Filipi”¹²⁸. La Filipi, „nu găuresc şi nu se împrumută unul pe altul cu nimic, nici cu foc, nu dau nimic din casă fiindu-le frică că le atacă vitele lupii”¹²⁹.

Crăciunul (25 decembrie) era considerat alături de Paşti cea mai mare sărbătoare de peste an. Denumirea sărbătorii vine de la stăpânul locului unde s-a născut Iisus¹³⁰, care a „adus oamenilor bucuria raiului iar colindătorilor daruri, mere, pere, colindeţe”¹³¹.

În Ajunul Crăciunului „e obiceiul să umble cântăreţii cu icoana Naşterii Domnului din casă în casă şi o sărută fiecare creştin”¹³².

La Crăciun, în Ajun, se colinda cu Bună Dimineaţa la Moş Ajun. Copii se adunau la o „casă mai încăpătoare unde stau până încep cocoşii a cânta apoi pornesc cu colindul de la un capăt al satului şi la fiecare casă strigă într-un glas Bună dimineaţa la Moş Ajun de trei ori”¹³³ şi primesc covrigi, colindeţi, pere, nuci¹³⁴.

În unele localităţi „locuitori aleg un flăcău mai înalt, care are tată şi mamă şi ducându-l în casă îi pun pe cap un covrig şi un gologan, apoi îl ridică sus şi îl dau cu capul de grindă urând ca în anul următor să se facă grâul înalt şi spicos”¹³⁵. Pentru darurile primite colindătorii mulţumeau la plecare zicând „plecăm de la această casă lăsăm pe Dumnezeu la masă, plecăm din această tindă lăsăm pe Dumnezeu la grindă”¹³⁶.

Şi în lumea satelor argeşene şi muscelene de la sfârşitul secolului al XIX-lea mentalitatea populară era puternic impregnată de percepţe creştine potrivit cărora Omul, singura vieţuitoare creată de Creator după chipul şi

¹²⁶ Pădureşti.

¹²⁷ Pîrvu Roşu.

¹²⁸ Pîrvu Roşu: „femeile nici nu mătură, gunoiul nu-l duc afară”, Bradul de Jos; „Femeile nici nu mătură prin casă zicând că dacă dau gunoiul afară vine lupoaica şi fură din gunoi din care cauză rămâne grea”, Humele; „zic că lupoaicele umblă prin curţile oamenilor pentru a găsi cărbuni lepădaţi în gunoiul din casă pe care-l mănâncă şi rămân grele”, Leordeni.

¹²⁹ Orza.

¹³⁰ Bradul de Jos „Moş Crăciun a fost cioban stăpânul staului unde s-a născut Iisus”, Humele.

¹³¹ Costeşti.

¹³² Orza.

¹³³ Davideşti, Lăunele de Jos.

¹³⁴ Humele.

¹³⁵ Orza.

¹³⁶ Lăunele de Jos.

asemănarea Sa, se află în centrul Universului și primește din toate părțile semnale care-i indică norocul sau nenorocul, succesul sau insuccesul, activitățile permise și cele interzise în anumite zile, etc. Totul în lumea aceasta se desfășoară potrivit unor Legi stabilite de Creator care trebuie cunoscute și respectate de către toți de la naștere până la mormânt, deoarece ele asigură *Ordinea* în lumea aceasta și siguranța unei post existențe fără pericole.

Potrivit acestei mentalități venirea și existența pe lumea aceasta a unui om era un dar a lui Dumnezeu, dar prin apariția unei stele pe cer care-i veghea existența pe această lume până la moartea lui “stelele le-a făcut Dumnezeu după numărul oamenilor și când piere un om piere și o stea”¹³⁷.

Între om și steaua lui exista o strânsă legătură, “cei bogați au o stea mai mare, cei săraci una mai mică”¹³⁸, steaua putând sta pe loc lucitoare atunci când omului îi mergea bine sau se mișcă întunecată atunci când omul era amenințat de nenorociri mari.

Aducerea pe lume a unui copil de către mamă era un miracol ce depășea puterea de înțelegere a oamenilor de aceia perioada prenatală și postnatală avea o importanță deosebită atât pentru părinți cât și pentru comunitatea socială în care trăiau aceștia. Perioada prenatală era importantă pentru că în cadrul ei părinții puteau săvârși anumite fapte care aveau influență hotărâtoare asupra vieții viitoarei ființe și a întregii comunități. O nouă ființă umană putea fi adusă pe lume de către părinți ce au fost căsătoriți și cununați la biserică și au conceput copilul după căsătorie, în zile de dulce nu în zile de post, sau în ajunul și-n zilele de sărbătoare mare.

Copiii născuți de către fete necăsătorite, copiii *din flori*, se făceau priculici¹³⁹. Despre priculici se credea că “se dau de trei ori peste cap, iau chip de lup și intră în tovărășie cu lupii făcându-se fiară care mănâncă vitele și mai cu seamă copii”¹⁴⁰.

Din momentul în care femeia simțea că este *în stare binecuvântată* ea trebuia să se ferească de tot ce ar putea să-i facă rău ei și ființei pe care o

¹³⁷ Băilești.

¹³⁸ Godeni

¹³⁹ „Priculici se face un băiat născut din flori care-și bea urina și de se va da de trei ori peste cap se face priculici și devine foarte rău. Dacă cineva îl lovește și din locul lovit curge sânge el devine om ca înainte”, Godeni ; În unele localități se credea că pentru a se face priculici copilul trebuia să fie născut de o fată *din flori* a cărei mamă și bunică au fost la rândul lor copil din flori. “fetele rămase necăsătorite dacă fac un copil din flori (o fată) și acea fată face și ea copil din flori și acela făcând copil din flori sau căsătorindu-se asemenea cu altă ființă făcută asemenea din flori și fac un copil acel copil se face priculici”. Mățau; „priculici se face copilul născut dintr-o mamă născută din flori de mama ei , născută la rândul ei din flori”, Mihăești.

¹⁴⁰ “Dacă prinzi un priculici și faci să-i curgă sânge din nas pe îndată se transformă în ființă omenească”, Mățau.

poartă. Femeia însărcinată nu trebuia să se uite şi mai ales să se mire de oamenii cu deficienţe fizice(ologi, sluţi, urăţi) pentru a nu naşte un copil asemănător, nu avea voie să poarte flori la brâu pentru a nu naşte copil cu semne, să nu poftască mâncare, căci dacă nu primeşte pierde copilul .

Când lăuzei i se apropia timpul să nască familia acestea avea grijă să nu lase în casă persoane străină pentru a o vedea. În timpul naşterii nu trebuia să fie de faţă femeie ori bărbat din familie cu ochi căprui ca să nu s-apropie *Ucigă-l toaca* de lăuză sau de copil. Dacă femeia nu poate naşte uşor i se dă sămânţă de cânepă pisată, sau apă neîncepută cu care s-au spălat icoanele iar bărbatul se roagă în genunchi în fata icoanei¹⁴¹.

Primul strigăt al nou născutului era semnul prin care acesta îşi revendica pretenţia la viaţă ca o fiinţă superioară asimilată unui grup social, familiei şi comunităţii sociale căreia îi aparţine familia. Pentru ca noul născut, care la venirea pe lume este impur şi face impură casa şi pentru ca să fie asimilat de către familie şi de comunitate fără consecinţe ulterioare nefaste trebuiau îndeplinite anumite cerinţe.

Din această cauză prima sarcină a moaşei şi a familiei nou născutului era de-a purifica nou născutul şi lăuza. Prima purificare a nou născutului se făcea de către moaşă îndată după naştere prin îmbăierea acestuia ca să devină curat şi voinic. Apa pentru îmbăiere trebuia să fie neîncepută, rece, adusă de la fântână în ziua aceia, pentru ca să fie iute şi se încălzea apă într-o oală nouă ca să aibă glas şi să cânte frumos „când îl scaldă îl pune în albie, cu capul spre est şi după ce termină de scăldat mişcă albia tot spre est iar pe copil îl scutură de apă spre foc iar după ce l-a scăldat şi l-a înfăşat atinge copilul cu capul de cămineţul coşului ca să fie bun şi să nu plângă, apoi îl atinge de pragul de sus al uşii ca să nu se deoache şi de icoană ca să aibă cinste multă în faţa lumii, ca icoana. Ori de câte ori scaldă copilul trebuie să sufle şi să scuie de trei ori spre cel necurat. Copilul se scaldă înainte de asfinţitul soarelui iar albiturile copilului nu trebuie să le apuce afară asfinţitul soarelui căci e rău de miazănoapte. Înainte de a-i da ţaţă i se ungeau buzele cu unt proaspăt ca să-i fie vorbele lui unse cu cine va vorbi”¹⁴².

În cele 40 de zile, până iese la biserică, femeia lăuză nu trebuie să rămână singură în casă ci trebuie să fie însoţită de o altă femeie şi să ţină lângă ea furca de tors, iţele de ţesut şi bobîta, iar afară nu poate ieşi decât cu furca în mână şi cu altă persoană, nu singură. În cele 40 de zile după naştere, femeia trebuie „să se păzească curată pentru a nu căpăta epilepsie ea şi nou născutul”¹⁴³.

¹⁴¹ Vlădeşti.

¹⁴² Cetăţenii din Deal.

¹⁴³ Albeşti.

Integrarea deplină a nou născutului în cadrul comunității se făcea prin Botez „când se boteza copilul, lumânarea n-o stingea până acasă unde o ridică până la grindă apoi o stinge într-un pahar cu vin”¹⁴⁴.

Dreptul la o existență proprie în cadrul comunității sociale îi era acordat nou născutului, în a treia seară după naștere, de către Ursitori. Despre Ursitori se credea că sunt „trei fete invizibile”¹⁴⁵, „femei sfinte”¹⁴⁶, „femei lăsate de Dumnezeu pentru a orândui viața fiecărui om”¹⁴⁷, care vin în a treia noapte după nașterea copilului „ca să-i dea destinul”¹⁴⁸, „să ursească pe nou născutul să fie bun sau rău, bogat sau sărac și câți ani să trăiască”¹⁴⁹.

În cele trei zile după naștere moașa stă la casa lăuzei, „scaldă lăuza și copilul, arde paiele și lăuza sare peste flacăra, după care pune masa pentru Ursitori”¹⁵⁰ pentru ca ele să urseze bine nou născutul. Masa, „așternută curat, se pune în aceeași casă cu lăuza și nou născutul și pe ea se pune: pâine, sare, grâu, porumb, ceapă, vin, țuică, bani de aur sau de argint și o lumânare aprinsă”¹⁵¹. În unele localități părinții nou născutului și moașa puneau pe masa de ursitori, pe lângă cele mai bune bucate, și ac de cusut, fus de tors la fete și scule de lucru la băieți pentru ca „Ursitorile venind noaptea și luând din toate bucatele de pe masă să fie mulțumite și să dea aplecare pruncului spre cele de pe masă”¹⁵².

Masa rămâne așa încărcată până a doua zi dimineața când toate cele de pe masă afară de bani le ia moașa. Noaptea veneau Ursitorile care „găsind masa plină de bunătați urseau bine copilul”¹⁵³, iar dacă „nu găseau nimic pe masă îl ursec să ducă o viață ticăloasă”¹⁵⁴.

Se credea că „înainte vreme, fiind bună lumea la Dumnezeu auzea pe acele Ursitori cum rânduiau pe noul născut să fie bun, rău, sărac și câți ani are să trăiască”¹⁵⁵, dar nu era voie să spună cele auzite și nici să încerce să schimbe ceva: „Se zice că o femeie a născut o fată. Un cioban din întâmplare venise pentru a mâna acolo fiind călător. În timpul nopții venind Ursitorile și ursind fata printre altele zise că prunca când se va face mare va lua de bărbat pe ciobanul care era acolo. Ciobanul auzind acestea îi păru rău deoarece era

¹⁴⁴ Valea Mare.

¹⁴⁵ Davidești „sunt trei fete mari care ursează sau rânduiesc pe copil”, Godeni.

¹⁴⁶ Valea Mare.

¹⁴⁷ Hîrtiești „vin sub formă de femei dar nimeni nu le-a văzut”, Vlădeștii.

¹⁴⁸ Valea Mare.

¹⁴⁹ Voinești.

¹⁵⁰ Valea Mare.

¹⁵¹ Albești, Hîrtiești, Mățău, Mihăești, Davidești, Valea Mare.

¹⁵² Albești, Titești.

¹⁵³ Mihăești.

¹⁵⁴ Hîrtiești.

¹⁵⁵ Voinești.

matur și avea mult să aștepte până va crește fata, se sculă, ia copila și o pune afară într-un par pentru a muri după care plecă. Dimineața se scoală moașa și vede că ciobanul nu este, se uită de fată, nici ea nu este, o căută în sus și în jos și o găsește într-un par, din fericire nu murise, numai se rănise, o ia și-i coase rana. Fata se face mare și cum vine treaba că tocmai un cioban o cere în căsătorie. Părinții se învoiesc și ei fac nunta. O dată ciobanul îi vede semnul și o întreabă ce-i. Ea îi descrie împrejurarea în care a fost pusă în par de către un cioban și atunci ciobanul soț își aduce aminte de cele ursite de Ursitori”¹⁵⁶.

Pentru că oamenii n-au respectat interdicția de-a nu povesti cele auzite și de-a nu încerca să schimbe ceva din cele aflate Ursitorile s-au supărat și nu mai ursesc cu voce tare.

Chiar dacă nu mai puteau auzi ursita dată de Ursitori, se credea că tinerii, mai ales fetele, își puteau afla cele ursite mai ales în legătură cu căsătoria lor, cum va fi cel cu care se va căsători.

Căsătoria se făcea și-n așezările argeșene și muscelene la sfârșitul secolului al XIX-lea ținând seama mai mult de interesele economice a părinților decât de sentimentele tinerilor.

Ample informații despre nuntă se regăsesc în răspunsurile trimise din Albești, Cetățenii din Deal, Ciumești, Slănicu și Valea Mare. Potrivit acestor informații nunta cuprindea următoarele momente: *Așezatul* sau logodna; *Merindele*; *Chematul la nuntă*; *Fedeleșul și bradul*, *Luatul miresei*, *Apa*, *Iertăciunile*, *Cununia Legatul miresei*, *Darurile*, *Calea primară*.

Așezatul sau logodna era precedat de tatonarea părinților miresei „dacă fata convine părinților mirelui intră în vorbă cu părinții fetei prin oameni cunoscuți și hotărâsc când să facă așezatul”¹⁵⁷.

În Valea Mare în ziua fixată “părinții tânărului cu câteva rude și prieteni se duc la casa fetei unde sunt așteptați cu masa gata, dar nu se pun la masă până nu fac întâi foaia de zestre, pe care socrii mici o dau miresei. După ce s-au așezat la masă, tinerii se pun la un capăt de masă unde se aduc pe un taler două turte și câțiva covrigi, pe care tinerii ținându-l de o parte și altul de alta, cu câte o mână unul, îi rup după care schimbă între ei părțile rămase în mână. Fata pune pe masă un șervet în care este înfășurată foaia de zestre, alături de care tânărul pune o monedă de aur sau de argint. Fiecare din ei ia în mână de două ori ce a pus pe masă, iar a treia oară băiatul ia șervetul fetei iar fata moneda băiatului, după care beau de trei ori vin dintr-un pahar apoi pleacă din casă în celar unde li se dă să mănânce amândoi cu o lingură orez fiert cu lapte.

¹⁵⁶ Godeni.

¹⁵⁷ “intră în vorbă ginerele prin oameni cunoscuți în casa miresei” Albești, Valea Mare.

La terminarea mesei lăutarii încep să cânte de joc iar tinerii joacă câteva jocuri iar cei mai bătrâni șezând pe scaune pe lângă pereți privesc la ei, după care se găsesc de plecare”¹⁵⁸.

Importanța zestrei primite de mireasă este subliniată de toate răspunsurile, iar în Ciumești, „în ajunul nunții mireasa se duce cu părinții la primărie unde se află și băiatul și declară că nu este silită de nimeni să-l ia pe acel băiat și că se mulțumește cu zestrea”¹⁵⁹.

Merinzile - era vizita pe care socrii mari și mirele o făcea joi seara, înaintea nunții ginerele la socrii mici cu “câteva lucruri de mâncare”¹⁶⁰, “două pâini, confeturi, turtă dulce și o ploscă cu țuică, iar mireasa le dă în schimb cămașa de mire și o batistă”¹⁶¹.

Chematul la nuntă avea loc în ajunul nunții, dimineața de “ginere însoțit de un tânăr, frate de ginere cutreieră satul chemând la nuntă cu ploscă”¹⁶² sau de “chemători cu plosca cu vin sau cu țuică trimiși din partea mirelui și ai miresei”¹⁶³.

Sâmbătă seara se face o adunare de băieți fete și oameni mai tineri la mireasă pentru împodobirea *bradului*, “cu turtă dulce, covrigi, colăcei, hârtie colorată”¹⁶⁴ după care se cinstesc și se veselesc. Cei care împodobesc bradul trebuie să fie tineri cu tată și mamă în viață¹⁶⁵. În același timp la mire se face *fedeleșul*, unde sunt adunați toți flăcăii și un om cu părinții în viață rade mirele, iar lăutarul cântă un cântec duios pentru că „Razi barba de tinerețe/ Și o dai spre bătrânețe”¹⁶⁶, după care se pun la masă. Tinerii (mirele și mireasa) nu trebuie să se vadă în această zi¹⁶⁷.

Lautul miresei. Duminică dimineața „mirele trimite plocon nunului poftindu-l la casa mirelui”¹⁶⁸ de unde nuntașii adunați „tineri, unii călare, alții pe jos, două trei căruțe cu câte patru boi la fiecare căruță în care sunt călătoreșele, una cu oglinda, alta cu ghetele, alta cu floarea miresei, altele cu câte o pâine în mână și nunul cu lăutarii pornesc spre casa miresei”¹⁶⁹. Când s-apropie de casa miresei mirele trimite soli ca să-și anunțe venirea, „trei

¹⁵⁸ Valea Mare.

¹⁵⁹ Ciumești.

¹⁶⁰ Slănicu.

¹⁶¹ Ciumești.

¹⁶² Cetățenii din Deal.

¹⁶³ Valea Mare.

¹⁶⁴ Valea Mare.

¹⁶⁵ Glîmbocel.

¹⁶⁶ Albești.

¹⁶⁷ Albești.

¹⁶⁸ Albești.

¹⁶⁹ Ciumești.

călăreţi cu cai mai sprinteni se reped înaintea casei zicând: Bună dimineaţa şi dau cu bicele în streaşina casei, după care se întorc repede la nuntă”¹⁷⁰.

Înainte de a intra în curtea miresei, nunul schimbă pălăria mirelui cu cea a fratelui de mire care “împreună cu colăcerii pleacă, dau Bună dimineaţa, fratele de mire intră în casă unde mireasa îi pune floarea în pălăria mirelui iar călăcerii stau în curte în semicerc iar doi oamenii ai miresei leagă de frâul cailor câte un şervet din partea miresei. Fratele de mire şi colăcerii se întorc la mire şi la nun care aşteaptă la poartă, nunul pune pălăria cu pana miresei în capul mirelui şi intră toţi în curte, aşezându-se în semicerc, mirele la dreapta nunului, în mijlocul călăreţilor”¹⁷¹.

Apa. În dimineaţa zilei nunţii mireasa cu un băiat cu părinţi şi cu lumea pofită se duc la puţ iau apă într-o vadră. Vadră este ținută de amândoi cu un şervet băgat prin urechile vedrei şi până acasă opresc în trei locuri şi fac horă, zicând că joacă vadră.

Când nuntaşii sunt în curte “mireasa, cu un buchet de busuioc în mână, iese din casă în urma unui flăcău cu părinţi care merge înainte ducând vadră miresei cu apă acoperită cu un şervet frumos pe care o pune în mijlocul circomferinţei călăreţilor. Mireasa moaie pământul de busuioc în apă şi stropeşte călăreţii şi lumea din jur de patru ori, după care se duce în casă”¹⁷².

Iertăciunile se iau în casa miresei unde “părinţii miresei şed pe scaune, în faţă omul cu bradul, nunul, mirele, mireasa, în genunchi, şi naşa, iar unul din nuntaşi spune oraţia prin care cere blagoslovenia părinţilor. Când se zice Şi se roagă cu smerenie să le daţi blagoslovenia tinerii zic Iertaţi-ne taică şi maică şi ne blagosloviţi apoi sărută mâinile părinţilor şi a oamenilor mai bătrâni, în timp ce lăutarii cântă o melodie duioasă care scoate lacrimi asistenţei:

Busuioc verde steblos
Rămâi taică sănătos
Ca un trandafir frumos
Busuioc verde pe masă
Rămâi maică sănătoasă
Ca o garoafă frumoasă
Dacă n-ai fost bucuroasă
Când Ț-adeuceam apă-n casă
Când îți făceam focu-n vatră
Când îți spălam vasele
Și găteam bucatele
Copilită cu părinți
La ce focu' te măriti

Că mila de la părinți
Niciodată n-o mai uiți
Iar mila de la bărbatu
E ca umbra de la gardu
Când vrei să te umbrești
Și mai rău te dogorești
Unde-ți sunt paralele(la ureche)
O să-ți curgă palmele
Unde-ți sunt panglicile
O să-ți curgă bicele
Unde-ți sunt măgelele
Se-mpreună lacrimile”¹⁷³.

¹⁷⁰ Valea Mare.

¹⁷¹ Valea Mare.

¹⁷² Albești.

¹⁷³ Valea Mare.

După *Iertăciuni* ies afară unde “învârtesc hora de trei ori” apoi “se pune mireasa în căruță cu tot cu zestrea ce i s-a dat. În căruță mireasa stă în picioare iar nuna pune pe capul ei un pahar cu vin în care udă câteva bucăți de turtă dulce sau pâine pe care le aruncă în patru părți, peste lumea adunată care se întrece a le prinde zicând că sunt bune pentru măritat, după care pornesc la biserică să se cunună”¹⁷⁴.

Legatul miresei *se face la casa mirelui, după cununie, unde nașa „învește mireasa, care plânge de saltă ia de pe ea și intră în casă ținând un frâu în mână ca semn al supunerii. Mireasa toarnă apă nunului mare, nunei și socrilor mari în timp ce fetele și flăcăii joacă hora nunții, hora îndărăt, sârba, piteșteanca florica”*¹⁷⁵.

După aceia ies afară în hora miresei cu ginerele și nunii de mână și învârtesc hora de trei ori, așa ca a treia oară să vină tot în locul de unde au pornit. Jocul ține până seara apoi se pun la masă. În timpul mesei lăutarii cântă doine haiducești, Jianu și Codreanu. La sfârșitul mesei vine lăutarul cu un tăier în mână, meseni pun pe el pâine, 5-10 lei, după cum dispun bani pe el zicând de la noi puțin, de la Dumnezeu mult. Ginerile răspunde *Foarte mulțumim* de unde ați dat Dumnezeu să izvorască”¹⁷⁶. După masă începe jocul.

Bolile erau tratate și-n satele argeșene și muscelene de către femeile descântătoare „care fac descânțece pentru a da leacuri la diferite boli”¹⁷⁷. Pentru a da rezultate descânțecile trebuiau să se facă miercurea și vinerea¹⁷⁸. Bolile cele mai des menționate au fost deocheatul, frigurile, epilepsia.

Deocheatul se manifesta prin “dureri mari de cap”¹⁷⁹. Se credea că oamenii care s-au născut cu căiță pe cap „pot deochea pe toți la care se uită”¹⁸⁰ și cei care au „ochii răi dacă se uită la alți oameni și chiar la animale, îi deoache”¹⁸¹. Boala se trata de babe știutoare cu descânțece în timp ce „îi suflă în frunte”¹⁸² sau îi stingea în apă neîncepută cărbuni încinși¹⁸³ „se aduce apă din izvor într-un vas în care pune 3 cărbuni aprinși și cu un bețișor de la mătură îi stinge descântând: Fugi deochi ca vântul /Că ești greu ca pământul /Fugi deochi de la .../Din ochi, din creierii capului /Din baierile

¹⁷⁴ Valea Mare.

¹⁷⁵ Valea Mare.

¹⁷⁶ Valea Mare.

¹⁷⁷ „Descânțecile pentru vindecarea bolilor se fac marțea”, Racovița.

¹⁷⁸ Uda de Jos.

¹⁷⁹ Văleni: „de deochi îi doare capul sau stomacul”, Voinești, „îi doare foarte tare capul”, Godeni.

¹⁸⁰ Bălilești.

¹⁸¹ Godeni.

¹⁸² Voinești.

¹⁸³ „Dacă cărbunii cad la fundul vasului omul sigur a fost deocheat”, Godeni.

inimii /Din fața obrazului / De-o fi deocheat de fată /Să-i cadă cosițele /De-o fi deocheat de femeie /Să-i crape țâțele. Apa descântată se dă pătimașului să bea de trei ori,după care și-l udă pe cap”¹⁸⁴.

Frigurile, o boală de care sufereau cei care nu țin posturile „frigurile vin la om de îndată ce calcă posturile sau lucrează în zilele de sărbătoare”¹⁸⁵, din nemâncare”¹⁸⁶ sau din „multă osteneală după care beau apă”¹⁸⁷.

Epilepsia la femei și copii „vine când nu se păzește curată femeia (neatinsă de bărbat) în cele 40 de zile după naștere”¹⁸⁸.

Moartea era considerată în satul tradițional un fapt natural care trebuie acceptat ca atare, aceasta cu atât mai mult cu cât ea (moartea) este vestită comunității de *pasărea morții* (bufnița) și de *ceasornicul morții*. Bufnița era pasărea cea mai disprețuită de oameni¹⁸⁹ deoarece „când s-apropie bufnița de casa omului se zice că nu-i bine, că ea nu cântă de bine și trebuie să moară cineva din acea casă”¹⁹⁰, iar dacă „cântă pe crucea bisericii atunci moare preotul”¹⁹¹. *Ceasornicul morții*, „un mic sunet ce se aude din când în când în pereții caselor de lemn, e un semn prevestitor că cineva din acea casă va muri”¹⁹².

Potrivit credințelor populare omul este format dintr-un element material, *corpul*, care a fost făcut de Creator din pământ și-n pământ va merge și dintr-un element spiritual, *sufletul*, care este de la Dumnezeu și la Dumnezeu va merge când omul moare. Sufletul omului „este o ființă nevăzută în timp ce sufletul animalelor e un fum care pierе”¹⁹³. Sufletul stă lângă inimă, în casa sufletului, de unde iese atunci când omul moare și stă în streășina casei¹⁹⁴, „unde i se pune o mână de lână”¹⁹⁵ pentru a avea unde se odihni.

¹⁸⁴ Văleni, Voinești.

¹⁸⁵ Albești, Mățău.

¹⁸⁶ Albești, „Frigurile se capătă dacă din greșeală mănâncă de dulce în zile de post, luna, miercurea și vinerea”, Ciumești; „Boala frigurilor vine de acolo că omul a lucrat în ziua de 29 august sau că a mâncat de dulce în postul Sf. Apostoli Petru și Pavel”, Mățău; „Frigurile provin din multă osteneală și bând apă. Când se întâmplă să moară cineva fără să zacă se zice că mor de ciumă. Mai multe femei contribuie fiecare cu câte ceva, fac o ie și o dau de pomană la o bătrână săracă, acea ie se cheamă ia ciumii. Fac totodată masă, cheamă preotul de citește molitva ciumii”, Voinești.

¹⁸⁷ Voinești.

¹⁸⁸ Albești.

¹⁸⁹ “ Bufnița este pasărea pe care omul o privește cu dispreț, când cântă în apropierea casei trebuie să moară cineva din acea casă”, Hârtiești.

¹⁹⁰ „când cântă bufnița zic că se schimbă vremea și trage a moarte cineva”, Bălilești.

¹⁹¹ „dacă cântă în apropierea unei case în curând acea casă va rămâne pustie”, Mățău.

¹⁹² Mățău.

¹⁹³ Băjești; „omul are suflet, animalele abur”, Glâmbocel.

¹⁹⁴ Humele.

¹⁹⁵ Costești.

Se credea că sufletul stătea în streășina casei trei zile pentru a urmări dacă familia respectă datina înmormântării. Respectarea datinilor la înmormântare era în interesul familiei și a comunității pentru ca sufletul să poată pleca liniștit de pe această lume și să nu se întoarcă sub formă de strigoi sau stafie pentru a la provoca neplăceri.

După trei zile, până se împlinesc 40 de zile, sufletul umblă ziua prin toate locurile pe unde a umblat, „pe unde a fost când trăia trupul”¹⁹⁶ iar noaptea „se întoarce pe mână pe lâna din streășina casei”¹⁹⁷, după care se duce pe lumea cealaltă¹⁹⁸, „unde se întâlnește cu rudele și împreună așteaptă să se prezinte în fața Judecătorului”¹⁹⁹.

Pentru a se putea prezenta în fața Judecătorului, când cineva e pe moarte „familia are mare grijă să cheme preotul ca el să nu moară nesposedit, neîmpărțășit și fără lumânare”²⁰⁰. După ce a murit, familia „cheamă sau vestește pe cântăreț să tragă clopotele pentru a răspândi vestea între locuitori, oamenii auzind clopotele, se închină și zic Dumnezeu să-l ierte”²⁰¹ și pregătește mortul pentru ultimul drum „pun o căldare cu apă la foc pentru scăldatul mortului, prind pisica și o închid pentru ca să nu treacă peste sau pe sub mort”²⁰².

Se credea că dacă peste sau pe sub mort trece o viețuitoare, după ce-l îngroapă mortul se întoarce cu fața în jos și se face strigoi care vine noaptea și omoară pe cei vii”²⁰³.

Apa cu care a fost spălat mortul se aruncă într-un loc pe unde nu umblă oamenii iar vasele folosite se țineau “trei zile cu gura în jos”²⁰⁴. Dacă rămăneau așchii de lemn de la coșciug acestea se aruncă la răspântii nu în foc²⁰⁵.

¹⁹⁶ „Sufletul mortului îl ia înțgerul și trei zile îl ține în streășina casei, apoi îl poartă până la șase săptămâni pe toate drumurile pe unde a umblat cu corpul după care îl ridică de pe pământ”, Valea Mare.

¹⁹⁷ Gălăsești, Humele.

¹⁹⁸ „Omul după ce moare sufletul stă în streășina casei 3 zile, după care pleacă prin toate locurile pe unde a fost când a fost în viață. După 40 de zile se duce la judecată și trece prin 24 vămi care sunt niște punți cât muchia cuțitului”, Bradul de Jos.

¹⁹⁹ Băjești.

²⁰⁰ Voinești.

²⁰¹ Ciunești.

²⁰² Voinești. „pisica o leagă să nu treacă peste mort că se face strigoi care vine noaptea și-i omoară până la al nouălea neam”, Valea Mare.

²⁰³ Mățău ; „Dacă se întâmpla să moară două sau trei persoane din aceeași familie la rând credeau că au fost omorâți de strigoi și ca să scape de el „merg la mormântul lui, îl dezgroapă și dacă-l găsesc netrecut în putrefacție îi găuresc burta cu un cui ascuțit”. Băjești.

²⁰⁴ Valea Mare.

²⁰⁵ Valea Mare.

Dacă mortul a fost frate lunatic cu alt frate sau soră (născuți în aceeași zi și în aceeași lună) iau o furcă de fân cu două coarne și cheamă un băiat sau o fată lângă mort și-l întreabă pe cel viu „te prinzi frate de cruce cu... și despică un corn de la furcă și-l pune cu cel mort”⁴⁷⁶ pentru ca cel viu să nu moară și el.

După ce pleacă de pe lumea aceasta sufletul trebuie să treacă vămile, în număr de nouă⁴⁷⁷ sau de 24⁴⁷⁸ unde este întrebat de faptele bune și de cele rele pe care le-a făcut omul în viață. Vămile sunt niște punți “înguste ca muchea de cuțit” care despart raiul de iad, care trebuie plătite „de aceia” mortului i se leagă o para găurită de deget pentru a plăti aceste vămi”⁴⁷⁹.

Pe lumea cealaltă morții au nevoie de mâncare, băutură și îmbrăcăminte, de aceia cei vii trebuie să facă pomeni După morți se făceau pomeni „la 3 și 9 zile, la 6 săptămâni”⁴⁸⁰, în sâmbetele morților, în postul Paștelui, la Joimari, la moși.

Pomana consta din *grâu fierț* „grâul se alege pentru a rămâne numai boabele, se pune în puiă și se pisează bine pentru a se alege partea tărâtoasă și a rămâne numai partea bună care se fierbe apoi se prepară cu nucă și zahăr”⁴⁸¹, *lapte* „pus în vase pe care le împart de pomană, împreună cu doi colaci, unul mai mare și altul mai mic la moși”⁴⁸², *căpețele*⁴⁸³ și *năporojnic*⁴⁸⁴.

La începutul Postului Paștelui pentru pomenirea morților „se duce grâu nefiert la biserică și stă acolo, aprinzându-se în el lumânarea care stă aprinsă până se face pomenirea pomelnicului familiei care a dus grâul, și așa se face până în sâmbăta lui Lazăr și atunci grâul se ia și se fierbe și așa se pune pe colaci și îl duc la biserică”⁴⁸⁵. La biserică în Vinerea Mare se aprind focuri din care femeile iau foc într-un vas și merg la morminte tămâind”.

⁴⁷⁶ Valea Mare.

⁴⁷⁷ Uda de Jos.

⁴⁷⁸ Gălășești, Pîrvu Roșu.

⁴⁷⁹ Scheiu.

⁴⁸⁰ Davidești.

⁴⁸¹ Uda de Jos.

⁴⁸² Uda de Jos.

⁴⁸³ „Căpețele în formă de cerc pe marginea căruia se pune un cerc de cocă ne îndoit și se lipesc bine, la mijloc se pune o cruce și se pristornicește, iar pe margini se mai pun trei sau patru cu cruciulițe pe margini”, Scheiu.

⁴⁸⁴ „O bucată de cocă frământată se învârtește cu mâinile pentru a se subția în lung, se îndoiește în trei, se sucește pentru a se împleti și apoi se lipește și se pun cruciulițele pe margine”, Scheiu.

⁴⁸⁵ Uda de Jos.

QUELQUES ASPECTS CONCERNANT LA CULTURE POPULAIRE DE ARGES ET MUSCEL A LA FIN DU XIX-e SIÈCLE

Résumé

En utilisant les informations des deux fonds documentaires, les réponses aux questionnaires: *La programme pour le recueil des informations concernat la langue roumaine* (1884) - reçues de 30 localités, et le *Questionnaire sur les traditions historiques et les antiquités des pays habitées par les Roumains* (1895) - reçues de 22 localités, l'auteur présente quelques aspects concernant la culture matérielle (les habitats, les occupations, l'industrie textile) et celle immatérielle (les coutumes de l'année et les coutumes liées à l'âge de l'homme) des anciens département Argeș et Muscel à la fin du XIX-ème siècle.

D'après la traditions locale, certains habitats sont *très anciens*, les villages des anciens paysans libres, étant fondés par les *moși*, pendant que d'autres sont plus récentes, les villages des anciens serfs, fondées par les seigneurs des domaines.

Les habitats des anciens paysans avaient des fermes dispersées sur la propriété des villages tandis que les anciens serfs avaient des fermes situées dans le périmètre du village. Dans une ferme il y avait une cour appelée *bătătura*, autour de laquelle il y avaient les constructions, *oborul*, où on tenait les veaux, et *ograda* ou le jardin, séparé d'autres autres propriétés par des clôtures faites en verges, *uluca*, *răzlogi*, *palanul* et la clôture en planches.

Concernant les occupations des habitants, on a présenté les principales espèces de céréales, d'outils agricoles, de fruitiers ou de vigne qu'on cultivait de même que les espèces d'animaux domestiques qu'on élevait dans une ferme paysanne.

L'auteur présente aussi les plus importantes plantes existantes dans la flore spontanée, cueillis pour être utilisées dans l'alimentation ou pour le traitement de certaines maladies.

Ensuite on a présenté les coutumes d'hiver (le Noël, le Nouvel An, l'Épiphanie, la Chaîne de Saint Pierre (le 16 février), *Trifonul*, *Haralambie*), de printemps (*Mărțișorul*, *Mucenicii*, Saint Georges, les Pâques), les coutumes d'été (*Rusaliile*, *Sânzâienele*, *Procopie*, *Ciurica*, *Cricovii*) et les coutumes d'automne (le Jour de la Croix, le Grand Vendredi, *Sânmedru*, *Filipii*).

A la fin on présenté les coutumes liées à la naissance, le mariage et la mort de l'homme.

GENEZA SECTOARELOR ECONOMICE SĂTEȘTI ȘI REGIMUL JURIDIC AL PĂMÂNTULUI ÎN SATELE DIN NORD-VESTUL TRANSILVANIEI (sec. al XIII-lea - anul 1850)

Ioan Augustin GOIA

Pentru înțelegerea corectă a evoluției economice a satului transilvănean tradițional devine obligatorie descifrarea procesului de configurare a spațiului economic sătesc și a modului în care acesta a fost împărțit, în timp, între cele două activități productive fundamentale – cultivarea plantelor și creșterea animalelor. Deoarece abordarea diacronică a acestei probleme se impune, trebuie să pornim de la constatarea că în momentul menționării sale în primele documente, satul transilvănean apare ca **hotărnicit**, deci **limitat teritorial**.

Astfel, într-un document datând din 1202-1203, referitor la o zonă situată la nord de Blaj, în estul ariei care ne interesează, o hotărnicie se referă la sate care au "... *semne de hotar în toate părțile*"¹. În alte cazuri se menționează șanțuri de hotar² și pietre de hotar³. Un document din anul 1227, referitor la moșia Gemelchen (Giumelciș, azi Plopiș – Sălaj), ilustrează formula de hotărnicie consacrată: "*Hotarul acestui pământ începe de la hotarul (lui) Gutfrex și merge de-a lungul apei Gemelchen până la hotarul (lui) Cepan, fiul lui Cepan, și de aici se întoarce la hotarul amintitului Gutfrex*"⁴. De notat că documentul reprezintă o cerere de reînnoire a unui privilegiu din timpul regelui Coloman (1095 – 1116) referitor la această moșie, deci vechimea hotarelor sale este mult mai mare.

Chiar când nu amintesc semne de hotar mai vechi, donațiile regale conțin o descriere a hotarului după un tipic ce atestă preexistența unei acțiuni anterioare de hotărnicire. Fără a fi imuabil, traseul acestor hotare respecta o anumită logică economică și geografică, conform căreia teritoriul hotărnicit trebuia să posede categoriile de teren indispensabile locuirii, posibilități de acces, un curs de apă, o anumită coeziune sub aspectul reliefului.

Într-o asemenea arie hotărnicită primele documente scrise menționează cu regularitate terenurile arabile ("*pământurile de arătură*"), fânețele și pădurile, adică cele trei categorii fundamentale de teren: 1) spațiul neintrodus

¹ *Documente privind istoria României, Seria C, Transilvania*, vol. I (1075-1250), Ed. Academiei R.P.R., 1951, p. 21

² *Idem*, p. 26

³ *Idem*, p. 27

⁴ *Idem*, p. 229

în cultură, disponibil pentru umanizare (pădurea); 2) spațiul umanizat cultivat (terenul arabil), dobândit prin defrișare; 3) spațiul umanizat pastoral (pășunea și – mai ales – fâneața indispensabilă iernării unui șeptel al cărui număr tocmai întinderea și calitatea fâneței îl stabilea, transhumanța fiind un fenomen local, condiționat istoric)⁵. Fânețele au fost obținute și ele prin defrișări succesive, pădurea constituind acel element al spațiului hotărnicit pe seama căruia s-a extins, treptat, spațiul umanizat.

Referindu-se la sate din zona Dej-Gherla, un document din anul 1230 menționează “...pământurile de arătură, fâneațele, pădurile, livezile, apele și râurile care țin de ele”⁶. Formula revine – stereotip – în cazul unor documente de danie din anii 1290, 1291, 1292, 1293, 1301, 1319 etc. Faptul că pășunile – spațiu umanizat pastoral – lipsesc uneori din enumerare, spre deosebire de fânețe, sugerează atât o anumită ierarhizare operată de donator în favoarea fânețelor, reflex al mentalității unei epoci în care iernarea pe loc a animalelor era curentă, cât și posibilitatea ca pășunile să fie asimilate cu terenurile arabile lăsate la odihnă ani în șir (numite astăzi, în zonă, *moine*).

În satul iobăgesc, toate categoriile de teren menționate, împreună cu apele, se foloseau în comun de către toți membrii obștii, chiar dacă aceștia aparțineau unor stăpâni diferiți. Un document din 1202 – 1203 menționează acest fapt: “Într-un alt sat, Saris, unde se află vânătorii cetății Bihor, biserica are cinci gospodării ... Aceștia au pământul în comun cu sătenii aceluiasi sat iar dacă se mărește numărul lor, trebuie să li se înmulțească și sortile” (n.n.: parcelele trase la sortii)⁷.

Abordând problema vechimii hotarelor de sat și pe cea a structurii teritoriale a satelor românești din afara arcului carpatic, H.H. Stahl menționează atât teoria lui Radu Rosetti, conform căreia “așezările sătești aveau hotare statornice de la întemeierea lor”⁸, cât și obiecțiile lui T. Pamfile cu privire la această teorie: “Pentru întâile timpuri hotarele nu se puteau arăta, deoarece între două sate se întindea pustiul, care la început nu era al nimănui” deci “... nu vedem pricina pentru care satul trebuia să-și determine de la început hotarul său”⁹.

La rândul său, H.H. Stahl descoperă în structura satelor “însurările” argumentele existenței unei intenții de împărțire egalitară între sate a unui

⁵ C. Bucur, *Invarianță și variabilitate în păstoritul tradițional*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, X, 1978, pp. 138-143

⁶ *Documente privind istoria României*,vol. I, p. 243

⁷ *Idem*, p. 25

⁸ H.H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, București, 1958, vol. I, pp. 86-87

⁹ *Ibidem*, p. 88

teritoriu vast, cândva devălmaș. Deoarece posibilitatea lotizării unui spațiu atât de vast de către un stăpân unic (latifundiarul, statul, biserica) îi apare ca exclusă, iar documentele scrise nu menționează asemenea operații, autorul atribuie existența satelor însurărite fazei “...de dizolvare a ginților, pe triburi” în “...momentul în care aceste triburi se desfac intern, teritorializându-se pe comune satești”¹⁰. Analiza magistrală făcută de autor procesului de disoluție a “confederației de ocol” vrâncene oferă date convingătoare în sprijinul acestei ipoteze.

Particularitățile instituirii autorității statale în întreaga Transilvanie (prin cucerire străină și prin introducerea consecutivă a unei jurisdicții de tip apusean) ar fi putut modifica – teoretic vorbind – în mai mare măsură decât la sud de Carpați hotărnicirile rurale prestatale. Ipoteticele arii “suprasatești”, de tip Vrancea, susceptibile a fi transformate în domenii feudale de tip apusean, ar fi sucombat prin fragmentare și includere în domeniile nou create, trasarea hotarelor satelor succesoare rămânând în sarcina noilor stăpâni. Absența oricăror referiri la o asemenea operație în documentele transilvănene din secolele XII-XIII, ca și menționarea fără echivoc – încă din primele documente – a *satului* ca unitate socio-economică distinctă ne determină să admitem că momentul cuceririi găsise satul transilvănean în faza obștii teritorializate, deja hotărnicită.

Problema vechimii hotarelor satești transilvănene este importantă în primul rând pentru clarificarea vechilor raporturi teritoriale existente între comunitatea satească și stăpânul feudal. Dacă sesiile iobăgești și parcelele domeniiale se întrețeau în vatra și în hotarul satului, teritoriul neumanizat suplimentar – în general pădurea, mai rar mlaștina – aparținea acelei părți care reușea să o umanizeze, adică - în principal – țăranului. Această situație, materializată în Transilvania, conform cutumei, prin trecerea în proprietatea țăranului a pământurilor defrișate prin muncă proprie, a lăsat la discreția comunității țărănești – pentru o lungă perioadă de timp – procesul de extindere a spațiului umanizat și, implicit, de lărgire a hotarelor cultivate.

Tripartitul lui Verböczi (1514) precizează că pământul domeniului aparținea în întregime stăpânului feudal, țăranul luând de pe el doar răsplata muncii sale. Sesia iobăgească, deși rămânea doar *în posesie*, era *ereditară*, iar pe lângă ea iobagul putea deține – în *proprietate* - pământurile luate zălog, cumpărate, *defrișate* de el. În mod legal, feudalul nu avea dreptul să răpească aceste pământuri țărănești, iar dacă totuși le lua (relativism partinic), trebuia să plătească țăranului o despăgubire.

¹⁰ H.H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, București, 1958, vol. I, pp. 100-102

Datorită acestui spațiu disponibil, constituit de pădurea defrișabilă, pentru secole în șir amplificarea teritoriului sătesc umanizat a fost condiționată în Transilvania doar de pulsul demografic și de nivelul tehnic și social-economic, lipsa de spațiu propriu-zis nefiind semnalată. Abia tendința de creare și extindere a rezervei feudale în secolul al XVI-lea¹¹ pe de o parte, combinată cu explozia demografică din secolul al XVIII-lea, pe de altă parte, a generat și aici “foamea de spațiu” cunoscută în Occident mult mai devreme.

Secolul al XVI-lea poate fi considerat momentul de răscruce în evoluția hotarelor satelor iobăgești din nord-vestul Transilvaniei, deoarece spre sfârșitul său stăpânii feudali exploatează direct, în regie proprie, suprafețe din ce în ce mai mari din hotarul satului, care vor forma, în timp, *alodiul* (*rezerva feudală*). În aceste împrejurări, drepturile țărănești asupra fondului funciar sătesc erau amenințate de către feudal tocmai prin dubla sa calitate: de membru cu drepturi depline al obștii sătești și - în același timp - de stăpân feudal al acesteia. În prima postură el beneficia de avantajele obișnuite ale devălmășiei, putând dobândi terenuri agricole și pastorale prin defrișarea pădurii obștești, folosind chiar munca obligatorie a membrilor obștii. În a doua postură, el avea mijloacele necesare uzurpării dreptului de posesie iobăgesc, stipulat prin lege, folosind presiuni diverse sau forța.

Procesul alodizării nu va avea - în secolul al XVI-lea - aceeași intensitate și nu va fi sincron în toate zonele Transilvaniei. În nord-vestul Transilvaniei (domeniile Ciceu, Chioar, Șimleu, Cehu-Silvaniei, Almaș) el debutează în zonele cu pământ fertil, mai apropiate de localitatea de reședință a stăpânului feudal sau legate de aceasta prin căi de comunicație lesnicioase. Este motivul pentru care urbariul din 1553 al domeniului cetății Ciceu nu menționează terenuri alodiale în satele cu pământ sterp ale Lăpușului, iar în restul domeniului identifică asemenea terenuri alodiale doar în șapte din cele 63 de sate¹². Nu este exclus ca situația aceasta să se fi datorat și împrejurării că domeniul aparținuse multă vreme domnilor moldoveni, fiind redat acestora în anul 1558¹³.

Urbariul din 1566 al domeniului cetății Chioar menționează cu totul sporadic pământuri alodiale. Se menționează însă o practică ce precede alodizarea: stăpânul feudal își rezervă *din hotarul comun* pământurile cele mai bune, pe care le ară, le seamănă, le recoltează - respectiv le cosesc - sătenii, în contul robotei pe care o datorează¹⁴. Suntem deci, în Chioar, într-o

¹¹ Prodan, D., *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea*, vol. II, București, Ed. Academiei R.S.R., 1968, pp. 210,212

¹² *Ibidem*, p. 148

¹³ *Ibidem*, p. 142

¹⁴ Prodan, D., *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVI-lea*, vol. II, București, Ed. Academiei

fază în care pământul alodial – exceptând viile – nu a fost separat de pământurile comune¹⁵. Comune sunt – încă – și pădurile de aici, neseperate în alodiale și satești. Stăpânul feudal își rezervă însă dreptul de a percepe dijmă din porcii pășunați în pădurea comună, un prim pas făcut în direcția uzurpării dreptului obștesc.

Procesul de alodizare era mult mai avansat, conform urbariilor din 1566 și 1569, pe domeniul învecinat al Cehului Silvaniei. Se menționează în satul românesc Noțig 25 de iugăre (arabil) aparținând stăpânului feudal, o luncă mare în Cehu, repartizată spre cosire mai multor sate, câte o luncă “*domnească*” în satele Ariniș, Bicaz și Horoat, un alt teren arabil în Cehu, vii alodiale în aceeași localitate, fânețe în alte sate¹⁶. Amplificarea alodiului este însoțită de grave abuzuri - devenite mai târziu banale în Transilvania – inițiate de stăpânul domeniului, Gh. Bathory. Acesta introduce obligații de lucru *nelimitate*, pentru toate satele domeniului, fie românești, fie maghiare, asigurându-și astfel forța de muncă necesară exploatarea alodiului¹⁷ și confiscă țăranilor lăzuirile proprii sau terenurile cele mai fertile¹⁸. Pădurile, mai puține decât în Chioar, nu sunt încă împărțite în alodiale și satești-iobăgești, dar proprietarul feudal “*oprește*” unele păduri – cele mai bune – interzicând sau condiționând accesul sătenilor cărora - până în acel moment - le aparținuseră în proprietate obștească¹⁹.

Deși întocmit cu 30 de ani mai târziu, urbariul din 1594 al domeniului cetății Șimleului nu ilustrează un proces de alodizare mai avansat. Pământurile alodiale constau în cea mai mare parte din vii (în Șimleu, Guruslău etc.), dar sunt menționate și fânețe (Marin, Borla, Cehei, Zăuan) și terenuri arabile (Șimleu)²⁰. Suprafețele alodiale nu par a fi fost foarte mari, iar inventarul agricol extrem de redus al domeniului se explică prin executarea lucrărilor agricole de către iobagi, cu inventarul propriu²¹. Quantumul obligațiilor în muncă nu este menționat, ceea ce îngreunează aprecierea stadiului atins de procesul de alodizare.

În concluzie, la sfârșitul secolului al XVI-lea, în aria care ne interesează, procesul constituirii alodiului era încă în fază incipientă. Hotarul satelor ne apare împărțit în sesii aflate încă – în proporție covârșitoare – în

R.S.R., 1968, p. 186

¹⁵ *Ibidem*, p. 193

¹⁶ *Ibidem*, pp. 210-212

¹⁷ *Ibidem*, p. 211

¹⁸ *Ibidem*, p. 212

¹⁹ *Ibidem*, p. 213

²⁰ *Ibidem*, p. 605

²¹ *Ibidem*, p. 617

posesia ereditară a țăranilor, terenurile arabile trăgându-se la sorți. Alături de aceste terenuri, ce aparțineau sesiei moștenite, existau în hotarele satelor amintitele lăzuiri țăărănești, agricole și pastorale, cu regim privat, situate la contactul cu pădurea obștească, în care dreptul de defrișare nu era îngăduit. Puținele parcele alodiale, dacă existau, erau izolate printre sesiile iobăgești și erau lucrate cu robotă iobăgească, fixată în 1514 la o zi pe săptămână, dar sporită în mod abuziv de stăpânii feudali. De observat că pășunile nu sunt amintite de conscriptori, atitudine ce coincide cu cea prezentă în majoritatea documentelor timpurii referitoare la structura hotarelor sătești. Cel puțin două remarci par a se impune de la sine: 1) că această omisiune nu s-ar justifica în cazul conscrierii unei populații pastorale, pentru care reglementările privind pășunea ar fi fost de prim plan; 2) că pășunea ar putea fi constituită, în mare parte sau în întregime, din pământul agricol lăsat la odihnă, fapt ce nu ar justifica menționarea ei aparte. Oricum, pentru o economie mixtă, agro-pastorală, pledează și alte date oferite de conscripțiile amintite, date ce vor fi analizate în cadrul capitolului privitor la coordonata economică.

Urbăriile din secolul al XVII-lea referitoare la nord-vestul Transilvaniei ilustrează o stagnare sau chiar o scădere demografică, cauzată de implicarea Transilvaniei în Războiul de 30 de ani, de luptele pentru succesiune, de atacurile turcești, tătărăști, austriece, de epidemiile de ciumă repetate²². Și în acest secol, pe domeniile feudale legea apără, formal, în continuare, dreptul iobagului la sesia sa. El putea chiar zălogi sau schimba această sesie, dacă persoana care o prelua aparținea respectivului domeniu feudal. Chiar dacă iobagul își părăsea sesia, ea trebuia oferită, conform legii, unui cosăngean²³. În realitate, procesul de constituire a alodiilor se accelerează prin generalizarea abuzurilor. Stăpânii feudali demarează defrișări pe cont propriu în pădurile comune, acaparează prin abuz vechile defrișări țăărănești, ocupă definitiv sesiile pustii și pământurile remanențiale comune, transformă prediile (foste sate pustiite) în terenuri alodiale, seamănă în parcele țăărănești, iar apoi și le însușesc²⁴. Fenomenul este general, manifestându-se și în cazul domeniilor feudale din aria cercetată. Chiar în Chioar, unde în secolul al XVI-lea terenurile alodiale erau quasi-inexistente, alodizarea în forță se va produce în prima jumătate a secolului al XVII-lea, un singur provizor al domeniului – voievodul Ionaș – reușind, prin abuz, această performanță²⁵.

²² Prodan, D., *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVII-lea*, vol. I, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 83-84

²³ *Ibidem*, vol. I, pp. 395-398

²⁴ *Ibidem*, vol. II, pp. 182-183

²⁵ Prodan, D., *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVII-lea*, vol. II, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 184

Totuși, în cadrul hotarelor sătești de secol XVII parcelele alodiale - unele foarte mici - sunt încă răspândite printre sesiile iobăgești²⁶, deși încep să se constituie și parcele mari, compacte. Într-adevăr, caracterul insular al parcelelor nobiliare împiedica exploatarea lor judicioasă, de unde tendința stăpânilor de a le uni în suprafețe compacte, prin însușirea abuzivă a parcelelor iobăgești care le separau.

În paralel, în mod logic, sunt sporite obligațiile în muncă ale iobagilor. La 1603 se constată creșterea obligațiilor în muncă în Chioar, iar pe domeniul Almaș slujba era nelimitată. Aceeași nelimitare a obligațiilor în muncă este semnalată la 1658 pe domeniul Șimleului, unde quantumul acestora era la discreția stăpânului feudal, iar la 1682 domeniul Cehu Silvaniei cunoaște aceeași robotă nelimitată.

Micșorarea suprafețelor arabile și de fâneată aparținând țăranilor, ca urmare a acaparărilor proprietarilor feudali, va acutiza problema drepturilor asupra spațiului încă disponibil pentru umanizare: pădurea. În vederea dobândirii de noi suprafețe agro-pastorale, țăranii vor defrișa părți din pădurile comune, la concurență însă cu stăpânul feudal. Acesta nu se mărginește să participe la defrișarea pădurii comune, ci și "*oprește*" pentru el - ca în secolul trecut - părți din ea, scoțându-le din circuitul economic țăranesc. Pe domeniul cetății Șimleului sunt total "*oprite*" două păduri în hotarul satului Uileac²⁷, o pădure în Marin, una în cadrul voievodatului Pecei, alta în hotarul satului Tusa²⁸. Alte păduri sunt oprite doar când fac ghindă, iar altele sunt încă comune, cu anumite condiționări în anii cu ghindă (pădurea Meseș, pădurea din Șimleu)²⁹.

Pe domeniul Cehu Silvaniei, la 1682, apar păduri comune mai multor sate, ceea ce sugerează un proces avansat de defrișare³⁰.

Domeniul Chioarului prezintă o situație asemănătoare celei de pe domeniul Șimleului, fiind menționate atât păduri libere cât și păduri oprite³¹. Ilustrativ pentru marea miză constituită de defrișări în secolul al XVII-lea este procesul din anul 1685, dintre nobilul Dunaviczi, căruia i-a fost donat satul Răstoci, din Chioar, și micii nobili locali, români, Ioan Hossu, cu fiul, secondat de Pășcui Hossu.

Dunaviczi se plânge că cei doi Hossu au împărțit între ei pământul defrișat de el și dorește ca și pământul defrișat de pârâți să se împartă, cum s-

²⁶ *Ibidem*, vol II, pp. 186

²⁷ *Ibidem*, vol. I, p. 326

²⁸ *Ibidem*, p. 327

²⁹ *Ibidem*, pp. 326-327

³⁰ *Ibidem*, p. 330

³¹ *Ibidem*, p. 323

a împărțit al lui: “...dar pentru că și eu am defrișat pădure vie acolo unde am vrut (s.n.), doresc ca și acest pământ (al pâraților n.a.) să se împartă, așa cum s-a împărțit al meu”³². Pârâții răspund că pământul din lunca Someșului a fost curățat și împărțit de toți locuitorii satului, ca pământ comun. Defrișările din “pădurea vie” au fost făcute însă doar de ei, nu de sat, și - se subînțelege - le aparțin, nu pot fi împărțite. Ei precizează că și iobagii lui Dunaviczi au asemenea pământuri defrișate, chiar mai întinse decât ei, și, dacă s-ar face o comparație, ar reieși că trebuie să se împartă și curăturile din păduri vii ale acestora³³.

Sunt menționate deci în document: 1) defrișări comunitare (la care participă toți locuitorii satului), finalizate prin împărțire egalitară sau proporțională a terenului obținut; 2) defrișări nobiliare; 3) defrișări iobăgești individuale.

Decizia judecătorului sugerează că ar fi vorba, de fapt, de un conflict între defrișatorii cu putere economică și cei incapabili să țină pasul cu ei, ultima categorie considerându-se, din acest motiv, lezată în drepturile ei asupra pădurii comune. Judecătorul aprobă împărțirea între săteni a pământurilor defrișate în comun, dar acceptă și dreptul de stăpânire individuală al defrișatorilor izolați. Solomonice, instanța lasă la latitudinea reclamantului păstrarea statu-quo-ului sau scoaterea la împărțire comună și a pământurilor iobagilor proprii. Extrem de sugestivă este însă hotărârea privind defrișările viitoare: “...cei ce vor să defrișeze de acum înainte, să împartă pădurea vie; cei care pot defrișa, să defrișeze, cei care nu pot defrișa vor avea pădure vie”³⁴. Ne aflăm deja, în mod vădit, într-un moment în care se încearcă stoparea abuzurilor individuale în exploatarea pădurilor obștești. Nu întâmplător, tocmai în această perioadă se înmulțesc în documentele transilvănene semnalele privind starea îngrijorătoare a pădurilor și se încearcă primele reglementări silvice³⁵.

Documentele din conscripții referitoare la pășuni sunt rare și în acest secol, situație atribuită de istoricul D. Prodan faptului că acestea nu asigurau venituri suficient de importante pentru a atrage atenția conscriptorilor³⁶. Credem însă că și în acest caz omisiunea ar trebui explicată mai degrabă prin folosirea pentru pășunat a pământurilor arabile lăsate la odihnă.

Alodiile constituite în secolul al XVII-lea din pământurile obștești sau iobăgești vor fi amplificate în secolul al XVIII-lea. Conjunctura istorică nouă, creată în acest secol în Transilvania prin conflictul surd dintre curtea

³² Hossu, V., *Răstoci – o istorie într-un sat*, Clusium, 1996, p. 161

³³ *Ibidem*, p. 162

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Prodan, D., *Iobăgia în Transilvania în sec. al XVII-lea*, vol. I, p. 338

³⁶ *Ibidem*, p. 322

imperială vieneză și nobilimea locală pe tema impunerilor fiscale nu reușește să stopeze procesul alodizării abuzive ci, dimpotrivă, îl accelerează, marii proprietari încercând să răpească cât mai mult pământ înainte de momentul – previzibil deja – al stabilirii prin urbarii a mărimii legale a sesiei iobăgești. Încercările curții vieneze de a ușura sarcinile iobagilor față de stăpâni, în scopul sporirii sarcinilor fiscale ale respectivilor iobagi, au fost blocate sistematic de dieta transilvăneană care – conform diplomei leopoldine – reglementa raporturile stăpân-iobag. În ciuda faptului că marea conscripție din 1750, declanșată de Curtea Imperială în vederea introducerii unui nou sistem de impunere fiscală, a demonstrat că veniturile fiscale din Ungaria și Transilvania erau cele mai mici din imperiu, din cauza stării economice precare a iobagului împovărat de robotă, dijme, daturi etc., Curtea nu a impus măsurile recomandate de specialiști (constând în recunoașterea posesiunii ereditare țărănești și în fixarea robotei la 1 zi pe săptămână), ci a încredințat problema urbarială **dietei nobiliare**, care va refuza, în 1764-65, atât reglementarea urbarială cât și contribuția fiscală a nobilimii³⁷.

Fără să mai convoace dieta, Curtea a dat – profitând de mișcările țărănești din 1766 – reglementarea din 1767, care – referindu-se la Ungaria – cuprindea și Banatul, Bihorul, Maramureșul, Sătmarul.

Reglementarea stabilea cifric suprafața sesiei întregi, introducea obligativitatea cumpărării cu “bani gata” a defrișărilor iobăgești răpite, impunea menținerea pășunii sătești la o suprafață optimă, interzicând ararea ei, asigura folosirea fără plată, pentru necesități proprii, a pădurilor sătești, fixa obligația în muncă la o zi cu vitele sau la două zile cu palmele pe săptămână, recunoștea dreptul seniorului de a moșteni averea iobagului fără urmaș și a celui fugit etc.³⁸.

Fără a institui **proprietatea** iobăgească, reglementarea – transpusă cu dificultate în practică – a apărat ereditatea dreptului de folosință, stopând răpirea pământurilor iobăgești de către senior și pregătind terenul pentru trecerea lor viitoare în proprietatea țaranului.

Varianta transilvăneană a acestei reglementări a fost întocmită – la cererea Curții Imperiale – de către Consiliul gubernial al Transilvaniei și a purtat numele de *Certa Puncta* (1769). Referitor la spațiul sătesc, reglementarea prevede că stăpânul feudal este dator să asigure iobagilor săi loc de casă îndestulător, pământuri arabile și fânețe. Întinderea sesiei iobăgești nu este însă precizată, putând fi diminuată, prin abuz, în continuare, iar în părțile comune din moșia satului (păduri, pășuni) iobagii sunt mai degrabă “acceptați”

³⁷ Prodan, D., *Problema iobăgiei în Transilvania, 1700-1848*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989, pp. 25-27

³⁸ *Ibidem*, pp. 30-39

decât părtași. Se admite doar preluarea contra plată a lăzuirilor țărănești ³⁹.

Răscoala lui Horea a oferit lui Iosif al II-lea justificarea forțării unei reglementări a situației sociale din Transilvania. Patenta de desființare a iobăgiei (1785) a fost precedată și urmată de o conscripție urbarială care nu a fost generalizată în Transilvania și a avut drept urmare doar reglementări parțiale, între 1786 și 1787. Aceste reglementări nu depășesc însă limitele din *Certa Puncta* ⁴⁰.

Dietele din 1790-1811 vor consfinți limitarea reformelor iosefine, evidențiind imposibilitatea rezolvării problemei țărănești pe cale constituțională. Este și motivul pentru care Curtea Imperială va încerca calea ordonanțelor. Din inițiativa ei va demara în 1819-1820 conscripția Cziráky, menită să pregătească reglementarea urbarială ⁴¹.

În comitatele Crasna, Solnocul de Mijloc și ținutul Chioar conscripția a evidențiat un proces avansat de alodizare. Marile domenii din secolul al XVI-lea se pulverizaseră, iar moșiile rezultate erau fărâmițate și ele. Sesiile iobăgești erau mici și se tindea spre micșorarea lor, iar productivitatea agricolă era scăzută (pe alocuri 3-3,5 măsuri de grâu la o măsură de sămânță) ⁴². Satele se plâneau de lipsa pășunii, unele aveau pășune plătită, altele – pășune arendată contra muncă, altele menționau pășuni alodizate. Și mai acută devenise problema pădurilor, menționându-se cazuri în care mai multe sate aveau pădurea în comun ⁴³.

Conscripția ne oferă date precise asupra modalității de organizare a hotarelor satelor din aria cercetată la începutul secolului al XIX-lea. Sunt semnalate și sate neîmpărțite în câmpuri, dar sistemul cel mai frecvent era cel cu două câmpuri, prezent în comitatul Crasna în proporție de 47,83% , în comitatul Solnocul de Mijloc în proporție de 57,04% , iar în ținutul Chioar în proporție de 71,08%. Sistemul intermediar, în care două câmpuri alternau, iar al treilea câmp era cultivat permanent atingea în comitatul Crasna 31,92%, iar în Solnocul de Mijloc - 14,8%. Sistemul cu trei câmpuri era puțin răspândit la acea dată, atingând 13,02% în Crasna și 25,02% în Solnocul de Mijloc, în Chioar nefiind menționat ⁴⁴. Iată situația existentă în câteva sate care în secolul al XVI-lea aparțineau domeniilor Chioar și Șimleu și pe care

³⁹ Prodan, D., *Problema iobăgiei în Transilvania, 1700-1848*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989, pp. 49-53

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 206-209

⁴¹ *Ibidem*, p. 308

⁴² *Ibidem*, p. 329

⁴³ *Ibidem*, p. 315

⁴⁴ Prodan, D., *Problema iobăgiei în Transilvania, 1700-1848*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 314

le regăsim în această conscripție (0 indică un hotar neîmpărțit în câmpuri, 2 indică un hotar împărțit în două câmpuri, 3 indică unul împărțit în trei câmpuri, 2+1 indică un hotar având două câmpuri rotate și un al treilea cultivat permanent)⁴⁵:

Zona etnografică	Satul	Numărul de câmpuri
Chioar	Mesteacăn	2
	Cozla	2
	Piroșa	2
	Poienița	2
	Purcăreț	2+1
	Românești	2
	Vărai	2+1
	Vălișoara	2+1
Sălaj	Chilioara	2
	Zalnoc	3
Sub-Meseș (subzonă)	Bănișor	2
	Ban	3
	Stârciu	2+1
	Cizer	2
	Sâg	2
	Pria	2
	Meseșenii de Sus	2
	Pecciu	2+1
	Șeredeu	2
	Sârbi	2
	Tusa	0

⁴⁵ Trócsányi, Zs., *Az északi Partium 1820-ban*, Budapest, 1966, pp.98-104

V. Barcăului (subzonă)	Drighiu	2+1
	Cosniciu de Sus	2+1
	Fizeș	2
V. Barcăului (subzonă)	Halmășd	2+1
	Iaz	2
	Marca	2
	Preoteasa	0
	Subcetate	1 (?)

Stabilind raportul cifric între arător și fâneată, în iugăre, la nivelul a trei comitate, conscripția Cziráky clasifică populația, după cuantumul proprietății, în următorul tabel⁴⁶:

	Arator	Fânat	Sub 2 iug.	2-5 iug.	5-8 iug.	8-15 iug.	Peste 15
Crasna	14 021 2/8	5 617 1/8	568	974	932	774	74
Solnoc	31 926 1/8	8 869 7/8	895	1770	1637	1501	332
Chioar	11 351 5/8	4 967 7/8	373	749	505	569	184

Cum se va constata mai târziu, sătenii au declarat valori mai mici decât în realitate, de teama impunerilor fiscale ulterioare. Stăpânii feudali vor profita de situație, încercând să răpească surplusul de pământ (nedeclarat), prevalându-se chiar de declarațiile false ale sătenilor. Propunerile de reglementare urbarială din 1847 vor insista asupra acestor diferențe între conscripția lui Cziráky și realitate, exploatându-le în beneficiul clasei nobiliare. Discutându-se fixarea mărimii sesiei, s-au propus 4-6 iugăre arător și 2-3 iugăre fânaț în cazul pământului de clasa I, sau 6-8 iugăre arabil și 2-4 iugăre fânaț (clasa II), sau 7-12 iugăre arător, 2 ½- 5 iugăre fânaț (clasele III-IV)⁴⁷. De menționat că reglementarea din 1767 fixa pentru Partium un arător de 26-32 iugăre și un fânaț de 8-12 coase, suprafețe mult mai mari decât cele propuse în 1847 pentru Transilvania.

În momentul sancționării legii, guvernul imperial a intervenit, sporind suprafețele maxime ale arabilului (I: de la 6 la 10; II: de la 8 la 12; III:

⁴⁶ Prodan, D., *Problema iobăgiei în Transilvania, 1700-1848*, București, 1989, p.313

⁴⁷ Prodan, D., *Problema iobăgiei în Transilvania, 1700-1848*, București, 1989, p.343

de la 12 la 14) și stabilind la fânaș valori de 2-4 iugăre (clasa I), 3-5 iugăre (clasa II), 4-6 iugăre (clasa III- IV)⁴⁸.

Pășunea sătească se împărțea în două: jumătate revenea nobililor, iar din cealaltă jumătate colonii (cum erau denumiți iobagii în acel moment) primeau 5-15 iugăre pentru o sesie întreagă. Dacă nu exista pășune suficientă pentru ca fiecare colon cu o sesie să primească minimum 5 iugăre, pășunea era împărțită până la o proporție de doi la trei. Dacă pășunea era suficientă pentru ca fiecare colon să primească până la 15 iugăre, restul din jumătate revenea nobilului⁴⁹.

Reglementările din 1847 considerau pământul țaranului iobag drept *proprietate nobiliară* și legalizau comasările nobiliare în hotarul satului, alt prilej de abuzuri. Revoluția din 1848 va face însă inoperante aceste reglementări.

Dieta de la Cluj a proclamat în mai 1848 desființarea iobăgiei în cazul iobagilor urbariali. Dacă pentru Partium, unde existau deja urbarii, problema era relativ simplă, în Transilvania – în lipsa urbăriilor anterioare complete – era dificil de separat pământul alodial (nobiliar) de cel urbarial (țărănesc)⁵⁰. De aceea, primele măsuri practice de trecere în proprietatea iobagilor urbariali a fostelor lor sesii se vor lua abia după proclamarea desființării iobăgiei de către Curtea Vieneză, în 1850.

Definirea termenului de "*pământ urbarial*" va provoca dispute dure între autoritățile austriece și nobilime. În Banat, Crișana și Maramureș (Partium) pământurile remanențiale au fost declarate prin lege urbariale, dar stăpânii le considerau alodiale. Ele formau uneori (în Satu Mare) 30% din hotarul satului⁵¹. În Transilvania istorică nu existau pământuri remanențiale, dar țăranii ascuseseră la conscripției adevărata suprafață a loturilor lor, declarându-le mai mici. Nu era clar nici dacă loturile defrișate erau socotite urbariale sau alodiale.

Patentele imperiale din 1853-1854 vor încerca să rezolve aceste probleme, hotărând ca pământuri urbariale – care urmau să devină proprietate țărănească – să fie considerate cele care erau în posesia țăranilor iobagi la 1 ianuarie 1848, cele răpite lor de către marii proprietari în intervalul 1 ianuarie 1819-1848, cele socotite urbariale, dar netrecute în conscripția din 1819-1820 și cele lucrate de ei între ianuarie 1819-iulie 1848, dacă plățiseră pentru ele impozite și prestaseră robotă⁵². Partea ce revenea iobagilor din

⁴⁸ *Ibidem*, p. 344

⁴⁹ Kovács, I., *Desființarea relațiilor feudale în Transilvania*, Cluj, Ed. Dacia, 1973, p. 11

⁵⁰ *Ibidem*, p. 17

⁵¹ Kovács, I., *Desființarea relațiilor feudale în Transilvania*, Cluj, Ed. Dacia, 1973, p. 37

⁵² *Ibidem*, p. 66

pășunea și stufărișul aflate în folosință comună trecea în proprietatea lor. Pământurile părăsite reveneau nobililor, iar deștelenirile neautorizate deveneau alodiale.

Pășunile comune urmau să se separe, moșierul primind 2/3 din suprafață⁵³. Partea de pădure luată din pădurea comună de un fost iobag depindea de suprafața sesiei sale și se încadra, în general, între 1, 1,2 și 6 iugăre⁵⁴. În 1855 s-a hotărât regimul pădurilor, acestea devenind fiscale, comunale sau private.

Patentele au prevăzut și posibilitatea comasărilor, care vor începe masiv după 1860, în ciuda opoziției sătenilor⁵⁵. Comasările vor fi legiferate ulterior, prin legile speciale din 1880 și 1908.

În ciuda legilor agrare din 1871-1873, favorabile moșierilor, la sfârșitul secolului al XIX-lea devenise evident faptul că - prin băncile românești - mult pământ al moșierilor faliți ajunsese deja în mâinile țăranilor. În acest interval, în doar 10 ani, țăranii români din Transilvania au cumpărat aproape 180.000 de iugăre de pământ⁵⁶. La sfârșitul secolului al XIX-lea gospodăriile țărănești transilvănene până la 50 de iugăre posedau 55,30% din întreaga proprietate funciară, moșierii - 38,23%, iar 6,47% erau în proprietatea celor cu 50-100 de iugăre⁵⁷.

Proprietatea țărănească era majoritară atât în cazul arabilului cât și al fânețelor, marii proprietari deținând însă majoritatea suprafețelor de pădure⁵⁸.

CONCLUZII. Această prezentare evidențiază faptul că patrimoniul funciar comunitar a traversat – în cazul satelor din nord-vestul Transilvaniei - trei perioade distincte:

1) În perioada anterioară secolului al XVI-lea, obștile țărănești dețineau încă, în virtutea drepturilor comunitare anterioare cuceririi maghiare, cea mai mare parte a fondului funciar sătesc.

2) De la sfârșitul secolului al XVI-lea până la reforma din anul 1850 s-a desfășurat un proces continuu de trecere a unor părți din terenul comunitar sătesc în proprietatea nobililor locali, prin alodizare bazată pe o reinterpretare a statutului juridic al iobagului la nivel statal și pe abuz individual la nivel local.

3) După anul 1850 debutează un proces – accelerat de falimentul marilor proprietari rurali – de recuperare de către țărani a terenurilor din

⁵³ *Ibidem*, p. 71

⁵⁴ *Ibidem*, p. 72

⁵⁵ *Ibidem*, p. 115

⁵⁶ *Ibidem*, p. 162

⁵⁷ *Ibidem*, p. 164

⁵⁸ *Ibidem*, p. 168

hotarele satelor, prin legi de împroprietărire și prin cumpărare – individuală și colectivă.

4) Pe parcursul celor trei perioade, comunitatea rurală nu a constituit un întreg omogen sub aspect social-economic, deoarece diferența medievală dintre iobagi (țărani deținători de pământ transmisibil ereditar) și jeleri (țărani lipsiți de pământ transmisibil ereditar) s-a păstrat și după anul 1850, din cauza faptului că doar iobagii, nu și jelerii au fost împroprietăriți, aceștia din urmă alcătuind, în continuare, pătura săracă a satelor, deloc neglijabilă ca pondere. Dacă – pe linia sugestiilor gustiene – această realitate social-economică dinamică ar fi fost luată constant în calcul în cursul abordării diferitelor aspecte ale culturii țărănești tradiționale, imaginea de ansamblu a acesteia ar fi astăzi mult mai nuanțată și epurată de viziunile generalizatoare, deformante, care ne întâmpină uneori în anumite încercări de sinteză dedicate ruralului românesc.

GENESIS OF RURAL ECONOMIC SECTORS AND JUDICIAL GROUND STATUS IN THE NORTH-WESTERN VILLAGES OF TRANSYLVANIA (13th CENTURY – YEAR 1850)

Abstract

The author analyses some documents between 13th and 19th centuries in order to establish a means of agrarian soil using and its judicial status in 86 villages of the north-western of Transylvania till the moment of serfdom abolition (1850).

The study presents the stages of the gradual transition of a large part of serfdom hereditary ground of the villages' boundary in the real property of the feudal lord and the Austrian imperial court attempts to settle this situation from the enlightenment positions. Finally, there are presented the regulations of the reform in 1850 concerning the Transylvanian rural landed patrimony and its economical-social consequences.

RITUL ȘI REPREZENTAREA SĂRBĂTORII VINEREA MARE ÎNTR-O COMUNITATE PROTESTANTĂ DIN TRANSILVANIA

TÖTSZEGI Tekla

Numeroasele studii de specialitate din domeniu demonstrează că în Transilvania, regiune geografico-istorică multinațională și multiconfesională, atât riturile de trecere, cât și sărbătorile calendaristice cunosc o mare diversitate pe tot parcursul secolului al XX-lea. Abordarea acestora reprezintă o provocare pentru cercetători, cu atât mai mult cu cât în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea puterea comunistă a luat numeroase măsuri destinate să destructureze grupurile de purtători ale acestui patrimoniu, adică comunitățile țărănești tradiționale. Totuși, modul de viață și sistemul de valori tradiționale, numeroasele elemente ale culturii tradiționale și – în ciuda măsurilor care vizau suprimarea forțată a religiozității – numeroasele elemente creștine arhaice ale obiceiurilor s-au conservat chiar în aceste împrejurări. Chiar dacă puterea comunistă promova, teoretic, progresul economic, social și schimbarea mentalității, conservarea tradiției a fost înlesnită de înaltul grad de izolare care a caracterizat România în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, efectul acestuia fiind încetinirea procesului de destructurare și restructurare a comunităților țărănești, pe care puterea încerca de fapt să-l accelereze. Procesul cunoscut în Occident sub numele de modernizare s-a intensificat în Transilvania abia după 1989, deci după schimbarea regimului, și efectele sale se simt cu adevărat abia în ultimii ani.

Studiul de față analizează ansamblul obiceiurilor legate de Vinerea Mare în comunitățile din zona Călata, o regiune etnografică transilvăneană cu majoritate etnică maghiară, care, din punctul de vedere confesional, este aproape integral protestantă. În spiritul recentelor lucrări din domeniu ale specialiștilor maghiari, abordez ritul ca pe o structură care formează scheletul acțiunii din cadrul sărbătorii,¹ jucând un rol important în afișarea raporturilor, rolurilor și a relațiilor în societate, în reprezentarea socială.²

Se știe că Vinerea Mare este sărbătoarea cea mai importantă a bisericii protestante, dat fiind faptul că – în conformitate cu tezele lui Calvin –

¹ Verebélyi Kincső, *Minden napok, jeles napok. Hétköznapiak és ünnepek a népszokások tükrében*, Timp, 2005, Budapeșt, p. 13.

² Pozsony Ferenc, *Erdélyi népszokások. Egyetemi jegyzet*. KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár, 2006, p. 49.

calvarul lui Hristos și moartea sa pe cruce aduc mântuirea. Este la fel de cunoscut faptul că, în ciuda importanței proeminente a Vinerii Mari, ansamblul acțiunilor rituale caracteristice comunităților protestante este mult mai sărac decât la alte confesiuni, de exemplu la cea catolică sau la cea ortodoxă.

Protestanții din zona Călata comemorează moartea pe cruce a lui Hristos prin două slujbe: o slujbă de sărbătoare înainte de prânz, iar după-masa o slujbă scurtă, asemănătoare cu cele ținute în celelalte după-amiezi din săptămâna mare dinaintea Paștelui. În ciuda învățăturilor bisericii, protestanții din zonă marchează și ei această zi de sărbătoare prin ținerea unui post, consumând mai cu seamă fructe uscate fierte, porumb fiert și la masa principală fasole frecată sau cartofi fierți, rumeniți în puțin ulei. În această zi este interzis să se lucreze, singura muncă permisă fiind cea legată de îngrijirea animalelor. În multe comunități din zonă femeile vopsesc în această zi ouăle roșii, caracteristice acestei sărbători, în regiune, abia de la începutul secolului al XX-lea, sau aerisesc prețioasele baticuri de sărbătoare, din cașmir. Ambelor activități li se atribuie o putere magică. Se crede că baticul aerisit în Vinerea Mare rămâne pentru un an (decă până la următoarea Vinerea Mare) ferit de molii, iar ouăle pictate în această zi rămân mai mult timp proaspete și consumabile. Timpul rămas este consacrat vizitelor, conversațiilor, citirii Bibliei.

În cursul acestei sărbători, extrem de săracă în evenimente în zona studiată, rolul femeilor a fost și este și în zilele noastre excepțional, prin modul lor de a se face ecoul citatelor biblice, predicii, mesajului transmis pe parcursul slujbei, reprezentând indirect conținutul acestei sărbători prin vestimentația lor extrem de diferențiată.

Sărbătorind moartea lui Isus Hristos, creștinii poartă doliu – iată formularea cunoscută din multe sate din zonă. Specialiștii definesc doliul ca „un tip de comportament care depinde tradițional de exigențele comunității”,³ a cărui extrem de elocventă manifestare este vestimentația. Studiile despre costumul de doliu și simbolica sa cromatică apreciază că apariția sistemului semantic vestimentar al doliului este rezultatul unui proces îndelungat, insistând asupra faptului că gama cromatică folosită în secolul al XX-lea reflectă o influență a liturghiei catolice, constând în faptul că pe lângă culoarea albă și gri apar foarte devreme și alte culori. Culoarea roșie, echivalentul sângelui lui Hristos în simbolica clericală, este asociată în documentele istorice cu recuzita ritualului funerar destinat celor care au murit de o moarte violentă, de exemplu soldaților morți pe câmpul de luptă. Mai târziu, culoarea roșie se

³ Tátrai Zsuzsanna, In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. 1979 gyász, Akadémiai Kiadó, Budapest, p. 339–340.

generalizează în scopul exprimării sentimentului de doliu inspirat de decesul prematur al tinerilor. Albastrul, sinonimul cerului în simbolică clericală, verdele, mult timp absent din simbolică cromatică creștină, la fel ca și movul, considerat culoarea mântuirii, apar treptat și în costumele de doliu. Negrul, culoarea cea mai caracteristică a doliului în secolul al XX-lea, se generalizează abia în secolul al XVII-lea ca și culorile de doliu în întreaga Europă. Biserica protestantă contribuie și ea la generalizarea culorii negre, prin propagarea sa în costumul de sărbătoare. Până la mijlocul secolului al XIX-lea, în vestimentația țărănimii maghiare pânura neagră, gri și costumul din pânză albă erau considerate veșminte de doliu, diversele grade ale doliului fiind indicate de calitatea pânzei sau a pânurii (țesături mai mult sau mai puțin grosiere, mai mult sau mai puțin înălbite sau nealbite).⁴

În spațiul lingvistic maghiar, la sfârșitul secolului al XIX-lea costumul de doliu alb rămâne caracteristic doar în câteva comunități izolate,⁵ negrul înlocuind peste tot culoarea albă. Pe măsură ce apar – în perioade diferite, sau într-un ritm diferit în diverse regiuni – textilele industriale colorate și pe măsură ce acestea sunt disponibile pentru o masă largă, asistăm la o puternică îmbogățire a garderobei festive a țărănimii, culorile de doliu, pe vremuri caracteristice doar vestimentației „elitei clericale și mondene”⁶ (galbenul, roșul, albastrul, movul și verdele) făcându-și apariția și în costumul de doliu al țărănimii.

În epoca de aur a portului țărănesc maghiar – sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea, „doliul religios”,⁷ manifestat pe plan vestimentar, a fost larg răspândit, în comunitățile catolice generalizându-se atât în perioada de post dinaintea Adventului, cât și cu ocazia sărbătorii Tuturor Sfinților.⁸ Dar în timp ce în alte zone doliul din Vinerea Mare însemna, în general, purtarea unui costum complet negru sau complet alb, fără ornamente, în zona protestantă studiată s-a dezvoltat un sistem extrem de rafinat de semnalare a acestui doliu vestimentar, cu diferențieri foarte subtile. În continuarea acestui studiu, voi prezenta codul vestimentar al doliului din Vinerea Mare, pe baza practicii observate într-una din comunitățile aparținând zonei etnografice Călata și subzonei Văii Nadășului: satul Mera.

⁴ Flórián Mária, *Magyar parasztviseletek*, Budapest, Planétás Kiadó, 2001, p. 59.

⁵ În Transilvania de ex. la Trascău.

⁶ Flórián Mária, Hálóruha – gyászruha, in: NOVÁK László (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére II.* (Studia Comitatus 24.) Szentendre, 1994, p. 341–357., p. 353

⁷ Kapros Márta, *A gyászos öltözködés rendje egy nógrádi falu (Patak) példáján*, in: VIGA Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I–II. Tanulmányok Ujvári Zoltán tiszteletére*, Miskolc, 1992, p. 765–777.

⁸ Biserica catolică sărbătorește ziua Tuturor Sfinților în ziua de 1 noiembrie.

În comunitatea protestantă cercetată, garderobele feminine s-au colorat considerabil în cursul anilor 1930–1940, evoluție înlesnită de îmbunătățirea situației financiare, ca urmare a valorificării pe piața urbană a produselor lactate. Acest proces se blochează spre sfârșitul celui de-al doilea război mondial și mai ales în anii de penurie și dificultăți de după război, reluându-se în anii 1960, când costumele feminine atinge nivelul de diferențiere pe care urmează să-l prezentăm. Să încercăm să rezumăm cauzele acestui fenomen.

Începând cu anii 1960, materiile prime considerate tradiționale redevin accesibile. În primul rând deschiderea (foarte selectivă) a frontierelor face posibilă procurarea textilelor corespunzătoare gustului comunitar, apoi industria textilă românească creează la rândul ei produse adecvate. Venitul rezultat din salariul bărbaților și cel obținut din valorificarea produselor lactate oferă posibilități financiare familiale sporite. Odată cu colectivizarea, acest venit nu se mai poate consacra cumpărării de noi terenuri agricole, de animale sau de unelte, putând fi folosit în scopul îmbogățirii garderobei feminine. Venitul stabil asigurat tuturor straturilor sociale a oferit posibilitatea creării unei garderobe opulente. Garderoba, care și înainte se bucura de un prestigiu social ridicat, rămâne în continuare în centrul interesului, deoarece în ciuda angajării în oraș a bărbaților, scena vieții sociale a locuitorilor din Mera, spațiul instituțiilor tradiționale, mediul reprezentării rămâne satul. Comunitatea lor, sistemul legăturilor sociale continuă să se structureze în interiorul satului. Prezentarea publică a costumului de sărbătoare rămâne un eveniment social, chiar și în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea.

La Mera, costumele feminine din Vinerea Mare se caracteriza – de la sfârșitul primului război mondial până în cea de a doua jumătate a anilor 1960 – prin combinarea culorilor alb și negru. În acest interval, unicul costum de doliu al tinerelor fete era compus dintr-o fustă, o cămașă de jolj, brodată cu lână neagră, un șorț, o vestă și un batic negru. Pe lângă albul și negrul de bază, fusta putea avea și culoare albastră sau verde. Proporția culorii negre în ansamblul costumului creștea în măsura în care femeia care îl purta avansa în vârstă, costumele devenind integral negre în cazul celor mai vârstnice. Acest tip de costum a dispărut, victimă a succesului cașmirului, generalizat începând cu cea de a doua jumătate a anilor 1960, în primul rând în vestimentația tinerelor, iar mai târziu și în cea a femeilor mai în vârstă. Vastul evantai de motive și de culori al acestor textile și diversificarea garderobei permit realizarea bogatului sistem de diferențiere, pe care îl manifestă costumele de sărbătoare purtate cu ocazia doliului, mai cu seamă în ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea. De atunci, costumele purtate la slujba din Vinerea Mare de către fete și tinere neveste este caracterizat prin utilizarea textilelor cu motive imprimate, roșii pe fond negru, și ornamentate

preponderent cu roșu. Baticurile au marginea roșie, iar șorțurile și vestele – păstrând aceeași gamă cromatică (negru, roșu, verde, galben) – sunt mai ornate, cu mai multe mărgelile. Avansarea în vârstă aduce de la sine dispariția marginii roșii a baticului, motivele florale colorate, mari, împrăștiate pe fondul negru, încep să devină din ce în ce mai mici, iar mai târziu culoarea roșie este înlocuită de culorile albastru, mov și verde. Se consideră că aceste trei culori au aceeași valoare în cadrul gamei de culori de doliu, cu toate că în semnalarea vârstei albastrul trimite la o vârstă mai avansată. Ca în cazul precedent, dimensiunea ornamentelor, proporția suprafeței negre face posibilă evidențierea unei noi semnificații: textilele preponderent negre sunt considerate ca indicând o vârstă mai avansată. La fel, cu avansarea în vârstă, piesele de costum sunt din ce în ce mai puține ornate (dispar broderiile, mărgelile, dantela, panglicile). În compunerea costumului se încearcă ca diversele elemente să prezinte aceeași paletă cromatică și același grad de ornare. Femeile bătrâne poartă costum negru simplu, neornat. Doliul influențează chiar și îmbrăcămintea de dedesubt: sub batic, de exemplu, nevestele poartă ceapsă de fileu, brodată cu lână albastră, neagră și verde.

Cum am putut remarca, schimbându-se în timp, dar confecționat, ales, compus din diverse elemente, după reguli precise, și îmbrăcat într-un anumit fel, costumul evidențiază în același timp mai multe semnificații sociale, marchează diverse ocazii, ba chiar și relații de rudenie, sentimente. Să încercăm să ilustrăm această afirmație prin câteva exemple referitoare la vestimentația fetelor. Culorile dominante caracteristice tinerelor (categoria de vârstă) sunt albul, roșul, rozul și galbenul. Statutul familial este semnalat de găteala capului (de ex. pieptănătura, parta, panglicile), de modul de plasare a diferitelor podoabe (deasupra pieptarului și vestei), de folosirea unui anumit tip de cămașă. Conform ocaziei, cromatica pieselor se schimbă, de Vinerea Mare fiecare generație se îmbracă în costumul pe care l-ar purta cu ocazia înmormântării unei persoane tinere decedate, cu care nu este în legături strânse de rudenie. În cazul fetelor, acest costum se caracterizează prin folosirea materialelor cu fond negru și cu decor roșu. Se schimbă însă cromatica costumului, dacă pe lângă vârstă și ocazie (în cazul nostru ocazia doliului religios din Vinerea Mare) alegerea pieselor este influențată și de doliul personal, acesta anulând regulile doliului religios. Gradele doliului personal se pot distinge în ordinea pe care o putem observa la Vinerea Mare în costumul diferitelor generații, de la cea mai vârstnică la cea mai tânără. În timpul doliului profund de după deces și generațiile tinere îmbracă piese complet negre, ca și femeile foarte bătrâne, în perioada intermediară poartă veșminte cu fond negru, dar cu motive de culori mai închise, ca și femeile de vârstă medie, iar în final trec la piese decorate în culori vii pe fond negru, ca și tinerele care nu poartă doliu personal.

Cum am remarcat deja, în Vinerea Mare femeile din Mera poartă doliul pentru Isus Hristos mort pe cruce în costumul caracteristic purtat la înmormântarea membrilor comunității, decedați prematur. Acest gest simbolic conferă morții Mântuitorului o proximitate umană. Participanții la slujbă resimt doliul, îl trăiesc și îl exprimă. Mama care își îmbracă fata pentru slujba din Vinerea Mare creează fetei/ fetei – prin alegerea pieselor de doliu și prin explicațiile care însoțesc îmbrăcarea acestor piese – posibilitatea de a se apropia afectiv de această sărbătoare, interiorizând esența sa. În timp ce în comunitățile catolice „dezbrăcarea altarului” face parte din liturgia din Joia Mare, în bisericile protestante din zonă textilele bisericești în culori vii se schimbă cu altele, brodate cu negru, înaintea Vinerii Mari. Practica schimbării textilelor brodate cu roșu cu textile brodate cu negru se regăsește de asemenea în recuzita doliului real, personal. În zona Călata, vestită pentru bogata sa cultură textilă, chiar și în zilele noastre se îmbracă cu textile negre casa defunctului, câteodată chiar și perioada de ieșire din doliu este semnalată prin culoarea textilelor de interior. Urmând aceeași logică, în cazul unor biserici din zona Călata, textilele negre, folosite cu ocazia slujbei din Vinerea Mare, sunt înlocuite a doua zi cu piese albastre, de doliu intermediar, urmând ca de duminica Paștelui să cedeze locul textilelor viu colorate, cu care este de obicei decorată biserica.

Prin prezentarea pe scurt a interdependențelor diferitelor tipuri ale costumului de doliu și prin exemplele date, am putut observa că portul din Vinerea Mare, în reglementarea sa minuțioasă, face parte integrantă din sistemul portului local. Mulțumită repetițiilor sistematice, efectuate sub controlul membrilor comunității, costumul din Vinerea Mare, chiar și în zilele noastre, rămâne, în linii mari, purtătorul acelorași semnificații, conservă același mod de funcționare, care-i era caracteristic acum 40 de ani, când femeile din comunitate se îmbrăcau exclusiv în costum tradițional.

Compoziția cantitativă și calitativă a garderobei este rezultatul unor alegeri și decizii⁹ care indică idealul statutar spre care tinde familia, și mijloacele utilizate de aceasta. La fel, garderoba oferă femeilor ocazia de a-și dovedi în fața comunității virtuțile personale (sânguința, îndemânarea, perseverența, cumpătarea). La Mera, la fel ca în unele sate apropiate, care au optat pentru aceleași idealuri statutare, prestigiul costumului rămâne neclintit până la sfârșitul secolului al XX-lea, în ciuda faptului că începând cu ultimele trei decenii ale secolului putem asista la abandonarea portului uzual de către generațiile cele mai tinere. Deci nu este întâmplător că în această comunitate protestantă, sărbătorirea Vinerii Mari are ca particularitate marcantă tocmai

⁹ Fél-Hofer 1969: 34

codul vestimentar. Slujba mare dinaintea prânzului oferă o excelentă ocazie pentru prezentarea costumului cu dublă funcție, de sărbătoare și de doliu, a cărei realizare a implicat reale sacrificii materiale și multă muncă. Pentru membrii comunității, accentuarea caracterului festiv, reprezentarea festivă, este aproape la fel de importantă ca înțelegerea intimă a mesajului sărbătorii, dovadă faptul că pentru slujba religioasă de după-masă din această zi, sau pentru acasă femeile nu mai îmbracă costumul de doliu.

În sfârșit, am dori să atragem atenția asupra unui ultim aspect. În condițiile României comuniste, conservarea tradițiilor, printre care a diverselor obiceiuri, avea pentru comunități și o dimensiune securizantă. Comunitățile rurale au reacționat defensiv la pierderea de valori caracteristică prezentului, prin expunerea valorilor trecutului, care le ofereau iluzia stabilității în mijlocul unei existențe puse în pericol. În unele comunități predomină în inventarul obiceiurilor din Săptămâna Mare elementele de origine religioasă (de ex. în cazul comunităților catolice), în altele pot fi marcante demersurile laice legate de crearea și reprezentarea statutului – ca în cazul comunității prezentate. În fața politicii de stat distructive și a ambianței social-economice create de ea, atât costumul tradițional, cât și elementele liturgice arhaice sunt semne vizibile și identificabile ale apartenenței comunitare, prin care se afirmă, în afara identității religioase și identitatea locală și regională.

BIBLIOGRAFIE

FLÓRIÁN Mária

1994 Hálóruha – gyászruha. In: NOVÁK László (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére II.* (Studia Comitatus 24.) Szentendre, 341–357.

2001 *Magyar parasztviseletek*. Planétás Kiadó, Budapest

KAPROS Márta

1992 A gyászos öltözködés rendje egy nógrádi falu (Patak) példáján. In: VIGA Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I–II. Tanulmányok Ujvári Zoltán tiszteletére*. Miskolc, 765–777.

POZSONY Ferenc

2006 *Erdélyi népszokások. Egyetemi jegyzet*. KJNT–BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár

TÁTRAI Zsuzsanna

1979 gyász. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon 2.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 339–340.

VEREBÉLYI Kincső

2005 Minden napok, jeles napok. Hétköznapiak és ünnepek a népszokások tükrében. Timp, Budapest

RITE AND REPRESENTATION OF THE HOLIDAY *GOOD FRIDAY* INTO A PROTESTANT COMMUNITY IN TRANSYLVANIA

Abstract

The study analyses the ensemble of the customs related to the Good Friday in the communities of Calata region.

During this holiday, very poor in events in the studied area, the women has had a special role by their way of being the echo of the bible quotations, preaches, message transmitted during the service, representing the content of this holiday through their various clothes.

The author presents the variants of the costume, the contexts of the costume utilisation and significances specific to this holiday.

FIERĂRIA DIN HĂȘDATE

Cristian MICU

Disparația mai lentă sau mai alertă a meșteșugurilor tradiționale este determinată de o serie de factori obiectivi, dintre care cei mai importanți sunt diminuarea cererii pe piață și pătrunderea treptată a elementelor moderne care înlocuiesc vechea tehnologie din atelierele meșterilor țărani. Acesta este și cazul fierărilor sătești din România.

În aceste fierării se obțineau produse necesare în special în agricultura tradițională (elementele metalice ale uneltelor agricole), în celelalte meșteșuguri (scule și unelte), în transporturi (componentele metalice ale carului și ale căruței din lemn) și câteva tipuri de piese folosite în construcții (scoabe, zaruri, balamale). În momentul în care mecanizarea agriculturii devine o realitate, înlocuind vechile unelte agricole cu cele moderne, în momentul în care căruța sau carul sunt înlocuite cu tractorul, cererea de produse obținute în fierării devine minimă. La aceasta se adaugă și pătrunderea și răspândirea în mediul rural a uneltelor și sculelor de proveniență industrială.

Modernizarea afectează de asemenea și atelierele de fierărie, care pierd tot mai mult din valențele lor tradiționale, cuptoarele sunt înlocuite treptat de aparatele de sudură, apar forjele electrice, flexurile, bormașinile etc.

În pofida acestor inevitabile transformări, în satul Hășdate, comuna Săvădisla, mai funcționează una din puținele fierării tradiționale din Transilvania.

Fiind un sat necooperativizat, modul tradițional de a face agricultură a subzistat mai multă vreme. Aceasta presupune de asemenea existența unui număr însemnat de animale de muncă. Țăranii din Hășdate dețineau, de pildă, până acum aproximativ un deceniu, două *ciurzi* de boi, a câte 70-75 de capete fiecare, o *ciurdă* de bivoli, un număr mare de cai și un număr deloc neînsemnat de măgari, folosiți la tracțiune. Toate aceste animale folosite la muncă trebuiau potcovite periodic, potcovirea căzând în sarcina fierarului. Acesta este principalul motiv pentru care *coăcia* – atelierul de fierărie al lui Bonda Iacob, născut în anul 1941, în satul Hășdate, a supraviețuit și mai funcționează – e adevărat, doar la capacitate minimă – și astăzi. De asemenea, uneltele agricole mecanizate au pătruns mai târziu în această localitate, repararea uneltelor tradiționale fiind făcută tot de fierar.

Fierăria analizată de noi în acest studiu este amplasată alăturat gospodăriei proprietarului, în satul Hășdate, la numărul 100. Atelierul este construit din lemn, acoperit cu scânduri. Cuptorul pentru încălzirea fierului și

foalele se află pe peretele opus peretelui cu ușa de intrare. Peretele de lângă cuptor este făcut din piatră, pentru a se evita producerea incendiilor. Întreaga instalație este construită de proprietarul Iacob Bonda în anul 1961.

Procedeele și tehnicile de prelucrare a fierului sunt, în esență, cele tradiționale, prezente, cândva, pe întreg teritoriul României: prelucrarea la cald prin care se realizează modificarea formei inițiale a materialului și se obține forma dorită.

Fierarul Bonda Iacob folosește ca material pentru făurirea potcoavelor de cai bucăți de bară de fier cu diametrul de 18 mm (fier beton), procurat din comerț, sau piese de oțel găsite întâmplător sau aduse de clienți. Pentru potcoavele de boi și bivoli se folosește platbandul cumpărat de la magazinele de materiale de construcții.

Indiferent de produsul finit, bucata de fier ce urmează a fi prelucrată trebuie încălzită până la incandescență în foc, pentru a deveni maleabilă.

Fierarul Bonda Iacob are în atelier un cuptor înalt pe care și l-a construit singur. Cuptorul este construit din piatră, hornul acestuia din cărămidă. Drept combustibil este folosit, și în prezent, mangalul – cărbunele de lemn. Acest material este obținut prin metoda tradițională, în bocșe, de către cărbunarii din Muntele Rece, loc de unde este aprovizionată și fierăria din Hășdate. La un transport, fierarul își aduce o căruță plină de cărbuni. La începutul lucrului, focul este aprins în cuptor cu *ațătări* – așchii de lemn. După ce acestea s-au aprins, se pun pe ele, treptat, treptat, bucățile de cărbune de lemn, depozitat pe un colț al platformei cuptorului.

Pentru întreținerea și întărirea focului sunt folosite *foalele*, o pompă de aer cu ajutorul căreia se comprimă și se suflă aerul. Foalele folosite în *căocia* de la Hășdate au fost cumpărate de către fierar de la o altă fierărie din sat, care nu mai funcționa, și sunt foale relativ perfecționate, cu capace de lemn și cu burduf de piele de vită, având pereții plisați. Capacul median este fixat, capacele din partea inferioară și superioară sunt mobile. Aerul iese din foale printr-o țevă scurtă de metal, orientată către vatră, pielea din jurul țevii fiind protejată cu tablă de fier. Prin intermediul unui sistem de pârghii, capacele mobile sunt mișcate în sus și în jos, micșorând, respectiv măbind, volumul din interiorul burdufului. Mișcarea de pendulare a burdufului se face prin *pedală* – o stinghie de lemn cu un capăt fix și unul cuplat cu sistemul de pârghii al foalelor. Acționarea foalelor cu piciorul și nu cu mâna permite fierarului să își folosească ambele mâini pentru a manevra fierul înroșit, în situația în care lucrează singur, fără ajutor. De cele mai multe ori însă, Bonda Iacob lucrează cu un frate al lui, care acționează pedala foalelor.

Temperatura din gura cuptorului este reglată prin ritmul de suflare și amplitudinea mișcărilor imprimate foalelor. Când cărbunii aprinși primesc

mult oxigen, temperatura crește. De asemenea, pentru a nu arde cu flacără, pentru a se economisi energie calorică, mangalul este utilizat umed. Dacă fierarul observă flacără la cărbuni, îi stropește imediat cu apă.

Pentru obținerea potcoavelor de cal, fierarul debitează bara de oțel în bucăți de cca. 30-35 cm lungime, în funcție de mărimea potcoavei pe care vrea să o obțină (mărime care evident, depinde și ea de dimensiunile copitei calului). Jacob Bonda apreciază *la ochi* mărimea unghiei animalului, curbura copitei, neavând nevoie pentru aceasta de nici un instrument de măsură. Debitarea se face pe nicovală, cu ajutorul *tăietorului*, un fel de ciocan cu muchie ascuțită. Bara de fier este pusă pe nicovală, fierarul ține tăietorul peste bara de fier, în timp ce ajutorul acestuia lovește cu barosul în tăietor, până când bara este secționată.

Nicovala din fierărie este un element de bază, fără de care forjarea fierului nu ar fi posibilă. Cea din fierăria de la Hășdate este o nicovală mare, înălțată pe un butuc solid de lemn. Una din extremitățile nicovalei este rotunjită, pentru a face posibilă modelarea anumitor piese sub formă de arc de cerc (de exemplu, potcoavele de cai).

Nicovala sau *ileul*, este prevăzută cu un orificiu în care se pot introduce la nevoie alte dispozitive – de exemplu un mic ileu cu suprafața rotunjită concave, pe care se prelucrează potcoave de bovine și bivoli.

Potcoava de cal se prelucrează încălzind și bătând pe nicovală consecutiv cele două jumătăți ale barei de metal. Bara este introdusă în jar. Ajutorul fierarului întetește focul prin acționarea foalelor, până când fierul devine incandescent și suficient de moale pentru forjare. Fierarul aranjează în acest timp cărbunii cu un jăruitor, astfel încât aceștia să acopere cât mai bine segmentul de metal. Urmează forjarea, modelarea fierului incandescent prin lovirea puternică, ritmică și rapidă a fierului pe nicovală. Pentru aceasta fierarul scoate metalul din jar cu ajutorul cleștilor de fierar, apucându-l de partea neincandescentă. Se prelucrează deci, pentru început, o jumătate de bară. Partea incandescentă este amplasată pe nicovală și lovită consecutiv, de fierar, cu un ciocan mai mic și de ajutorul acestuia, cu barosul. Fierarul întoarce bucata de fier în pozițiile necesare, transformând profilul circular al barei în profil poligonal, specific potcoavelor. Dacă în timpul lucrului temperatura bucății de fier scade prea mult, aceasta se încălzește din nou în vatră. După ce piesa de fier este aplatizată până la jumătate, obținându-se profilul dorit, se fac șanțurile pentru cuie cu un *ciocan de șanț*. Acest ciocan este ținut longitudinal, cu partea ascuțită de-a lungul mijlocului barei înroșite de fier.

Fierarul ține cu o mână, cu cleștele, fierul pe nicovală, cu cealaltă mână ciocanul de șanț peste fier. Ajutorul lovește cu barosul în muchia ciocanului de șanț. După ce se obține astfel șanțul de-a lungul fierului, cu

găuritorul sau *ciocanul de găurit*, se aplică în acest șanț găurile pentru cuiele de potcoavă. Fierarul ține vârful ciocanului în șanț, ajutorul de fierar lovește cu barosul în muchie. Distanța dintre găurile pentru cuie este apreciată de către fierar *la ochi*.

La extremitatea barei de fier se realizează o îndoitură scurtă, care are ca scop înălțarea părții posterioare a potcoavei și sporirea aderenței acesteia. Tot pentru sporirea gradului de aderență, la potcoavele de iarnă se pune în vârf un *cui pântru iarnă*.

Operațiunile se repetă similar pentru cealaltă jumătate a barei. La final, bara este îndoită pe capătul nicovalei, iar „vârful” potcoavei se bate pentru a obține un fel de ridicătură care va proteja unghia animalului de tracțiune în timpul mersului. Durata de execuție a unei potcoave de cal nu depășește zece minute.

Potcoavele pentru vite se realizează tot prin forjare. Fiind vorba de paricopitate, aceste potcoave se fac perechi, pentru fiecare picior, una pentru fiecare unghie. Bonda Iacob le face astăzi din platband. Înainte le făcea din bucăți de fier, *din ce se găsea*. Pentru obținerea unei piese se folosea un ileu mic, atașat la nicovală, cu ajutorul căruia se imprima potcoavei un profil ușor curbat. În partea posterioară a potcoavei de vită se forjează o prelungire îngustă, care la momentul potcovitului va fi prinsă de unghia animalului. Găurile pentru potcovit la vite sunt puțin mai mari decât cele pentru cal.

Făurirea potcoavelor a avut, probabil, ponderea cea mai mare în activitatea fierarului Bonda Iacob, dar meșteșugul lui nu se reducea doar la aceasta. O altă categorie importantă de produse o reprezintă *fierăria*, *fiarele* pentru legat care și căruțe. Conform mărturiei lui Lupui Elemér, rotar din Săvădisla, ultima căruță legată de acesta a fost făcută în 1995. Până la această dată, deci, se făceau mijloace de transport tradiționale, iar Bonda Iacob făcea tot ce era parte metalică la care sau căruțe: cercuri pentru roți (*rafuri*), *osii*, *cercuri de butuc*, *inele pentru oiște*, *întărituri* etc. Este remarcabilă lunga colaborare dintre rotarul din Săvădisla și fierarul din Hășdate, colaborare pe care cei doi o evocă cu plăcere.

Realizarea cercurilor de roată, închiderea lor, reclamă o altă tehnică specială de prelucrare la cald a fierului – sudarea, lipirea capetelor. Fierarul Bonda Iacob o numește *forostire* – cuvânt provenit din ungurească *forasztás*. Operațiunea constă în încălzirea capetelor metalului, care trebuie lipit, până la punctul de topire a acestuia. Încălzirea se realizează în vatră, cu cărbuni de lemn și cu mult oxigen pompat de foale. Când se atinge temperatura optimă, fapt semnalat de apariția unor scântei abundente în jurul metalului, cele două capete se așează unul peste altul și se bat pe nicovală până se contopesc. Tehnica cere multă îndemânare și experiență, fiind necesară rapiditatea și

recunoașterea exactă a momentului în care metalul a atins temperatura optimă.

O altă activitate cu pondere mare în fierăria lui Bonda Iacob o constituie repararea și ascuțirea uneltelor. Dacă nu a produs niciodată unelte de fier în afara acelora pentru proprie folosință în atelier (în special clești), în schimb a îndreptat, lipit și ascuțit foarte multe unelte agricole.

Ca în mai toate satele de pe teritoriul României, tot în sarcina fierarului cade și potcovirea animalelor de povară. Tehnica și uneltele folosite sunt, de asemenea, cele utilizate în întreaga țară. Vitele se imobilizează într-o instalație numită *caladău*. Caladăul este amplasat lângă fierărie și este compus din patru stâlpi de stejar și două chingi. Stâlpii sunt prevăzuți cu orificii aflate la diferite înălțimi, în care se introduc chingile (o chingă între doi stâlpi). Caii care nu sunt „răi” se potcovesc fiind ținuți doar de stăpân. Pentru potcovire, unghiile animalului se curăță cu o unealtă specială, numită *daltă pentru unghii* sau *cioplitoare de unghii* și de asemenea cu un cuțit curbat în interior. Extremitățile roase ale unghiilor se taie cu un *clește pentru copite*. Cu același clește, fierarul verifică prin atingere și apăsare ușoară dacă animalul nu are *bătăături* sau nu are *copt sub unghie*. În caz de infecție, fierarul face o incizie pentru curățirea plăgii. Operațiunea necesită multă pricepere, pentru a nu cauza durere animalului. Marginile copitei se netezesc cu o pilă dură, numită *rașpilă*. După ce copita este curățată, se aplică potcoava. Aceasta este ajustată după forma și mărimea unghiei animalului, apoi este potrivită pe copită. Pentru a se culca perfect pe unghie, potcoava este înfierbântată, găsindu-i-se astfel poziția optimă. Potcoavele se prind pe copită cu cuie de potcoavă. Cuiele se făceau înainte în fierărie, astăzi ele sunt cumpărate din comerț. Fierarul bate cele 8 cuie cu atenție, pentru a nu atinge țesuturile vii. Ciocănelul de bătut cuie are un capăt bifurcat, cu ajutorul căruia sunt îndoite vârfurile cuiei ce ies prin unghie.

Ceea ce este remarcabil în atelierul de fierar al lui Bonda Iacob este faptul că acesta și acum folosește, cu câteva excepții, doar unelte tradiționale. În multe fierării de la sate se găsesc, în prezent, aparate de sudură, polizoare electrice, mașini de găurit electrice etc. Nu aceeași este situația la fierăria din Hășdate. Faptul este cu atât mai greu de explicat, cu cât Bonda Iacob a lucrat la fabrică în Cluj mulți ani. Nici în perioada navetei nu a încetat să lucreze ca fierar în Hășdate.

În mod inevitabil, în prezent și activitatea din această *căocie* se află în declin. Numărul de animale de povară este tot mai mic, se cer tot mai puține potcoave. Căruțele, câte mai sunt, sunt *pe cauciucuri*. Dacă începând cu 1961, după trei ani de ucenicie în Săvădisla, la fierăria lui Gyula – meșterul al cărui nume l-a moștenit ca poreclă în sat – Bonda Iacob putea să

asigure cu succes subzistența economică a familiei, ca fierar în Hășdate, astăzi veniturile pe care le poate realiza în *căocie* sunt aproape neînsemnate.

THE SMITHSHOP IN HASDATE

Abstract

Despite the imminent transformations that the rural communities cope, traditional crafts survive surprisingly in some villages. One example is the case of Hasdate village, Savadisla commune where a smith shop is still in use. Both the building of this workshop and its components – oven, bellows, the system of immobilisation of the cows – and the tools and techniques used by the craftsman Bonda Iacob keep the characteristics of the old craft of the rural smith shops.

The great decrease of the request for metal products, a direct result of the decrease of the cows number, the reduction of the agricultural activities, and also the coming out of the industrial products makes the smith shop from Hasdate to work today only at minimum capacity.

ASPECTE ALE ALIMENTAȚIEI COTIDIENE ÎN SATUL HĂȘDATE, COMUNA SĂVĂDISLA, JUDEȚUL CLUJ

Anca MOCAN

În cadrul proiectului *Sate contemporane din România: deschideri spre Europa. Aplicație zonală – județul Cluj*, cercetarea de teren întreprinsă în satul Hășdate, comuna Săvădisla, județul Cluj, s-a axat pe studierea aspectelor legate de alimentația cotidiană.

Inițial, pornind de la ideea că procesul de colectivizare nu a fost prezent în satul Hășdate, am sperat că vom regăsi aici ritmul dintotdeauna al vieții rurale, mai ales în cazul unei comunități în care economia de tip tradițional a avut o oarecare continuitate.

Alimentația este unul dintre elementele importante ale civilizației umane, care a reflectat atât etapele de dezvoltare economico-socială a unei comunități umane și inventivitatea membrilor ei, cât și resursele pe care le oferă mediul geografic înconjurător.

Cercetarea desfășurată în satul Hășdate s-a centrat asupra ultimilor 70 de ani: perioada antebelică, perioada cotelor, postcolectivizare și postrevoluție.

Datele au fost culese prin aplicarea de interviuri semistructurate informatorilor, răspunsurile și comentariile acestora fiind înregistrate pe suport audio și pe film, precum și pe caietul de teren. Au fost realizate și fotografii referitoare la domeniul cercetat. Am încercat, totodată, să îmbin interviul cu observația participativă.

Cu gândul de a aduce câteva contribuții la cunoașterea alimentației tradiționale, ca parte a vieții cotidiene a comunității din Hășdate, am încercat să urmăresc câteva aspecte referitoare la: materiile prime vegetale și animale, aparatul de gătit și vesela, tehnicile de preparare a mâncărilor, alimentele cotidiene, alimentele rituale.

Cu toate că terenul agricol are un grad destul de scăzut de productivitate (atât terenurile din hotar, utilizate pentru fânețe și arături, cât și grădinile gospodăriilor, acestea din urmă fiind întinse pe suprafețe mici, cultivate cu legume și zarzavaturi: varză, fasole-mazăre, roșii, castraveți, dovleci, cartofi, morcovi, pătrunjel, salată, țelină, mărar, cimbru, leuștean), munca în agricultură rămâne și în prezent una dintre activitățile de bază ale locuitorilor satului Hășdate. Solurile nefertile nu au oferit însă o extrem de bogată gamă de resurse alimentare vegetale: „...locul era mei muntos, nu să făceau toate”¹.

¹ Farcaș Ana, 1936.

Resursele vegetale constau, în cea mai mare măsură, în plante cultivate (cereale, legume și fructe), mai puțin în plante comestibile spontane.

Vegetalele cultivate (cerealele, legumele, fructele) au furnizat materii prime ce au stat la baza alimentației cotidiene. Dintre acestea, cerealele (porumbul, grâul) au oferit materia primă necesară obținerii unor alimente de bază ca: pâinea, mămăliga, mălaiul, iar floarea soarelui și bostanii au furnizat uleiul, indispensabil în alimentația de post. Cartoful – puțin cultivat în perioada interbelică – a câștigat mult, ulterior, în importanță, iar azi ocupă suprafețe considerabile din terenul familial: „...puneau pușini, că puneau câte 3-4 pământuri de cucuruz, apoi nu le mei tribuie că ave porumb mult la porci, ave porumb mult și atunci peruștile numai de zupă, de zeamă și hăla iarnă să păzască. Ș-amu tăt așa pun, da amu o aflat ei că să puie și peruște multe că și peruștile-s bune la porci”². Legumele au fost vegetalele care au asigurat materia primă pentru prepararea unor mâncăruri, dar și ingredientele alimentare cu care se condimentau acestea.

Dintre legumele cultivate, cele mai folosite au fost și sunt: fasolea, ceapa, morcovii, pătrunjelul, leușteanul, castraveții, sfecla roșie, varza, salata, mărarul, iar ca vegetale necultivate se foloseau ciupercile.

Aceste produse erau consumate în starea lor naturală (ceapa, castraveții, roșiile, salata, fructele) sau sub forma unor preparate alimentare sumar pregătite, prin coacere și fierbere, ori gătite după anumite rețete.

Un rol important, mai ales în cadrul alimentației de post, îl aveau fructele proaspete sau conservate prin uscare (prune, mere, pere): „Fructe de aestate, usca prune, mere, pere, acolo ave coșer îi zice, le usca și le pune pă iarnă, tătă iarna hierbea d-alea, așa ca un fel de compot vine, ș-apoi cu must d-ala mînca cu mămăligă, cu ceapă fript”³.

În alimentația cotidiană a comunității Hășdate s-au manifestat și restricțiile impuse de post, respectate în mai mare măsură în Postul Crăciunului și în Postul Paștelui. Erau respectate, de asemenea, zilele din cursul săptămânii, care erau miercurea și vinerea.

Pregătirea mâncării (de post și de dulce) se făcea pe același aparat de gătit și încălzit (vatra liberă, în trecut, și soba cu plită, începând din perioada interbelică) și se foloseau aceleași vase, care erau însă spălate cu leșie la începutul posturilor: „Spăla vasele cu leșie de cenușă, că nu prea era atâtea rînduri de vase, le spăla cu leșie, le curăța fain, apăi cu alea nu mei umbla numai cu mâncări de post până când vine vremea la Paști, la Crăciun”⁴.

² Farcaș Ileana, 1939.

³ Farcaș Ioan, 1925.

⁴ Farcaș Ioan, 1925.

Folosirea cărnii, ouălor, laptelui și a derivatelor sale domina alimentația de dulce, caracteristic pentru satul Hășdate fiind consumul redus de carne: „...mâncam mai mult fără carne, carnea o mâncau rușii. Țara era săracă, erau muncii mulți. Un purcel, atunci nu era ca amu, așa țineau. Tăia un porc și ajunge un an, amu ține două luni, amu nici o lingură de apă nu mănâncă fără carne”⁵.

Dintre animalele din cadrul gospodăriei țărănești (porci, găini, oi, vaci), porcul era singurul animal care era crescut în mod intenționat pentru a asigura carnea, slănina și untura necesară preparării unor mâncăruri de dulce de-a lungul unui an, fiind sacrificat în apropierea Crăciunului. Fiecare familie, oricât de săracă era – iar în Hășdate pătura săracă predomina – avea câte un porc pe care îl tăia la Crăciun. Carne de vită se consuma mai puțin în perioada interbelică, cornutele mari fiind valorificate prin vânzare, pentru a se completa rezervele de cereale.

Acest consum (de carne de vițel, în specia) a crescut însă mult în perioada socialistă, în ciuda interdicțiilor oficiale.

Laptele și produsele lactate erau produse de bază în zilele de dulce, laptele fiind consumat atât în stare proaspătă cât și sub formă de derivate (brânză, unt, smântână etc.).

La realizarea primelor interviuri am fost foarte surprinsă de afirmațiile câtorva informatori: „...Tât așa ca și atunci mâncăm, tât de halea...”⁶. Pe parcursul cercetării mi-am dat seama că, într-o oarecare măsură, era adevărat, cel puțin pentru perioada ultimilor 50 de ani. Deși satul a cunoscut fenomenul navetismului, chiar dacă nu la proporțiile din satele cooperativizate, influența orașului asupra alimentației tradiționale s-a făcut mai puțin simțită decât în acele sate. Acest fenomen este vizibil, de exemplu, în faptul că gospodinele din grupa de vârstă 50-55 ani nu cunosc rețete citadine de prăjituri, preferând în continuare *suciturile* tradiționale (o varietate de cozonac). Conservarea unor rețete tradiționale în alimentația locală s-ar putea datora faptului că localnicii dispuneau de suficiente resurse alimentare obținute în propria gospodărie, într-o perioadă (deceniile 8-9) în care lipsa acestora se simțea atât la oraș, cât și în anumite regiuni rurale cooperativizate. Plecarea multor tineri în oraș, chiar în străinătate în ultima vreme, și îmbătrânirea populației au favorizat acest conservatorism alimentar, diminuând posibilitatea apariției unei diversități la nivelul alimentației locale.

⁵ Farcaș Ana, 1936.

⁶ Farcaș Ileana, 1939.

LISTA INFORMATOILOR

1. Farcaș Ileana, n. 1939, Hășdate
2. Farcaș Ioan, n. 1925, Hășdate
3. Farcaș Ana, n. 1936, Hășdate

**ASPECTS DE L'ALIMENTATION QUOTIDIENNE
DANS LE VILLAGE HAȘDATE, LE DEPARTEMENT CLUJ*****Résumé***

La recherche de terrain effectuée pour le programme *Villages contemporaines de Roumanie: ouvertures vers l'Europe. Application zonale – le département de Cluj*, a été orientée vers l'étude des aspects liés à l'alimentation traditionnelle.

L'alimentation est l'un des plus importants éléments de la civilisation humaine, qui a reflété les étapes du développement socio-économique d'une communauté humaine, l'inventivité de ses membres et les ressources que l'environnement offre.

Pour apporter quelques contributions à l'étude de l'alimentation traditionnelle, on a recherché les domaines suivants: les matières premières, végétales et animales, les poêles et les fourneaux de cuisine, les techniques pour préparer les plats et les aliments quotidiens, les aliments rituels.

La recherche de l'alimentation effectuée à Hășdate a envisagé les derniers 70 ans: la période d'avant la guerre, la période des quotas, la période d'après la collectivisation et celle d'après la révolution.



CULTURĂ SPIRITUALĂ

CEREMONIALUL NAȘTERII LA GIULEȘTI-MARAMUREȘ

Pamfil BILȚIU – Maria FECHETE

În viața colectivităților sătești, familia a jucat un rol esențial sub multe aspecte. Ca celulă socială, familia constituia un factor hotărâtor, nu numai în privința asigurării echilibrului biologic al speciei umane, ci era și factorul prim în asigurarea perpetuării spiței de neam și a dimensionării ei. „*Când să ieu doi tineri, apoi tăț' a tânărului și a fetei s-adună laolaltă și fac on neam*”.

Așa cum ne-au relatat performerii noștri, în colectivitatea satului, „*familia îi pă primu' loc, că celelalte nimaui: veri, vere, n'epoț' și n'epoate îs pă locul doi*”. În cadrul familiei, potrivit mentalității tradiționale „bărbatu îi motoru”, el îi capu' căsî și a familii”, asta pentru că el ordonează și coordonează „viața”.

Potrivit aceleiași mentalități, familia formează un tot unitar, dincolo de subordonarea femeii față de bărbat, deoarece există activități pe care le poate îndeplini doar bărbatul, în vreme ce altele le poate împlini doar femeia. Anumite activități cad în sarcina bărbatului sau a femeii și datorită prescripțiilor rituale stipulate de tradiție, odinioară riguros respectate în obștile sătești. „*Apoi sunt treburi pă care nu-i slobod să le facă numa bărbatu'.* *La măsurușul laptelui n-au ce cota femeile, că ele n-au ce cota la muls în strungă, nici în staor nu-i slobod să să baje, numa' bărbați.* *La noi îs și obd'iceie pă care nu le fac numa bărbați.* *Când tiralexază pomu care nu face rod cu săcurea și cu colac nu mere femeia, că numai bărbatul îl poate fa.* *Da sunt obiceiuri unde nici bărbați n-au ce cota.* *La strânsu' nepoatei mărgh numa femeii, șezătorile-s a babilor și femeilor.* *Numai ele cântă mortu (bocesc), ele sococesc la nunț', petrecanii (înmormântări), apoi în beserică numai ele botează coconii*” (copiii n.a.)).

Conviețuirea normală în cadrul obștii satului, nu este posibilă fără relațiile reciproce dintre soți, cărora le sunt destinate activități diferite. „*Bărbați fac lucrurile grele, pă care nu le poate face femeia și vai de bărbatu' singur da și de femeia singură.* *Soțu' cosăște, ară și grăpează, taie lemnele din pădure și le aduce.* *El lucră când să fac hleaburi (părți ale gospodăriei), el încarcă carul cu fân, snopi, mână caii, ori boii.* *Femeia țesă, coasă, spală, face de mâncare.* *Tăt ie toarce, împistrește (brodează), pune în gredină și pled'ește straturile*”.

Lipsa copiilor din familie constituie cel mai mare neajuns, chiar o nenorocire în mentalitatea omului din popor. Lipsa lor produce dereglări și în

planul vieții psihice. „Fără coconi familia nu are alinare, nu-i tihnește de mn'ică”. Lipsa lor produce dereglări și pe linie de succesiune, cauzează neajunsuri și prin lipsa brațelor de muncă. „Zăcè cine nu avè coconi că n-or avè cu cine să lucre laolaltă, nu or avè cui lăsa averea lor”.

Lipsa copiilor avea și consecințe de ordin religios. „Familia fără coconi ie tăt cu supărare trăiește, că zăce că numa pă noi ne-o bătut Dumnezo, de n-am avut prunci și n-om avè la bătrâneță, cine să ne coat'e și dacă-om muri cine să ne puie o lumn'ină la mormânt. Noi om si ci mai înapoiat' oamini, că n-a si nime pă la mormîntu' nost. Cine are coconi îi binecuvântat de Domnu”. Ni se sugerează, în cele relatate, că spița de neam are două componente - cei din viață și cei trecuți în lumea de dincolo, cu care cei vii se relaționează prin tradiții și obiceiuri.

Potrivit celor relatate de performerii noștri, preocuparea pentru urmași era una de căpetenie, dincolo de greutatea care se ivesc în familie odată cu survenirea de urmași. „La noi în sat nu s-o pre lăsat lumea fără coconi, că o zăs din bătrâni că casa fără coconi îi săracă. Da îi greu cu cocon'ii. Alfi mor până-s mn'icuț' și părinți nu mai pot face alfi în locu' lor și rămân părinți tăt cu supărare, alfi mor mari, în tăt feliu, în armată, la pădure, alfi omoriț”.

Conceptiile legate de nevoia aducerii pe lume de copii a evoluat, în acord cu mutațiile ce s-au produs în lumea satului. „În zua de astăz' nu li-i hia (lipsă) de coconi, că și-i bozgănesc (vrăjesc) cu câte tâte să nu-i mai facă. Și-apoi să vez' câfi-s surz', câfi-s orbi și îi duc acolo la handicapaț'. Demult tăț' o făcut coconi și o fost ca brazî de mândri și de făini”.

În cele mai multe familii de la Giulești, dar și din alte sate din Maramureș, se dorea ca urmașul să fie băiat, mai întâi pentru menirea lui de gospodar și cap de familie, apoi pentru perpetuarea numelui spiței de neam. „Când avè cocon zăce amu nu ne-a peri zița (spița) neamului că ne duce numele mai departe. I-oi da săcurea-n mână și coasa și caru', norocu' nost”.

Aducerea pe lume de gemeni era pusă pe seama unor credințe legate de încălcarea unor interdicții tabuistice de către femeie, în perioada sarcinii. „Moășele noaste povesteu demult că de îi groasă (gravidă) și mănâncă o prună „jemănată” (geamănă), o alună „înjemănată”, o cireasă înjemănată făcè doi jemeni și să temè femeile să mănânce de acele, da cine nu putè face coconi ar si mîncată și tri și patru di acele”. Nașterea gemenilor era pusă și pe seama unor credințe religioase. „Acela-i lucru' lui Domnezo. Numa ce-o pus Dumnezo aceie o fost”.

La Giulești, factorul social primează în privința numărului de copii dorit de către o familie, el fiind și un factor de dezechilibru dintre familiile bogate și cele sărace. „Apoi familiile sărace n-o avut ce lucra. Tăt o făcut coconi. Găzducii n-o avut atâța, că acia o găzdluit cu averea, că o avut

pământ și mult lucru, cu ce-o avut de găzdăluit. N-o avut vreme a fâ(ce) coconi”.

În grai local, la Giulești femeii însărcinate i se spune că-i „groasă”, iar celei care nu poate da naștere unui copil i se spune „știră”, termen foarte vechi, cu origine necunoscută, comparabil cu limba albaneză. Este probabil un termen de substrat.

Factorul social care prima în ceea ce privește rosturile aducerii de copii de către o familie rezidă și în modul cum reacționează obștea satului când a adus pe lume un copil. „*Să bucurau în sat când aflau că o femeie îi groasă, c-or si mai mulț’ în sat și satu’ a si mai mare*”. Intervine aici factorul evoluției demografice a satului.

Comportamentul femeii în timpul sarcinii era unul dificil, ea trebuind să urmeze un statut de viață supus la tot felul de interdicții, care își au originea în teama pierderii sarcinii. Se mai credea că încălcarea lui are consecințe pe seama integrității noului născut. Drept urmare nu îi era permis femeii să se întâlnească cu persoane cu deficiențe fizice, deoarece se credea că pe calea analogiei se transmit noului născut. „*Femeia groasă nu era bine să vadă om fără mână, fără on pt’icior, ceva om hâd, pătat la față, om cu nu știu ce șor (defecțiune fizică). La acia n-o fost slobod să să uite ca să nu-i sie așe și coconu’*”. Femeii gravide îi era interzis să vadă un om decedat. „*Nici la mort n-o fost slobod să să uite, ca să nu sie galbăn la față coconu’ ca și mortu’*”. Atingerea de către gravidă a animalelor păroase nu era nici ea permisă, pentru ca însușirile lor să nu se transmită copilului. „*N-o fost slobod să deie cu pt’icioarele-n mâț, să nu sie coconu’ păros ca și mâțu’*”. Purtarea de flori în timpul sarcinii de către gravidă nu era permisă și nici măcar privirea lor, spre a nu-l afecta pe noul născut. „*Femeia groasă nu-i slobod să poarte floare în păr, nici după ureche, că să-n-chipuie pă chipu’ coconului*”. Starea psihică a gravidei era și ea importantă pentru integritatea noului urmaș. „*Când era groasă femeia nu are voie să să sfădească, să sie nervoa-să, c-apoi așe a si și pruncu’*”.

Anumite credințe-interdicții stau sub semnul unor cunoștințe de natură medicală, care se transmiteau pe calea tradiției. „*Femeia groasă nu-i slobod să rădice, să lucrè greu și mult, ca să nu i să ducă pruncu’*. Dacă o rădicat oarece i s-o dus sarcina di la locu’ ii și o purtat-o unde n-o trăbuit”.

Alimentația gravidei juca și ea un rol esențial în aducerea pe lume a unui copil sănătos. „*Femeia groasă nu trebè să mănânce ce nu-i place, trebè să mănânce mult lapte și poame, atunci face cocon dolofan. Când vede oarece mîncând, ce-i place, trebe să și mănânce și iè ca să nu pt’iardă coconu’*”.

Pierderea sarcinii preocupa familiile sărace, cu mai mulți copii, ele fiind acelea „*care n-o avut cu ce-și îmbrăca și țâne coconii*”. În scopul

pierderii, femeile apelau la unele procedee. „*Fujeu tare. O samă rădicau greutăți cum ar si găleț' grele cu apă*”. Se miza în unele cazuri și pe efectul unor produse bazice. „*Care vreeu a pt'ierde beeu zamă de var*”. Se miza și pe efectul unor plante, preparate sub formă de ceaiuri, care uneori le erau fatale. „*Câteodată femeile groasă beeu ceai de spânz. O murit femeia și cialalț' coconi o rămas fără mamă, o fo vai de ii*”.

Sterilitatea femeii constituia obstacolul principal în calea aducerii pe lume de copii. „*Care nu făceau coconi beeu ceai de ștevie*”. În afara practicilor în care se miza pe efectul unor buruieni de leac, existau și unele credințe de natură religioasă. „*Care femeie nu putè face coconi strînjè nește văduve. Strînjeu tri, cinci, ori șapte văduve, numa să nu sie cu soață și acele să puneu în jerunț și să rugau pîntru iè, cu fața cată iè*”. Practica mizează pe efectul cifrelor sacre, de largă răspândire în folclorul nostru și cel universal.

Ghicirea sexului era o preocupare nelipsită la femeile gravide de la Giulești. Practicile de ghicirea sexului erau numeroase, în unele mizându-se pe elemente minerale răspândite în magie. „*Era vorba că dacă i-au pus sare pă cap la una groasă, fără să te vadă, dacă-și duce mîna la nas a avè cocon. De-o dus mîna la gură a avè cocoană*”. În ghicirea sexului se miza pe semne prevestitoare. „*Dacă o femeie groasă o șezut gios și când s-o rădicat, dacă să propt'e(ște) pă mîna dreaptă, făcè fecior. De să proptè(ște) pă mîna stîngă făcè cocoană*”. Se miza și pe semne prevestitoare ale sarcinii în ghicirea sexului. „*Dacă îi groasă înapoi și i-i dat înapoi c... a si fecior. Dacă îi era la ceie groasă pânticele înainte era fată*”.

În aducerea pe lume a noului născut, moașa empirică avea un rol esențial, cea chemată fiind de fiecare dată „*ceie ce era a satului*”, deținătoarea unei experiențe bogate, acumulate pe cale empirică. Ea asista nașterea, tăia cordonul ombilical; (buricu'), tot ea oficia prima scaldă rituală, înfășa copilul și îl culca în leagăn sau pătuțul lui. Până ce se putea scula nepoata, moașa prepara mîncarea pentru familie și ajuta soțul lehuzei la treburile gospodărești.

Momentul aducerii pe lume a copilului era și el tratat cu mare importanță de către omul din popor. El era prielnic sau neprielnic și la baza lui stătea timpul magic. „*Care să năștè zua zăcè că i-a si lumea albă. La care li să năștè coconu' noaptea zăcè că i-a si lumea neagră, așè ca și noaptea*”.

Destinul copilului nou venit pe lume se întrezărea încă din momentul nașterii și era anticipat prin semne prevestitoare. „*Care coconi ori cocoane să nășteu plîngând zăcè că or si horitori și petrecăreț', așè cum nu le-o tăcut gura nici când i-o făcut*”. Nașterea grea sau ușoară era și ea un semn

prevestitor al destinului noului născut. „*Când naște femeia cu greu i-a si grè și viața coconului. Când îl făcè ușor, i-a si ușoară și viața*”.

Pregătirile pentru naștere se efectuau încă din luna a noua de sarcină. Confecționarea scutecelor și a leagănului urmau vechi prescripții ritualice, care odinioară erau strict respectate. „*Dacă era cocon i le făcè din gatiile tatălui. Dacă era cocoană i-i le făcè dint-o cămeșă de-a mării*”. Înainte de a se confecționa scutecele, gatiile tatălui și cămașa mamei erau supuse unui proces de preparare magică. „*Gatiile și cămeșa se spălau frumos (rit de purificare) și apoi să rumpeu, că nu era slobod să le tai*”. În timpul confecționării se rosteau formule orale la baza cărora stă ritul vorbit. „*De-a si cocon să sie bărbat. De-a si cocoană să sie femeie*”.

Leagănul, la Giulești ca și în alte sate din Maramureș, era confecționat de un meșter, care respecta preferințele familiei asupra formei și tipului care îl dorea. Cel mai frecvent, familia își comanda leagănul-pat cu patru picioare, prinse jos în două tălpi semicirculare, care facilitau legănarea prin balansare. Adesea, familia solicita meșterului să realizeze la cap un decor cu funcție magică. La leagănele mai vechi sau mai noi întâlnim acest decor constând din crucea malteză, încadrată în chenar-contur din linii drepte, încadrat apoi de două chenare, unul situat în exteriorul celui din linii drepte, un altul aflat în interior din puncte, realizate prin excizie, bine scoase în relief. Motivul crucii mai este încadrat și de un chenar boltit în partea de sus și ușor arcuit în partea de jos, tot din puncte excizate (Figura 1).

La unele piese întâlnim incizate pe leagăn formule din vechi cântece de leagăn, un argument al funcției lor magice. „*Haia, haia, puîșor, /Până-i crește mărișor*”. Ne este evidențiată funcția de creștere prin somn a copilului.

„*Haia*”, termen generalizat la începutul cântecelor de leagăn din Maramureș, este, după toate probabilitățile, invocarea unei ființe mitologice despre care se crede că mănâncă pe cine întâlnește, ființă căreia îi este încredințat copilul pentru a fi protejat imediat după naștere.

Un alt tip de leagăn are forma unui trunchi scurt de lemn, scobit, cu capetele înfundate, de care se prinde o sfoară-baieră pentru a putea fi purtat și transportat pe umăr. Este așa-numitul leagăn de umăr (figura 2). Unele familii preferau leagănul de grindă, care avea aceeași construcție ca și cel de umăr, cu deosebirea că la fiecare capăt avea câte două sfori, cu care se prindea la meșter-grindă, de la vechile case țărănești netăvănite. Era ideal deoarece asigura copilului o legănare fără trepidații și, drept urmare, copilul adormea ușor.

Prima „ciupă” sau scaldă avea o importanță aparte și un caracter ritualico-magic pronunțat. Era oficiată de moașa empirică, care imediat după naștere devenea o veritabilă maestră de ceremonii. Prescripțiile ritualice ale

primei ciupe erau odinioară sever respectate. Se credea că prin ele se urzesc destinele noului născut. Apa primei ciupe trebuia să fie neapărat neîncepută. În ciupa coconului „*să pună ciocan, să sie meșter, crion să știe scrie, strună de ceteră să știe cânta cu cetera, ori cu gura*” (Fig. 3). Se punea în ciupă și flori, „*ca să sie drag la fete ca și florile*”. Se punea și lapte dulce, ca „*să-i sie și viața lui dulce ca și laptele*”. În ciupă se punea ban de argint „*să sie bogat și curat ca și arjintu*” (Figura 4). Rezultă că ciupa rituală acționa asupra destinului copilului pe calea analogiei.

Capătă importanță punerea laptelui în ciupă. În unele rituri de origine pre-elenică, cu un caracter arhaic foarte precis, unora dintre zeități li se aducea ca ofrandă lapte cu apă. Laptele îndulcit cu miere și subțiat cu apă era hrana copiilor mici și era considerat ca principiu al nașterii, creșterii și vitalității, iar apoi al renașterii și imortalității¹.

Prima ciupă nu se aruncă la întâmplare, ci la un strat de flori, „*ca să sie drag la fete*”, dacă era ficior, ca și florile, ori dacă era cocoană „*să sie dragă fecior tât ca și florile*” (Figura 5).

Din momentul venirii pe lume, se credea în popor că noul născut este amenințat de tot felu de duhuri malefice, care l-ar putea afecta. Drept urmare, el nu putea fi lăsat singur. Dacă mama sau cine îl păzea părăseau odaia trebuia să lege la leagăn o sfoară roșie sau cleștele de la sobă „*să nu să leje pusuri* (farmece) *la cocon*”. Sunt practici de apărare care mizau pe efectul apotropaic al culorii roșii, dar și al metalului prelucrat, de largă răspândire în folclorul nostru. Tot în acest scop, la mânuța coconului i se lega șnur roșu și ban de argint, etalon al purității.

Scutecele noului născut, numite în grai local „*rante*”, erau supuse unui proces de preparare magică, ca să nu se poată lega de cocon „*pusuri*” sau „*boale*”. Dacă „*rantele*” se uscau afară se credea că sunt afectate de vânt și drept urmare trebuiau descântate. Exista un descântec al rantelor atinse de vânt, al cărui text performerele noastre nu și-l mai amintesc. Practica descântatului asocia cultul focului, cu funcție de purificare. Cele sugerate de performeri sunt edificatoare pe această linie. „*Să scuturau deasupra focului să ardă rău în foc și zâci vorbele*”.

Primul legănat era și el tratat cu o importanță aparte, datorită credințelor despre categoriile de primul și de început din mentalitatea tradițională. El era oficiat doar de către mamă și era însoțit de cântece de leagăn care cuprind formule cu substrat magic. „*Haia, haia, pui de pește, / Până mărișor îi crește / Haia, liulu, puișor, / Până mâni la prânzișor*”.

¹ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 328.

Teama mamei de a-și pierde laptele a generat unele credințe-interdicții, cu funcție preventivă. „*Ca să nu-și pt'iardă lapt'ile femeia cu cocon mn'ic nu era slobod să treacă păste apă și nici să spele în râu nu era slobod, că zăce că i-i să duce țâța ca apa*”. Rezultă că astfel de credințe asociază principiul analogiei, generalizat în folclor.

Preocuparea pentru destinului copilului intervenea imediat de la naștere. El era prevestit de către ursitori. „*Zăce că atunci când să naște on cocon ursătorile stau la fereastă și zâc:*

- *Aiestă a avè năroc, a lua pă fata lui cutare, i-a mere bine. Ele zin când femeia-i în chinurile facerii. Îs ceva nevăzute. Îs di la Dumnezo trimisă. Îs două, tri care ursăsc înt-o formă*”.

Ceea ce au prevestit ursitorii la naștere se credea și la Giulești că se întâmplă întocmai. Performerii noștri ne-au argumentat astfel de credințe prin legende de circulație, precum cea având ca miez moartea mirelui în cadrul nunții, așa cum i-i s-a ursit la naștere². Dar legenda cea mai răspândită în întreg spațiul zonei este cea care narează tema soldatului care se însoară cu fata gazdei care-i oferă găzduire în noaptea nașterii ei. O performeră ne-a depănat următoarea variantă:

„*Apoi zăce c-o fost o cătană care-o mărs în cătănie. Și când o zănit din armată n-o avut cu ce mere acasă. O tras de mas la o casă, unde era on om și o zâs cătă el:*

- *Lasă-mă de mas, că ia, n-am cu ce mere acasă.*

- *Io te-aș lăsa cu mare drag, da femeia mi să pt'isază (zbate) să facă on cocon.*

- *D-apoi nu-i bai, că nu-i musai (obligatoriu) să dorm io în casă, poci durn'i și în șatră (balconul casei țărănești). I-o așternut la cătană-n șatră și la fereastă s-o culcat și femeia o făcut. Și-o mărs ursitoarele la fereastă și i-o zâs:*

- *La cătana asta nevastă i-a si cocoana asta ce s-o născut amu. Iè i-a si femeie.*

El o rămas tare mirat și-o zâs în gându' lui:

- *D-apoi cum s-aștept io până a crește asta atâta amar de vreme. El o luat-o, până a nu să trezi nevasta, și s-o dus și-o pus-o cu fundu înt-on vârv de par de gard cum era așe înfășată. N-o murit. O aflat-o mă-sa în gard, băgată-n par.*

După mulți ai o trecut p-acolo și-o cunoscut o fată de-acolo și-o luat-o de nevastă. Când s-o dezbrăcat, o văzut ca avè acolo la șezut o zdărietură

² Pamfil Bîlțiu, Maria Bîlțiu, *Izvorul fermecat*, Baia Mare, Editura Gutinul, 1999, p. 157-159.

mare, mare și era și pă pântice. O zîs:

- Da ce zdărietură ai așe mare pă pântice și jos?

- Da când am fost mică o vinit o cătană și-o rămas de mas. Și nu știu bolund o fost, o ce-o fost cu el, că m-o luat și băgat înt-on vârv de par de gard. Și când s-o trezit mama m-o aflat acolo-n vârvu' acela de par. Și ie o zăs:

- Io am fost aceie. Și atunci o știut că și-o adus aminte ce-o făcut."

Credințele despre ursitori sunt de largă răspândire în folclorul nostru. Reprezentarea destinului, o reprezentare mitică, sub forma a trei ursitoare, a realizat în cultura populară românească implicații ce au depășit cu mult planul credințelor propriu-zise, concretizându-se în ceremonialuri ample. A pătruns și în vrăji, practici magice, descântece³.

Simion Florea Marian consideră acest element de mitologie de origine romană. „Romanii aveau ca și românii de azi, trei zâne de naștere, pe care le numeau în general Parcae, de la verbal pario-partus - a naște, iar în special pe una Parca, de la actul nașterii, pe a doua Nona și pe a treia Decuma, de la lunile a zecea și a noua în care se nasc oamenii⁴.

Ca și în alte regiuni ale țării, femeia lăuză era considerată „spurcată” (necurată). Drept urmare, comportamentul ei urma o serie de interdicții: „Nu era slobod să iasă din casă, nici în grădină șesă săptămâni, până la molitvă, că zâce că spurcă țarina și gredina. Când vinè neamurile la iè zâce:

- Doară n-ai ieșit oarecunde, că nu-i bine?"

Dăruirea lăuzei era îndătinată și la Giulești. Darurile ce i se ofereau erau menite să influențeze, pe cale magică, situația materială a noului născut. Dacă mai demult primau daruri în produse agricole, mai recent i se ofereau piese de îmbrăcăminte. „Una-i ducè o cămeșă, alta o pânzătură (basma), care ce-o avut”.

Intrarea și ieșirea la noul născut urma prescripției ritualice îndătinată. „Nu era slobod să să baje la cocon fete tinere, neveste care aveu menstruație, că dacă acele îl ieu pă cocon și îl țucă îi rămâne stur (bube mici și dese) pă viața lui pă obraz. La ieșire, fiecare trăbuie să rupă câte o scamă de la îmbrăcăminte, pe care o pune la copil, rostind:

- Vă las țâța și somnu”.

Perioada de la naștere la botez varia în funcție de posibilitățile familiei. Ea se putea prelungi până la trei ani, „că putè îmbla coconu și în picioare și nu era botezat”. De regulă, botezul, în cele mai multe situații, nu

³ Florica Lörincz, Mariana Kahane: *O ipostază a ursitoarelor în credințe și ceremonialuri*, în Folclor literar, volumul II, Timișoara, 1968, p. 180.

⁴ Simion Florea Marian, *Nașterea la români*, București, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, 1995, p. 102.

depășea șase săptămâni de la naștere. Dacă era, bolnav botezul era grăbit, pentru a nu muri nebotezat, crezându-se că pruncii nebotezați ies din morminte în chip de strigoi și pot perturba viața familiei.

La botez „*moașa ține coconu' și luminarea*” și rostește după preot formule orale cu care el este încreștinat. Tot ea îl îmbracă în crijmă și hainele noi, în acord cu trecerea lui în noua viață de om creștin.

Numele copilului este hotărât de părinți. Pe parcurs, numele îndătinate, ce se dădeau copiilor, au suferit influențe venite din partea orașelor și ca urmare a noilor mutații ce s-au produs în mentalitatea sătenilor. „*Demult puneu Ștefan, Ioan, Nicolae, Petru, Mihai, Vasalie. Amu pun nume domnești, Doru, Adriana, Mariana, Dan, Cosmin*”.

Tradiția numelor totemice era odinioară vie și la Giulești. Nume ca Lupu, Lupa, Grozavu, Ursu, se dădeau în cazul deceselor repetate, care generau vânzarea ritualică a copilului, iar prin aceste nume noul născut era pus sub protecție.

Vânzarea ritualică se oficia și în cazul îmbolnăvirilor grave, care iscau teama pierderii copilului. „*Pă acia coconi îi vând la una care avè mulț' copii. Când îl dădè pă fereastă îi știmba și numele*”.

Ritualul vânzării copilului urma prescripției rituale răspândite în folclorul nostru.

„*Când avè bai cu coconu, era beteag ori trăjè să moară, mere la mamă una cu coconi mulț' și o sfătuiè:*

- *Hai, vinde-mi-l mie, că a mei și să vrei să moară nu mor.*

- *D-apoi cum să ți-l vând?*

- *M-oi duce la tine la fereastă cu vo doi bani. Tu mi-i deștide fereasta și io oi zâce:*

- *Cumpăr pruncu' di la tine.*

„*Și ți'-oi da bani pă el și tu mi li-i da pă fereastă. Si cu banii cât ți i-oi da pă prunc ti-i duce la beserică și-i cumpăra lumini și tămâie pă îi. Și-apoi io iară m-oi băga cu pruncu-n casă, da nu ți l-oi pune ca la botez pă masă. Ți l-oi pune pă pat, să nu mai sie bai cu pruncu, ca înainte, și să trăiască*”.

Tradiția vânzării copilului pe fereastră, tradiție a unei vânzări simbolice, a fost atestată pe un spațiu mai larg românesc ce cuprinde Maramureșul, Țara Oașului, Bihorul, Moldova, ritual când i se schimbă numele copilului. I se da nume de Lupu, Ursu, Grozavu, să nu se apropie moartea de el. Obiceiul este cunoscut în toată Peninsula Balcanică și în toată Europa.

Printr-o intrare sau ieșire pe fereastră a unui nou născut se putea înșela moartea sau boala datorită valențelor magice cu care este investită. Ea mediază o opoziție pericol-siguranță. Pe fereastră se crede că pot intra

duhurile rele. Ea este ochiul casei⁵.

La venirea de la botez copilul era pus pe masă, act cu semnificații ritualice, oficiat de moașă, care aduce copilul botezat de la biserică și care a fost dus de o prietenă, soră, cumnată. În grai local așezarea lui pe masă poartă o denumire interesantă „**cinstea bot'ejunii**”. Ritualul asociază funcția simbolică a mesei, ea fiind un simbol al cerului și al unui centru spiritual. Masa este locul revigorării organismului în sens biologic și spiritual. Masa este și simbolul stabilității și bunăstării casei⁶.

Botezul, fiind un obicei având diverse acte de purificare, dar și de integrare în viață și colectivitate, ocaziona o serie de practici ritualico-magice. Drept urmare, pe masă este așezat pe un topor ca să „*sie meșter*”, „*pă crion să sie deștept*”. Dacă era fată, se așeza „*pă fus, ac, cujelcă, să sie precepută la cusut, tors*”.

Botejunea, cum este denumit botezul în Maramureș, a suferit și ea un proces de evoluție. Mai recent este în floare „botezul mare”, care ia forma unei petreceri de amploare cu mâncare, muzică și băutură și prin care se urmărește câștigul în bani. Chemarea la botez se face sâmbăta de către o persoană din familie care umblă prin sat și invită după formule de genul:

„- *Să viniț' pă mâni la botejune, c-oi fă(ce) un miez de botejune la cocon*”.

Mâncărurile sunt preparate de familie care angajează și ceterașii. Participanții aduc horincă fiecare. Botezul este considerat ca o petrecere antrenantă în care „*tăț' mânâncă, beu, horesc și gioacă*”, în acord cu funcția spirituală a botezului ca obicei. La sosirea copilului i se iese la prag înainte cu muzică.

Cântecele ceremoniale, care se rosteau la sosire și plecare de către participanți, cuprind formule care marchează caracterul de petrecere al obiceiului, dar și de integrare a noului născut:

„*Să trăiască cocoană,
Pântru iè-i vesălia,
C-aicea la vesălie,
Nu îi nime să mă-mbie.
Aicea mă-nvesălesc
Și-acasă bine trăiesc.
Aicea trăiesc pă plac
Și-acasă ce vreu îm' fac*”.

⁵ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 83.

⁶ *Op. cit.*, p. 258.

Strigăturile sunt cele din repertoriul curent, specifice și jocului duminical, nunții sau altor genuri de manifestări din viața satului.

*„Io, la muntă și la clacă,
Nu-i nime ca să mă-ntreacă,
Da la sapă și la fân,
Io mă duc mai câtilin (încetișor)”.*

La Giulești era și un joc ceremonial al femeilor, care se oficia la botez, la care bărbații nu participau. *„Să lua tăte de mână pân casă și giuca și horè una cu alta”*. Strigăturile erau adecvate acestei secvențe ceremoniale a obiceiului:

*„Unde-s femeile bete,
Bărbați nici nu s-arete.
Unde-s femeile multe,
Bărbați nici nu să uite”.*

Darurile, oferite noului născut, aveau un pronunțat caracter ritualic și erau menite a influența pe cale magică destinul copilului. *„Dacă era cocon îi duceau fluier și trâmbiță, să știe cânta. Dacă era cocoană îi duceau cujelcă, fus, indre, pînză, să sie lucrătoare precepută în ce fac femeile. Astăz îi duc pix; să sie domn; să nu lucre atâta”*.

Formulele orale care însoțeau actul dăruirii copilului ne întăresc convingerea în funcția magică a darurilor ce i se ofereau.

Se rosteau formule de genul *„Să sii on mare meșter”*, *„Să sii o găzdoaie care coasă și toarce bine”*. La aceste formule, mama copilului răspundea: *„Mulțam frumos / Și și dumnevoastre sa fiț' sănătos”*. La casele cu mulți copii darurile de multe ori oferite din abundență aveau și funcție de ajutorare a familiei. *„Le aduceu haine, că purtau hainile și cialaț coconi mai mari, că nu le aduceu pe-o formă de mari”*.

Despre copiii decedați înainte de a fi botezați, se crede că se pot face moroi, strigoi, vâcolaci. Se mai crede că astfel de copii pot deveni diavoli. *„Care nu-i botezat zâce că-i diavol. Care-i botezat și o murit după botez îi înjer”*. Astfel de credințe stau sub semnul propagandei bisericii.

Despre copiii născuți din flori se credea că se pot face vâcolaci, dar numai la a șaptea spiță. *„Acela să prefacă câțva timp în căne și apoi iară să face om. Despre acia-i vorba că-s mai mândri și mai lotri (harnici)”*. Copiilor decedați nebotezați li se făcea *„prohodu pă jumătate, nu ca la iștialaț, că-i diavol acela”*.

La un an, tradiția stipula ca moașa sa fie răsplătită și cinstită prin acte rituale și ceremoniale. Atunci era spălată ritual, după prescripții îndătinat:

„Mere la iè cu două fuioare, cu o ștergătoare și o lită ră de horincă și cu o cămeșă. Moașa îi da la nepoată un vas în care pune apă, apoi o spăla pă mâini și ștergea cu ștergarul care rămânea în dar la moașă”. Ritualul era însoțit de formule orale, unele având o semnificație religioasă.

„- Moașă, te-am spălat de păcatele mele”.

Ritualul era obligatoriu, deoarece se credea ca moașa rămasă nespălată „o mărș în pământ cu păcatele femeii, care nu o spălat-o”.

Între moașă și nepoată se stabileau relații de rudenie. Copiii ei nu se puteau căsători cu ai moașei. Tradiția stipula ca moașa să fie cinstită curent de către nepoată și se făcea cel mai bine în cadrul obiceiului **Strânsul nepoatelor**, care la Giulești avea loc în ziua onomastică a moașei, „de zua moșichii”.

Moașa își chema din timp nepoatele, după formule de genul;

„- Să viniț' la mine pă duminică că strâng nepoatele”.

Fiecare se ducea la ea cu o traistă de mălai, făină, de grâu, o sticlă de horincă și avea loc o petrecere. Strigăturile sunt adecvate obiceiului și cuprind elogii la adresa moașei:

- De-aș trăi, pă cât lumea,
Nu m-aș plăti de moașă.
Pă cât lumea de-aș trăi,
De moașa nu m-aș plăti”.

Ne sunt subliniate astfel rolul și importanța moașei în cadrul nașterii, care-i solicită nu puține eforturi. Conform celor stipulate de tradiție, moașa răspunde strigăturilor prin formule adecvate, prin care ne sunt evidențiate afinitățile dintre moașă și nepoate, dar și funcția de propițiere a strigăturilor din cadrul obiceiului.

„Să-nfloreà(scă) călinele,
Să trăià(scă) nepoatele.
Și eu să trăiesc cu ele,
Dumnezo fereà(scă) de rele”⁷.

Legănatul urma și el prescripții ale tradiției. În lipsa mamei, copilul putea fi legănat de un frate, soră, deci din spița de neam apropiat. Legănatul odinioară nu se făcea fără a fi însoțit de cântece de leagăn din repertoriul curent, asta datorită funcției lui magice, așa cum ne-o certifică și formulele prin care copilul încă din leagăn este încredințat șarpelui protector. Formulele sunt mai mult decât sugestive pe această linie:

⁷ Pamfil Bilțiu, *Strânsul nepoatelor în contextul obiceiurilor de familie din Maramureș*, în *Acta Musei Maramorosiensis*, vol. III, Sighet, 2005, p. 135.

*„Haia, haia, pui de șerpe,
Să te poată mama crește,
Să te puie-n pene bune,
Ca să ieși mândră la lume”.*

Cele mai multe formule au ca miez ideea de creștere prin somn a copilului.

*„Haia, liulu, cu mamă,
Că mama te-a legăna.
Haia, liulu și te-abuă,
Până mâni ce s-a fă(ce) zuă.
Eu te culc, mamă, pă brață,
Până mâni de dimineață”.*

Teama de pierdere a copilului a generat anumite practici apotropaice. Des i se aplicau la copil talismane protectoare, care au suferit și un proces de încreștinare. Înainte i se punea la mână ban de argint și fir roșu sau la gât. Ulterior i se lega „la mânuță o cruciuliță cu Domnu Isus, o cu Mica Sfântă Precurată. Crucea cu care ieși înaintea popii la Bobotează i-o pui sub perină, să îl apere de duhuri rele. Așe făceau femeile”.

Plânsul îndelung se credea că este tot o afecțiune produsă de duhuri malefice. Pentru înlăturarea lui se apela la descânțece în care se miza pe un instrumentar magic, utilizat și în alte categorii de descânțece, mai ales a celor de deochi sau de „luat noii”: scaunul cu gaură, cărbuni, cuțit. După stingerea cărbunilor în apa neînceptută se descânta, apoi apa se trecea prin gaura scaunului de nouă ori și se da la copil să o bea și tot cu ea „să spăla pă picioare, pă mâni, pă obraz și-i trecè”.

Formulele orale sunt unele încreștinate.

*„Io-ț' descânt, descânt,
Dumnezău îi sfânt,
Da țâie ț'-a trè(ce),
Plânsu', boala grè”.*

Pentru a nu mai plânge copilul, se foloseau formule de amenințare cu ființe mitologice despre care se credea că duc copiii și-i mănâncă: „Taci că a vini Haia și te-a mânca” sau „Taci că a vini Bebea și te-a duce”, vreme în care mama „bontănè pe la cuptor, ca și cum ar vini Bebea”. Se mai foloseau formule de amenințare de genul „Taci că a vini ursu și te-a mânca și duce hăpt”.

Mersul la fântână constituia un pericol și, drept urmare, copilul era amenințat cu formule de genul „De meri la fântână te-a prinde Harca (pește uriaș) și te-a mânca”.

Pentru stimularea creșterii dinților i-i se da copilului să strângă în gură ceva tare, cum ar fi poame uscate. Se credea că dinții permanenți puteau fi stimulați în durabilitatea lor pe cale magică, așa încât cei de lapte i se puneau într-un bulgăre de lut și i se dădeau copilului să-i arunce peste casă. Formulele orale ne argumentează stimularea tăriei dinților prin actul magic, pe baza analogiei:

„Na, cioară, dinte de ser
Și-m dă altu' de oțâl”.

Este interesantă invocarea ciorii în astfel de formule. Cioara are legătură cu spiritele strămoșilor și îndeplinește funcții sacrale. Cioara este donator mitic. În acest rit avem o frază care denotă sacralitatea donatorului mitic⁸. Casa, în gândirea arhaică, simbolizează atitudinea și poziția oamenilor față de puterile suverane⁹.

Rostirea primelor cuvinte de către noul născut a generat și ea credințe cu funcție de prevestire pe linia sporirii familiei. „De zâce primul cuvânt mamă, însamnă că femeia a mai face o cocoană. De zâce tată însămna că a mai fă(ce) on fecior”.

Dacă, copilul purta nume de sfânt din calendarul creștin, serbarea onomasticii era obligatorie. La onomastică participau de regulă rude și vecini. Era obiceiul ca la onomastică să participe mai mulți copii, „pe care îi omineau” (ospătau). Toți care participau la onomastică dăruiau coconu' ca să fie și el bogat, darul exprimând ideea de bogăție. Era dăruit la naștere ca să fie bogat toată viața.

Colectivitățile sătești exercitau forme de suprimare a nașterilor în afara căsătoriei. Mai ales în copilărie, copiii din flori erau disprețuiți. „Ori unde merè să să gioace, zăceu câtă el: tu meri de aici că tu ești copt'il (nelegitim). Și când erau de însurat zăceu fetile: io nu mă mărit cu on copt'il”.

Foarte interesante sunt formulele orale imperative, prin care se credea că pe cale magică poate fi stimulată scurgerea timpului care să producă trecerea mai repede a fazei copilăriei.

„Coboi, soare, la sfințât,
Zua-i mare, m-am urât.
Nu m-am urât cu lucrù,
Că m-am urât cu jocù.
Nu m-am urât a lucra,
M-am urât a mă giuca”.

⁸ Ivan Evseev, *op.cit.*, p. 83-84.

⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, București, Editura Artemis, p. 256-257.

Jocurile de copii au rosturi pe linia dezvoltării și creșterii copiilor. Repertoriul lor era vast. Unele aveau funcție creativă. Între acestea erau construirea de căruțe din tulpini de porumb și nuiele de răchită, construirea de moriști, cu grindei și lopeți din lemn, care se instalau pe văi, cu stăvilari din scândurele care să asigure căderea cu viteză a apei. Un obicei foarte îndrăgit la Giulești era „De-a țarca”. Un lemn tăiat era pus pe-o botă. Unul dădea cu o altă bucată de lemn să-l nimerescă. Cel care nu nimeria primea diverse pedepse: să alerge, să zică o poezie, să se dea de-a rostogolul etc.

Prin complexitatea actelor ceremonial-ritualice, vechimea acestora, nașterea la Giulești este de mare importanță, în acord cu caracterul așezării de străveche și perenă vatră de civilizație românească.

BIRTH CEREMONIAL AT GIULEȘTI-MARAMUREȘ

Abstract

Our study is based on the field investigations made into a conservative locality situated in the Mara Valley, micro-zone of great interest for the warned researcher.

The first part is reserved to the importance of the family within the collectivity of the dwelling, under its multiple aspects: social, economic, spiritual, demographic etc.

The part of investigation is represented by the birth customs as they were performed in the hearth of this dwelling, with numerous rites, ritual-magic practices of a special interest.

We analysed the periods of ceremonial starting with pregnancy, when the pregnant woman must follow a regime of life subjugated to beliefs – traditional interdictions and prescriptions. We completely treated the traditions related to the birth, a special place being occupied by the first bath with a ritual character that would influence the destiny of the new born. We put a stress on some ceremonial acts specific to Maramureș area and also the charm of the diapers touched by the wind. We gave a special attention to some magic well-known practices and that have a great importance in the context of the birth customs, such as the ritual sell of the child.

The last part of our investigation was reserved to the customs after birth, a special place being occupied by the one through which the nieces honour their midwife, named “stransul nepoatelor”. Finally, we deal with some traditions related to the growth of the new born.

The stages of the birth custom were treated in relation to the poetry of ceremonials that marks them, of a great artistic beauty.

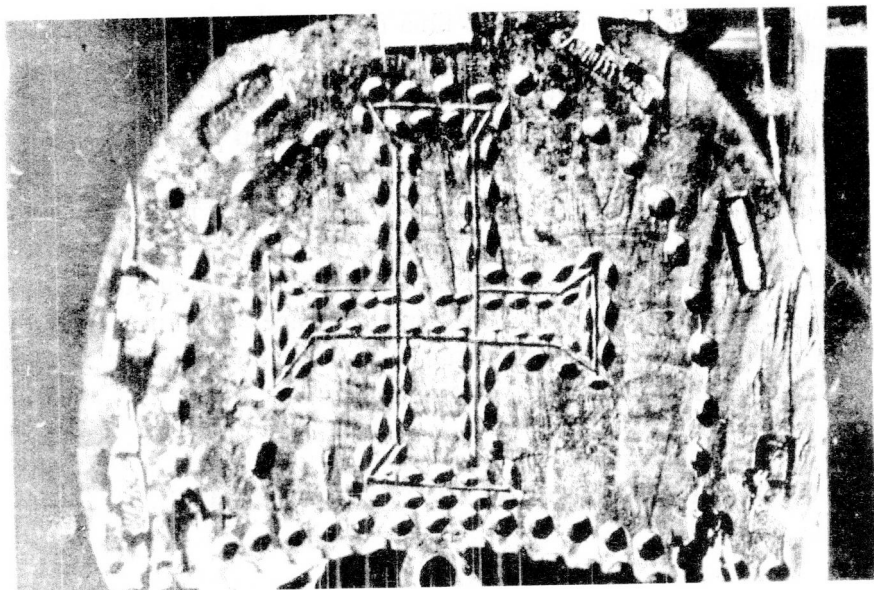


Fig. 1 - Crucea de Malta, decor la leagănul coconului



Fig. 2. - Leagăn de umăr și pentru grindă



Fig. 3. - În ciupă se pune strună de vioară

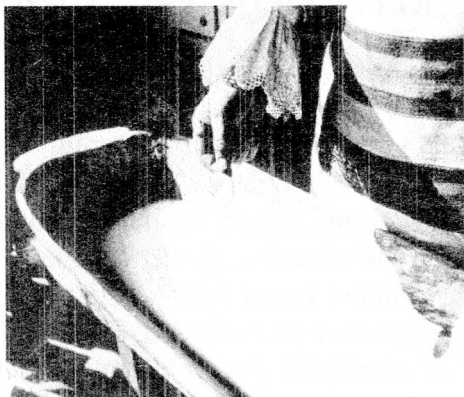


Fig. 4. - În ciupă se pune lapte și un ban de argint



Fig. 5. - Ciupa se aruncă la flori

REFLEXII DESPRE AUTORITATEA ETNOGRAFICĂ

Elena PLATON

Într-o lume în care s-a decretat, de ceva vreme, *sfârșitul țăranilor*¹ și moartea *exotismului*², științele antropologice ne apar, în mod paradoxal, extrem de dinamice și de viguroase, în ciuda numărului relativ mic al practicanților. Pe un teren secătuit de clasicul material etnografic, etnologia n-a ezitat să se *pervertească*, *etnologizând* societățile dezvoltate, prin substituirea etnologiei *departelui* cu o etnologie a *aproapelui*, și propunând o lectură socio-antropologică a modernității. Întoarcerea spre lumea contemporană a constituit o manevră îndrăzneță și inteligentă de largire aproape nelimitată a câmpului de investigație, care a antrenat remodelarea instrumentelor de analiză, a construcțiilor teoretice și metodologice ce corespundeau situațiilor din deceniile anterioare. Chiar dacă, la început, obiectivele științifice ale antropologiei li se păreau etnologilor „ambicioase” și „ușor arogante”³ în proiectul îndrăzneț de relevare a însăși „condiției umane”, procesul de re-adaptare a revigorat întreg aparatul conceptual. Așa se face că discursul antropologic a devenit tot mai prestigios, ajungând să alimenteze cu noi concepte științe precum istoria, filozofia, științele economice, politice și chiar limbajul comun. Preocuparea pentru re-definirea modelelor de înțelegere a lumii s-a dovedit atât de fecundă, încât a determinat îmbunătățirea discursului antropologic până la punctul în care virtuozitatea acestuia întrece calitățile *obiectului* de studiu propriu-zis. Discursul pare să fie suficient sie-însuși, reușind să seducă și să convingă prin propria coerență.

Mulțimea de ramuri apărute în domeniul antropologiei (pe puțin unsprezece, dacă urmărim inventarul domnului Vedinaș⁴) dezvăluie parcă și mai pregnant „sensurile fundamentale ale naturii umane”. Grație abordărilor de tip antropologic, lumea din jur ne apare, dintr-o dată, mult mai complexă și această complexitate este, cu siguranță, semnul unei ameliorări semnificative a *privirii*. Cum s-a ajuns însă la o asemenea calitate a *privirii* antropologice? Fără îndoială că înscrierea sistematică pe un traseu de ordin

¹ Henri Mendras, *La fin des paysans, suivi d'une reflexion sur la fin des paysans vings ans après*, Paris, Ed. Babel, 1992.

² Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*, Paris, Aubier, collection Critiques, 1994, p. 25.

³ Ion Șeuleanu, *Dincoace de sacru, dincolo de profan. (Studii și eseuri de folclor)*, Ediția a II-a, Târgu-Mureș, Editura “Tipomur”, 1995, pp. 16-17.

⁴ Traian Vedinaș, *Antropologie și asincronism*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2007, pp. 10-11.

epistemologic și supunerea la o permanentă examinare auto-reflexivă sunt, în mare măsură, responsabile de această stare de fapt.

Judecând după numeroasele studii apărute în străinătate, trebuie să recunoaștem că cercetătorii din spațiul academic extern sunt mult mai bine antrenați în procesul de re-evaluare a diferitelor modele de inteligibilitate propuse în istoricul acestor discipline. Obişnuința de a selecta cu pricepere și siguranță acele cadre de analiză care s-au dovedit a fi viabile, sporește gradul de luciditate al antropologilor, permițându-le să manipuleze cu dezinvoltură concepte din ce în ce mai sofisticate, să nu se lase intimidați de prestigiul unui nume sau al unei teorii, să nu se plaseze în cadrele rigide și limitative ale unei singure teorii. Această luciditate îi orientează în operațiunea de reaşezare a diverselor construcții teoretice într-o ierarhie care să respecte proporțiile cuvenite, fără a exagera sau a minimaliza rolul jucat de unele sau altele în evoluția disciplinelor. Prezența unui spirit vigilent explică reticența față de perspectivele explicative globale, evitarea tonului apologetic, suplețea generală a reflexiei teoretice antropologice din afara granițelor. Luând în discuție fervoarea cu care se autoanalizează antropologii, unii autori sunt de părere că acest domeniu și-ar fi epuizat toate posibilitățile de „autocritică retrospectivă”, pregătindu-se să treacă, de acum, la o „critică prospectivă”⁵.

Cât privește spațiul nostru academic, acesta nu pare să sufere de o exacerbare a spiritului autocritic, ci, mai degrabă, de o continuă anemie a lui. Într-un perimetru impregnat cu substanță etnografică, surprinde puținătatea reflexiilor teoretice și utilizarea unor instrumente analitice aparținând, de multe ori, unor sisteme concurente. Acest eclectism teoretic, care antrenează contradicții metodologice, îngreunează identificarea unor direcții ferme ale cercetării. Cele mai serioase contribuții teoretice rămân tot studiile marilor noștri *bătrâni* - Densușianu, Brăiloiu, Gusti ori Bârlea -, la școala cărora știm că ne putem forma cu încredere viitorii specialiști. Preocupările mai recente de a împropăta perspectivele de cercetare⁶ (D. Pop, I. Șeuleanu) au rămas izolate, fără a stârni veritabile dialoguri euristice, care să asigure o mai mare efervescentă a interogațiilor de natură teoretică. Să ne imaginăm oare că efortul de a exploata cât mai grabnic uriașa cantitate de material etnografic, în scopul edificării unor „solide construcții teoretice”⁷, a determinat o concentrare mai mare asupra obiectului în sine decât asupra luării în discuție a metodelor? Să presupunem că entuziasmul *de afară* pentru teorie a fost stimulat tocmai de dispariția obiectului *clasic* de cercetare? Și că, în aceste

⁵ Marc Augé, *op. cit.*, p. 80.

⁶ Dumitru Pop, *Cercetări de folclor românesc*, Cluj-Napoca, Casa de Editură Sedan, 1998; Ion Șeuleanu, *op. cit.*, pp. 11-28.

⁷ Ion Șeuleanu, *op. cit.*, p. 26.

condiții, antropologii s-au văzut nevoiți să-și construiască un nou obiect de studiu, integrând modernitatea pentru a lărgi imaginea limitată a folclorului, catalogat drept disciplină paseistă, lipsită de aură științifică?

O asemenea logică nu rezistă și nu scuză timiditatea cu care sunt atacate la noi diferitele perspective de cercetare. Căci, puținătatea studiilor teoretice, ca și a celor axate pe subiecte agreate de orientările moderne din antropologia zilelor noastre, denotă mai degrabă lipsa de maturitate și de receptivitate a comunității noastre academice. Afirmând aceasta, nu ignorăm, desigur, câteva încercări remarcabile de problematizare a ideilor antropologice, menite să simplifice accesul la marile ansambluri teoretice, chiar dacă acestea au fost motivate mai ales de imperative didactice⁸. Nu neglijăm nici tentativele de amendare polemizatoare și plină de amărăciune a *derivei* în care se află cercetarea etnologică românească – cu toate derapajele cauzate de spiritul neliniștit și implicat afectiv al autorului –, întrucât acestea relevă o reală îngrijorare față de destinul acestui domeniu⁹. Este lăudabil și efortul de trecere în revistă a noilor „direcții” conturate în etnologia contemporană, „sub influența unei realități din ce în ce mai provocatoare prin dinamica sa”¹⁰. Dar ne-am dori un studiu serios și solid, care să ofere o privire retrospectivă asupra cercetării etnologice românești, din care să se vadă cu claritate raportul acesteia cu ideile marilor școli antropologice.

În lipsa unei informări complete în legătură cu marile ansambluri teoretice, este imposibil să nu cazi în capcana unor analize unilaterale. Contactul cu o singură perspectivă de cercetare, oricât de în vogă s-ar dovedi a fi la un moment dat - a se vedea, de pildă, cazul structuralismului -, poate intimida și oculta alte perspective, cel puțin la fel de fecunde. Ignorarea altor puncte de referință teoretice întreține prejudecăți ce se prelungesc, adesea, mult după momentul *demunțării* slăbiciunilor sistemului de analiză propus. Pentru evitarea capcanelor de acest fel, atacarea unei probleme din perspective diferite și chiar concurente este o soluție preferabilă.

Dacă luăm, bunăoară, în discuție cazul etnografiei, constatăm că statutul acesteia a fost marcat, pe teren românesc, de vechea clasificare a lui Lévi-Strauss. Vreme îndelungată, etnografia a fost socotită „o etapă preliminară a cercetării”, în continuarea căreia etnologia și antropologia sunt chemate să ducă cercetarea „pe o treaptă superioară, aceea a sintezelor moderne” (D. Pop, p. 20). Limitarea domeniului la definiția impusă de uzajul franțu-

⁸ Traian Vedinaș, *op. cit.*, p. 5.

⁹ Vasile Avram, *Câteva considerații privind situația etnologiei românești la ora actuală*, în „Memoria ethnologica”, an II, nr. 2-3, 2002, p. 337.

¹⁰ Gabriela Boangiu, *Etnologia contemporană – între interdisciplinaritate și noi provocări epistemologice*, în *Memoria Ethnologica*, an VII, nr. 21-22-23, 2007.

zesc, chiar atunci când a fost dictată de dorința instituirii unei mai mari rigurozități pedagogice¹¹, privează munca etnografului de dimensiunile nobile ale unui act științific propriu-zis. Or, se știe că încă Dimitrie Gusti intuise amplitudinea dimensiunilor descrierii etnografice, anticipând direcțiile impuse abia mai târziu de antropologia interpretativă: „monografia nu se oprește numai la descripție și la culegerea de fapte”, căci ea „se ridică până la cele mai îndrăznețe operații științifice, de la descoperirea condițiilor de producere a fenomenului social până la explicarea mecanismului de funcționare și înțelegere intuitivă a sensului adânc obiectiv pe care îl cuprinde”¹². Chiar dacă producția monografică a școlii sociologice n-a reușit întotdeauna să pună în practică indicațiile mentorului ei și să depășească descriptivismul, faptul că, încă de pe atunci, se conturaseră elementele unui tip ideal al descrierii contează enorm pentru a înțelege mai corect evoluția reflexiei teoretice românești.

Ne întrebăm dacă nu cumva întârzierea cu care a fost reabilitată descrierea etnografică este responsabilă de reținerea tinerilor cercetători în fața etnografiei și de convingerea că menirea lor este exclusiv aceea de a *fructifica* materialele culese de alții, pentru a da naștere unor studii cu adevărat *serioase*. Poate că teama de a fi identificat cu *un simplu* etnograf se explică prin maniera reduționistă în care a fost evaluată munca acestuia. Multă vreme, etnograful a fost asimilat *culegătorului modest și naiv* din perioada primelor culegeri, care observă, înregistrează și descrie, cu maximum de fidelitate, faptele culturale, lucru ce a atentat, fără îndoială, la prestigiul acestei figuri. Nici prezența unor nume ilustre, cum ar fi cele aparținând autorilor marilor noastre monografii sau specialiștilor din echipele lui Gusti, înarmați cu chestionare și metode de lucru coerente, n-a corectat impresia că munca etnografului este mai lipsită de prestanță decât cea a etnologului sau a antropologului. Iar incursiunile pe teren ale studenților înzestrați de profesorii lor cu un minimum de tehnici de lucru, precum și cele ale intelectualilor satelor, mai mult sau mai puțin avizați, aflați într-o continuă căutare de subiecte pentru lucrările de grad ori de doctorat, au întărit convingerea că munca etnografică este accesibilă aproape oricui, cu condiția să manifeste puțină bunăvoință. Într-adevăr, conform abordării clasice a domeniului, fiecare dintre cei pomeniți mai sus merită, cu prisosință, titlul de *etnograf*.

Dar noi nu ne-am propus, în rândurile de față, o inventariere a ipostazelor etnografului român. Intenția noastră a fost numai aceea de a

¹¹ Traian Vedinaș, *op. cit.*, p. 113.

¹² Dimitrie Gusti, *Opere, vol. I*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, p. 321.

semnala consecințele reducerii muncii sale la o simplă activitate de *observare și culegere* (a se citi *înregistrare*). Probabil că logica perpetuării acestei viziuni ține de practicarea, decenii la rând, a unei etnologii de urgență, obsedate să salveze ce se mai poate salva. Acest fapt ar justifica slăbirea vigilenței în ceea ce privește calitatea culegătorilor, lucru ce a întreținut o confuzie păguboasă între *etnograful-amator* și *etnograful-profesionist*.

Complicarea perspectivelor de abordare a descrierii etnografice cu date furnizate de alte curente de gândire, în special de antropologia interpretativă, ne convinge că misiunea etnografului nu este nici pe departe atât de banală și de rudimentară. În studiile mai recente consacrate anchetei etnografice¹³, figura etnografului câștigă vizibil în complexitate. Orientarea spre valențele interpretative ale descrierii etnografice a determinat reabilitarea acestei operațiuni căzute în dizgrație. S-a renunțat, astfel, la ideea că descrierea etnografică ar fi un „simplu preludiu al unor explicații ulterioare, mult mai sofisticate, mai *științifice* și, prin aceasta, mai virtuozase”¹⁴. Admițându-se că ne aflăm în prezența unei activități extrem de laborioase, care cere prezența unui spirit de observație în măsură să rețină acele fapte ce merită reținute, pentru a face descrieri și a fonda explicații ale acelor descrieri, se conferă un alt fel de prestigiu etnografului, restituindu-i o autoritate comparabilă cu cea a etnologului sau a antropologului.

Etnograful pare să-și fi câștigat, în sfârșit, demnitatea la care visase de multă vreme, intrând în centrul atenției cercetătorilor. În jurul implicării sale în anchetă, se vor purta discuții fecunde legate de raportul *obiectivitate/subiectivitate*. Dacă, în perspectiva pozitivistă, accentul era pus pe înregistrarea cu maximum de obiectivitate posibilă a faptelor etnografice, noile orientări recunosc avantajele renunțării la pretenția de neutralitate absolută și salută efectele pe care le au asupra cercetării *determinismele* la care este supus anchetatorul: locul, timpul, climatul, societatea sau clasa cărora le aparține. S-a invocat chiar și *un determinism al principiilor cunoașterii*, ce domnește, imperativ și ocult, mai cu seamă asupra spiritelor cultivate, făcându-l pe etnograf să vadă realități ce sunt, de fapt, create de paradigmele culturale a căror *victimă* este. Munca lui ne apare marcată hotărâtor de cadre de gândire prestabilite, de orientări teoretice sau metodologice care îi propun un mod de a gândi, un limbaj sau chiar principii de explicație.

După eforturile de relevare a limitelor *obiectivității* etnografului, s-a căzut în extrema cealaltă, reliefându-se, în exces, calitățile *anchetatorului*-

¹³ Daniel Céfaï, *L'enquête de terrain*, Textes réunis, présentés et commentés par Daniel Céfaï, Paris, Éditions La Découverte, 2003.

¹⁴ Idem, *op. cit.*, p. 521.

*interpret*¹⁵. Însă acordarea unui credit prea mare subiectivității etnografice și autorității acesteia, ca și nesocotirea ei, a avut consecințe semnificative asupra cercetării: distorsiunile perceptive determinate de *legăturile* etnografului au îngreunat distincția între *realitatea etnografică reală* și cea *inventată de privirea etnografică*. Încet-încet, anchetatorului i se atribuie adevărate însușiri demiurgice: i se recunoaște capacitatea de a reconstrui realitatea simplă, manipulând conceptual faptele descrise, de a interpreta discursul social, de a salva *spusul*, prin fixarea lui în termeni lizibili. El devine interpretul interpretărilor de prim ordin ale indigenului. Scrierea etnografică ne este prezentată drept o interpretare, de ordinul doi sau trei, pentru care este absolut necesar un act de imaginație, capabil să transforme un eveniment pasager, ce nu există decât în momentul derulării sale, într-o dare de seamă care poate fi consultată din nou, oricând. Aceste însușiri amintesc de calitățile muzeografului, care recrează un univers prin manipularea obiectelor etnografice, înnobilându-le cu o demnitate pe care, cel mai adesea, n-o avuseseră în afara vitrinei. Așa cum vitrina transfigurează obiectele, conferindu-le o seriozitate derivată din integrarea într-un nou discurs, transcrierea realității etnografice în carnetul etnografului îi garantează acesteia importanța, eternizând-o. Se subliniază tot mai mult că percepția etnografică este diferită de *vederea nemijlocită*, implicând „mediere, distanță în spațiu și timp, reevaluare, instrumentare” și „remodelare prin scriere”¹⁶.

Un efect secundar al mutării accentului pe ochiul etnografului l-a constituit ocultarea vocii informatorului, greu de regăsit în discursul interpretativ al etnografului. Antropologia interpretativă a reușit, astfel, să demonstreze că e mult mai la îndemână să faci o antropologie din punctul de vedere al out-siderului, decât una din perspectiva in-siderului. Dincolo de admirabila investiție a etnografului cu un statut cvasi-divin, socotim că acest fapt îl responsabilizează enorm, implicând riscuri cel puțin la fel de mari ca și privarea lui de orice *imaginație creativă*. În comparație cu *etnograful-interpret*, modelul *etnografului-copiator* fidel al realității era, cu siguranță, mai ușor de controlat și, prin aceasta, mai credibil. În pofida acestei constatări, considerațiile referitoare la profilul muncii etnografice sunt datoare să țină cont de eventualele deformări induse de privirea subiectivă a observatorului și să accepte imposibilitatea de a obține copii absolut fidele ale lumilor studiate.

După ce a fost îndemnat să se integreze în comunitatea pe care o are de studiat, să se impregneze de obsesiile acelei societăți și să facă o etnologie

¹⁵ Idem, *op. cit.*, p. 481.

¹⁶ Francois Laplantine, *Descrierea etnografică*, traducere de Elisabeta Stănciulescu și Gina Grosu, prefață de Elisabeta Stănciulescu, Iași, Editura Polirom, 2000, pp. 43-44.

din punctul de vedere al indigenului¹⁷, ajungându-se la *fetișizarea* excesivă a *observației participative*, situația anchetatorului se complică, devenind și mai incomodă. Acesta ajunge să fie suspectat de o anumită *complicitate* cu subiecții observați. Care ar fi rațiunile invocării acestei complicități? Pe de o parte, se vorbește de o nostalgie pentru ritualurile ancestrale, comună anchetatorului și anchetaților. Cel dintâi, dornic să descopere *autenticul* pentru a-și decupa un obiect de studiu cât mai prestigios, se află într-o permanentă căutare a acelor *izolate geografice* ce adăpostesc fapte culturale în stare pură. În ciuda îndemnurilor antropologiei sociale de a se opri și asupra fenomenelor în transformare, se crede că etnograful veritabil este încă departe de a renunța la goana după autentic.

Dacă ne gândim la soarta ingrată a instituțiilor însărcinate cu păstrarea și conservarea tradițiilor, ni se pare că, uneori, etnograful poate împinge pasiunea pentru *arhaic* atât de departe, încât ajunge să-și construiască, după vreare, propriul obiect de studiu, pe atât de autentic, pe cât și l-a dorit. Consacrându-și întreaga activitate *salvării tradiției*, centrele de profil nu ezită să resusciteze, în mod artificial, spre deliciul mass-mediei și al amatorilor de spectacol, practici aflate în disoluție sau chiar abandonate de ani buni, în urma schimbării radicale a modului de existență care le generase. În majoritatea scenariilor propuse de programele de conservare instituționalizate, etnograful apelează la calitățile lui de magician, spre a-și permite să dicteze, într-un anumit loc și la o anumită oră, blocarea timpului istoric și reinstaurarea, pentru o perioadă clar delimitată, a unui timp al bunicilor. Dacă ne referim numai la strategiile puse în joc în cazul unor obiceiuri de primăvară, precum *Tânjaua de pe Mara* sau *Udătoriul* de la Șurdești, Maramureș, vedem cum misiunea de salvare a ritualurilor agrare produce un adevărat bruiaj al epocilor. Organizatorii devin autorii unui decupaj temporal, despre artificiozitatea căruia dau, totuși, seamă scenele improvizate, mașinile luxoase parcate în preajma lor, camerele de luat vederi etc. Interesul pentru dimensiunea spectaculară întrece preocuparea pentru autenticitatea *actorilor-plugari*. Aceștia, ca și publicul spectator, sunt perfect conștienți de convenția punerii în scenă, recunoscând că încearcă sentimentul unei trădări, de care se jenează: „D-apăi ce plugari suntem și noi, că n-am pus mâna pă plug de când sântem și nici bățar pă cal, numa-n min-am lucrat, da...de dragu domnilor de la oraș ne-am îmbrăcat așe. Ș-apoi ne mai distrăm și noi...”¹⁸. Acceptarea reluării obiceiului este motivată prin *plăcerea* provocată de spectacolul în sine și de insistențele specialiștilor de la centru, care îi asigură că așa este „frumos și bine”, să păstreze obiceiurile.

¹⁷ Idem, *L'anthropologie*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, pp. 147-148.

¹⁸ Mărturie aparținând unuia dintre „udătorii” de la Șurdești, 2006.

Prețuirea manifestărilor de acest fel se datorează mai degrabă prestigiului sursei de inspirație și de documentare – în cazul nostru, specialiștii de la centru –, decât unei convingeri personale (s-a spus, de altfel, că tot ce cunoaștem din cărți e mai nobil decât realitatea socială vie, semnificând o încredere sporită în memoria colectivă, prin comparație cu cea individuală¹⁹). În mod paradoxal, fidelitatea etnografului față de tradiții pare să o depășească pe aceea a sătenilor. Cunoscând prea bine realitatea etnografică a unei zone, etnograful-etnolog-antropolog este ispitit să reamplaseze forțat – chiar dacă provizoriu – o comunitate întreagă, într-o paradigmă existențială pe care a părăsit-o de multă vreme. Lăsându-se copleșit de propriul obiect de studiu, acesta se vede tentat să re-facă acel spațiu-paradisial după care tânjește formația lui de etnolog. Numai că, spre deosebire de muzeograful care reconstituie o lume absentă, prin intermediul obiectelor, etnologul manipulează nu obiecte, ci ființe în carne și oase, întreținând iluzia caracterului viu al unei lumi deja defuncte.

Iată rațiunea pentru care socotim că este nimerit să formulăm, în acest punct, câteva interogații despre *limitele autorității etnografice*. Este oare, un etnograf oarecare, liber să denatureze sau chiar să falsifice, după bunul plac, realitatea socială, în numele *păstrării* tradiției? Poate deveni caietul său un suport de nădejde pentru memoria lacunară a performerilor ori, mai mult, sursă de inspirație pentru acțiunile lor, alimentând obiceiuri care, lăsate în afara controlului său, ar dispărea definitiv? În ce măsură strategiile etnografului, dictate de orgoliul profesional, au libertatea de a manipula comportamentele sătenilor, făcându-i să urmeze o altă logică, cu totul străină celei de care ascultă aceștia în mod obișnuit?

În zelul de a pune la cale cât mai multe *manifestări tradiționale*, se declanșează o mișcare paradoxală, inversă celei urmate în anchetele etnografice: informația nu mai circulă dinspre informator spre culegător, ci, invers, dinspre specialiști către săteanul *dezinform*at. Nu de puține ori, sătenii recunosc cum versuri uitate, ale unor colinde de demult, le-au revenit în memorie grație notițelor etnografice. Sau, cum au învățat obiceiuri specifice altor regiuni, de la profesorul din sat – mult mai bine informat –, dornic să reînvie practici imemorale. E adevărat că, în domeniul muzeografiei, asemenea strategii s-au dovedit a fi, cel mai adesea, benefice. Să nu uităm că vocea muzeografilor-etnografi este cea care a făcut să apară conștiința valorii bunurilor uitate prin lăzile de zestre sau prin podurile caselor. Însă și etnograful-etnolog, în calitatea sa de depozitar uman ambulant al unui întreg

¹⁹ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 44.

patrimoniu spiritual, se dovedește capabil să alimenteze o comunitate secătuită de resursele necesare întreținerii propriilor tradiții, transformându-se, din culegător, depozitar și interpret al faptelor folclorice, în sursă de informare pentru comunitățile stoarse de imaginație și de putere de reproducere. Nostalgiiile lui, ale celui menit să producă discursul asupra tradiției, le întrec pe cele aparținând *colportorilor* de drept ai acestei tradiții. El știe mult mai multe despre valorile tradiționale decât cei care le-au vehiculat odinioară. Pericolul este ca cel dintâi să li se substituie celor din urmă, uzând de autoritatea cu care este investit. În loc să auzim vocea *plugarului* îmbrăcat în costum tradițional, auzim vocea etnografului care dictează texte și comportamente rituale, spre a crea iluzia autenticității. Puterea lui pare a fi, practic, nelimitată. De aceea, onestitatea sa vizavi de gradul de intervenție în reconstituirea unei scheme rituale este esențială. Fără o minimă etică profesională, lucrurile pot aluneca pe un teren periculos.

Sigur că efortul etnografilor de a prelungi viața faptelor folclorice n-ar avea nicio șansă de reușită dacă nu s-ar întâlni cu nostalgia sătenilor pentru *cealaltă viață* a lor. Oamenii răspund, în general, bine la apelurile sentimentale, căci „omul vrea să găsească motive care să-l determine să rămână la prejudecățile lui, la modul lui vechi de viață”²⁰. Un analist împătimit al memoriei aprecia că „între evenimentele trecute și noi există un fel de discontinuitate, nu pentru că acele lucruri nu mai există, din punct de vedere material, ci pentru că nu ne-am mai gândit la ele și nu avem niciun mijloc de a le reconstrui imaginea”²¹. Etnograful pare să dispună din plin de mijloacele necesare reconstruirii acestei imagini. Și această reconstrucție este posibilă pentru că există puncte comune între memoria membrilor societăților rurale de azi și a celor ce reconstruiesc universul lor de existență. Numai așa se poate naște o memorie colectivă: a etnologilor și a lor. Această memorie colectivă își trage forța din faptul că are ca suport un ansamblu de oameni, iar etnologul contribuie la conservarea acestei mase de amintiri comune, fiind autorizat să creeze cadrul potrivit.

Trebuie să recunoaștem că o asemenea complicitate este chiar înduioșătoare. Numai că, din această interacțiune, încărcată cu satisfacții de ordin afectiv pentru ambele părți, se pot naște fenomene greu de definit ori de clasificat din punct de vedere științific. Dacă intențiile unui asemenea demers sunt laudabile din perspectiva unei etnologii de urgență, pentru specialistul preocupat de înțelegerea mecanismelor ce guvernează legile de existență ale acestei categorii de fapte, intervențiile corectoare sunt la fel de derutante și de

²⁰ Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Éditions Stock, 1998, p. 213.

²¹ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 8.

dăunătoare ca și îndreptările făcute de primii culegători neinițiați. Cu deosebirea că aici nu vorbim de intervenții în textul original, ci de o golire de sens, cu consecințe la fel de nefaste.

Expunerea pe scenă a faptelor tradiționale poate induce în eroare atât publicul spectator, cât și membrii comunităților reprezentate. În ceea ce privește publicul, trebuie făcută o delimitare clară între cel puțin două categorii: publicul profan și publicul științific, căci, de fiecare dată, așteptările lor sunt diferite. Întotdeauna, unul dintre ei este dezamăgit. Din perspectiva publicului profan, asemenea manifestări sunt salutare, întrucât descoperirea obiectului etnografic provoacă adevărate revelații. Spectatorul ne-avizat și ne-avertizat tinde să decodeze *spectacolul folcloric* drept mostră de viață autentică, mai ales când e vorba de publicul din afara granițelor. Tocmai de aceea, s-ar impune avertizarea publicului în legătură cu caracterul convențional al ritualurilor resuscitate și cu artificiozitatea prelungirii lor până în zilele noastre, spre a evita extrapolarea impresiilor provocate de aceste spectacole asupra modului de funcționare a societății rurale de azi. Nu e normal ca dispozitivele de seducere a publicului profan să se substituie imperativului autorității intelectuale. Dacă este subliniată *convenția* manifestării de către reprezentanții instituțiilor de profil implicate în organizare, atunci intenția lor de a oferi *reprezentări* cât mai fidele ale fenomenelor selectate, de a pune spectatorii în circumstanțe imaginare pe care nu le-au trăit ei înșiși și de a le permite să-și lărgescă percepția asupra lumii satelor tradiționale este binevenită.

În ceea ce privește publicul științific, acesta va găsi cu dificultate o altă logică de justificare pentru practicile recuperatorii de acest gen, în afară de sloganul "Salvați folclorul!". Pitorescul nu este un criteriu care să satisfacă specialistul dornic să înțeleagă viața unui fenomen, factorii care au determinat apariția/dispariția lui. De aceea, trebuie să distingem între cadrul de pertinență științifică al discursului legat de aceste reprezentatii, și raționamentul obișnuit, exprimat în limbajul natural cu care se comentează în presă sau la nivelul simțului comun asemenea manifestări. Dacă, la începutul secolului XX, era normal și acceptabil ca etnologia să-și revendice vocația de conservator al culturilor orale aflate în pericol, glorificând virtuțile rurale în scopuri naționaliste, s-ar cuveni ca, astăzi, fuga după conservare să fie redirectionată și reconsiderată. Etnologul zilelor noastre ar trebui să fie mai prudent și să-și propună obiective mai modeste decât predecesorii săi, să se ferească să realizeze acea cvasi-transmutare estetică a realității, menită să desăvârșească o operă de artă. În loc să rămână cramponat în admirația pentru vechile capodopere, s-ar cădea să contemple noile moduri de viață, ce pot fi, ele însele, opere de artă. Atunci când își alege obiectele ce urmează a

fi conservate sau cercetate, n-ar trebui să renunțe la tot ce nu intră într-un cadru prestabilit spre a fi studiat, să refuze analiza bulversărilor sociale care afectează radical vechile obiecte de interes²². Specialiștii ar trebui să găsească echilibrul necesar între dorința de a constitui un conservator de practici și interesul pentru transformările vieții sătești. Altfel, subiectele din urmă vor rămâne pe seama jurnaliștilor, care, adeseori, intuiesc mai bine decât etnologii uriașul potențial al acestui domeniu, dar, în lipsa conceptelor și a mijloacelor de interpretare adecvate, eșuează în diletantism.

Când se întâlnește cu piedicile folclorismului, ale populismului sau ale exotismului, cercetătorul este dator să-și mențină vigilența, depășind limitele fidelității față de moștenirea folclorică. Pentru a reprezenta cu adevărat o autoritate etnografică, obiectivul său nu trebuie să fie seducerea publicului prin strategii retorice de orice fel. Nu e obligatoriu ca discursul lui să fie simpatice, nici măcar agreabil. Dar trebuie să fie bine documentat, să trădeze un spirit neliniștit și lucid, capabil să sancționeze eventualele alunecări de la etica profesională. Numai încercarea de a nu face concesii nepermise succesului ieftin de tip comercial, în dauna adevărului științific, îi poate asigura statutul unei voci de referință în judecarea și calificarea tuturor acțiunilor ce exploatează, într-un fel sau altul, *folclorul*. Altfel, va contribui, fără s-o știe, într-o înconștientă comodă, la crearea unui alt tip de *folclor nou*.

BIBLIOGRAFIE

1. Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*, Paris, Aubier, collection Critiques, 1994.
2. Avram, Vasile, *Câteva considerații privind situația etnologiei românești la ora actuală*, în „Memoria ethnologica”, an II, nr. 2-3, 2002.
3. Bastide, Roger, *Anthropologie appliquée*, Paris, Éditions Stock, 1998.
4. Boangiu, Gabriela, *Etnologia contemporană – între interdisciplinaritate și noi provocări epistemologice*, în „Memoria Ethnologica”, an VII, nr. 21-22-23, 2007.
5. Céfaï, Daniel, *L'enquête de terrain*, Textes réunis, présentés et commentés par Daniel Céfaï, Paris, Éditions La découverte, 2003.
6. Dimitrie Gusti, *Opere, vol. I*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968.
7. Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 44.
8. Laplantine, Francois, *Descrierea etnografică*, traducere de Elisabeta Stănciulescu și Gina Grosu, prefață de Elisabeta Stănciulescu, Iași, Editura Polirom, 2000.

²² François Laplantine, *op. cit.*, 1995, p. 139.

9. Idem, *L'anthropologie*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995.
10. Mendras, Henri, *La fin des paysans, suivi d'une reflexion sur la fin des paysans vings ans après*, Paris, Ed. Babel, 1992.
11. Șeuleanu, Ion, *Dincoace de sacru, dincolo de profan. (Studii și eseuri de folclor)*, Ediția a II-a, Târgu-Mureș, Editura Tipomur, 1995.
12. Pop, Dumitru, *Cercetări de folclor românesc*, Casa de Editură Sedan, Cluj-Napoca, 1998.
13. Vedinaș, Traian, *Antropologie și asincronism*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2007.

REFLEXIONS SUR L'AUTORITÉ ETHNOGRAPHIQUE

Résumé

Les grandes constructions théoriques, appartenant aux écoles anthropologiques du milieu académique de l'étranger, séduisent par la force de convaincre et la virtuosité du discours. Pour voir quel est l'effet des idées nouvelles sur la recherche ethnographique, il faut faire une analyse minimale. On a pris en considération quelques références concernant le statut de l'observateur pendant l'enquête ethnographique, pour mettre en évidence les conséquences d'investir l'ethnographe avec un pouvoir absolu. On a relevé autant les avantages qui résultent du caractère autorisé de son travail, que ses limites que tout ethnographe lucide devrait respecter.

CEREMONIALUL NUNȚII LA SUCIUL DE JOS (ȚARA LĂPUȘULUI)

Pamfil BILȚIU

Țara Lăpușului este situată în partea sud-estică a Județului Maramureș, reprezentând o arie laterală, de un conservatorism aparte. În satele din spațiul ei, cercetătorul interesat poate descoperi, nu numai pregnante forme tradiționale în cultura populară, ci și o serie de elemente particulare, care conferă obiceiurilor statutul de variante regionale.

Localitatea Suciul de Jos, vatră de străveche și perenă civilizație românească, este situată pe Valea Țibleșului, principal afluent al Râului Lăpuș. Împreună cu satele situate pe firul ei: Suciul de Sus și Groșii Țibleșului reprezintă o subzonă de contact cu zona Bistrița-Năsăud, din care au pătruns unele influențe, ușor de constatat mai ales în portul popular. Clopul cu boruri late, cu pană de păun, sunt astfel de elemente de influență.

Așezarea se învecinează, la sud, cu Suciul de Sus, la est cu satul Dămăcușeni, la vest, cu satul Larga, iar la nord cu Groșii Țibleșului. Populația, în întregime românească, odinioară era mai puțin preocupată cu agricultura și mai mult cu creșterea animalelor, păstoritul fiind o ocupație cândva intens practică, datorită pășunilor întinse de care dispune satul. Locuitorii vetrei se mai ocupau cu lucrul la pădure, iar pe măsură ce industria minieră s-a dezvoltat tot mai mult, o serie de localnici lucrau la minele de la Băiuț, Șuioar și Căvnic.

Etimologia toponimului provine de la maghiarul „szücs”, care înseamnă cojocar sau blănar. Potrivit tradiției, eroii eponimi care au întemeiat așezarea au fost câțiva cojocari, de prin părțile Bistriței, care făceau pieptare. De la profesia acestora s-ar trage denumirea satului, care este atestat documentar de la 1325, an în care apare consemnat și Suciul de Sus, format, probabil, prin roire de la Suciul de Jos.

Legată de momentul crucial al vieții omului, căsătoria, nunta tradițională, ca și în alte așezări ale zonei, era odinioară un spectacol grandios și impresionant prin bogăția actelor ceremoniale și rituale care marchează despărțirea mirilor de vechea stare și integrarea lor în viața de familie a obștii satului.

Cunoașterea și apropierea dintre parteneri era facilitată de o serie de ocazii și manifestări tradiționale: jocul duminical, șezătorile, nunțile, clăcile, botezurile, având toate o largă deschidere către funcția de inițiere. Sărbătorile mai mari, precum Paștele, Anul Nou, Crăciunul, cu obiceiul colindatului, îndeplineau și ele rosturi de inițiere în viața colectivității locale.

Pregătirea nunții propriu-zise presupunea îndeplinirea unor etape premergătoare, un loc aparte ocupându-l mersul pe vedere și peșitul. În cadrul lor, persoanele în vârstă inițiau tinerii prin tot felul de sfaturi, legate de viitoarea viață de familie, cu funcțiile și rosturile ei economice și sociale.

Momentul pregătitor, de mare importanță, este „credința” (logodna), care se desfășoară cu două săptămâni înainte de nuntă și care implică o participare mai mare din partea tinerilor necăsătoriți, atât din partea mirelui, cât și din partea miresei. Perioada dintre „credință” și nuntă era cea în care partenerii se puteau opune la căsătorie, dacă interveneau neînțelegeri, care împiedicau conviețuirea celor doi.

Odată logodiți, cei doi parteneri trebuiau să urmeze un nou statut de viață. Se comportau ca și cetățenii căsătoriți. Partenerii participă la manifestările tradiționale, precum joc, nunți, botezuri, numai împreună, joacă împreună, iar la ultimul joc duminical, fata își ia rămas bun de la fetele din joc, iar feciorul de la flăcăii cu care a holțit, într-un ceremonial interesant și emoționant.

După credință, care consfințește legământul dintre cei doi parteneri, se încep pregătirile pentru nuntă. Acum se aleg actanții: nașii, druștele, stegarul, socăcița, chemătorii, se tocimesc ceterașii.

La Suciul de Jos se alegeau patru chemători și opt druște din rândul prietenilor și rudelor partenerilor.

Chemătorii oficiau în straie de sărbătoare ale portului tradițional, dar se deosebeau prin însemne distinctive. Purtau macauă, bețe împodobite cu „cipci” (panglici) de mătase de culori diferite: alb, albastru, roz, negru, verde. La piept purtau batiste și struț distinctiv, alcătuit din bărbânoc și busuioc, prinse pe foite albe, simbol al purității. La clop aveau un alt struț din aceleași elemente vegetale. Druștele poartă pe cap bumbuști, însemne și ele distinctive.

Chemarea era un act cu profunde semnificații ritualice, ce ne sunt argumentate de prescripțiile îndătinat după care oficiau. La intrarea în casă cei doi chemători se descopereau, se întorceau cu fața către răsărit, după care rosteau orația de chemare, care înainte era o poezie amplă, mai recent locul ei fiind luat de formule în proză. „*S-o rugat badea Mn'iculaie și cu lelea Ioană să faceț' bine să viniț' pă duminică sară la uspaț, că-și mărită fata*”. Când rosteau formulele de chemare băteau cu macauale în pământ, formă de magie prin contact, având la bază vechi credințe chtoniene, chemătorii fiind considerați ca și colindătorii încărcăți cu energie magică. Chemarea se oficia joia, chemătorii formând două echipe, una fiindu-i repartizat capătul de sus al satului, iar celeilalte capătul de jos.

Cu o zi înainte de nuntă, are loc o secvență ceremonială, cu o încărcătură ritualică aparte, **cusutul steagului**, la casa mirelui în vreme ce,

concomitent, la casa miresei are loc **cusutul cununii**. Începând cu orele 17, la casa mirelui se adună invitații săi: chemătorii, druștele, stegarul, prieteni și rude de ai mirelui. Dintre aceștia unii s-au interesat din vreme de procurarea elementelor de recuzită ce intră în componența steagului: basmale, panglici, brâie, clopoței, flori pentru cunună etc. Basmalele, bota, clopoțeiii, brâiele se folosesc de regulă la toate nunțile din sat.

Primul element de recuzita a steagului este „macăul”, un băț din lemn de brad sau loză, ușor, fără noduri și drept. Confecționarea steagului, date fiind multiplele lui funcții între care și cea estetică, face obiectul unei veritabile arte. Mânerul „macăului” este ornamentat cu motive geometrice, efectuate cu vârful cuțitului de către un fecior înzestrat. Pe mâner sunt așezate câmpuri ornamentale, în alcătuirea cărora intră motive geometrice: cercuri concentrice, semicercuri circumscrise, romburi, având spațiile exterioare hașurate. (Fig. 1)

Operația cusutului steagului cădea în sarcina unor fete înzestrate și cu experiență. „*Io am cusut steagu' la tăt satu' la câl' s-o-nurat în vremea aceie*”, ne-a declarat Elvira Cocîș, de optzeci de ani, performeră de a noastră. În alcătuirea steagului intrau patru, cinci năfrâmi. Prima, care se cosea la steag, era cea roșie cu „ciucuri” (canafi). Năframa brodată se îndoia la mijloc, formând două triunghiuri, de-o parte și de alta a macăului. (Fig. 2) Năframa este cusută din loc în loc cu ață de aceeași culoare. Peste această basma se pune una albă, simbol al purității, care este cusută în două, trei locuri, peste prima cusătură, făcută tocmai lângă macău, pentru a nu luneca, când steagul, care se scutură mereu, este ținut în poziție oblică. (Fig. 3) Năframa a doua poate fi fără „ciucuri”. Dacă ea are steagul, este mai complex. Între părțile extreme ale năframei, mai nou, se pune o dantelă lucrată cu acul, fără franjuri. (Fig. 4) Peste această năframă se pune una verde sau de altă culoare cu modele pe margini, fără „ciucuri”. (Fig. 5) Se mai pune o năframă albă, așa încât în componența steagului intrau 4-5 basmale.

Operația următoare era montarea brâielor peste steag, lucrate manual cu motive tradiționale, în culori închise. Ele sunt țesute în război sau cu o spată, confecționată dintr-o scândurică lată și destul de îngustă. (Fig. 6) Firele care au „ciucuri” la capete, din firele urzelii, se cos și ele în trei locuri.

Steagul este cusut în poziție orizontală, macăul atârând pe două sfori, prinse în tavan de o grindă. (Fig. 7) Brâul de la mijloc „*era unu' mai mândru și cu flori*”. Celelalte se puneau la un lat de mână distanță.

Se coseau zece brâie, cinci de-o parte și cinci de alta a steagului, în ordine crescândă. După ce se termina cu brâiele se coseau crucile, confecționate din hârtie albă, groasă. Se montau apoi crucile de bărbânoc, la tot cornul steagului, de mărimea unei coli de hârtie obișnuită, pătrată. Pe ele se cosea

bărbânocul în cruce, pentru ca floarea să nu se rupă, una fiind cusută dincoace, alta dincolo de steag. De asemenea una se puneă către mânerul macăului și alta către vârful steagului.

La cele două capete, pe o scândurică, sunt montați „clocoticii” (clopoței sferici care se pun la cai). Numărul lor era în funcție de sunetul pe care îl scoteau. „*Să puneu după cum cânta de bine. Dacă erau mai micuț' și nu cântau bine să puneu mai mult'. Dacă erau mai mari și cântau mai bine să puneu mai puțâni*”. Reiese că era important sunetul puternic al clopoțelilor, un argument al funcției magice a steagului. (Fig. 8) Sunetul steagului avea menirea de alungare a spiritelor și purificarea spațiului unde avea să locuiască noua familie.

Odată terminată montarea crucilor, se începea cusutul cununii steagului, care era tratată cu o deosebită importanță căci „*îi fala steagului și steagu' fala nunți*”. În componența cununii steagului intră buruieni investite de către omul din popor cu funcție magică: bărbânoc, iederă, busuioc, simbol al norocului. La cunună se cosea prima dată bărbânocul, apoi crucile de busuioc, apoi crucile albe din foiețe de țigări răsucite. De-a lungul cununii, la interval de-o șchioapă, se coseau câte două spice de grâu cu vârful în sus, iar la capătul de sus se coase un mănunchi de spice, simbol al bogăției.

Odată terminat steagul, se amplasează la streășina casei, lângă drum, la loc vizibil, unde va sta tot timpul când nu este folosit, un argument în plus al valențelor lui rituale. El devine astfel protectorul casei și al familiei nou întemeiate. (Fig. 8/A)

Sfârșitul cusutului steagului declanșează o secvență, cu o încărcătură ritualică deosebită – înconjurul ritual al mesei. Toți participanții înconjoară masa în cerc închis, vreme în care steagul este scuturat încontinuu, iar masa este ridicată și lovită de trei ori de pământ.

Ritul face parte din categoria celor de integrare și apotropaice din cadrul nunții, dacă avem în vedere că asociază cercul magic protector, precum și vechile credințe chtoniene legate de funcția magică a mesei. Așa cum arată cercetările, masa simbolizează un centru spiritual. Așezarea în jurul ei este o participare colectivă la o realitate transcedentală, la un principiu unificator¹.

În momentul încheierii acestui ritual, se declanșează jocul. Feciorii se prind în dans, cu fete venite din sat, „ca să cinstească cusutu' steagului”.

Strigăturile rostite, de regulă de stegar, marchează despărțirea mirilor de perioada parentală și trecerea lor la viața de familie. Se face aluzie la funcția steagului de obiect ceremonial, care este emblematic pentru nuntă.

¹ Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 259.

„Joacă, mn'ire-n astă sară,
Ț-ai făcut on steag de fală.
L-om purta o zi și-o noapte,
Tu nevasta pân' la moarte.
Noi, când steagul l-om strâca,
Între feciori nu-i mai sta”.

„Druștile-o adus năframă,
Ie-ț' rămas bun di la mamă.
Pus-am pă el clocotici,
C-ai ascultat de părinț'.
Ți l-am instruat cu flori,
Mâne pleci dintre feciori”.

Concomitent cu cusutul steagului, la casa miresei se oficiază cusutul cununii, performat de ceata feminină, la care iau parte druștele, rude și prietene de ale miresei. Odinioară cununa miresei, cea de tip arhaic, era din bărbânoc, având forma de cerc și prevăzută cu doi ciucalăi în dreptul urechilor, unul alb, simbol al purității și unul albastru. Se pare că ciucalăii au pătruns mai târziu. Pe parcurs, ca rezultat al evoluției obiceiurilor, cununa vegetală a fost substituită cu cea din flori artizanale de ceară și oglinjoare de formă rotundă, cumpărată din prăvălie sau confecționată de persoane specializate.

Cununa vegetală este un simbol al bogăției, dar ea denotă și un simbolism al principiului feminin. Prezența cununii în ritualitatea românească poate fi semnul unei inițieri și relevă asocierea ei cu cercul magic protector, cu soarele și fecunditatea. Ea este și simbol al belșugului, dacă avem în vedere cununa de la seceriș².

Strigăturile declamate de către druște marchează, ca și cele de la cusutul steagului, despărțirea fetei de vechea ei stare și trecerea în rândul nevestelor. Ele dau multă încărcătură emoțională momentului.

„Ie-ț', mireasă, cunună,
Și o dă de-a duriță,
Unde-a sta cununa-n loc,
Să răsară busuioc,
Să răsară măieran,
Nu-i mai fi fată șohan” (niciodată)

În ziua nunții au loc gătatul mirelui și miresei. Odinioară mireasa era „gătată” de nașă când se venea de la cununie, când era adusă de alaiul mirelui la casa lui. Astăzi este „gătată” de femei pricepute, adevărate maestre de

² *Op. cit.*, p. 104.

ceremoniei, deoarece gătitura ei cuprinde operații complicate, precum împletirea părului și găteala capului, esențiale în ținuta miresei.

Mireasa purta straie țărănești de sărbătoare: cămașă, poale, zadii, înainte și înapoi, pe cap avea batic, iar la gât zgardă de mărgel. Ca însemn distinctiv poartă, ca și în alte sate din Tara Lăpușului, două batiste puse la piept, în partea stângă în formă de triunghi. Hainele sunt din categoria celor mai frumos brodate și trebuie să fie neapărat noi. În mână mireasa purta un struț pompos din bărbânoc și busuioc și un colac înstruțat cu „pene de aluat”, având transfigurate romburi, spirala, frunza de stejar etc.

Straiele mirelui sunt de o mai mare încărcătură artistică și dau mai multă culoare ceremonialului. Hainele, atât cămașa cât și gatiile sau cioarecii, dacă este iarnă, sunt noi, la fel și încălțămintea. Pălăria, fiind foarte scumpă, nu este totdeauna nouă așa încât o îmbracă pe cea cu care a holteit. Tot nouă este și „curaua lată” (chimirul).

Mirele poartă și el însemne distinctiv, precum clopul împodobit cu zgărzi, cu mult mai late, alese din mărgel scumpe de către femei sau fete pricepute în confecționarea de podoabe. Cămașa mirelui este și ea bogat ornamentată cu motive geometrice și florale. În picioare poartă cizme cu carâmbii tari, în care introduce izmenele, a căror lungime ajunge până la glezne. Mai recent mirii poartă pantofi. Peste izmene mirele îmbracă cămeșă lungă specifică „Didicului”³ (Zonei Lăpuș). Ea ajunge până la genunchi. Este ornată cu dantelă la bază care are „colțișori” lucrați cu mâna. La vârful acestora așă este de culoare roșie. Mânicile cămășii au „pumnișori” (manșete) dubli. Îndoitura pumnișorilor are la marginea de sus „cîpcă” (dantelă) ca și la cămașă. Peste manșete se aplică o broderie cu mărgel (Fig. 9) Mai în jos de cusătură, mâneca are o broderie cu motive florale, din mărgel de aceeași mărime ca și cea de pe manșete. Cămașa la gât se încheie cu nasturi. Doi nasturi nu se încheie, pentru a lăsa gulerul să se îndoie peste umeri. Gulerul, de 8-12 cm. lățime, are executat pe el mai multe „roitudini” (încrêțituri), între care descoperim broderie de mărgel, în cromatică predominând albastrul. Marginea gulerului este ornată cu „cîpcă”, ca și poalele cămășii (Fig. 10) Pe pieptul cămășii, de la piept înspre brâu, se aplică flori din mărgel sau „fitău” (mătase fină). Asemenea cămăși cu ibrișin existau în trecut și, examinându-le, este vizibilă influența cămășii venită din părțile Năsăudului. (Fig. 11)

Cureaua lată este purtată de mire peste cămașă. Este lucrată din piele, având trei-patru catarame, în care intră „hațauăle” (curelușele cu care se încheie). Odinioară chimirele, dar și pălăriile se comandau de către mire la meseriașii din părțile Bistriței și Năsăudului. Cureaua lată este o piesă de port

³ Termenul *Didic* provine din magh. *Vidék* = împrejurimi.

importantă prin încărcătura ei artistică. Este ornată dublu. Sus și unde se prind „hațauăle”, ornamentul este din meșină, iar pe corpul ei sunt ornate, prin ștanțare, motive geometrice, avimorfe, florale, zoomorfe sau geometrice. (Fig. 11)

La portul de iarnă al mirelui se adaugă pieptarul, din piele ornat cu mătase, care ajunge până la baza curelei, spre deosebire de alte sate lăpușene: Cupșeni, Rogoz, Libotin, Costeni, unde este mai lung. În îmbrăcămintea de iarnă a mirelui nu lipsește căputul, cu patru buzunare, două oblice și două verticale cu clape. În față este închis cu patru „bumbi” (nasturi) de metal. Este confecționat din lână neagră. Căputul este ornat cu încrețituri în spate și laterale făcute la mașină. În spate are gaică.

Ca însemne distinctive mirele poartă în partea stângă două batiste, prinse în triunghi cu vârful în jos. În jurul lor este aplicat un ornament, din fire de lână de culori diferite, de care se prinde busuioc, „floarea norocului”.

Pălăria de mire se distinge prin unele elemente. Are borurile late și tari, având tivul din satin negru. La calota pălăriei se prind cele mai frumoase zgărzi și barșoane, confecționate de femei pricepute, din mărgelile de culori diferite. Sunt ornamentate cu motive florale și geometrice, care poartă denumiri locale: „pana corbului”, „roata morii”, „pana bradului”. Aproape de „titia” (borul) clopului se pune un barșon mic, făcut din „bumbuști” pe o panglică îngustă. Printre bumbuști se prind flori mai mici din mărgelile. Deasupra barșonului sunt prinse zgărzi, din ce în ce mai late, frumos ornamentate. Spre vârf podoabele pălăriei se încheie cu un alt barșon, lucrat din fire cu mărgelile albe, galbene sau verzi. Sub ele, în partea dreaptă, este introdus struțul mare confecționat din pene de păun, o influență venită din portul zonei Bistrița-Năsăud. Este în formă de evantai, cusut pe carton tare. Lângă struț mirele pune flori naturale, de obicei trei „berbine” (mușcate), una roșie și două albe. (Fig. 12)

În vremuri de demult, „îmbălțuirea miresei” ocaziona practici magice, în care se miza pe un instrumentar de largă răspândire în magie. Starostele pune un copil mic să-i arunce miresei de trei ori basmaua de pe cap, după care o pune pe un baltag mic și întreba nașii:

- „*Ce fogădești (promiți) finilor?*”

De fiecare dată starostele lovea cu baltagul în meșter-grindă, iar a treia oară făcea să sară o așchie pe care mireasa o pune în sân.

Ritul este unul de integrare și este bogat în elemente simbolice. Basmaua asociază magia pânzei și a firului. Meșter-grindă este loc comun efectuării mai multor practici magice din categoria celor premaritale. Așchia asociază magia pomului, prezent în toate riturile de trecere la români. Pomul sacru este adesea garantul unui jurământ solemn, martor al judecății sau al

unei căsătorii simbolice⁴. În gândirea arhaică se credea că arborii pot veghea și influența destinul oamenilor.

A doua zi, se derulează o altă importantă secvență ceremonială - **mersul după nași**, la care iau parte chemătorii, druștele și muzicanții. Pe drum steagul este scuturat în ritmul muzicii, după prescripții ale tradiției. „*Stegaru făcea o scuturătură lungă în jos, apoi două, trei în sus și în lături*”. Intrarea în casa mirelui se face conform unor rânduieli ritualice. Se bate cu steagul în pridvorul de la intrare, act de magie simpatetică. Se bate și în streășină, iar în casă la grindă se sparge un vas de lut, practică care asociază magia cioburilor aducătoare de noroc.

Mersul la cununie, la Suciul de Jos, asociază și el acte magice. Când veneau după mireasă, ea se uita prin sită ca să-și uite drăguții. Practica ne amintește de uitatul prin sită de către cei din familia mortului, la înmormântare, pentru a-l uita mai ușor. Sita este un simbol al separației, care se aplică realităților sociale, activităților personale când trebuie alese⁵.

Când se duce către biserică mireasa „*își țapa inelu' în sân ca să nască mai ușor*”. În biserică, în timpul cununiei, îl călca pe mire pe picior ca să-l poată supune. Când ajungea acasă, își scotea inelul de pe deget mireasa ca să nască ușor. Când ieșeau din biserică participanții aruncau pe miri bani, să fie bănoși toată viața.

La sosirea de la cununie druștele îi așteptă pe miri cu un blid cu agheasmă și unul cu grâu. Se aruncă grâu pe miri din abundență ca să fie bogați. Concomitent sunt stropiți cu agheasmă cu un pământ din busuioc. Se rosteau strigături adecvate momentului ceremonial: „*Io țap grâu, nu țap otavă/ Că ni-i mirele de treabă*”.

Venirea de la cununie ocaziona o secvență ceremonială cu funcție de integrare - **mersul în cuscri**. Așa cum era stipulat de tradiție: „*nimăuri, vecini, tăț' chemați să duc la mire cu daruri*”. Odinioară li se duceau: valuri de pânză, perini, desagi, țoluri. Fiecare familie ducea și o sticlă cu horincă. Acolo la mire petrec cu toții cu muzică. Intrarea miresei în casă ocaziona o serie de practici magice. Druștele și mireasa se ștergeau pe obraz cu steagul, să fie ca și steagul de frumoși copiii pe care îi va face noua nevestă. Acum se dau la mire miresele mici, niște copile de până la șase ani, care poartă toate pe cap cununi vegetale. Pe fiecare o ia în brațe și o sărută, îi dă bani și rostește:

„- *Nouă ne trebe una mai mare*”. Acum are loc o pledică rituală în desfășurarea ceremonialului „**ghicitul miresei**”. Mireasa și vreo două druște sunt învelite cu fețe de masă ca să fie ghicite. Mirele rostea:

⁴ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 34.

⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, volumul III, București, Editura Artemis, p. 230.

„- *Nouă ne trebe ceie din mijloc*”. Dacă nu era ea mireasa ea își schimba locul și rămânea pentru a fi ghicită pe mai departe. Intervine aici perspicacitatea marelui și felul în care își recunoaște cu ușurință mireasa.

De îndată ce se aducea mireasa, se derula o altă secvență cu o încărcătură ritualică aparte și care constituie o particularitate a nunților lăpușene – **mâncatul ritual al colacului cu lapte**. Mirii iau un colac mare și efectuează, mai întâi un rit de divinație. Trag de colac spre a se rupe și a vedea de partea cui s-a rupt bucata mai mare, spre a ști cine va trăi mai mult. Dacă putea și nu era observată, mireasa fura o bucată din colac și o da la drăguț. Druștele demnă (taie în bucăți) colacul, toarnă apoi peste el lapte, după care mirii, nașii, druștele, stegarul, soacra cea mare, și prieteni de-ai mirilor consumă în comun colac cu lapte, ca să le fie viața dulce, „*cum o fost și colacu' vieți*”. Este interesantă în acest act ceremonial relația laptelui cu colacul, două elemente cu o simbolistică distinctă. Așa cum arată cercetările, laptele îndulcit cu miere și subțiat cu apă, era considerat ca principiu al nașterii, creșterii și vitalității, iar apoi al renașterii și imortalității⁶.

Mâncatul ritual al pâinii în comun a fost atestat și la alte popoare în obiceiurile de nuntă. La romani și indieni mirilor li se dă să mănânce dintr-o singura azimă, simbolizând unitatea perfectă care trebuie să existe între ei⁷.

Următoarea secvență ceremonială importantă a nunții de la Suciul de Jos era **jocul ritual al miresei**, care se individualizează prin unele particularități. Mireasa era jucată mai întâi de naș, apoi de către stegar, druștele și de către prieteni. Mirele o joacă la urmă și o răscumpără. Strigăturile sunt adecvate momentului și prin unele se face aluzie la darul în bani.

*„Cine-a juca mireasă,
Tăt cu mia și sută?
Frunză verde, bosâioc,
Face-mi-ț on pic de loc,
Pă mireasă să o joc,
Să o joc, pă dinainte,
Ca să sie mai cuminte”.*

Reiese cu limpezime funcția de integrare a repertoriului de strigături legate de anumite secvențe ceremoniale ale nunții.

Adusul găinii este o secvență mult așteptată, datorită încărcăturii ei umoristice, fiind intens savurată de către toți participanții. Așezarea în vas de

⁶ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 328.

⁷ Gh. F. Ceaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare, vechi și nouă*, București, Editura „Saeculum”, 2002, p. 289.

lut a găinii ține de substratul magic vechi al secvenței, lutul asociind pământul, apa și focul. Găina era împodobită cu verdeață, simbol al bogăției. Nașa invită „sococița” (bucătăreasa) să aducă găina după formule îndătinate:

*„Socociță, di la vatră,
Vină-ncoace de ne-arată,
Găina cum ai făcut?
Sticlele cum le-ai umplut?”*

După ce găina este strigată, prin strigături pline de haz, în care se narează fel de fel de poante, legate de adusul și preparatul găinii și în care nașii sunt luați în tirul satirei, nașul se adresează socăciței și îi cere:

*„S-o aducă demnicată (tăiată în bucăți),
Cu furcuță, cuțitaș,
C-așe trebe la nănaș”.*

Nașii și druștele mănâncă ritual în comun găina.

O secvență odinioară de largă răspândire în nunțile tradiționale era **răspunsul**, având o largă deschidere către funcția de integrare a familiei nou constituite, așa cum ne-o certifică darurile care se ofereau, țoluri, perini, fețe de masă, vase etc. Nașul este cel dintâi provocat în cadrul secvenței să ofere daruri prin formule îndătinate:

*„Cinstite, nașule mare,
Ce dai finii dumitale?
Dai o vacă cu vițâl?
Ori dai o oaie cu miel?
De nu batăr (măcar) on purcel,
Da să nu fie purcelu' râios,
Să-și t-ragă curu' pă jos”.*

Sunt strigături ilustrative pe linia funcției economice a vechilor nunți lăpușene și nu numai, la care odinioară se dăruiau mirii cu animale, de mare importanță pentru economia sedentară țărănească din zonele de munte.

„Ospățul în cuscri” se termina la miri și consta dintr-un ospăț, la care participau cei care au prestat servicii în cadrul nunții și care se numesc „tierfalăi”. Este un ospăț cu mâncare, băutură și muzică.

Marți seara, după nuntă, avea loc o secvență ceremonială și ea importantă **„desfăcutul steagului”**. Ea are loc la casa mirelui, în cadrul unei mici petreceri, asemănătoare cu cusutul steagului. După descusut, părțile componente importante, basmalele și brăiele, ca și macăul, se dau în grija stegarului spre a fi înapoiate celor cărora le aparțin. Cununa steagului se păstra la icoană sau în alt loc. La fel cununa miresei se păstra în fereastră, pentru a o vedea și copiii, cum a fost mama lor, cu ce cunună.

Din secvențele ceremoniale de după nuntă mai amintim **mersul mirilor la nași** „pă ominie”, care avea loc în prima sâmbătă de după nuntă. Mirii duceau nașilor un dar cu substrat magic, o basma „*cu care să plăteu de nănași*”. Nașii dădeau un ospăț în cinstea mirilor, în cadrul căruia li se dădeau diverse sfaturi referitoare la viitoarea lor formă de viață, de unde funcția integratoare a ceremonialului nunții și a secvențelor ce au loc după încheierea ei.

În cadrul nunții, la Suciul de Jos, odinioară, se oficia un obicei foarte vechi, răspândit în Țara Lăpușului și Chioarului – „**cuprinderea de fărtați și surate**”. Se cuprindeau prieteni foarte apropiați care, ca urmare a unui legământ, deveneau frați de cruce pe toată viața.

Cuprinderea se oficia după formule îndătinate: „- *Suntem pretini tare buni, hai să ne prindem fartaț' și fartaț' și fraț' să fim până la moarte*”.

Oficierea legământului se făcea prin schimbul de colaci între cei doi fărtați, care erau împodobiiți cu struțuri vegetale și cu orificiu mare la mijloc, prin care se trece o ștergură „rupturită” (brodată). Când schimbă colacii, actanții dau mâna prin colac și beau horincă prin orificiul colacului, rostind:

„- *De-amu înainte suntem fartaț' și de-oi muri io să vii la mine la prohod, iară de-i muri tu primu' ț'-oi mere io*”. Cei doi se dăruiesc reciproc cu o pereche de pantofi, o cămașă, o curea lată, un clop de păr etc.

Femeile fărtaților se cuprind „surate”, după același ritual, ocazie în care se dăruiesc cu o basma, o zadie, o pereche de pantofi etc. Bătrânii satului își mai amintesc de căsătoria la răchită, care se oficia de către cei doi parteneri la o salcie, când fug în semn de protest și pentru a li se îngădui de părinți, a-i obliga astfel să fie lăsați să se ia. Luarea are loc în pădure, ca loc al refugiului lor erotic.

Ritualul, de o vechime credem considerabilă, ne dovedește faptul că locul central al sistemului simbolic al salciei îl ocupa asocierea ei cu principiul indestructibil al vieții, al creșterii și fecundității⁸.

Prin multitudinea actelor ceremoniale, prin bogăția elementelor etnografice, a practicilor ritualice-magice, cu elemente de vechime deosebită, nunta de la Suciul de Jos prezintă o importanță aparte privind vechimea și continuitatea civilizației românești în această arie laterală deosebit de conservatoare.

⁸ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 406.

LE CEREMONIAL DE LA NAISSANCE A GIULESTI-MARAMURES

Résumé

Notre étude est basée sur des enquêtes de terrain dans une localité conservatrice située sur la vallée de Mara, une microzone de grand intérêt pour le chercheur avisé.

La première partie on l'a réservé à l'importance que la famille a dans la collectivité d'un habitat, sous ses multiples aspects : social, économique, spirituel démographique etc.

La partie dédiée à l'investigation est représentée par les coutumes de naissance, telles qu'elles ont été pratiquées sur le territoire de cet habitat, avec de nombreuses coutumes, des pratiques rituelles et magiques mais aussi des éléments ethnographiques qui, ensemble, suscitent un intérêt tout à fait particulier.

Les coutumes de naissance ont été analysées à commencer avec la période de gravidité, pendant laquelle la femme enceinte doit respecter une conduite soumise à toutes sortes de croyances – des interdictions et des prescriptions consacrées. On a traité, dans toute sa complexité, les traditions liées de la naissance proprement-dite, où le lieu principal est représenté par la première baignoire qui a un caractère rituel très évident, destiné à influencer de destin du nouveau-né.

Les étapes des coutumes de la naissance ont été présentées en relation avec la poésie cérémoniale qui les définit dont la grande beauté est bien reconnue.

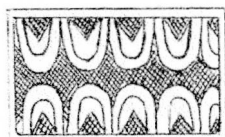
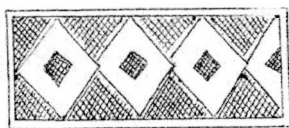
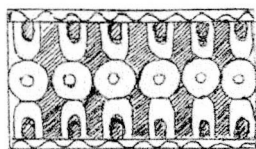


Fig. 1

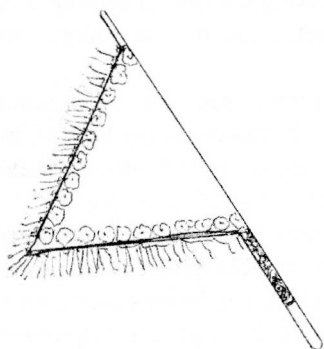


Fig. 2

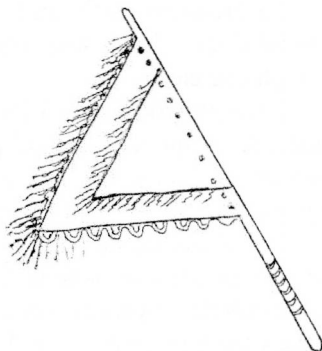


Fig. 3

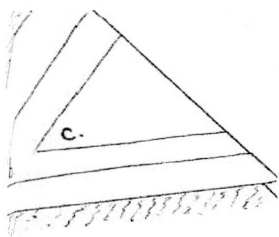


Fig. 5

Fig. 4

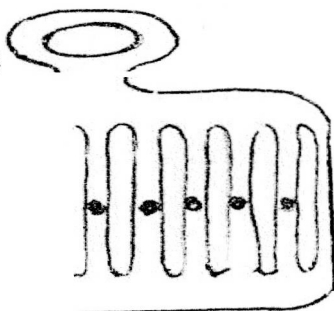


Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8

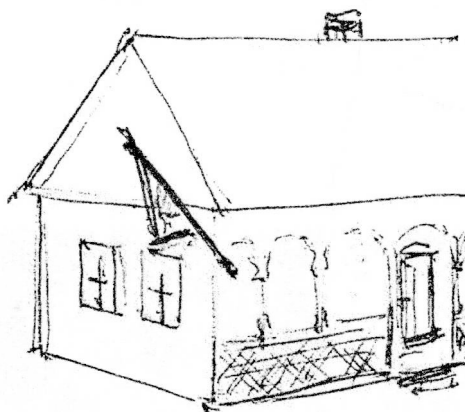


Fig. 8a

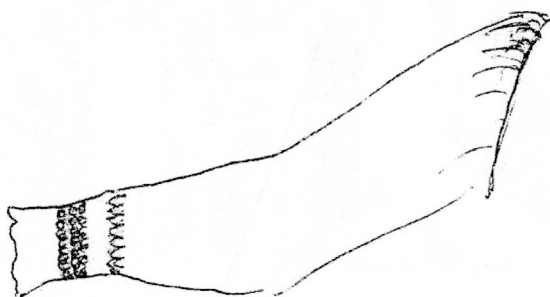


Fig. 9

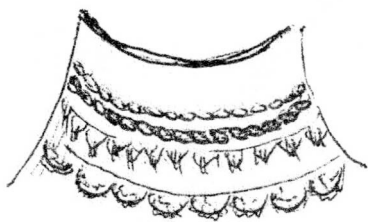


Fig. 10

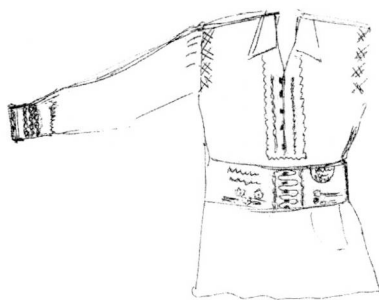


Fig. 11



Fig. 12



Pereche de miri la cununie



Alai de nunță cu chemători și druște



Chemător

IDEEA DE URSITĂ ÎN MENTALITATEA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

Mihaela MUREȘAN

Între naștere și moarte, efemera trecere a omului prin această lume e adeseori pusă sub semnul întrebărilor, dat fiind faptul că mintea și sufletul omenesc nu s-au mulțumit și nu se vor mulțumi vreodată cu limitele cunoașterii, în ceea ce privește rostul omului în această lume precum și misterele care învăluie apariția și dispariția sa de pe această planetă.

Credința în „destin” sau „ursită” aparține vechilor ideologii indo-europene (aprox. 3500 î.Ch.- anul 0).¹ Locuitorii meleagurilor noastre au elaborat, timp de milenii, un cult al destinului, al morții, al strămoșilor și moșilor și un vast sistem de mitologii.

„Geții, afirma David Prodan, trăiau în concepțiile primitive indo-europene în care se considera că viața adevărată era în altă lume iar nu în aceea a trupului efemer”².

În complexul cultural neolitic, oamenii credeau că Marea Zeiță exista pretutindeni, în tot și în toate, aici, pe Pământ, și nu în cer, după moarte. Vechiul Testament evită însă menționarea acestora. Noțiunea de „soartă” nu este exprimată în Cartea Sfântă pentru că lumea creștină, monoteistă, e guvernată de un singur Dumnezeu în afara căruia nu există nici o altă putere care să decidă asupra destinului omenesc³.

Mitologia română, ca rezultată evoluției unor tipuri mitice autohtone, consideră că Universul este împărțit în trei straturi sau lumi: cerul divin, pământul uman și subpământul sau infernul demonic. R. Vulcănescu consideră în capitolul „Mitologia sorții” că Soarta urmărește drumul integrării omului pe Pământ și al reintegrării lui în Cosmos. Ea guvernează „pre-destinarea” rânduiei cosmice, terestre și umane, iar autoritatea ei e plenară. Soarta acționează prin două categorii de fapte mitice: „împuterniciții” și „acoliții ei divini”, răspunzători cu destinarea „rânduiei omenești”, în timp ce „post-destinarea” ne este aproape necunoscută.⁴

Din prima categorie, aceea a împuterniciților Sorții, fac parte „Ursitorii” și „Ursitoarele” iar din a doua, aceea a acoliților divini, diferite

¹ Ghinoiu, Ion, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p.157.

² Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei RSR, 1987, p.162.

³ Ghinoiu, I., op. cit., p.157.

⁴ Vulcănescu, R., op. cit., p.162-163.

făpturi mitice inferioare dintre care amintim: Zânele Bune / Zânele Rele, Zânele Vieții / Zânele Morții, Calea Bună / Calea Rea, Ceasul Bun / Ceasul Rău, Piaza Bună / Piaza Rea, Norocul / Nenorocul etc.⁵

Termenul de “ursitoare” apare în Balcani sub formă de “Ursiniți” sau “Sudnice”. Vechii slavi le numeau “Rojiniți”. Lingviștii susțin că termenul românesc de “ursitoare” este de origine neogreacă, românii fiind singurul popor neolatin care nu și-a derivat numele zeiței destinului de la “Moirale” grecești, “Fatele” romane sau “Norsele” vechilor germani. Deși termenul de “ursitoare” ne duce spre etimonul latin “ordior” (a urzi), M. Vulcănescu susține că “personajele și ritualul ursirii sunt autohtone”.

Ursitoarele, numite și “Urse” “Ursoaice”, “Ursători”, “Ursite”, “Ursoi” sau “Ursoni” dar și “Mire” (la macedo-români), “Albe” (la neogreci și bulgari) sau “Hărăsite”, “Cașmete” sau “Hărioase”, sunt imaginate ca fiind “trei fecioare curate, fete mari surori, trei năluci cu chip femeiesc, zâne sau zânișoare, întotdeauna îmbrăcate în alb” sau ca niște “babe, bătrâne, fecioare, urâte ca niște vrăjitoare”⁶. Mai rar sunt menționate “șapte muieri” sau “nouă femei”. Ele sunt ipostaze ale Sorții. Numele lor sunt sacre, neștiute sau nepronunțate. Numite după funcția avută în timpul ursirii (Torcătoarea, Soarta și Moartea), Ursitoarele “torc viața omului după cum le e starea sufletească: bogăție sau sărăcie, fericire sau tristețe, urmate, întotdeauna, de moarte”⁷.

Nimeni nu știe unde stau ursitoarele însă ceea ce e sigur e faptul că ele stau „în locuri curate/ de picior neumblate/ cu flori semănate/ și de păsări cântate”⁸. Ursitoarele locuiesc “în cer”, “într-o casă unde îngrijesc de candelile vieții omenești” sau “într-un castel”. „Ele trăiesc toate la un loc într-o casă frumoasă ca un palat. Acolo e o sală mare de tot, cu mii și milioane de candelile ce lucesc ca niște stele pe cer. Acestea-s viețile oamenilor. Îndată ce se naște vreun copil, i se toarnă în candelă untdelemn, de către ursitoare, atât cât îi va fi viața lui de lungă. În fiecare clipă sute de candelile se aprind și sute se sting. Întocmai ca și viețile oamenilor”⁹.

Românul creștin consideră că omul nu e stăpân pe soarta lui și că el doar îndeplinește voința lui Dumnezeu pe acest Pământ. „Toată viața, de la naștere, până la moarte, așa cum i-au ursit-o ursitoarele, i-e scrisă omului de mai înainte și el nu se poate abate cu nimic de la ce i-a fost scris”¹⁰. Uneori

⁵ Idem, op. cit., p. 166.

⁶ Idem, op. cit., p. 164.

⁷ Idem, ibidem.

⁸ Ghinoiu, I., op. cit., p. 158.

⁹ Olinescu, M., *Mitologie românească*, București, Ed. Saeculum I.O., 2001, p.182.

¹⁰ Idem, op. cit., p. 184.

soarta este confundată cu fatalitatea care socotește inutil orice efort spiritual al omului în fața sorții, o abandonare în fața greutăților și a neprevăzutului vieții. Desigur se pune întrebarea a cărui răspuns a fost mereu disputat: este românul, prin natura sa, un fatalist, prea ușor împăcat cu soarta lui, mai ales dacă aceasta e nefericită, sau soarta constituie doar o explicație a cauzalității lucrurilor care i se întâmplă pe parcursul vieții ?

Soarta e hotărâtă de ursitoarele care „ne ursec cât vom trăi și ce vom face și ce fel de viață vom avea, iar noi, ca niște orbi, mergem pe drumul pe care ele ni l-au ursit”¹¹. „Dumnezeu le-a pus să ursească viața oamenilor”¹². În unele zone, se vorbește despre “Cartea Ursitelor” (“Cartea Vieții” sau “Cartea Zilelor”). În “Cartea vieții” sta “scrisa” omului adică tot ce are să pătimească el de când se naște și până moare. „Cartea aceasta, în care sunt scrise toate viețile oamenilor, se găsește într-o chilie de piatră la izvorul Iordanului. În chilia aceasta este o masă săpată în stană, acoperită cu un covor frumos, iar pe dânsa stă cartea. În chilie nu se poate băga nimeni, că nu pot intra decât cei care n-au corp, ci sunt numai duhuri curate”¹³.

Ursitoarele au nume și rol diferit: cea mare, numită Ursitoarea, e cea care ursește viața celui născut, ține furca și fusul. Soarta e cea mijlocie; ea toarce caietul vieții, iar Moartea (...) curmă firul, punând capăt vieții.”¹⁴.

Aceste întruchipări, zâne/fete/femei/ babe/vrăjitoare, apar, coborând pe horn, în primele trei nopți (dar și într-a 5-a sau a 7-a noapte) în casa unde s-a născut un copil și trebuie să găsească pe masă mâncare pregătită special pentru ele.

Moșa avea rolul de a pregăti ritualul primirii Ursitoarelor. La nașterea pruncului aceasta rostea: “Sfintelor,/ Bunelor,/ Să vă aducă Dumnezeu curate,/ Luminate,/ Și line ca apa !¹⁵”. Ea făcea cele două calde rituale (ale fătului și ale lăuzei), mătura, deretica prin casă și, apoi, pregătea masa.

În cele trei nopți de la naștere aceasta trebuia să pună pe o masă, pe sobă sau la fereastră ceva de mâncare „de obicei numai apă, pâine și sare, uneori și un pahar cu vin, iar la icoane lumânări”¹⁶ dar și untdelemn, lumânări, busuioc, bani, oglindă, pieptene sau alte obiecte cu valoare simbolică: fier de plug, fluier de păstor, caiet și condei etc. Rolul acestor obiecte/unelte era acela de a sugera măiestrelor preferințele părinților în ceea ce privește

¹¹ Idem, op. cit., p.182.

¹² Idem, Ibidem.

¹³ Idem, op. cit., p.184.

¹⁴ Idem, p. 183.

¹⁵ Papadima, Ovidiu, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, București, „Bucovina” I.E. Todoruț, 1941, p. 134.

¹⁶ M. Olinescu, op. cit., p.182.

viitoarele îndeletniciri ale nou-născutului. Dintre calitățile și însușirile cele mai dorite de părinți pentru pruncii lor nu lipseau cele referitoare la sănătate, fericire, bunăstare, noroc, fecunditate și reușită în căsătorie.

Așezată în mijlocul încăperii, unde dormeau mama și pruncul său, această masă țărănească avea funcția unui altar încărcat cu ofrande al cărei rol era de a capta bunăvoința Ursitoarelor, de a le îmbuna și de a determina, prin obiectele etalate pe ea, ursirea în sensul celor dorite de părinți¹⁷.

„Scump ca argintul,
Dulce ca mierea,
Bun ca oul, rumen ca bujorul
Atrăgător ca busuiocul
Și alb ca laptele !”¹⁸

Ursitoarele, așezate în jurul leagănului, îi fac pruncului „de ursită”, adică îi spun câți ani va trăi, ce-o să facă, cum va muri, adică îi vor hotări întreaga viață. După ce i-au ursit copilului și i-au depănat firul vieții, ele „se ospătează repede”, căci ele trăiesc numai din mâncarea de furat și apoi fug să ursească altui copil.

Credința populară interzicea oricui să asiste la momentul ursirii ori să asculte ceea ce vorbeau ursitoarele. Ursitoarele citesc „Cartea vieții” sau o cântă în fața copilului dar vorbele lor nu pot fi auzite decât de moașă și, eventual, de mamă. Se credea că „cine le aude, e sortit la o moarte năprasnică”¹⁹.

Moașa, singură sau împreună cu mama copilului, trebuia să viseze peste noapte și, a doua zi, să-și tălmăcească visele în legătură cu viitorul pruncului. Moașa apare ca o mijlocitoare între oameni (profan) și spiritele destinului implacabil (sacru).

A doua zi de dimineață, după ursire, moașa revenea la casa mamei și strângea masa și împărțea apoi copiilor din vecini bucatele rămase. Anumite obiecte erau, totuși, păstrate pentru a fi puse în scaldă rituală a nou-născutului.

În viața omului, nașterea, împreună cu moartea și înmormântarea, s-au constituit ca trei mari rituri de trecere. În unele zone etnografice, Ursitoarele, în calitate de împuternicite ale Sorții, apar pe tot parcursul drumului existențial al omului, deschis la naștere și închis la moarte. Prezența Ursitoarelor este menționată, cu aceeași funcție, în toate cele trei praguri biologice

¹⁷ Ghinoiu, I. op. cit., p.159.

¹⁸ Marian, Simion Florea, *Nașterea la români*, 1892, București, Lito-tipografia Carol Göbl, p. 83-84.

¹⁹ Olinescu, M., op. cit., p.183.

ale omului: la naștere (în faza de “existență”), pentru integrarea nou-născutului “în lumea de aici”, prin ursire, la nuntă, prin prezența lor în cântecele rituale (“Zorile de nuntă”), chiar în momentul concepției (deci în faza de “pre-existență” a viitorului prunc) și la înmormântare, Zorile având rolul de a ajuta trecerea omului spre “lumea de dincolo” (în faza de “post-existență”).²⁰ În Maramureș a fost înregistrată, pe teren, o informație potrivit căreia “atunci când moare cineva, se pune pe masă un pahar cu horincă și mâncare pentru Ursitoare. Ele vin și când moare un om dar nu le vede nimeni”.²¹

Aceste Ursitori, Zâne sau Surori, își manifestă prezența, direct sau indirect, în textele rituale și ceremoniale, atât în “lumea de aici”, în “existență”, cât și în “lumea de dincolo”, fie în “pre-existență” (pântecul matern), fie în “post-existență” (pântecul pământului). Momentul ales pentru trecerea acestor praguri este întotdeauna cel al începutului unei noi zile, între miezul nopții și ivirea zorilor, după primul cântat al cocoșilor, căci acesta este un timp purificat, favorabil venirii pe lume sau plecării la drum.

Românul leagă viitorul copilului și de împrejurările nașterii: timpul nocturn sau diurn, poziția zilei de naștere în timpul săptămânal, lunar, sezonal sau anual. Zilele săptămânii și ale anului, favorabile pentru naștere, erau considerate duminicile și marile sărbători. Cercetările de medicină și astrobiologie contemporană confirmă existența unor raporturi între manifestarea proceselor biologice (inclusiv nașterea) și ritmurile terestre și cele cosmice. Astfel, bioritmurile sunt doar o redescoperire, ele fiind cunoscute, pe cale empirică, cu multe secole, și chiar milenii, în urmă.

Dar, indiferent de “ceasul bun” sau “ceasul rău” al venirii copilului pe lume, la naștere, el primește o stea care-l va călăuzi pe tot parcursul vieții, până la moarte. Omul este considerat o parte dintr-un întreg, căruia îi aparține (Universul). Venirea și plecarea sa de pe această lume sunt marcate prin anumite semne naturale, specifice Pământului sau Cosmosului.²²

Că lucrurile stau așa, o dovedesc și versurile baladei “Miorița” care exprimă o întreagă filosofie a țaranului român, pentru care moartea nu înseamnă decât o întoarcere în spațiul și timpul de unde a venit, o nuntă cu natura, la care participă forțe ale Universului: “[...] Că m-am însurat / C-o fată de crai / Pe-o gură de rai. / [...] Că la nunta mea / A căzut o stea / C-am avut nuntași / Brazi și pălținași / Păsărele mii / Și stele făclii”. O altă variantă spune: “Că m-am însurat / C-o mândră Crăiasă / A lumii mireasă / Că, la nunta mea / A căzut o stea / Soarele și Luna / Mi-au ținut cununa / Brazi și

²⁰ Ghinoiu, I. op. cit., p 161.

²¹ Idem, ibidem.

²² Idem, p. 162.

pălținași / I-am avut nuntași / Preoți, munții mari / Păsări, lăutari / Păsărele mii / Și stele făclii [...]”.

Folclorul românesc înregistrează numeroase legende, balade sau doine în care omul, aflând cele ursite, încearcă, în zadar, să-și schimbe destinul. Ceea ce trebuie să se întâmple, se întâmplă ! Ceea ce e hotărât de Soartă, nici Dumnezeu nu poate să schimbe ! “Zodia omului se împlinește !”

O. Papadima considera, în 1941, că preocupările țaranului român de a-și cunoaște soarta au creat un întreg arsenal de practici și superstiții, menite să-l ferească pe om de nenorociri și suferințe. Dacă acesta nu înțelege existența răului din lume și nedreptățile care se întâmplă, fără ca Dumnezeu cel bun și atotputernic să intervină, e pentru că “omului îi este interzis să știe totul”. Omul nu-și poate da seama, decât parțial, de imensa ordine dumnezeiască dar se mulțumește și cu atât, fiind convins că, dacă Dumnezeu nu-i dezvăluie mai mult, e tot spre binele lui.

Se pare că, la începuturi, oamenii își știau sorocul sfârșitului și asta îi făcea nenorociți. Certitudinea morții îi făcea să nu mai dea atenție vieții: nu mai munceau și nu se mai îngrijeau. De aceea a trebuit ca și harul acesta să le fie luat !

Resemnarea și fatalismul nu au fost, în general, atitudini specifice țaranului român. O. Papadima e convins că “omul nu e ferecat în lanțuri de fatalitate. El are o mie și unu de mijloace ca să fărâme rânduilele. Dar, pentru liniștea sufletului său, el știe că nu e bine să facă pact cu spiridușii, diavolii mici, care pot fi fi cumpărați de la vrăjitori. Oamenii, care au fost slujiți de spiriduși, se chinuiesc grozav când mor ! Convingerea sa e că salvarea supremă ne vine de la credință. “Credința, când e curată, poate muta și rânduilele de ursită. [...] O singură prezență are puteri transfiguratoare: Crucea ! Strigoii, diavolii, moroii, Piaza Rea, Ceasul Rău, Știma Apelor, toate ne pândesc cu rău dar izbăvirea e în cruce !”²³.

Încercarea de a schimba echilibrele sociale prin faceri, farmece și vrăji sau, dimpotrivă, desfaceri și descânțece, îi aservesc pe performeri și beneficiari, deopotrivă, pentru totdeauna Diavolului care stă “în fiecare clipă în stânga omului, în timp ce îngerul e în dreapta”²⁴.

Definind atitudinea românului, în privința așa-zisei resemnări sau credință în fatalitate, O. Papadima conchide: “Optimismul nostru etnic nu se îndură să taie toate firele nădejdi. Dar ele sunt atât de subțiri și se duc atât de nesfârșit, de tainic, departe, încât nădejdea rămâne ca o lumină în noapte, lucind doar atât cât să ne amăgească. Dar lucește”²⁵.

²³ Papadima, O., op. cit., p. 137.

²⁴ Idem, p. 136.

²⁵ Idem, p. 180.

Nenumăratele studii și culegeri de folclor, care s-au scris din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și până la sfârșitul secolului XX, începând cu clasicii folclorului românesc (Simion Florea Marian și Tudor Pamfile) și continuând cu alte nume de rezonanță (Artur Gorovei, Gh. Ciaușanu, Elena Niculiță-Voronca, Theodor Burada, Marcel Olinescu, Ovidiu Papadima, Petru Caraman, Dumitru Cracostea, Ovidiu Bârlea, Ion Mușlea, Adrian Fochi, Mihai Pop sau Ion Ghinoiu) surprind credințele, superstițiile, datinile și obiceiurile țaranului român în diferite momente ale vieții sale legate de trecerea marilor “praguri” (nașterea, căsătoria și moartea).

Convins că nimic nu e întâmplător și că destinul său e “scris” în stele, țăranul român trece prin această lume călăuzit de steaua lui, mai mult sau mai puțin norocoasă. Mereu preocupat de a-și cunoaște soarta, viitorul și rostul său pe acest Pământ, el “se petrece” întrebându-se dacă se naște pentru a muri sau moare pentru a se naște ?!

BIBLIOGRAFIE

- Marian, Simion Florea, *Nașterea la români*, 1892, București, Lito-tipografia Carol Göbl.
- Olinescu, Marcel, *Mitologie românească*, București, Ed. Saeculum I.O., 2001.
- Papadima, Ovidiu, *O viziune românească a lumii. Studiu de folclor*, București, „Bucovina” I.E. Todorișiu, 1941.
- Vulcănescu, Romulus, *Mitologie română*, București, Editura Academiei RSR, 1987.
- Ghinoiu, Ion, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999.

L'IDÉE DE DESTIN DANS LA MENTALITÉ POPULAIRE ROUMAINE

Résumé

Depuis toujours l'homme a ressenti un désir ardent de connaître son destin et de pouvoir changer sa vie pour le meilleur. Pendant les temps les plus anciens, l'homme croyait que la Déesse Mère existait partout mais seulement ici, sur la terre, et non pas dans les cieux. L'idée de destin appartient aux anciennes idéologies indo-européennes (3500 av.J.C. – l'an 0). En parlant de nos ancêtres, les Gètes, l'historien D. Prodan considérait qu'ils vivaient avec la conception indo-européenne que la vraie vie n'est pas ici, sur la terre, mais au-delà et, c'est pour cela qu'ils n'avaient pas peur de mourir, au contraire, ils se réjouissaient au moment de passer au-delà. Plus tard, la religion chrétienne a considéré, au contraire, que le destin n'existe pas et que le seul qui peut décider le destin d'un homme est Dieu.

La mythologie roumaine mentionne de nombreuses croyances populaires concernant le sens de cette notion. R. Vulcănescu considère que l'Univers est divisé en trois „couches” ou „mondes”: le ciel divin, la terre qui appartient aux hommes et le monde souterrain ou l'enfer des diables. Le Sort est un personnage mythique qui a le pouvoir absolu de surveiller la vie de l'homme et de décider son destin, à commencer du moment de sa naissance et jusqu'à sa mort.

Les Roumains (pareil à d'autres peuples) avaient la conviction que, au moment de sa naissance, chaque homme recevait une étoile qui brillait sur le ciel autant que cet homme vivait. Le destin de l'homme était décidé par trois fées (appelées en roumain „ursitoare”, „urse” etc.) qui venaient en cachette la troisième nuit, après la naissance de l'enfant.

Depuis la deuxième moitié du XIX-ème siècle et jusqu'à la fin du XX-ème siècle de nombreux folkloristes Roumains ont été préoccupés par ce sujet et ont élaboré des recueils de folklore, qui présentaient les croyances et les superstitions des paysans Roumains, vis-à-vis des moments les plus importants de la vie (la naissance, les noces et la mort).

Le folklore roumain est extrêmement riche en légendes, ballades ou „doine” (des chants populaires) qui racontent des histoires où les gens, en apprenant leur destin, essayent, en vain, de le changer. Ce qui est écrit dans les étoiles, ce qui doit se passer, se passera, malgré les efforts des gens d'éviter la souffrance, les maladies, les événements malheureux ou la mort. Personne ne pourra jamais changer ce que le Sort ou les Fées, appelées „ursitoare”, ont décidé, ni même Dieu. Le destin de l'homme doit toujours s'accomplir !

Bien convaincu que rien n'est pas laissé au hasard et que son destin est „écrit” dans les étoiles, le paysan roumain vit accompagné par son étoile plus ou moins fortunée. Toujours préoccupé de connaître son destin, son avenir et son rôle pendant l'existence terrestre, il n'arrive jamais à trouver la vraie réponse: est-ce qu'il est né pour mourir ou il meurt pour renaître ?

SCENARII MAGICO-RITUALICE ÎN TERAPIA TRADIȚIONALĂ INDIVIDUALĂ ȘI COLECTIVĂ

Camelia BURGHELE

Descrierea realității – și, după modelul realității, și a imaginarului – în termeni dihotomici, antagonici sau antinomici pare a fi o observație universal valabilă pentru toate studiile antropologice, indiferent de metodele sau tehnicile de abordare ale referențialului social și cultural. Creația folclorică conservă și dezvoltă masiv acest principiu, dar fără să o facă aleatoriu sau disparat, cu hiatusuri ce ar putea risca apariția unor discontinuități gnoseologice, ci mizând pe artificiiul corelației binare.

Din punctul de vedere al stării corpului uman și al punerii acestuia în rezonanță cu lumea exterioară, unul dintre cuplurile ce structurează perspectiva umană este perechea *sănătate / boală*. Contextual, prin acapararea succesivă a mai multor sfere concentrice, cuplul pomenit este asociat cu *bun / rău, pozitiv / negativ, productiv / neproductiv, fertil / infertil*, în fapt – toate fațete ale uneia și aceleiași opoziții corelative de stări: *normalitate / anormalitate*. Spiritualitatea modelată pe osatura unei mentalități de tip arhaic susține însă fără drept de apel *echilibrul* ca stare asimilată normalității și taxează consecvent anormalitățile subsidiare dezechilibrelor, mobilizând imediat, într-un mod care, deseori, ar putea fi numit *aprioric, reflex*, pârgheii care să aplaneze conflictele și să repună lucrurile în *starea zero*, starea normalității absolute.

Considerăm că într-un astfel de climat mental se pot încadra și atitudinile pe care comunitatea tradițională le-a dezvoltat față de conceptul de *sănătate*, derivată ideatic și pragmatic din starea de echilibru general.

Ca performer în sensul larg al cuvântului, categorie din care sunt recrutați ulterior performerii privilegiați, cei a căror autoritate este indiscutabil recunoscută în comunitatea sătească, omul inițiază procesul de terapie generală acționând în primul rând asupra lui însuși. Pe tot parcursul procesului terapeutic și psihoterapeutic se uzează de toate cele trei compartimente ale terapeuticului – magic, religios și medical – chemate să concure la atingerea finalității dorite: echilibrarea formală și structurală etichetată drept *sănătate*.

Echilibrul repercutat în starea de sănătate are în vedere unitatea dintre corp și suflet, astfel încât tehnicile terapeutice tradiționale sunt în egală măsură terapii și psihoterapii, urmare a faptului că observațiile populare au atestat alterări ale psihicului în timpul dereglărilor patologice și invers. Sistemul terapeutic tradițional românesc îmbină într-un mod coerent articulat remediile etnobotanice, minerale sau ale farmacopeei tradiționale, toate contu-

rând ansamblul vast al etnoiatriei, cu remedii psihoterapeutice, dintre care cel mai cunoscut este *descântecul de boală*, structură magico-rituală duală (poetico-verbală și instrumental-gestuală). Astfel, articulat nu doar pragmatic, ci și la nivelul mentalului colectiv, actul vindecării atinge toate cele trei variante de remedii – medicale, magice și religioase – coroborându-le în efortul de acoperire cvasitotală a paletei de terapii și psihoterapii eficiente.

Comunitatea tradițională s-a dovedit a fi un depozitar remarcabil – în ordinea spirituală a păstrării tradiției, ca una dintre coordonatele definitorii ale existenței – al soluțiilor oferite de etnoiatrie: "erau babele astea, care atâtea leacuri știau, că nu era boală să nu aibă o plantă de leac, ori o floare, ori o rădăcină, ori nește frunze uscate... le puneau la fiert, ori își făceau ceaiuri, da le trecea boala, că știau leacurile astea dânde plante de la moși-strămoși"¹. Farmacopeea populară era dublată de scenarii magico-ritualice, dintre care descântatul terapeutic era unul dintre cele mai redutabile.

La rândul său, așa cum aminteam anterior, și fenomenul descântatului psihoterapeutic activa mai multe paliere: în arealul folcloric, procesul pus în act de femeile specializate în *cotat* sau *descântat* însemna și un sistem de semne – textuale și obiectuale, incantația și recuzita reclamată de performarea acesteia – și un moment al praxisului efectiv de anihilare a bolii și de redimensionare a stării corporale, și manifestarea exterioară a energiei / bioenergiei performerului specializat. Astfel, prin căi multiple de atac, se urmărește adaptarea la starea patologică și apoi căutarea resurselor energetice pentru depășirea ei, odată cu armonizarea corpului cu factorii intrinseci și extrinseci, astfel încât să se producă recalibrarea organismului după starea de echilibru a universului.

Magia populară este susținută în demersurile sale de terapie a corpului uman de climatul de pietate proferat de religia populară și mult augmentat de sinteza elementelor de religie precreștină cu cele ale religiei creștine, proprie creștinismului folcloric. De altfel și religia oficială admite ipostaza de medic al sufletului pentru duhovnic, iar discuțiile ce se poartă în jurul acestei ipostaze nu exclud apropierea duhovnicului sufletească de medicul psihoterapeut, de psihiatrist sau de psihiatru, în demersuri terapeutice ce coordonează patologia sufletului cu cea a trupului.

O discuție recentă, provocată de apariția scrierilor arhimandritului Hierotheos Vlachos, a fost axată tocmai pe acceptarea acestei apropieri: deseori se merge până aproape la identificare, din punctul de vedere al finalității de echilibrare, deși deosebirile sunt notabile în planul duratei: în timp ce medicul pregătește sau ajută bolnavul în vederea dobândirii unui

¹ inf. Ioan Nicoară, Chieșd - Sălaj.

echilibru necesar vieții sale biologice, duhovnicul pregătește omul nu doar pentru atingerea echilibrului în viața lumească, ci și în cea de dincolo.

Grăitor ni se pare faptul că biserica nu exclude unele manifestări religioase cu substrat magic, preluate din spiritualitatea folclorică și integrate terapiei sufletului, cum sunt descântecul, maslul sau exorcizarea. Una dintre cele mai redutabile descântătoare întâlnite în studiile de teren povestește că, credincioasă fiind, a fost la preot să-l întrebe dacă descântecul învățat de la mama sa și pe care la rândul său le performează activ în comunitatea din care face parte sunt păcate; preotul i-a răspuns că atâta timp cât face descântecul cu rugăciuni și astfel "scoate omul de la supărare, descântând cu ruga lui Dumnezeu și cu cruce", nu păcătuiește cu nimic. "Descântecul bun se face cu ajutorul lui Dumnezeu și cu popa, că trăbă să zăcă rugăciuni și trebuie să ai credință on pic"².

Un caz interesant, chiar unic prin coordonatele cultural-mentale pe care le dezvoltă, este *vindecarea operată de călușari*, în contextele operaționale în care aceștia își performează dansul. În Oltenia, călușarilor le erau prezentați bolnavii din sat, în ordinea unui mental colectiv în care se presupunea că, datorită condiționării lor speciale, dansatorii posedă forțe taumaturgice ce pot fi canalizate către procese de terapie individuală și de grup. Călușarii vindeau deopotrivă trupul și sufletul bolnavului, pentru că terapia operată de ei avea în vedere boli reale, anatomice, cazuri patologice diagnosticate medical, dar și boli de sorginte magică, rezultat al unor acte de agresiune ritualică, soldate cu manifestări maligne; potrivit informațiilor de arhivă, călușarii vindeau pe cei luați de Rusalii, pe cei luați de Căluș și, în general pe cei fără leac.

Remarcabilă este dinamica terapeutică inițiată de călușari. Actul curativ nu este decât o suită de secvențe și gesturi ritualice cu valoare mitosimbolică, menite să abată atenția agentului malign, să-l sperie, să-l amenințe și să-l îndepărteze de corpul bolnavului. Densitatea gesturilor ritualice terapeutice este maximă în cursul procesului - el însuși marcat de încărcătură magico-ritualică - al dansului călușarilor, când se apelează la mijloace fonice-acustice, kinetice, alimentare, corporal-punitiv. Călușarii treceau peste bolnav, zăngănindu-și pintenii și atingându-l cu bățul pe bolnav, pentru ca apoi să-l frece pe acesta cu usturoi și cu oțet; la capul bolnavului se pune o oală nouă, umplută cu apă. Vătaful spărgea oala, lovea cu ciomagul pe unul dintre călușari, care cădea, iar cel bolnav se ridica și se prindea în Hora Călușului. În alte zone, fiecare călușar dădea bolnavului câte o palmă și sarea peste cel bolnav; uneori se ciocneau bătele ca să fugă boala; bolnavul era

² inf. Maria Țăplea, Zalha - Sălaj.

"jucat" de călușari, sau, dacă era copil, era luat în brațe. Uneori, în oală era pus un pui de găină, care, apoi, era omorât de călușari, iar carnea lui era gătită și dată bolnavului. În fine, în unele comunități, vătaful atingea cu steagul pe călușarul care trebuia să cadă, iar acela începea să tremure. Toate ciomegele erau strânse de vătaf, care-l bătea la tălpi pe bolnav și se adresa lumii: *rugați-vă să mă ierte, să scap de Căluș*. Se făcea hora călușului și bolnavul juca; alteori, călușarii jucau și săreau peste cel bolnav sau puneau un picior pe bolnav, care se vindeca. Cu intensități diferite, mergând de la simple atingeri cu palma sau bățul până la dat de palme sau lovituri cu bățul, întregul scenariu magico-ritualic al dansului călușului exploatează efectele magice ale *bătăii rituale*, una dintre practicile magice menite să aducă sănătatea, să alunge spiritele malefice și să fertilizeze³. De altfel, momentele de activare ale potențelor terapeutice sunt dublate de rituri profilactice și de fertilitate: călușarii jucau copiii, să fie sănătoși; săreau de trei ori peste copiii mici, să crească mari și sănătoși; femeile sterpe erau atinse de vătaf și de mut ca să facă copii⁴.

Remarcabile sunt, la nivelul procesului terapeutic, omologiile între acest dans al călușarilor, în secvența sa medico-ritualică, și descântatul de boală. În ambele cazuri, demersul este nu doar terapeutic, ci și psihoterapeutic, el adresându-se nu atât corpului bolnavului, cât psihicului acestuia, pentru ca, în virtutea credinței și a cutumei, pacientul să participe activ la actul de vindecare proferat de performerii specializați: călușarii – uneori doar vătaful sau mutul – și baba descântătoare (*cea care cota de boală*); în ambele situații, boala este izolată prin activarea unor resorturi cu componentă simbolică iar vindecarea este masiv ritualizată: gesturile performate țin de un cod cultural terapeutic ale cărui semne pot fi decodate cu ușurință de membrii grupului, aderenți la același orizont cultural.

Pentru că simpla jucare a Călușului în bătătură era considerată "de leac", situația terapeutică creată prin apelul la acest dans ritualic trimite încă o dată la descântecul popular terapeutic și psihoterapeutic, și el "de leac", așa cum se rostește, de altfel, în finalul secvenței incantatorii. Găsim, așadar, că cele două momente se întregesc reciproc, configurând complex un context al vindecării căruia îi sunt subordonate ambele ipostaze ale intenționalității terapeutice: textul incantației (palierul poetic al terapiei reliefat în textul descântecului) alături de recuzita magico-religioasă aferentă textului (palierul poetic) sunt completate de punerea în scenă, de coregrafia și gestică abundentă, simbolică, a dansului călușului.

³ Ion Ghinoiu - *Panteonul românesc. Dicționar*, București, 2001, p. 14.

⁴ Ion Ghinoiu - *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I - Oltenia, București, 2001, p. 304-306.

Extensiile terapeutice cuprind întreaga comunitate în cazul unui obicei atestat până nu demult în satele din Sălaj⁵, ridicând astfel terapia la nivelul unei practici magice cu repercusiuni în viața socială și economică a întregului grup, marcând chiar coordonatele demografiei comunitare. Ne referim la stoparea epidemiilor la oameni și animale prin expunerea la hotare a *cămășii ciumei*.

Performarea actului magico-terapeutic comunitar pornește din activarea unor cadre ale mentalității de tip arhaic, generatoarea unui imaginar productiv pentru situațiile critice, cum este cel a bolii; în context, se considera că ciurma era "o femeie urâtă și bătrână, care aducea moartea și boala. Ea avea o cămașă care-i acoperea tot corpul, că era tare păroasă, ziceau oamenii, și când i se strica cămașa, atunci intra în sat și aducea cu ea boala, de-aia îi țeseau cămașă și i-o lăsau la hotar, să nu mai intre în sat"⁶. De cealaltă parte a ecuației terapeutice, și sănătatea este tot feminin antropomorfizată. Un descântec cules pe Valea Someșului debutează cu salutul "doamnei" sănătății:

"Bună seara, doamnă mare
Sănătate trecătoare,
Șezi la noi, dac-ai vinit"⁷.

Într-un astfel de orizont antropomorfizat, rezolvarea este cea a însușirii unei cămăși simbolice; contactul corpului cu acest obiect de îmbrăcăminte pune în funcțiune resorturi ale procesului de similitudine magică, astfel încât piesa de îmbrăcăminte poate fi un centru de polarizare pentru performări magico-terapeutice.

În simbolistica folclorică, unul dintre elementele de bază în asigurarea protecției corpului fizic, și, deci, prin extensie, a individului în general, este tocmai cămașa. Piesă de îmbrăcăminte intim legată de corp, considerată, chiar, o a doua piele a omului, cămașa se aliniaza perfect legii contiguității magice: farmecele, vrăjile și "aruncăturile" direcționate asupra cămășii sunt, de fapt, transmise, prin contactul cămășii cu corpul, posesorului ei. Cămașa se poate transforma într-o marca identitară pentru purtătorul ei, având chiar capacitatea de a-l substitui pe acesta. Astfel, în secvențele terapeutice efectuate la hotare, prin *luarea urmei*, dacă bolnavul nu se poate deplasa, locul lui poate fi luat de propria-i cămașă. Obiectul de îmbrăcăminte aflat în contact

⁵ în *Forme tradiționale de viață țărănească*, Gheorghe Șișeștean atestă o performare relativ recentă a "cămășii ciumei" readusă în actualitate în satul Răstolțu Deșert în anul 1984, când în sat a izbucnit o epidemie printre animale (p. 88).

⁶ inf. Cozma Sâmpetean, Hida - Sălaj.

⁷ inf. Nastasia Oltean, Rus - Sălaj.

direct și permanent cu trupul devine un "instrument eficace al magiei contagioase, efectuate în scopuri benefice sau malefice asupra purtătorului ei"⁸.

Nu întâmplător, cămașa este utilizată și în situații atipice de boală, cum sunt bolile copiilor, pentru ca, ulterior, extrapolarea să se ridice la nivelul celei mai cumplite boli, ciurma: "când era boală, lega cămășuța copilului de maiul cu care se băteau hainele la lăut și să arunca maiul cu kimeșea păstă casă și unde cădea, acolo o îngropa că zicea că acolo îngroapă răul. Da nu se mai îmbolnăvea copilul și-i trecea orice boală. Mama făcea așe și tare bine ne tămădea. Iară când mureau mulți oameni și animale de ciurmă, atunci să făcea cămașa ciurii, da aia nu era a nimănui, că atunci să făcea numa, într-o noapte, să moară ciurma. Și tăt așe să îngropa ca și kimeșuța copilului, da nu păstă casă, ci în hotaru satului"⁹.

Punerea în act este relativ unitară pe teritorii extinse: "se țese cămașa și se pune într-un vârf de par, așezat la marginea hotarului". Totuși, dacă ciurma a intrat în sat, "12 fete și 12 flăcăi sunt puși în fața unui plug și se trage o brazdă de-a lungul hotarului satului. Așa fac locuitorii Muncelului, dar, în 1892, după cum povestește preotul din sat, în zilele următoare au murit mai mulți oameni. Cauza a fost că tinerii plugari erau păcătoși"¹⁰. Conotațiile morale merg către menținerea unei etici religioase sănătoase: "rugăciunea pântru ciurmă este adresată direct Tatălui ceresc, că ciurma o fost o pedeapsă dată special pentru oameni dă Dumnezeu și Moise o mijlocit să oprească ciurma; ciurma e blestem, ca lepra și nu se pot vindeca numai prin preot, oricât ar fi de înaintată medicina, nu le poate vindeca numai un preot curat care lucrează după biblie. Că și Cristos o vindecat oamenii de lepră iar după aia i-o îndemnat pă oameni să să ducă la preot. Oamenii zic că ciurma îi o femeie urâtă care aduce rele și moarte. Cămașa ciurii era făcută tăt de creștini, de femei curate. Să aduna norodul și să mergea cu cămașa pântru ciurmă la hotar, cu preaporii și cu popa și să cânta și să ruga"¹¹.

Scenariul magico-ritualic se pliază pe toate reperele magiforme, din seria numerelor predestinate, a curățeniei rituale sau a spațiotemporalității consacrate: "dacă înainte se întâmpla să moară un număr mai mare de vite sau oameni, drept măsură pentru înlăturarea bolii se făcea cămașa ciurii. Cămașa aceasta se făcea în felul următor: se adunau șapte femei într-o seară, care torceau, țeseau și coseau o cămașă. După ce se rugau în jurul ei, cămașa era dusă și îngropată în al șaptelea hotar în timpul aceleiași nopți"¹².

⁸ Ivan Ivseev - *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Timișoara, 1999, p. 85.

⁹ inf. Mihăilă Rozalia, Valea Lungă - Sălaj.

¹⁰ Francisc Kiss - *Credințe populare din județul Sălaj culese de Joseph Kadar până în anul 1892*, Acta Musei Porolissensis, XIX / 1995, p. 530.

¹¹ inf. Cozma Sâmpetean, Hida - Sălaj.

¹² Ioan Noja, *Schiță monografică a satului Sânmihaiul Almașului*, lucrare de diplomă, 1978, p. 23.

Interesant este și modul de expunere a cămășii, alături de o serie de tertipuri pentru ademenirea ciumei: "apoi vinea ciuma și distrugea tot. Atunci îi făceau kimeșe, și o duceau între hotară, unde era cruce dă drum. "i puneau acolo kimeșea, pă o măsuță, și-i mai lăsau și o bucată dă pâine și on păhar de vin"¹³. "Băsamă acolo la hotar vine ciuma și o ia, că n-o mai află pă când mărg să ducă scauănu d-acolo. Io îmi aduc aminte când o pus scauănu cu kimeșea pă mejia dântre Boian și Cizer, între hotară"¹⁴; "după ce kimeșea e făcută de nouă muieri bătrâne și iertate, o duce-ntre hotară și o pune pă on scauă. Ea să face atunci când moare iosagu în sat"¹⁵.

Finalizarea cămășii într-o singură noapte conferă puteri magice nebănuite acestui obiect, dat fiind faptul că, în grila de decriptare magică arhetipală, condensarea unui proces într-o unitate minimală de timp presupune investirea acestuia cu caractere ale singularității și ale unei energii suplimentare. Condiționarea temporală se leagă de cea actanțială: numărul magic de femei – uneori bătrâne, iertate, personajele care în mod normal performează actele magice, alteori tinere, pure, lipsite de păcat – în fapt 3, 7, 9, 12, în funcție de zonă, face trecerea de la unicitatea cămășii care se țese într-o singură noapte, la universalitatea protecției acesteia, care se răsfrânge asupra întregii comunități, pentru că, în anumite cazuri, consemnate de literatura etnografică, înainte de expunerea cămășii la hotare, prin ea trecea întregul sat, într-un demers de terapie individuală, decupată din cea generală, colectivă, comunitară; mai mult, trecerea simbolică prin cămașă se făcea în ordine inversă, adică dinspre guler spre poale, gest magic simbolizând moartea și renașterea¹⁶, adică succesul deplin al demersului terapeutic.

Sincretismul magico-religios este maxim la nivelul performării acestui tip de act terapeutic. Geneza și scheletul actului sunt conforme principiilor magiei terapeutice, dar elementele de religie fac din proces unul de sinteză, caracteristic pentru pietatea populară așa cum este ea definită de plaja largă a religiei populare. Micile amănunte ale procedului terapeutic ce angrenează în derularea sa întreaga comunitate – argumentând ideea de norod ce merge la hotare întocmai ca la sfințirea acestora de Rusalii – denotă implicația maximă a insiderilor în rezolvarea cazurilor de dezechilibre care afectează întreaga comunitate, dar și apelul la remedii compozite.

Participarea colectivă la ceea ce psihoterapia modernă ar numi *terapie de grup*, este perfect explicabilă în condițiile în care ciuma a reprezentat, mai bine de un mileniu, cel mai cumplit flagel care a dezechili-

¹³ inf. Alexandru Șerban, Meseșeni de Sus - Sălaj.

¹⁴ inf. Ileana Crișan, Cizer - Sălaj.

¹⁵ inf. Valeria Moisi, Valcău de Jos - Sălaj.

¹⁶ Ion Ghinoiu - *Panteonul românesc. Dicționar*, București, 2001, p. 49.

brat lumea. De aici pornește și productivitatea maximă a imaginarului colectiv referitor la ravagiile acestei cumplite maladii, precum și varietatea terapierilor adiacente. Cele mai multe dintre mărturisirile citate în culegerile de folclor vorbesc despre un triptic fatal: Ciuma, Holera și Moartea, toate trei femeii urâte, babe, vicleane, mereu decise să atragă oamenii nevinovați în capcane fatale¹⁷.

Boală temută, unanim personificată macabru – portretul promovat de culegerea de folclor medical a lui Candrea a rămas unul de referință: "cap ca de om, coarne ca de bou, și coadă ca de șarpe, în vârful căreia se află un ghimpe mare, cu care înghimpă oamenii și-i umple de boală"¹⁸ – ciuma a canalizat atenția vindecătorilor din lumea satului către remedii urgente, imperioase și drastice, în conformitate cu dimensiunile sociale ale ravagiilor.

Istoria orală consemnează terapii individuale, dar mai ales terapii colective, care merg progresiv, descriind un areal terapeutic masiv ritualizat; prima treaptă a acestui areal terapeutic este subordonată lingvisticii și are acoperire în capacitatea taumaturgică a verbului și în utilizarea eufemismelor verbale: la fel ca toate bolile, și ciuma are câteva denumiri politicoase, măgulitoare, care să-i potolească pornirile malefice (Maica Bătrână, Alba, Frumoasa, Maica Călătoarea).

Următoarele două trepte țin cont de nevoile unei ciume personificate, umanizate: alimentația și îmbrăcămintea; în ideea că ciuma înfometată și-ar putea potoli foamea cu victime umane sau animale, se încearcă substituția acestora cu ospețe organizate la marginea satului, pentru ca ciuma nici măcar să nu intre în sat, sau, în cazuri mai modeste, i se scoate în hotar o măsută cu un pahar de vin și o bucată de pâine; trebuie să menționăm că nu este o practică individualizatoare pentru această boală, pentru că, reîntorcându-ne la textele poetice ale descântecelor de boală, putem observa că toate bolile de care bolnavul este descântat sunt trimise cât mai departe de casa victimei, în locuri nelocuite unde li se oferă acestora ospețe cu mese întinse; același resort stă și la baza pregătirii unei îmbrăcămini adecvate: o cămașă albă, lucrată în condiții de excepție și în contexte condiționate de gravitatea bolii, de care ciuma să fie mulțumită; considerăm că asistăm aici la un început de personalizare a procedeelelor magice, pentru că, printre toate celelalte cămăși utilizate în diferite ocazii, există o cămașă specială care poartă numele sugestiv și restrictiv de *cămașa ciumii*.

Există și un al patrulea palier al terapiei comunitare, cel al protecției punctuale, individualizate, geografice, a întregului spațiu social; trebuie să

¹⁷ I. A. Candrea - *op. cit.*, p. 159.

¹⁸ I. A. Candrea - *op. cit.*, p. 162.

vorbim aici de o rafinare a procedeeleor de individualizare a unei terapii special performată pentru ciumă, care presupune scenarii complicate, complexe, care merg chiar până la sacrificii umane. Ne gândim fie la trasarea unei brazde de pământ în exteriorul satului (și ea presupunând actanți de o puritate exemplară, precum și condiționări temporale), fie la ridicarea unui *priapos* (imaginea sculptată în lemn a unui zeu local sau spirit tutelar dendromorf¹⁹), așa cum povestesc călătorii străini că ar fi văzut la mijlocul secolului XVII în Moldova²⁰, fie la jertfele animale și umane, întocmai ca în antichitate, dacă ar fi să cităm una dintre sursele lui Candrea²¹.

Alungarea ciumei la hotare, izolarea și anihilarea sa prin mijloace specifice actului magic, se apropie de o formulă de exorcism magico-religios. În aceeași ordine mentalitară trebuie văzute și procesiunile la moaște: istoria consemnează că la București au fost aduse, la 1 mai 1765, moaștele Sfântului Grigore Decapolitul, de la mănăstirea Bistrița, pentru a stăvili "năprasnica moarte a ciumei". Procesiunea prin capitală și expunerea moaștelor este dublată de "rugăciuni pentru câștigarea blagosloveniei", pentru stingerea focarelor din ciumă prin milostivirea lui Dumnezeu²², în aceeași sinteză de elemente magice și religioase.

Aceste observații determină receptarea procedeeleor de anihilare magico-religioasă a ciumei ca fiind acte de terapie colectivă, menite să anihileze dezechilibrele dintre o întreagă comunitate și o prezență malefică generatoare de boli și moarte, supradimensionând astfel ideea de terapie; așa cum am demonstrat deja, aceasta este una dintre ipostazele care scot actul terapeutic din privat, pentru a-l plasa în social, în comunitar.

¹⁹ Ivan Evseev - *op. cit.*, p. 99.

²⁰ "Ridicaseră priapos la toate răspântiile drumurilor cu următoare figură: țărani tăiaseră un stejar foarte mare, căruia meșterii îi dăduseră formă de față omenească și puseră picioare și mâini. Statuia aceasta primejdioasă ținea în mâna dreaptă un sceptru, adică un arc întins cu două săgeți, în mâna stângă cu o lance care vibrând părea că amenință cu lovitura", în credința că ciuma care bântuia la hotarele Transilvaniei nu va intra în Moldova (V. A. Urechia - *Codicele Bandinus*, în *Analele Academiei Române, Secțiunea istorie*, XXI, p. 56-57).

²¹ "Într-un sat, dacă a văzut că nu mai scapă de ciumă, oamenii au luat un băiat voinic, i-au făcut o groapă în pământ, adică cât el și strâmtă, așa, ca să poată sta un om în picioare. Au luat apoi băiatul, l-au pus în groapă și au pus pământ peste el de viu, și el a murit acolo. Așa a scăpat satul de ciumă" (I. A. Candrea - *op. cit.*, p. 169).

²² Doru Radosav - *Sentimentul religios la români*, Cluj-Napoca, 1997, p. 264-269.

MAGICAL RITUALISTIC SCENARIOS IN THE INDIVIDUAL AND COLLECTIVE TRADITIONAL THERAPY

Abstract

Traditional therapy and psychotherapy conserves magical ritualistic scenarios which have as a result a state of balance for that person or group, given that health is acknowledged as a state of balance. The actions of bringing balance involve the activation of certain magical ritualistic mechanisms which are intended to repair that which has been altered by the emergence of the disease.

One such act of magical ritualistic therapy is the *disease chant* – a type of domestic magic – very well known within the traditional Romanian village. This chant has the magical annihilation of the factors which induced the disease as a purpose. Another different scenario - very interesting and complex – is offered by the ritualistic healing practiced by the “*calusari*” when serious psychiatric disorder is involved. The magical ritualistic therapy is often directed towards a larger group of individuals in an act of collective therapy, as known in the case of an ancient ritual - “*camasa ciumii (shirt of the plague)*” - which focuses onto an entire village.

SIMBOLUL INTRE ARHAIC ȘI FOLCLORIC

Mihaela MUREȘAN

Posibilitățile de abordare și de interpretare ale creației folclorice se rezumă, în esență, la două. În primul rând înțelegerea din interior a fenomenelor, situație în care cercetătorul trebuie să traverseze o perioadă îndelungată de familiarizare cu obiectul studiului său. La aceasta se adaugă și progresele, pe linie terminologică și de viziune, survenite în etnologie.

O a doua cale, mereu mai uzitată în zilele noastre, este parcursul de la contemporaneitate, de la prezentul cercetătorului, înspre vremurile imemorabile, surprinse pe cale mai mult deductivă, știut fiind faptul că, din punct de vedere pragmatic, nu mai putem accede decât cu totul izolat la obiceiurile și practicile de altădată.

Așa se face că ipotezele cele mai interesante ale folcloristicii se formulează adesea pornindu-se de la alte teorii și de la alte discipline. Este semnificativă, în acest sens, lucrarea semioticianului francez Julien Greimas, *Despre sens*¹, care echivalează cele trei tipuri de cultură (arhaică, folclorică și cultă) cu tot atâtea dominante menite să delimiteze sferele. Astfel, el fixează trei atitudini fundamentale corespunzătoare: *sacrul*, *ludicul* și *esteticul* (ultimul caracterizând opera cultă).

Desigur că o asemenea tripartiție rămâne pur schematică întrucât între cele trei tipuri de cultură există niște legături nu numai istorice ci și de esență. De asemenea ele nu pot fi reduse doar la una dintre atitudinile mai sus amintite. De exemplu, creația folclorică implică valența estetică dar și funcția de cunoaștere, care este caracteristică creației culte. Pornind de aici, folcloristica românească a reușit să limpezească, tocmai prin opoziția față de Greimas, atributele și statutul tipurilor culturale.

În lucrarea sa, *Ethosul folcloric – sistem deschis*², Vasile Crețu analizează din punct de vedere morfologic și semiotic caracteristicile intrinseci arhaicului și folclorului aducând exemplificări notabile, extrase dintr-o îndelungată muncă de înregistrare desfășurată în ținuturi bănățene.

Autorul înlocuiește cele trei categorii ale lui Greimas (sacrul, ludicul și esteticul) cu niște atribute diferențiate menite să ofere o imagine mai clară marilor forme de cultură. Tabloul pe care îl propune este coerent și el poate fi completat și ilustrat cu o suită de fapte sau obiceiuri conservate de memoria colectivității.

¹ Greimas, Julien – *Despre sens. Eseuri semiotice*, București, Editura Minerva, 1975

² Crețu, Vasile Tudor – *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Timișoara, Editura Facla, 1980

Analizând *sistemul deschis* propus de V.T. Crețu, am putea conchide că, în ceea ce privește primul tip de cultură, cea *arhaică*, ea s-ar putea caracteriza prin: existența și unicitatea realului, funcția operativă, sfera ontologică și finalitatea ordonatoare.

Al doilea tip, cultura *folclorică*, se impune prin: esențializarea realului, funcția interpretativă, sfera gnoseologică și finalitatea ordonatoare a existenței.

În sfârșit, creația *cultă*, care păstrează aspecte ale mentalității primitive dar și multiple reflexe ale culturii folclorice, se caracterizează în esență prin: realitatea poetică (adică realitatea transfigurată sub forma imaginii artistice conștiente), funcția aluzivă, sfera gnoseologică și finalitatea ambiguă, nedeterminată.

La o privire mai atentă a trăsăturilor mai sus menționate, ne dăm seama de existența unor numitori comuni care îndreptățesc sentimentul unei continuități la nivelul prefacerilor mentalității colective.

În același timp însă, delimitările sunt clare, evidente, mai cu seamă la nivelul funcțiilor diferite (operativă, interpretativă și aluzivă). Dacă între cultura arhaică și cea folclorică există o legătură organică, pe linia finalității ordonatoare, între creația folclorică și cea cultă, numitorul comun e sfera gnoseologică, ambele forme de creație alcătuind moduri specifice de cunoaștere.

Pragmatica (analiza propriu-zisă a faptelor dar și a textelor conservate în memoria locuitorilor carpato-dunăreni) poate duce la concluzii deosebit de incitante care să argumenteze nu numai bogăția și varietatea tematică ori motivică a folclorului dar și vechimea acestuia întrucât el coexistă adeseori cu elemente ale culturii de tip arhaic.

În acest sens, o radiografie a diferitelor simboluri ori motive, a modului în care acestea se structurează și se păstrează în cele trei sfere culturale, certifică funcționalitatea tabloului propus de V.T. Crețu, mai ales în ce privește ultima sferă, cea cultă.

Iată o asemenea exemplificare diferențiată după tipurile de cultură mai sus amintite. Se știe, de pildă, că un anumit moment crucial al existenței omului, acela al morții, însoțit de conștiința dramatică a perisabilității, este fructificat într-un bogat evantai de rituri și obiceiuri.

Un simbol cardinal, care coagulează aceste obiceiuri, este drumul fără de întoarcere care se consumă între două infinituri. Imaginea drumului perpetuu, fără început și fără sfârșit, a cărui origine se pierde în negura timpurilor, a fost ulterior preluată și asimilată de creștinism dar conform unei ideologii specifice.

Drumul apare cel mai adesea sub forma unei ape curgătoare, a unui râu, această ipostază fiind adesea prezentă în cultura antică. Astfel, râul

Lethe, „apa morților”, „râul uitării”, sau, mai târziu, Styxul lui Dante, arată cât de puternic înrădăcinat este acest simbol în mentalitatea colectivă.

Având o existență reală și o funcție operativă în civilizația arhaică (Mircea Eliade arată că, în Australia, morții erau efectiv aruncați în anumite râuri), era normal ca simbolul să persiste și în folclorul românesc. Mai exact, în creația folclorică, acest simbol nu e doar o simplă imagine, la care se revine într-o mecanică, care e aceea a ritualului, cât o credință prelungită și dincolo de folclor, așa cum o dovedește visul pe care Victoria Lipan îl are în *Baltagul* sadovenian.

O asemenea coexistență a arhaicului și a folclorului, prin simbolul drumului funebru, arată limpede una din trăsăturile constitutive ale creației noastre folclorice, respectiv faptul că vitalitatea ei se datorează apropierei de structurile culturii arhaice.

Iată un exemplu de mixtură unde simbolul râului, ca purtător al sufletului celui decedat, face obiectul unui obicei folcloric acompaniat de rituri magice specifice culturii de tip arhaic.

Astfel, Ion Martin consemnează motivul apei curgătoare în cadrul ritualului funerar: „După ce șiștarele au fost umplute, pornesc toate spre un pârau și fetele stau într-o parte iar femeia bătrână de cealaltă parte a pârauului, față în față. Se aprind lumânări pe colacii întinși pe jos, pe o față de masă, lângă pârau (...) și se pun pe câte o așchie două lumânări sub formă de cruce (...). Se tămâie peste toate iar așchiilor de lemn li se dă drumul pe pârau la vale cu lumânările aprinse, pentru ca mortul să aibă și lumină, apoi se varsă apa din șiștare, măsurată cu oalele (...). Credința este ca toate să se ducă cu apa la vale, să știe mortul că a fost bine îngrijit pe pământ. Astfel, apele s-ar împreuna toate pe lumea cealaltă fără să se deosebească una de alta a cui este”³.

Întâlnim aici, ca o reminiscență din cultura arhaică, credința că fiecare om e posesorul unei ape curgătoare, așa cum de asemeni fiecărei ființe omenești îi corespunde un astru ceresc. Mai vechiul simetrisim universal, care a dat în Extremul Orient zodiacul, își face așadar și aici simțită prezența alături de elementul mai nou, religios-folcloric, al lumânărilor aprinse, dispuse sub formă de cruce și așezate pe apă.

O asemenea mixtură, relevantă de folclorul nostru, este preluată și de către literatura cultă românească, ceea ce dovedește, încă o dată, unicitatea ei organică cu fondul ancestral. Bătrâna din povestirea *Lacul rău* a lui V.V. Voiculescu, îl caută și îl găsește pe băiatul cel înecat. Magia din descântecul ei și obiceiul, reînnoit în folclor, de a așeza o pâine pe apă, împodobită cu

³ Ion Martin – *Obiceiuri la 40 de zile după moarte*, în *Izvorașul*, an XVII, nr. 5, 1939, p. 183

lumânări, se regăsesc în textul lui Voiculescu, mărturisind, încă o dată, continuitatea de esență între cele trei vârste ale culturii.

LE SYMBOLE ENTRE L'ARCHAÏQUE ET LE FOLKLORIQUE

Résumé

Ce travail se constitue comme un bref essai pour relever l'élément de continuité que le folklore représente entre les trois types de culture (archaïque, folklorique et culte). Définies au début par le sémioticien Julien Greimas, ces catégories sont analysées par V. T. Crețu qui les considère comme étant de grandes formes de culture caractérisées par certains traits dominants qui envisagent la sphère gnoseologique, la fonction (opérative, interprétative ou allusive), la finalité (ordonnatrice ou ambiguë) et l'existence ou la transfiguration poétique du réel.

Analysant les éléments communs ou ceux qui particularisent ces formes culturelles, on peut conclure que les éléments de la culture archaïque persistent dans la thématique, dans les symboles et dans les motifs du folklore et, de même, que la création culte garde des éléments empruntés à sa sphère des deux autres grandes cultures.

Ces conclusions sommaires sont exemplifiées par le rituel funèbre qui est représenté symboliquement sous la forme d'un chemin sans retour, pas seulement dans la culture archaïque mais aussi dans la culture folklorique et celle culte.

TEHNOLOGII AGRARE ROMÂNEȘTI - PRACTICI CU CARACTER MAGIC -

Laura TROȘAN

Practicarea agriculturii pe teritoriul României din cele mai vechi timpuri este demonstrată de numeroasele descoperiri arheologice care au scos la iveală semințe de grâu carbonizate și unelte folosite la diferite lucrări agricole. Originea latină a terminologiei care indică principalele unelte (aratru, seceră, grapă, moară), lucrările agricole (arat, semănat, măcinat), produsele rezultate (făină, pâine), pledează pentru vechimea acestei îndeletniciri, la care se adaugă și numărul mare de credințe și practici cu caracter agrar în care se regăsesc atât elemente foarte vechi caracteristice riturilor păgâne, cât și altele noi impuse de creștinism (Capidan 1926: 32; Pop 1974: 68; Pop 1989:7-11; Russu 1960: 808).

Descoperirile arheologice au scos la iveală urme ce atestă existența unor unelte indispensabile practicării agriculturii: pluguri, seceri, săpăligi, coase; de asemenea, izvoarele antice amintesc de holdele de grâu ale daco-geților (Crișan 1960: 292-294; Crișan 1975: 370-373).

În Principatul Transilvaniei, pământul se găsea, înainte de 1848, în stăpânirea nobilimii, a bisericii, a statului și, într-o mică măsură, a țăranimii libere. Pământul era împărțit în trei categorii diferite: pământul nobilimii maghiare din comitate, care reprezenta jumătate din suprafața comitatului, pământul secuiesc și pământul crăiesc (săsesc). Terenurile arabile erau sub 20%, iar pășunile reprezentau abia 10%. Ca urmare a schimbărilor socio-economice, care au avut loc după 1848 și 1864 (desființarea servituților feudale, împrăștierea cu pământ a țăranilor, extinderea comerțului cu cereale), în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se finalizează și procesul de recunoaștere a localităților rurale ca unități social teritoriale, individualizate printr-un toponim, formate dintr-un număr variabil de gospodării dispuse în cadrul unei rețele de căi de comunicație și un teritoriu, utilizat ca spațiu ocupațional de membrii unei comunități sociale (Corfus 1982: 16).

Tipologia așezărilor românești din Transilvania poate oferi repere semnificative pentru descifrarea sensibilității și a mentalităților colective rurale. Datorită unor factori complecși, de natură fizico-geografică, istorică și economică, habitatul transilvan se dovedește a fi unul de o mare diversitate. Fiecare dintre acești factori au influențat habitatul în moduri diferite, rezultând o realitate deosebit de complexă.

Tipul de așezare ne poate oferi informații referitoare la gradul de omogenitate al populației, la gradul de încadrare a indivizilor în colectivitate,

fapt ce determină mentalități specifice. În localitățile mici, răsfirate, separate de mari distanțe, gradul de integrare este mai redus, comunicarea fiind mai dificilă și, ca atare, apar comportamente diferite. În așezările mari, comunitățile sunt mai integrate, solidaritățile devenind, de asemenea, mai puternice (Nicoară 2001: 24-29).

Grâul este simbolul hranei esențiale, al nemuririi și al fertilității fiind considerat alimentul de bază la multe popoare. Spicul de grâu sau bobul, în diferite ceremonii agrare poate figura drept simbol al morții și al reînvierii, lui atribuindu-i-se o origine divină (Berdan 1999, p.20; Evseev 2001, p.77).

În continuare vom încerca să prezentăm cum a fost motivată apariția grâului și a câtorva produse obținute din el în creația folclorică românească. La o lectură atentă a legendelor etiologice găsim o paralelă între gestul creator al pământului și modelarea pâinii "După ce Dracu a scos pământ din fundul apelor, Dumnezeu a făcut o turtiță, care a tot crescut și s-o lătit cât o fățare de arie", "Din nisipul acesta Dumnezeu a făcut un aluat, el a lucrat pământul ca pe o cocă, a făcut o turtă, cu putere divină a suflat și turta a început a cește". Aceleași legende povestesc cum Dumnezeu a creat grâul și i-a învățat pe oameni să-l crească (Voronca-Niculiță 1998, p.1-2, 10, 25, 165).

Grâul este considerat în mitologia mai multor popoare, un simbol al vieții, care nu putea fi decât un dar al zeilor. (Chevalier, Gheerbrant 1995, II, p. 115) În cultura populară românească, grâul apare drept un dar divin, Dumnezeu a dat sămânță la toți oamenii și i-a învățat cum să lucreze și până la săptămână pâinea s-a copt. Dar mai pe urmă pâinea se cocea de două ori pe an. "Bogăția, abundența roadelor era strâns legată de credința și de virtuțile oamenilor". Rodul pământului era "după cum erau oamenii, păpușoiul și grâul aveau ciocălăul și spicul de la rădăcină și până la vârf". (Voronca-Niculiță 1998, p. 25) Lipsa moralității oamenilor a atras după sine și împușinarea roadelor pământului "Dar oamenii au fost nemulțumiți față de Dumnezeu și el le-a luat darul. A lasat atâta grâu și vin cât să aibă cu ce sluji preotul în biserică". (Voronca-Niculiță 1998, p. 165) Există și cazuri în care oamenii sunt ajutați în cultivarea grâului de solii lui Dumnezeu "Sf. Vasile a semănat cel dintâi grâu" (Voronca-Niculiță 1998, p. 138).

În literatura populară sunt semnalate cazuri în care grâul nu are origine divină, ci a fost creat de Necuratul, Dumnezeu le preia de la el pentru a le consacra definitiv. În acest caz geneza cerealelor se supune unei mediații mitologice, unui sistem dualist asimetric. Toate actele de creare a cerealelor și de transmitere a lor în custodia umană fac parte din modelul cosmogonic popular. Cosmogonia populară nu se reduce numai la crearea pământului ci cuprinde facerea tuturor celor ce sunt ca formă și la menirea lor de acum (Buzilă 1999, p. 44).

Cultivarea grâului și prepararea făinii sunt munci grele și îndelungate, care presupun numeroase prescripții și mai ales interdicții pentru oameni. În cultura populară românească există numeroase relatări referitoare la *chinul grâului*, de exemplu următorul text: "Cu ciomege m-ai lovit,/Între pietre m-ai strivit,/Chiar în jar am fost băgată,/Cu cuțitul spintecat,/ Dar deși mă chinuiește,/ Toată lumea mă iubește". O altă referire: "Chinuită și muncită, Pe tot locul găurită, /Cine-o are, îi bogat, /Cine nu, îi om sărac". (Buzilă 1999, p. 45). Alte legende povestesc, că atunci când nu existau grâne, oamenii erau hrăniți de către un copac. După ce acesta s-a uscat, oamenii au început să caute în pământ rădăcinile, iar din sudoarea lor au ieșit grânele. Această legendă se înscrie în viziunea agrară de concepere a miturilor primordiale și oglindește vechimea cultivării grâului. (Buzilă 1999, p. 46)

Mircea Eliade consideră că textele care fac referire la originea grâului sunt hierofanii, iar "oamenii nu fac decât să repete la infinit aceste gesturi exemplare și paradigmatic. Se înscriu în această viziune toate activitățile umane prin care grâul este adus la condiția utilității" (Eliade 1991, p. 33-34). Fiind considerat de origine divină, toate acțiunile care implică grâul sunt strict supravegheate de către aceasta și presupun respectarea unor prescripții. Toate obiectele care intră în contact cu grâul dobândesc o valoare simbolică: plugul, grapa, secera, coasa, iar la ieșirea din uz este interzisă arderea lor. În foc existența lor este curmată brusc, dar prescripțiile populare cereau ca în final ele să fie aruncate într-o apă curgătoare. Duse de apă aceste obiecte continuau să existe în alt plan, în lumea de dincolo (Buzilă 1999, p. 47).

Acțiunile și gesturile care însoțesc cultivarea grâului dobândesc un caracter sacru, simbolic. Aratul drumurilor, aratul în jurul hotarului satului în timpul marilor epidemii, prima brazdă trasă la întemeierea vetrei satului, brazda trasă la primul arat de primăvară și brazda trasă în jurul gospodăriei în noaptea de Anul Nou, toate aceste acțiuni desfășurate într-un timp concret sunt codificate, fiind considerate acte rituale prin care se instaurează sacralitatea și se delimitează spațiul profan (Pop 1989, p.53-60).

În cadrul cercetării desfășurate în satul Hășdate¹, comuna Săvădisla, județul Cluj, având ca tematică agricultura grâului am putut constata că obiceiurile legate de muncile agricole păstrate în memoria colectivă sunt: ieșirea la câmp, semănatul, întreținerea loturilor, culesul, fără să se mai cunoască caracterul lor de ritualuri simbolice, interdicțiile de a participa la unele munci ale femeilor, cutuma care prevedea spovada înaintea semăna-

¹ LISTA INFORMATOILOR: Neamțu Aurelia, 74, Bonda Iuliu Silviu, 63, Bonda Alexandru, 76, Farcaș Ioan, 74, Roman Maria, 74, Farcaș Anastasia, 73, Tompa Valeria, 84

tului. Aceste obiceiuri au fost abandonate treptat din momentul apariției CAP și a navetiștilor sau au fost adaptate pentru a corespunde *noilor timpuri*.

Deși satul Hășdate nu a fost cooperativizat, totuși el a cunoscut acest fenomen sub aspectul cotelor, al obligațiilor în natură. Reforma agrară aplicată de către regimul comunist a urmărit să schimbe și să cultive o nouă mentalitate a țăranilor, a dorit realizarea unei agriculturi moderne, tractorul era considerat simbolul colectivizării. Această reformă dorea să facă din țăran o persoană interesată de câștig, care mizează pe profit. Din păcate nu a reușit decât trista performanță de-a contribui la renunțarea într-un timp record la unele obiceiuri foarte vechi în satele noastre, iar în unele situații a dus chiar la dispariția unor sate. Explicația este simplă: aceste obiceiuri nu-și mai găseau rostul, locul, sau puteau crea probleme din partea autorităților pentru cei care le practicau. Cei care mai executau gesturi cu caracter simbolic, o făceau deoarece *așa apucaseră*, fără mai aibă un conținut.

Spovedania înaintea începerii semănatului a fost înlocuită cu rostirea în șoaptă a unei rugăciuni, care se încheia cu semnul crucii. (Farcaș Ioan, 74)

În schimb, interdicția femeilor de a participa la unele munci a fost abandonată în condițiile în care bărbații erau navetiști, iar ele deveniseră o importantă forță de muncă – în unele cazuri sunt singurele care puteau munci la câmp. Regimul comunist a introdus și o stratificare ocupațională în cadrul satului, astfel vom avea: țărani - zootehniști, muncitori tehnici, mecanici și pensionari.

Țărănimea a fost în trecut generatorul și conservatorul valorilor noastre culturale, astăzi ea este confruntată cu nevoia de a se adapta unei lumi noi, deși nivelul de trai, starea sanitară, au rămas la nivel patriarhal, lumea satului cunoaște după 1989 apariția șomerilor și a patronilor.

În ultimii ani s-a constatat că unele obiceiuri vechi au fost reînviat sub forma unor serbări populate. (Fii satului, Sfîntirea unor lăcașuri de cult). Aceste manifestări trebuie privite doar sub aspect documentar, iar participarea etnografilor la asemenea experimente trebuie să se limiteze la înregistrarea faptelor de cultură, chiar dacă comunitățile îmbrățișează cu entuziasm ideea acestor serbări populare.

Grâul se consideră ca fiind de origine divină, iar acțiunile care implică prezența lui sunt strict supravegheate de către aceasta și presupun respectarea unor prescripții. Toate aceste obiecte care intră în contact cu grâul dobândesc o valoare simbolică: plugul, grapa, secera, coasa, iar la ieșirea lor din uz, prescripțiile populare cereau ca, în final, *ele să fie aruncate într-o apă curgătoare* (Bonta Maria, 63).

Acțiunile și gesturile care însoțesc cultivarea grâului dobândesc un caracter sacru, simbolic. Trecerea grâului prin diferite stări este asociată în

mentalitatea populară cu o moarte – regenerare treptată, înțeleasă ca un chin al grâului. Toate etapele creșterii grâului sunt de fapt însoțite de o înlănțuire de rituri, chemate să condiționeze și să întrețină sacralitatea simbolului. Orice încălcare a acestor prevederi ducea la pierderea prosperității, a belșugului (Pop 1989, p.16; Mureșanu 1975, p.31-32).

În cadrul semănatului putem surprinde alte acțiuni cu conotații simbolice: plugarul care ară și seamănă, la fel ca și femeia care cocea pâinea trebuiau să respecte condiția primară de puritate sufletească. Ei nu trebuiau să fi fost în contact cu moartea, nu puteau să ajute la mort, nu aveau voie să-l spele și să-l îmbrace (Roman Maria,74).

Lucrul plugarului presupunea o curățenie rituală: acesta trebuia *să se spele, să-și schimbe cămașa, să nu "doarmă" femeia cu bărbatul, ca să fie liniștit* (Fărcaș Anastasia,73).

Un al doilea criteriu ce denota caracterul de ritual al semănatului este stricta reglementare a timpului în care acesta putea fi realizat. Până în momentul industrializării, timp în care țăranii au devenit pe lângă agricultori și navetiști, s-a încercat respectarea cutumelor care prevedeau zilele când se putea începe lucrul la câmp. În perioada când cea mai mare parte a sătenilor erau navetiști la oraș, singura reglementare de care țineau cont erau zilele libere obținute de la fabrică (Fărcaș Veronica, 92).

Grâul este un termen generic care desemnează mai multe cereale aparținând genului *Triticum*. Acestea sunt plante anuale din familia gramineelor (*Poaceae*), cultivate în aproape toate zonele, cultura grâului fiind a doua cultură ca și întindere după porumb (Borza 1968, p.172).

Din grâul de toamnă se cocea *pâinea pentru sărbători*, căci sub raport calitativ era mai bună decât cea făcută din grâul de primăvară. Datorită climei mai reci, oamenii au preferat să semene grâul de toamnă, acesta având și rezultate mai bune, din punct de vedere al productivității. (Fărcaș Ioan, 84).

Teritoriul așezării reunea două elemente importante, *vatra așezării* sau intravilanul, în cadrul căruia se găseau gospodăriile țărănești și *hotarul* sau extravilanul, care cuprindea pământul ce era cultivat. Din punct de vedere al proprietății, hotarul satului se compune din două părți: proprietatea comună întregii colectivități (pășunea, pădurea, drumurile și unele terenuri) și proprietatea individuală, în cadrul ei intră: grădinile, fânețele și terenurile arabile.

În timp, oamenii au observat că terenurile din țărină, cultivate un număr de ani, își pierdeau fertilitatea naturală și deveneau *pământ neproductiv*. Pierderea fertilității terenurilor arabile putea fi evitată prin trei metode: alternarea culturilor agricole, odihna terenului prin lăsarea acestuia necultivat un număr de ani și îngrășarea pământului cu gunoi de grajd sau provenit de la

oi. Terenurile arabile din țarine alternau culturile de păioase cu cele prășitoare fiind numite, după plantele cultivate într-un an, *holde* (cele cultivate cu păioase), și *prășitură* (cele cultivate cu porumb și cartofi). În funcție de numărul de ani în care terenurile arabile au fost lăsate să se odihnească, acestea purtau diferite denumiri: *pârloagă* sau *ogor*.

Din dorința de a obține recolte cât mai bogate, înainte de însămânțare terenurile arabile erau îngrășate cu gunoi de grajd sau cu staulul oilor. Îngrășatul cu staulul oilor se făcea diferențiat și depindea, în primul rând, de numărul oilor pe care le deținea proprietarul lotului. Îngrășatul cu staulul oilor era considerat mai eficient (se realiza fără un efort prea mare din partea oamenilor) deși avea o rentabilitate mai scăzută decât cel cu bălegar (1-2, spre deosebire de 3-4 ani).

Dintre lucrările agricole legate de cultivarea pământului, cea mai importantă era aratul, deoarece de modul în care se făcea acesta depindeau atât celelalte munci agricole cât și calitatea producției. Aratul era munca cu care se începea anul agricol, motiv pentru care ieșitul la plug avea o semnificație aparte pentru întreaga comunitate. Din păcate informatorii nu au putut să ne indice dacă această etapă avea conotații rituale, ieșitul la plug este doar o secvență a muncii agricole. Aratul în sat s-a realizat în următoarele modalități: "*într-o brazdă*", "*aratul în lături*", "*cătreolală*", "*aratul în șea*".

Calendaristic, începutul semănatului varia în funcție de mersul vremii și de tipul cerealelor, din această cauză nu poate fi precizată o dată fixă. Semănatul trebuia să se încheie până la 1 mai, stil vechi (Arminden).

Grăpatul terenurilor se făcea cu scopul de-a nivela și fărâmița brazdele și de-a acoperi semințele. Operațiunea începea de la o margine a locului și se desfășura în lungimea lui, sau pe direcția curbilor de nivel la terenurile situate în pante. Toți informatorii au declarat că cele mai vechi grape pe care ei le-au văzut au fost confecționate din trunchiuri de copac, ulterior acestea au dispărut lăsând locul celor cu dinți din lemn și fier.

Perioadele de dinaintea semănatului și de după erau marcate de numeroase rituri de apărare. În aceste demersuri Dumnezeu, sfinți și toate forțele pozitive erau chemate să apere bobul de grâu de toate primejdiile care-l amenințau (păsări, dăunători).

Aratul și semănatul marchează momente importante, decisive, în cadrul muncilor agrare, iar pentru reușita lor erau necesare o serie de acte magice, de ritualuri, de respectarea unor interdicții sau chiar de sacrificii. Cele mai cunoscute cutume legate de arat erau: *în prima zi de arat femeile nu merg la câmp și nu au voie să tracă peste ruda carului, bărbații trebuie să fie curați la haine și la trup, ca să nu facă tăciune grâul, când se merge la arat vitele trebuie să treacă peste o potcoavă, lanț, sau un fier, ca să fie închisă gura fiarelor, când se merge la primul arat se stropește plugul cu*

apă sau aghiasmă și era afumat cu tămâie (Farcaș Anastasia, 73, Tompa Valeria, 84, Roman Maria, 74).

Succesul semănatului, în concepția satelor noastre arhaice, era asigurat de gesturi rituale, iar pentru apărarea holdelor se proceda în modul următor: după ce plugarul trăgea prima brazdă, acesta arunca cu ochii închiși în sus, de trei ori, sămânța zicând așa *să nu vadă păsările grâul* (Roman Maria, 74).

Perioada semănatului era considerată una sacră, de ea depindea în mare măsură succesul recoltei următoare. Această perioadă trebuia să îndeplinească condiția de puritate și să nu fie profanată în nici un fel. Pentru a fi ferit de tentații, *bărbatul dormea noaptea dinaintea aratului separat, iar femeile în perioada menstruației nu aveau voie în preajma plugului și a semințelor* (Neamțu Aurelia, 74).

Grâul de sămânță se alegea după treierat, din cel mai frumos și mai curat, și se pune de-o parte înainte să fie semănat era pregătit cu piatră vântată și var, ca să nu facă tăciune. Semănatul se făcea, de către bărbați, din desagi și saci. Grâul de sămânță era sfințit de către preot la biserică, iar pentru a proteja boabele de boli, acestea erau amestecate cu apă sfințită și cu piatră vântată; în desagii de semănat se scuturau boabe din cununa de seceriș.

Persoanele care știau să semene erau căutate în sat, *căci nu orișicine știe a semăna* (Bonta Iuliu Silviu, 63), în unele cazuri acestea fiind tocmite contra cost pentru semănat. Operațiunea începea în zori de zi și se semăna toată ziua. Semănatul cu mâna era efectuat numai de către bărbați și se desfășura pe parcursul întregii zile, gazda trebuia să asigure semănătorilor mâncarea, care era adusă la câmp. (Bonta Alexandru, 76)

În studiul de față, legat de momentul semănatului, am încercat să surprindem aspectele tehnice legate de acest moment al agriculturii grâului, cât și să surprind elementele rituale care au reușit să se păstreze de a lungul vremurilor în satul Hășdate.

Concluzii

Grâul este considerat în cultura mai multor popoare drept un simbol al nemuririi, al fertilității, un dar al zeilor, atribuindu-i-se o origine divină, fiind sacru. Sacralitatea lui nu este una constantă, ci mai degrabă este una procesuală, omul acționează asupra lui pentru a-l reîncărca cu sacralitate. Trecerea grâului prin diferite stări este asociată în mentalitatea populară cu o moarte – regenerare treptată, înțeleasă ca un „chin” al grâului. Toate etapele creșterii grâului sunt, de fapt, o înlănțuire de rituri, chemate să condiționeze și să întrețină sacralitatea simbolului. Orice încălcare a acestor prevederi ducea la pierderea prosperității, a belșugului, iar pedeapsa supremă era moartea.

În lucrarea de față am prezentat aceste aspecte legate de cultura grâului, anume aratul și semănatul, ca fiind două momente esențiale în cultura grâului. Cercetarea obiceiurilor s-a făcut în paralel cu cercetarea informației documentare, la care s-a adăugat și studiul textelor literare care făceau referire la obiceiurile cercetate. Cercetarea acestor obiceiuri a pus în practică principiile enunțate de către Ioan Cuceu, în lucrarea *Probleme actuale în studierea culturii tradiționale*, la care se adaugă principiile metodei etnografice lansate de M. Mauss și de F. Laplantine și ale școlii sociologice clujene, urmărindu-se o perspectivă unitară. Noutatea pe care o propune această lucrare este tocmai această abordare unitară a obiceiurilor agrare, care cuprinde atât datele tehnice cât și informațiile legate de practicile magice ce însoțesc obiceiurile, informații completate în măsura posibilităților cu datele oferite de către cercetarea de teren.

Dacă am încerca să stabilim o perioadă care să marcheze începutul abandonării treptate a practicilor cu caracter magic, am putea lansa ipoteza că acestea încep să dispară odată cu industrializarea satelor noastre, dar transformările radicale au loc după momentul 1989. În studiul practicilor magice legate de cultura grâului, importante nu sunt cauzele, ci mai ales efectele schimbării sociale și modul în care colectivitățile și grupurile umane reacționează în fața acestei schimbări, strategiile acestor grupuri de a se adapta la schimbare. În aceasta perioadă a industrializării satelor noastre, colectivitățile rămân fără modelul cultural tradițional și încearcă să stăpânească tranziția socială prin constituirea unor modele culturale adecvate timpurilor noi în care tradițiile își găsesc uneori cu greu loc.

BIBLIOGRAFIE

1. Berdan, Lucia, *Fetele destinului. Încursiune în etnologia românească a riturilor de trecere*. Iași, Edit. Universitatea A.I.I. Cuza, 1999.
2. Bocșe, Maria, *Grâul, finalitate și simbol în obiceiurile cu caracter agrar din Valea Barcăului*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, IX, 1977.
3. Bocșe, Maria, *Obiceiuri tradiționale românești din Transilvania*, Cluj-Napoca, Ed. Hiperborea, 2006
4. Bot, Nicolae, *Funcțiile agrare ale colindatului*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, 1972.
5. Bot, Nicolae, *Studii de etnologie*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008.
6. Borza, Alecsandru, *Dicționar etnobotanic*, București, Ed. Academiei Române, 1968.
7. Buzilă, Varvara, *Pâinea, aliment și simbol. Experiența sacralului*, Chișinău, Ed Știința, 1999.

8. Capidan, Theodor, *Românii nomazi*, Cluj-Napoca, 1926.
9. Chevalier, Jean, Gheerbrant Albert, *Dicționar de simboluri (mituri, vise, obiceiuri, forme, figuri, culori, numere)*, Vol. I, II, III, București: Ed. Artemis, 1994-1995.
10. Corfus, Ilie, *Agricultura în Țările Române (1948-1964). Istorie agrară comparată*. București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982.
11. Cândea, Aurel, I., *Folclor medical român comparat. Privire generală. Medicină magică*, Iași, Ed. Polirom, 1999.
12. Cuceu, Ioan, *Vechi obiceiuri agrare românești*, București, Ed. Minerva, 1988.
13. Evseev, Ivan, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Ed. Amarcord, 2001. Ediția a II-a revizuită și adăugită.
14. Gherman, Traian, *Răspântii în evoluția obiceiurilor agrare la românii din Transilvania în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, 1971-1973.
15. Irimes, Dumitru, *Forme și mijloace de apărare a recoltelor*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, nr. X, 1978.
16. Dunca, Petru, *De la grâu la pâine - o perspectivă antropologică*, în *Memoria etnologică*, nr. 16-17, V, iulie - decembrie, 2005.
17. Eliade, Mircea, *Eseuri*, București, Ed. Științifică, 1991.
18. Marica, Gheorghe Em., *Satul ca structură psihică și socială*, Cluj-Napoca, Ed. Argonaut, 2004.
19. Mureșanu, Pompei, *Credințele țăranilor români despre influența lunii asupra culturilor cerealiere în lumina ultimelor cercetări privind fiziologia plantelor și animalelor*, în „Biharea, Culegeri de studii și materiale de etnografie și artă”, Muzeul Țării Crișurilor, 1975.
20. Nicoară, Toader, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2001.
21. Pop, Dumitru, *Le folklore roumain dans le cadre européen*, în „Romania and european civilisation”, Cluj-Napoca, 1974.
22. Pop, Dumitru, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1989.
23. Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Ed. Univers, 1999.
24. Pamfile, Tudor, *Agricultura la români. Studiu etnografic cu un adaus despre măsurătoarea pământului*, București, 1913.
25. Scăunașu, Petrică, *Obiceiuri de arat și semănat în Oarța de Sus*, *Memoria etnologica*, nr. 10, Baia-Mare, 2004.
26. Știucă, Narcisa, *Sărbătoarea plugarului, reconstituire și restituiri*, în „Memoria etnologica”, nr. 2-3, 2002.
27. Toșa, Ioan, *Contribuții etnografice la studiul sistemelor de agricultură transilvăneană*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, nr. VII, 1974-1975.

28. Toșa, Ioan, *Reflectarea agriculturii transilvănene în colecțiile Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, Cluj-Napoca, nr. VIII, 1976.
29. Toșa, Ioan, *Crăciunul în lumea satului românesc de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca, Ed. Mediamira, 2000.
30. Toșa, Ioan, *Dela grâu la pâine*, 2008, manuscris.
31. Vedinaș, Traian, *Introducere în sociologia rurală*, Iași, Ed. Polirom, 2001.
32. Niculiță-Voronca, Elena, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, Iași, Ed. Polirom, vol. I-II, 1998.

AGRARIAN ROMANIAN TECHNIQUES - PRACTICES WITH MAGIC CHARACTER -

Abstract

In the present paper, we presented some aspects related to the culture of wheat. The research of the customs was made in parallel to the research of the documentary information, adding the study of literary texts that referred to the researched customs.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ETNOCOREOLOGICE ASUPRA DANSULUI TRADIȚIONAL DIN SATUL HĂȘDATE, JUDEȚUL CLUJ

Silvestru PETAC

Prezentul articol nu urmărește altceva decât să pună în lumină câteva dintre aspectele pe care *jocul satului*, o *adevărată instituție informală a satului*, le avea până nu demult. În acest sens, am ales să valorific câteva dintre datele acumulate în interviurile realizate în satul Hășdate, județul Cluj în cadrul unui proiect al Muzeului Etnografic al Transilvaniei desfășurat în primăvara și vara anului 2008.

Ocaziile de joc, aspecte ale transmiterii dansului, contextele transmiterii, relațiile intracomunitare, participanții la joc, rolurile jucate sunt doar câteva dintre aceste aspecte care vor mărturisii despre însemnătatea pe care jocul o avea în viața locuitorilor din Hășdate.

În egală măsură, rândurile de mai jos sunt și un omagiu adus unui dintre cei mai calzi și mai amabili dintre interlocutorii mei: domnul Alexandru Crișan, localnic din Hășdate, în vârstă de 72 de ani, om mândru și cu dragoste de viață căruia îi mulțumesc și cu această ocazie pentru răbdarea și disponibilitatea avute. Dialogurile de mai jos sunt purtate în casa domniei sale, în 6 iunie 2008, o zi ploioasă de vară care ne-a oferit răgazul necesar descrierii unei lumi apuse.

Fiecare comunitate rurală împărtășea (și, din fericire, pe alocuri, mai împărtășește încă) un anumit număr de dansuri, un corpus care a fost denumit ulterior de specialiști *repertoriu*. În funcție de evenimentul de dans, în funcție de vârstă și de alte criterii dansurile din acest repertoriu se actualizau cu o frecvență mai mare sau mai mică. Repertoriul de dansuri se compunea din trei sau patru dansuri (în spațiul transilvănean) până la treizeci, patruzeci de dansuri (în sudul României).

Anca Giurchescu și Sunni Bloland vorbesc¹ despre un *repertoriu total* (alcătuit din totalitatea dansurilor existente într-o localitate), de un *repertoriu tradițional* care poate fi în opoziție cu *repertoriul curent* (actualizat la un moment dat, repertoriu în care pot fi prezente și dansuri nontradiționale), fac referire la un *repertoriu ritualic* (prezent doar în ceremonii și ritualuri). Termenul de *repertoriu* nu este utilizat în mediul culturii tradiționale. Țăranii își identificau dansurile prin numele acestora, lucru foarte important de subliniat.

În Hășdate, repertoriul era alcătuit dintr-un număr patru dansuri, într-o ordine clar stabilită: *Românește* (un dans din categoria Purtatelor, măsurabil în

¹ *Romanian Traditional Dance. A Contextual and Structural Approach*, Wild Flower Press, Mill Valley, CA, 1995

4/4), *Murășana* (o învărtită în ritm aksak, măsurabil în 10/16) și *Țigănește* sau *Ungurește* (o învărtită iute în ritm binar). Jocul *Feciorește* (un joc solistic bărbătesc, cu un tempo ridicat și ritm măsurabil în 2/4) putea să apară oricând, în funcție de dispoziția de moment a celor câțiva jucăuși care îl puteau dansa:

- *Care sunt jocurile satului? Dumneata pe care le știi juca?*
- *Păi, pă la noi să zâce Românește, Murășana și Ungurește. Știi jocu' aiesta-ni care-l știe tătă lumea, Ungurește ... sau Țigănește*
- *Dar Fecioreasca?*
- *Fecioreasca îi asta în care jucau numai ficiorii și făceau ponturi.*

Exista aici o conștiință a *ciclului de dans* (termen impus tot de specialiști) în sensul în care un „joc”² era practic alcătuit dintr-un anumit număr de dansuri. Această ordine a fost păstrată până la dispariția jocului duminical (în anii 80 ai secolului XX):

- *Deci o dată mergeau toate trei dansurile?*
- *Se țânea în lanț.*
- *Eu când spun „un joc” dumneavoastră la ce vă gândiți? La un dans anume sau la toate trei jocurile?*
- *La toate trei jocurile. Ză un joc mă!*
- *Pentru dumneavoastră când spun „zâ un joc, mă!” însemna de fapt...*
- *Trei jocuri. Din tri părți se compunea jocul.*

Tradiția impunea ca sintaxa menționată mai sus să fie respectată și de cei care învățau dansul satului în „*jocul ăl mic*” (ocazie la care voi face referire ceva mai jos). Ca atare, odată cu transmiterea dansului propriu-zis în diferitele ocazii de joc se transmitea și o anumită ordine în care dansul era performat, aceasta fiind un element important în sistemul coregrafic local, o normă culturală.

Spațiul de joc în Hășdate era amplasat undeva în centru satului, în apropierea văii care străbate satul. Zonele acestui spațiu erau calitativ diferite. Zona care oferea maximum de prestigiu era cea din fața ceterașului. Aici se opreau cei care conduceau formația de dans și tot aici avea loc întrecerea în ponturi la *Feciorește*:

- *Fecioreștele ăsta cine îl începea de obicei?*
- *D'apăi, când începe să zăcă muzicantu'...unu dintre ei mere un pic așe roată până se forma ei, doi-tri și pă urmă sta pă loc față în față, ăla așă, ăsta așe și pe urmă jucau acolo, care știeu juca mai bine.*
- *Se întreceau în ponturi...?*
- *În ponturi, sigur că da.*
- *Unde? În fața muzicanților?*

² trebuie subliniate sensurile pe care țărani din Hășdate le acordă cuvântului „joc”. În sens coregrafic ei denumesc prin acest termen atât ocazia de dans „*merg la joc*”, cât și un dans oarecare atunci când fac referire la acesta fără intenția de a-l identifica precis.

- *În fața muzicanților, sigur.*
- *Locul ăsta din fața muzicanților nu era căutat și în timp ce jucai Murășana, spre exemplu sau Ungurește?*
- *Sigur că da. Ş-apoi după ce vine unul mai arțăgos, mai nu ştii ce...că să joce și el acolo și îl împinge pă ăla de acolo de lângă muzicanți, să joce el. Apăi, ăla dacă vre îl lăsa, dacă nu...nu-l lăsa. Şă din asta cauză să și certau. De multe ori.*

Zonele laterale ale spațiului de joc erau căutate de perechile care doreau o anumită discreție:

- *Și fiecare își lua un loc unde nimerea?*
- *Un loc unde nimere' acolo sau unde îi plăce'. La alți nu le plăcea chiar prin centru...mai pă margine, c-apăi mai strânge fata, o mai săruta, că nu se vede'... Ştii, atunci era rușine să săruți o fată, pă vremurile alea, să te vadă cineva... Așe mici cum eram ...*

Ordinea în formația de joc avea rolul de a diferenția în funcție de criteriul valorii artistice. În Hășdate *mersul înainte*, adică ocuparea primei poziții din șirul de dansatori care începea Româneștele, aducea cu sine nu doar recunoaștere artistică din partea celorlați participanți la joc cât mai ales un anumit prestigiu, acela al bunului jucăuș. Acest prestigiu era împărtășit cu partenera, mai bine spus se răsfrângea asupra ei. Cel care mergea înainte avea dreptul să o aleagă primul o parteneră. Norma era strictă, niciunul dintre cei care îi urma în șir nu avea voie să își aleagă partenera înaintea lui. Ca atare, faptul de a „fi jucată înainte” avea o importanță aparte pentru femeile locului. Mândria de a fi fost jucate înainte de către mai mulți feciori am resimțit-o puternică și încă vie la câteva dintre femeile intervievate în Hășdate.

- *Ceilalți din spate alegeau fetele doar după ce își lua fata cel care mergea înainte?*
- *Până nu-ș lua ala fată nu avei voie să-ți iei fată. Nici unu'. Că am și văzut între noi, mai vineu ospetați, mai nu ştii ce și nu ave răbdare, își lua el fată și din cauza aia se certau..*
- *Da?*
- *Sigur.*
- *Se certau. Da, nu era voie. O mers-nainte și-o luat fată. De-acolea încolo îți luai pe cine vrei și pă cine vine cu tine la joc.*

Eventualele abateri de la această normă erau sancționate drastic de comunitatea largă sau de cea a flăcăilor, multe dintre bătăile iscate la joc având cauză ocuparea neacceptată a poziției de „prim jucător”. Același lucru se întâmpla la nuntă cu *jocul sub steag*, o altă modalitate prin care se punea în joc prestigiul unei fete.

Tizășii era cei care organizau jocul în Hășdate. În număr de doi, aceștia aveau rolul de a face contractul cu *tecerașul* pe un an de zile (de la Paști până la

prinderea Postului de Paști), adunau banii necesari plății muzicanților (se cânta la vioară, contră și gordună), organizau *pă rândul satului* masa tarafului și *jocul de cină*. Tot ei erau cei care păzeau ca obligativitatea de a plăti jocul să fie îndeplinită. :

- *Ce se întâmpla dacă, spre exemplu, o fată refuza să plătească muzicantul?*
- *Păi n-o mai lăsa să joce...*
- *Păi era acolo ... venea la joc.*
- *Vine la joc, da nu mai avea voie să joce că nu plăte' muzicantu'. Acolo să fixa o plată și plata aia la data cutare trebuia să....*
- *Au fost cazuri de-astea?*
- *Sigur că da...Acuma, dacă io, de exemplu, îș tizăș și fixam plata pă duminică. Da, o spune' cu o lună de zăle'nainte sau cu tri săptămâni... Șă, când vine', fixa plata, vine' să-i plătești, n-avei bani să plătești. Nu era nici o problemă. Plătești în haialaltă duminică, știți? Da, dacă nu vrei să plătești, nu conta că-i fată, un ficior...nu-i mai dam voie să joce.*
- *Regula asta de cine era păzită?*
- *De tizăși. Sigur, că dacă nu trebuie să puie iei banii la muzicanți. No. Da, nu să întâmpla că dacă, n-avei bani amu îi dai data viitoare sau dacă nu plătești nici atunci și te țapa de iera rușine de popor, îți era rușine de strănsură... și trebuie să plătești.*

Refuzul unei fete la invitația venită din partea unui bărbat prins în joc era în mod automat sancționată cu interdicția de a juca pe o anumită perioadă. Faptul era considerat un afront adus nu doar bărbatului în cauză, ci întregului grup de bărbați care participa la joc. Acest lucru crea o presiune destul de mare pe fiecare fată de măritat, jocul fiind considerat de către acestea o bună oportunitate de etalare a calităților umane și artistice. Ca atare, interdicția de a juca era resimțită profund de cea sancționată.

- *Da se întâmpla ca o fată să refuze un fecior?*
- *Da. Să-ntâmpla că merei să iei o fată la joc și nu vre să vie cu tine la joc.*
- *Vi s-a întâmplat asta?*
- *Sigur. Și aia iera rușâne. Atuncia ficioru, ala care o temat și ie no vrut să margă, în vro tri duminici n-o mai lăsa să joce.*
- *Feciorul avea dreptul acesta?*
- *Dreptul asta ave....Tri duminici n-o lăsa să joce cu nime. Să ste' acolo la marjine. No, apăi, și ele, mai zăce: mă, cum o și, așe o și, mă duc cu aiesta... că dup-aia nu mă mai lasă să joc.*
- *Refuzurile din ce cauză credeți că aveau loc?*
- *Eu nu știu. Nu-i plăce' de iel, ori nu știe el juca bine, ori....depinde.*

- *Ca atare conta faptul că știai să joci bine.*
- *Sigur, atunci nu erai refuzat.*

Într-un sat precum Hășdate jocul aduna o bună parte din comunitate, La el participau nu doar tinerii care jucau ci și persoanele mai în vârstă. Aceștia din urmă erau practic martorii implicați care vegheau la bunul mers al evenimentului și nu doar atât. Se observa cu mare atenție și finețe antipatiile, simpatiile, gradul de cunoaștere a repertoriului local, talentul fiecăruia și altele asemenea:

- *De ce credeți că veneau pe margine ceilalți? Ați spus că nu jucau toți. Babele, părinții, rudele participau la joc?*
- *Cum să nu participe. D-apăi vineu acolo că n-aveu unde mere dumineca și era o plăcere să vie dumineca la joc să se uite la tănieri cum joacă...Și aveu și ei ideile lor, că no, uită-te că și noi când am fost și uite și acuma cum îi,... și le plăce. Le plăce'. Abe' apuca când mereu tănieri la joc și ei, imediat apăreu șâ bătrânii acolo. Sâ alții jucau și descântau... și așe.*
- *De pe margine?*
- *Discutau aia pă margine. Se uitau la joc și discutau.*
- *Cam care erau discuțiile?*
- *Uite, face, veză-l, ala ce frumos știi juca? Uite, face, că și-aiesta, da aiesta parcă nu știi tear așă bine juca. Sau fata. Știi, cam estea discuții le aveu iei. No. Sau zăceu: uite, face, fii atent, fata aeasta ia de-aiesta-i place. Să pote întâmpla să se mărite după iel. Mă, face, nu ar nimeri rău-zăce' altu-. Înțălegi? Da, dup-aia de alți', zăce, mă, asta vre să margă ia dup-ala. Mă, di ce nu mere ia dup-aiesta că, face, mai bine-i. Cam aeste era discuțiile între bătrâni.*

Un alt obicei legat de jocul tradițional în Hășdate era *jocul de cină*. Acesta era practic o continuare a jocului mare (duminical sau dintr-o zi de sărbătoare). Participarea era însă mult redusă. Acum acționa selecția în funcție de criteriul prieteniei, de cel al rudeniei, de cel al simpatiei. Jocul de cină constituia o importantă modalitate de etalare a statutului familiei fetei care ducea jocul acasă. Puține dintre familiile satului își permiteau acest lucru ținând cont de cheltuiala cu mâncarea și băutura pentru muzicanți, tizeși, jijicani (jucăușii veniți din alte sate), cheltuială suportată de gazdă. Este important de reținut că doar fetele ducea jocul de cină și doar după o prealabilă înțelegere cu tizeșii satului.

- *Toamna nu mai da de mâncare la tecerași, cum să zice, că atuncia, toamna, sara îi duce' acasă: Mă, zăce, eu aș duce jocu' de cină, zăce' fata câtă tizeș. Și-atuncia, după ce să găta jocu', mere fiecare acasă își făce lucrurile șâ vine', să stânje la muzicant acasă și mereu cântând cu tecera până la fată acasă. După ce ajungea acolo, mai cântau acolo în*

casă, mai nu știu ce, fata le da de cină, ce făce' mâncare, că să pregăte', știi! Le da de mâncare...atuncia pă timpuri nu pre făceau prăjituri așe. Făceau plăcinte, câte un blid de plăcinte, ia atâta-ni de mare (râde) și-apăi lua fiecare câte-o plăcintă acolo, mânca'...jucau.... Juca și în tindă, șă în casă. Așă căldură să face acolo...mninunea lui Dumnezo'! Numa apă eram. Numa aburi iesă pă ușă și pă ferești...Păi jucau acolo, până pă la unu, două noptea.

- *Dacă nu încăpeau în casă nu era obiceiul ca să se lase unul pe celălalt. Să joace pe rând?*
- *Cum să nu. Apăi nu puteu juca tăți odată. Câți încăpeu jucau acuma șă pă urmă jucau hăialalt. Nu era problemă dint-aia.*
- *Era aceeași regulă cu jocul? Adică Românește, Mureșană...*
- *Sigur. Aia mere' ștanț.*
- *Ca atare când era un joc era de fapt trei dansuri.*
- *Din tri bucăți făcute. Românește, Murășana și Ungurește. Da, așe era.*

Deprinderea jocului din sat se făcea de la vârste destul de mici. Comunitatea din Hășdate organiza prin intermediul unui muzicant mai în vârstă *jocul cel mic*, eveniment care de cele mai multe ori se desfășura în paralel cu *jocul cel mare*, din mijlocul satului. Transmiterea dansului se făcea prin imitație pe firul generațiilor succesive:

- *Când să rădica copii de erau pă la școală, termina clasa cincea, a șasa, se forma un joc mic, aparte de ala mare. Și-acolo se învățau, făceau antrenament, jucau, să învățau jocul, să-l cunoască pă când erau mari, să intre în ala mare.*
- *Cine îi învăța?*
- *Ei de ei. Nu era profesor, nu era dirijor. Nime, nimic. Mă duceam acolo, la jocul ăla mic, mă uitam cum juca ăia mai mărișor o țără care prinsese firul și jucam și eu așa, astăzi mai bine, mâine, mai bine .. și așa mai departe...până ne învățam bine a juca. Și acolo n-aveam condiții de a juca, ca cum era la cămin... Era o casă. Merem la o casă la un om...*
- *La același om mergeați?*
- *La același om. El știe juca cu fluiera.*
- *Cum îl chema?*
- *Îi spunea Constandinul Dromului. Da așe de bine știe zăce cu fluiera, mninunea lui Dumnezău. Ave o casă de paie. Să...casa cum era.. Era o cameră și tindă. Acuma, dacă nu ne stânjem pre mulți într-o duminică la iel zăce într-o cameră și acole și jucam în camera aia...Dacă erau mai mulți...el...ușa intra din tindă în casă și atuncia el sta la mnijloc, în*

ușa aia și jucam și în tindă și jucam și în casă...Înțelegeți? Și așe ne-am format noi.

- *Deci învățați unul de la altul.*
- *Unul de la altul, sigur că da. Da io dacă nu știam așe bine luam o fată...ie știe mai bine ca mine...și atunci eu mă-învățam după ie. Sau fata...o luam pe una care nu știe, și știem mai bine ca ie și atunci ie învăța de la mine....și ne învățam noi, unul pe altu'... când face așe, merem așe..*
- *De regulă cam ce jocuri învățați acolo?*
- *Acolo, aiestea tri părți: Românește, Ungurește sau Țigănește, cum vrei să-i zăci, și Murășană.*
- *Și învățați inclusiv Româneștele? Care este cel mai greu dintre astea?*
- *Păi Româneștele este cel mai greu. Că acolo trebuie când începe să fluiera ... noi merem rotă. Începe unu, mere-nainte .. Și merem tăt rotă, făcem o tură rotă, până să forma cercu dint(r)e noi. Și n-ave voie să ie fată nainte numai ăla ce mere înainte ...*
- *Asta e o regulă?*
- *O regulă.*

Transformările puternice, intense și mai ales rapide pe care le-a suportat satul românesc în cea de-a doua jumătate a secolului XX au avut puternic efect asupra acestor factori care contribuiau la transmiterea dansului tradițional, la menținerea lui în cadrul culturii în care a fost creat.

Începând cu anii 60 ai secolului trecut, din Hășdate, sat necooperativizat, o foarte mare parte din forța activă naveta spre fabricile din Cluj-Napoca. Navetismul a fost o formă de adaptare pentru localnici, programul de lucru în fabrică permițându-le acestora să se ocupe, pe lângă serviciu, cu agricultura de subzistență.

O bună parte din tinerii care au făcut școlile la Cluj s-a stabilit în oraș, secătuiind astfel potențialul uman al satului, întrerupând, practic, linia de transmitere firească a dansului local. Aceste schimbări economice au fost însoțite de schimbări mentale și de gust artistic. Jocul satului începe să fie perceput ca ceva desuet, de care începe să îți fie rușine. Aparatele de redare a muzicii au făcut ca prezența muzicantului să nu mai fie necesară. Pasul următor, după înlocuirea muzicantului cu banda magnetică, a fost acela al lăsării deoparte a dansurilor tradiționale.

- *Cum vă explicați că a dispărut jocul?*
- *Atuncia după ce m-am însurat io...*
- *În ce an?*
- *În 60. Octombrie. Mai mereu și aiestea însurați, să făce joc, da, acuma,... s-o fost formată un cămin. Șă mereu la joc în cămin. Șă mai*

mereu și ăștia care erau însurați. Și sâ io m-am mai dus cu nevasta la joc acolo. Șâ de la un moment dat am avut o presâmțare așe ca un fel de rușâne... Amu io-s însurat, mai în etate oleacă, nu mai are rost să mă bag între coptii aieștea, între tânerii aieștea. Cam așa am sâmfât io. Și încet, încet nu mai jucau pre mult jocu' nost' bătrâneșc. C-o început să sâ mai baje jocuri de-aestea tânărești care se jocă acuma.

- Pe vremea dumneavoastră care erau jocurile astea tinerești?
- Danțu'.. mai cârnituri de-alor cum o zâs bătrânii: Mă, face, nu vii la joc, face unu' câtă altu... Da! face, mă duc la joc să văd cum își cârnesc cururile unu' câtă altu' (Râde).
- Asta în ce perioadă se întâmpla?
- D-apăi cam prin 60-70 și ceva.
- Atuncia era la modă valsul, foxtrotul ... Astea le-ați avut în sat?
- Noi n-am avut în sat, numa' dup-aia, da... tangou' și astea erau jocuri frumoase.
- Le-ați acceptat?
- Ne plăce' să ne uităm la iele, n-am jucat. Mai încercam, ia-șe-ni mai jucam, că nu iera mare greu, că ne plăce. Da dup-aia o devenit iestealalte cum o zâs bătrânii ... discotecile și aiestea-ni...s-o părăsât și n-o mai mers nime la joc. Șâ tânerii, o mai încercat și ei, atuncia, pântre jocurile lor, aiestea cum zâce bătrânii, mai tânărești, mai juca și jocuri de-astea de-a noster'. Șâ cu timpu', cu timpu' le-o pierdut ...
- Asta presupunea prezența muzicantului acolo...pentru a putea dansa astea bătrânești.
- Păi sigur. Păi cu muzicant. Și mai pune...mai la urmă, nu le mai trăbuie muzicant că puneu casete.
- Cam până în ce prioadă a ținut plata muzicantului. Până când s-a plătit muzicantu'?
- Măi, până cam pân optzâci s-o ținut de s-o mai plătit muzicantu'. Știți? Da dup-aia o dispărut. N-o mai băgat pă an, n-o mai făcut nimica. Cam până pân optzâci.. apăi io m-am însurat în șaizăci, ...șeptezăci...până cam prin optzâci s-o mai ținut jocurile aiestea bătrânești. Da, de-atuncia-ncoace, aestia nu mai știu juca delor. Ungurește numa mai știu. Da de elealalte nu știu, niciunu'.
- De ce credeți c-a rămas numai Ungureștele ăsta?
- Păi, Ungureștele aesta am văzut să sâ jocă ...oriunde.
- Care dintre jocurile bătrânești vi se pare mai greu?
- Da, Româneasca.
- Româneștele?
- Sigur, sigur. Că aia trebe mai multe figuri, mai multe mișcături făcute.

Astăzi jocul din Hășdate este prezent doar la nunțile care, rar, se mai fac în sat. Trecute deja de câteva decenii în repertoriul pasiv jocurile *Românește*, *Murășana* și *Feciorește* vor mai supraviețui atât cât vor mai fi țăranii care le cunosc, puțini la număr și cu o medie de vârstă undeva în jurul valorii de 65 de ani. Speranțele jucăușilor din sat, alături de ale semnatarului acestor rânduri, sunt legate de școală și activitățile ei culturale din care jocul tradițional al satului ar trebui să facă parte.

FEW CONSIDERATIONS ON TRADITIONAL DANCE IN HASDATE, CLUJ COUNTY

Abstract

The present article wants to emphasize some of the aspects that the *traditional village dance*, a real informal village institution, had till not very long ago. In this respect, we chose to turn account some of the information got within the interviews made in Hasdate village, Cluj County within a project of the Ethnographic Museum of Transylvania developed in the spring and summer of 2008.

The occasions of dance, aspects of the dance transmission, the context of transmitting the dance, the intra-community relationships, the participants to the dance, the played roles are only some of these aspects, which would tell about the meaning that the dance had in the life of the inhabitants in Hasdate.



MUZELOGIE, MUZEOGRAFIE

ÎN TRE MUZEUL-TEMPLU SI MUZEUL -FORUM

Elena PLATON

Reflexiile care urmează pe marginea instituției muzeale își au originea în vizitarea unei expoziții tematice extrem de provocatoare găzduite de muzeul Luvru în această primăvară¹. În deplină concordanță cu propria politică de promovare a artei contemporane și evident încurajat de succesul expozițiilor *Contrapunct* din ultimii trei ani, Luvrul a acordat spațiu unui cunoscut artist belgian, Jan Fabre - “copilul teribil” al noului val flamand din anii '80. Unul din punctele tari ale expoziției intitulate *L'Ange de la métamorphose* l-a constituit un uriaș vierme al pământului, cu față umană, realizat din silicon, care se strecura printre nu mai puțin de patru sute șaptezeci de pietre funerare din granit, așezate în mijlocul sălii pe ai cărei pereți tronaau picturile școlii flamande. Cum era de așteptat, expoziția a provocat reacții diferite în sânul publicului, divizându-l în tabăra protestatarilor și cea a entuziaștilor. Unele voci dezaprobau lipsa de vigilență a experților care au permis profanarea unui spațiu rezervat artei clasice, altele aplaudau deschiderea muzeologilor spre formule artistice capabile să atragă categorii cât mai diverse de public.

Odată scăpați de sub efectul impresiilor puternice ale vizitării unei asemenea expoziții, am căutat o justificare cât mai nuanțată pentru alegerea făcută de organizatorii expoziției. În acest scop, am revenit asupra celor două accepțiuni ale muzeului vehiculate de Duncan Cameron – **muzeul-templu** și **muzeul-forum**², care ne-au oferit un cadru satisfăcător de discuție pentru a înțelege dilemele cu care s-a confruntat simțul comun la vederea șocantelor propuneri artistice. În vreme ce autorul citat limita primul concept la dimensiunea de colecție princiară, specific muzeelor din a doua generație, fapt ce a condus la echivalarea muzeului cu un simbol al dominației culturale³, noi vom încerca să extindem discuția, identificând și alte elemente care justifică asimilarea muzeului cu un templu.

În primul rând, socotim că fascinația pe care o exercită muzeele asupra noastră trebuie să aibă legătură cu calitatea lor de **refugiu al omului în fața curgerii timpului**. Din această perspectivă, muzeul dobândește un

¹ Organizată în perioada 11.04. – 7. 07. 2008.

² Duncan Cameron, *Le musée : un temple ou un forum*, în André Desvallées, *Vagues. Une anthropologie de la nouvelle muséologie*, textes choisis et présentés par André Desvallées, Paris, Ed. W., 1992.

³ *Ibidem*, p. 84.

caracter sacral, ce decurge din faptul că, asemeni templelor, el înlesnește întâlnirea omului cu *eternitatea*. În acest perimetru, omul se poate vindeca de spaima de a fi uitat. El simte că memoria umanității este adăpostită aici în deplină siguranță. Într-adevăr, poate mai mult decât oricare altă instituție, muzeul răspunde nevoii de memorizare colectivă. De aceea, el trebuie considerat și locul privilegiat în care se obiectivează identitatea socială, căci grupurile umane, preocupate de a se defini, au realizat muzee care sunt veritabile «construcții memoriale colective». Acestea fac parte, așadar, dintre expresiile organizate, instituționalizate ale memoriei colective, mult mai avantajate în comparație cu expresiile sale spontane și mult mai ușor de studiat din perspectivă antropologică. Judecat din acest punct de vedere, muzeul pare mai aproape de biserică decât de școală. El oferă omului oportunitatea de a-și reafirma credința în continuitatea generațiilor, în importanța regăsirii rădăcinilor. Asemenea bisericii, muzeul reprezintă, în mod paradoxal, un loc al unor experiențe intime, chiar dacă acestea sunt împărtășite cu ceilalți. De altfel, în societățile secularizate, s-a constatat că muzeele sunt vizitate din ce în ce mai mult, în raport cu bisericile, ceea ce înseamnă că s-a petrecut o schimbare a concepției asupra sacralului, în sensul că „o formă de sacralitate a fost înlocuită cu alta”⁴.

Când vorbim de eternitatea adăpostită între zidurile muzeului ne gândim însă, fără îndoială, și la **perenitatea obiectelor**. Căci natura obiectului se schimbă odată cu intrarea lui în muzeu : aici el este altfel decât pe stradă sau într-un butic, primește o nouă calitate. Atâta timp cât obiectul nu se află în muzeu, suntem liberi să decidem dacă ne place sau nu, dacă-l acceptăm sau nu. Odată ce a intrat în muzeu, judecata noastră va fi condiționată de admirație, de faptul că experții și-au dat deja verdictul. Obiectul este sacralizat. Se vede că, pe de o parte, el este singularizat prin selectarea dintr-o masă de obiecte neglijate sau distruse, iar, pe de altă parte, plasarea lui în spațiul muzeului atrage modificarea percepției asupra sa. Vitrina este răspunzătoare, în bună măsură, de această transfigurare, întrucât ea conferă lucrurilor “o optică mistică a relicvei, făcând din ele o religie”⁵. Așezarea sub sticlă le garantează o anumită demnitate și prestigiul specific lucrului imposibil de atins. Solemnitatea exponatelor pare să derive din caracterul tabu. Relevarea virtuților vitrinei a condus la afirmația că adevăratul muzeu nici nu s-ar afla, de fapt, în vitrină, ci în capul vizitatorului⁶. În ciuda faptului că rolul

⁴ Marc Augé (sous la direction de), *Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologiques dans les écomusées*, Postface de Cl. Lévi-Strauss, Éditions de l'Albaron, Paris, 1992, p. 52.

⁵ Alexandre Vialette, *L'anti-musée ou le musée des musées*, în Desvallées, *op. cit.*, p. 45.

⁶ *Ibidem*, p. 46.

vitrinei a fost exagerat, contribuind la o definire cvasi-caricaturală a muzeului, nu e de neglijat această tentativă de scoatere a publicului din starea de pasivitate, spre a-l face părtaș la nașterea fenomenului muzeal.

Dar nu numai vitrina este aceea care sacralizează obiectele. Însuși **gestul de a conserva obiectele**, de a colecționa lucruri dotate cu o încărcătură afectivă considerabilă, este o formă de fetișizare a lor. Din punct de vedere psihologic, îngrămădirea lucrurilor într-o cameră creează iluzia păstrării unui model al realității care, în fapt, a dispărut de mult. Obiectul muzeal este, într-un fel sau altul, o întruchipare a trecutului – un trecut bine conservat, neschimbat, mort, și, prin aceasta, etern. Lucrurile păstrate reprezintă suportul solid al imaginației colecționarului, dornic să perpetueze acele modele care i-au produs plăcere și să creadă în posibilitatea de a le prelungi existența. Cu siguranță că originea muzeelor trebuie căutată în acest comportament universal al omului, axat pe nevoia intimă de a păstra obiecte, singurele evidențe sensibile ale unor forme revolute ale civilizațiilor trecute. Fără această bază afectivă nici n-am putea explica adecvat atracția pentru muzee. De altfel, o întreagă antropologie a fenomenului muzeal a sesizat deja că mormintele și templele au constituit primele locuri de teaurizare și de sacralizare, ceea ce înseamnă că, și din punct de vedere istoric, apariția muzeului trebuie legată de o bază individuală.

Primele colecții erau și ele private, fiind transformate de-abia mai apoi în colecții publice. Ne amintim însă că aceste colecții reprezentau, de cele mai multe ori, sisteme de valori ale claselor superioare, ale celor care dețineau puterea⁷. Așa s-a ajuns la opinia că muzeele sunt spații în care un club exclusivist – singurul care poate descifra cu adevărat semnificațiile obiectelor – „a sistematizat și a închis lucrurile pe care ei le credeau semnificative și valoroase”⁸. În calitate de simbol al unei **dominații culturale**, muzeul se dovedește, din nou, apt să reunească însușirile unui templu, motiv pentru care s-a și vehiculat ideea unui „imperialism occidental” al muzeelor⁹, (Poulon, p. 79), ce și-ar avea originea, cel mai adesea, într-o spoliere. Protestatarii ce vor să dea foc Luvrului sunt, cu siguranță, convinși că marile muzee publice sacralizează evidența dominației valorilor burgheze și aristocratice asupra societății și că acestea sunt impuse maselor prin mijlocirea muzeelor.

Dincolo de reacțiile disproporționate proprii oricărui limbaj protestatar, merită adus în discuție și un alt gen de autoritate sacrală pe care o

⁷ Marc Augé (sous la direction de), *op. cit.*, p. 44.

⁸ Duncan Cameron, *op. cit.*, p. 84.

⁹ Dominique Poulon, *Musée et muséologie*, Paris, La Découverte, 2005.

reprezintă muzeul. E vorba de **legitimitatea academică și culturală a alegerilor făcute de specialiști**. Selectând și expunând obiecte, experții le valorizează și le ierarhizează, impunând criterii de judecată. Colecțiile muzeale sunt rezultatul unei eșantionări serioase a realității, în care judecata timpului și a experților determină ce poate intra și ce trebuie să iasă dintr-un muzeu. Muzeologia tradițională a exploatat din plin competențele experților și le-a investit, în mod tacit, cu autoritate supremă. Când vrem să comparăm propriile percepții asupra realității, avem la dispoziție viziunea – zisă obiectivă –, a ceea ce este acceptat și aprobat de specialiști, cu alte cuvinte, avem șansa de a ne sacraliza propriile opțiuni, în cazul în care constatăm convergența cu canonul muzeal. Și este sigur că, fără aceste modele de valorizare și de percepere a realității, am dispune numai de o serie dezordonată de obiecte, în hățișul cărora ar fi imposibil să identifici o coerență oarecare. Înainte de a trece la dimensiunea de forum a muzeelor, se cuvine să reținem că, în majoritatea reflexiilor asupra muzeului, rămân dominante valorile de conservare, memorizare și de ierarhizare.

Noile expoziții tematice fac ca aerul de certitudine emanat de expozițiile clasice să se rarefieze. Acestea își propun să ne arate că nu există un singur tip de discurs asupra lumii, că vechile canoane nu sunt definitive. Ele au îndrăzneala să concureze vechile criterii de valorizare, propunând formule radical diferite. Luând cuvântul, se străduiesc să lărgască percepția asupra lumii, asupra esteticului, punându-ne uneori la grea încercare imaginația. Aceia care exploatează noile strategii discursive nu se integrează însă primei dimensiuni a muzeului luate în discuție, ci aparțin, mai degrabă, **muzeului-forum**. Dacă înainte vreme muzeul era definit drept „un ansamblu coerent de colecții, clar delimitate și ierarhizate, în scopuri clare și univoce”, acum s-a trecut la „o imagine fluidă și complexă, în serviciul unei multiplicități de interese divergente, dacă nu chiar contradictorii”¹⁰. Mai nou, muzeele expun nu doar pentru a răspunde dimensiunii intime a actului de a vizita, ci, mai cu seamă, fiindcă au conștientizat puterea lor de a influența reflexia socială.

Mulți dintre noi pătrund în spațiile muzeale spre a avea acces la alte scări de valori, la alte modele ale realității, dar și spre a socializa. Muzeul e și o experiență a alterității, o *xenologie*. El poate provoca apariția unui interes comun în sânul spațiului public, poate stârni o reflexie colectivă legată de patrimoniu sau de apartenența la o colectivitate. O anchetă făcută în Franța, în 1993, arată că numai nouă procente din populație preferă vizita solitară, în

¹⁰ Duncan Cameron, *Le musée : un temple ou un forum*, în André Desvallées, *Vagues. Une anthropologie de la nouvelle muséologie*, textes choisis et présentés par André Desvallées, Paris, Ed. W., 1992.

vreme ce douăzeci și unu la sută dintre oameni optează pentru compania partenerului, treizeci și șase la sută merg cu familia, douăzeci și trei la sută fac asta în cercul lor de prieteni, iar unsprezece la sută vizitează muzeul în grupuri organizate¹¹. Rezultatele acestei statistici arată că practica socială contestă viziunea tradițională care privilegia contemplarea silențioasă și solitară. Se pare că este imposibil să concepem vizitarea muzeului fără luarea în calcul a dimensiunii sociale sau să ignorăm faptul că noua muzeologie se interesează tot mai mult de aspectul filozofic, politic, social al participării la viața muzeului, neglijat de muzeografia clasică, axată în continuare pe tehnicile de conservare și de restaurare.

Muzeologii de azi nu și-au propus să renunțe la muzeul-templu, dar depun eforturi pentru a crea și forumuri pentru confruntare, experimentare și dezbatere publică, căci forumurile, deși sunt instituții înrudite cu muzeele, rămân, totuși, distincte¹². Forumul nu este format doar din săli de expoziție și din reuniuni deschise tuturor. El nu propune neapărat obiecte care să fie admirate pentru frumusețea unei materii sau a unei forme. Acesta nu sacralizează esteticul, ci performanța de a propune formule cât mai diferite. Forumul are ambiția să lanseze programe, să găsească finanțări pentru proiecte care să accepte, fără rezerve, inovațiile cele mai radicale în formulele artistice, interpretările cele mai controversate ale istoriei etc. Atâta timp cât spațiile consacrate unuia sau altuia rămân separate, cele două formule nu se exclud și nu se amenință. Adevărata confruntare apare însă din pricină că multe muzee nu se pot hotărî dacă vor să fie temple sau forumuri. Multe, asemenea Luvrului, au încercat să introducă forumul în muzeul templu, și acest gest a fost catalogat de unii specialiști drept „o castrare a forumului”. Dominique Poulon¹³ consideră că nu e posibilă integrarea celor două funcții sociologice și că cei care fac asta „se înșală”. Acesta este de părere că activitățile noi și experimentele devalorizează activitățile proprii muzeului-templu. În opinia sa, plasarea experimentelor în muzeu echivalează cu acceptarea fără rezerve a însemnătății oricăror inovații. Or, forumul ar trebui să fie „locul unde se dau bătălii”, în timp ce muzeul are ambiția de a se socoti „locul unde stau învingătorii”. Forumul reprezintă locul acțiunii, iar templul „locul unde este adăpostit produsul acțiunii”.

Dacă admiterea forumului în muzeu semnifică acceptarea lui de către puterile de drept, de ce se acceptă, totuși, asemenea combinații? De dragul modei sau al unui succes facil la public? Sau poate din cauză că muzeul-

¹¹ Dominique Poulon, *op. cit.*, p. 84.

¹² *Ibidem*, p. 111.

¹³ *Ibidem*, p. 93.

templu se teme să nu fie contestat? Ar trebui să fim oare de acord cu D. Poulon și să decretăm că muzeele n-ar trebui să facă propagandă, ci să recomande ca forumul să fie situat departe de muzeu? Vom evita să susținem că experimentele radicale ar trebui lăsate în afara zidurilor Luvrului, întrucât numai proba timpului va putea, probabil, valida o opțiune sau alta. Important ni se pare că, de câte ori vizitezi muzee precum Luvrul, înclini să speri că fascinația pentru muzeu a reușit să întrecă interesele sferei academice. Rămâne de văzut cât e de necesar să apelezi la formule șocante pentru a menține interesul pentru muzeu. Oricum, muzeele au intrat de ceva vreme în consumul turistic și în economia de divertisment, reprezentând, în țările cu tradiție muzeală serioasă, o adevărată cultură de masă – sunt țări în care numărul vizitatorilor rivalizează cu cel al spectatorilor de la un meci de fotbal (cazul Germaniei, de pildă, unde o treime din populație declară că frecvențează muzeele cu regularitate). Instituția muzeală a reușit să se adapteze, de cele mai multe ori, cu inteligență, la *vulgaritatea* pieței, fără a deveni, prin aceasta, vulgară.

Am fi naivi să credem că societatea de azi nu dorește muzee multiforme sau că n-ar fi de acord cu transformarea *conservatorului* într-un spațiu al dialogului între diverse formule artistice. Noile expoziții nici nu-și propun să releve o competență savantă, despre care să poată spera măcar că e garantată *a priori*. Ele dovedesc, mai degrabă, o capacitate intelectuală de a ține un discurs original asupra unui subiect oarecare și de a-l reprezenta corespunzător. Mai nou, a expune înseamnă a construi un discurs specific muzeului, făcut din obiecte, texte și iconografie, obiectele fiind puse în slujba unei propuneri teoretice, a unui discurs sau a unei istorii, și nu invers¹⁴. Expoziția de la Luvru ne arată că vesticii au acceptat ideea că obiectul trebuie supus unei teorii, că expozițiile trebuie să devină fundamentul unor emisiuni televizate, al unor filme, articole sau publicații muzeale, pentru a ajunge mai ușor la public. Se pare că, pentru a deveni semnificative la nivel social, muzeele simt nevoia să se reformeze în calitate de muzee¹⁵. Expoziția lui Jan Fabre reflectă, neîndoielnic, angajarea muzeelor pe drumul unei reformări.

¹⁴ Principiul a fost aplicat de Marc Olivier Gonseth și Jacques Hainard, cei care au realizat, în 2002-2003, la Neuchâtel, *Le musée cannibale*, p. 83.

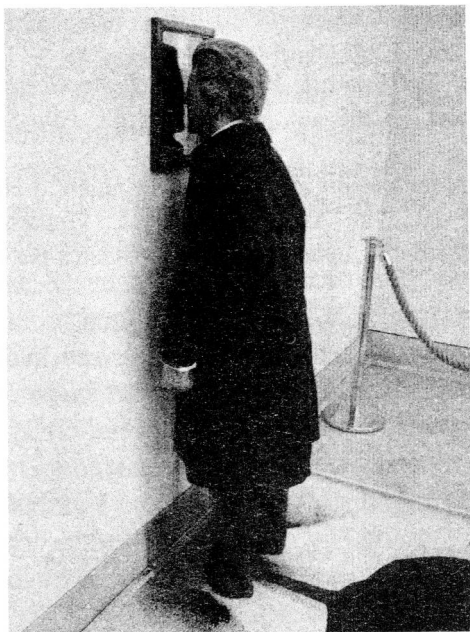
¹⁵ Dominique Poulon, *op. cit.*, p. 97.

BIBLIOGRAFIE

1. Augé, Marc (sous la direction de), *Territoires de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologiques dans les écomusées, Postface de Cl. Lévi-Strauss*, Éditions de l'Albaron, Paris, 1992.
2. Cameron, Duncan, *Le musée – un temple ou un forum*, în „Cahiers d'Histoire mondiale, XIV, 1972, p. 189-202, în André Desvallées, *Vagues. Une anthropologie de la nouvelle muséologie*, textes choisis et présentés par André Desvallées, Paris, Ed. W., 1992.
3. Poulon, Dominique, *Musée et muséologie*, Paris, La Découverte, 2005.
4. Vialette, Alexandre, *L' anti-musée ou le musée des musées*, în André Desvallées, *Vagues. Une anthropologie de la nouvelle muséologie*, textes choisis et présentés par André Desvallées, Paris, Ed. W., 1992.

BETWEEN MUSEUM-TEMPLE AND MUSEUM-FORUM*Abstract*

Our article was born from a thematic contemporary art exhibition organized at Louvre, to discuss the evolution of the concept *museum* from the idea of a temple to the one of a forum. In the first case, the objects are classified and classified in accordance to some criteria of appreciation, in accordance to the enforced church decrees by the specialists. In the second case we have a space opened to various experiments, to the dialogue between most shocking artistic proposals, without trying to limit in a way the radical daring character of the items.





ROMULUS VUIA* EVALUÂND ETNOGRAFIA ȘI MUZEOGRAFIA ETNOGRAFICĂ UNGARĂ

Ioan OPRÎȘ

La mai bine de 71 de ani, învățatul etnograf putea fi util prin întinsele sale cunoștințe și prietenii printre confrății din Ungaria, argument care a fost folosit pentru a-i organiza o vizită de documentare în țara vecină. Responsabilul acesteia – Institutul Român pentru Relațiile Culturale cu Străinătatea – s-a arătat interesat să cunoască inclusiv strategia maghiară în domeniul etnografiei, motivat de impulsuri politice din partea Secției Internaționale a Partidului Muncitoresc Român (PMR). Pentru anul 1956 cele două țări au prevăzut traduceri, lucrări de documentare literară și muzeală, schimburi de formații muzicale și teatrale, schimburi de studenți. În cadrul acestora, Romulus Vuia a efectuat o documentare între 4 și 25 iulie 1956, susținând la Muzeul de Etnografie din Budapesta și două conferințe însoțite de diapozitive: *Regiunea Pădurenilor* (7 iulie) și *Noile rezultate cu privire la studiul așezărilor din Republica Populară Română* (9 iulie). În contrapartidă, partea ungară a trimis în țară pe directorul Muzeului etnografic din Gyula, Luko Gabor (5–26 iulie 1956), căruia i s-a organizat un program special: vizitarea muzeelor bucureștene (Muzeul de Artă Populară, Muzeul Satului, Muzeele Th. Aman, An. Simu și Minovici, Muzeul Național de Artă); documentare în așezările ceangăilor de la Luizi Călugăra, Valea Seacă, Roman, Pildești, Săbăuani, Fugani, Mircești (în ultimul loc efectuând și o cercetare etnografică de teren); documentare și întâlniri de specialitate la muzeele și institutele de profil clujene; cercetări la Ineu și Brad asupra pescuitului și a instalațiilor tehnice hidraulice¹.

Evident că numărul specialiștilor care au beneficiat de programul stabilit prin acordurile culturale semnate de reprezentanții celor două țări a fost mai mare, noi restrângându-ne aici doar la vizita etnografului Romulus

* Despre celebrul etnograf, viața și opera sa, vezi la Ioan Godea, *Etnologia română contemporană, Lexicon bibliografic ilustrat*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p.398–411. Când a efectuat în Ungaria deplasarea, Vuia era șef al Secției de etnografie din cadrul Institutul de Etnografie și Folclor (IEF). În urma vizitei a publicat, la Debrețin, *Așezările și casa la români* (în "Műveltség és Hagyomány"), sub titlul *A roman települles és lăkházakutatás legújabb eredményei*.

¹ Date extrase din documentele oficiale prezente în Arhivele Naționale–Arhiva Istorică Centrală, fond Institutul Român pentru Relații Culturale cu Străinătatea, dosar II/445, f. 346–347.

Vuia. Acesta a prezentat la înapoierea din călătorie un referat de trei pagini (30 iulie 1956), ca apoi să revină cu o dare de seamă dezvoltată (43 p.) la 25 decembrie 1956. Din ambele materiale vom selecta în cele ce urmează constatări, evaluări și propuneri, evidențiindu-i savantului spiritul de observație, corectitudinea aprecierilor, nota de obiectivitate și, nu în ultimul rând, energia.

Romulus Vuia și-a propus cu certitudine să stabilească stadiul cercetărilor etnografice maghiare, să efectueze cercetări în așezările reprezentative din Ungaria și – foarte special – să evalueze metodele de expunere muzeală, respectiv noile tehnici de conservare practicate în muzeele din țara vecină. Obiectivele sale sunt complexe și dificile, dar și le-a fundamentat pe cunoașterea perfectă a limbii maghiare și pe legăturile colegiale cu învățații prieteni, cercetători, profesori și muzeografi reputați: docentul Varghá László (fost director al Muzeului etnografic budapestan, al cărui curs de arhitectură rurală îl urmau toți etnografii maghiari); Ortrutay Gyula (directorul Institutului de etnografie), Tälasi Istvan (directorul Institutului de Artă), Balint Sandor (directorul Muzeului din Szegedin), Gunda Bela, Vajkai Aurel ș.a. Cu cel din urmă a cercetat satele Szent Gal, Marko, Kovagoors, Szentkiraly, Szabadja, Vorosbereny, Balatonszollos, Pecsely, Parnag, Vorosto, Magyvaszony, Kadarta și Ziro, iar cu fostul său coleg clujean Gunda Bela s-a asociat la Budapesta, Szolnak și Debrețin. În zilele de 18–20 iulie a cercetat păstoritul în hotarul comunelor Haiduszoboszlo, Berecske și Bedeu (aceasta fiind o așezare românească), ca și sălașele (tanyak) de pe traseul Szolnok – Debrețin – Pécs. Nu i-au scăpat centrul ceramic și locuințele săpate în loess de la Moragy, nici casele țărănești de la Cerneta. În drumul spre Balaton, la Beszinfă s-a întreținut în limba română cu rromi nomazi iar la Szelid – Szent-Pal și Osztopan (jud. Somogy) a făcut planuri de case țărănești. Peste tot a fotografiat ceea ce i s-a părut că era reprezentativ. Mai multe zile a lucrat în depozitele Muzeului Etnografic budapestan notându-și în detaliu tehnicile de inventariere și de conservare, ceea ce va face cu un spirit remarcabil de observație și în celelalte muzee vizitate.

Referatul semnat la 30 iulie 1956 menționa gentilețea colegilor maghiari: „am fost primit și găzduit pretutindeni în modul cel mai satisfăcător”, ca și mulțumirea că a fost onorat de cei mai de seamă etnografi, dintre care Gunda Bela și Vajkai Aurel l-au însoțit peste tot².

La sfârșitul vizitei, în 24 iulie i-a invitat și condus pe ministrul român de la Legația României la Budapesta, Ion Popescu-Puțuri și pe soția acestuia, în Muzeul Național Maghiar și Muzeul Etnografic, gest care apare deosebit

² Vezi referatul în loc. cit., f. 189–192.

de elocvent pentru cele ce avea să comunice savantul Vuia la întoarcerea în țară.

Abia la 25 decembrie 1956, de Crăciun, Vuia și-a prezentat *Darea de seamă* detaliată asupra vizitei sale, document pe care-l interpretăm drept o inițiativă suplimentară raportului prevăzut de lege. Revenind asupra obiectivelor urmărite, etnograful dorește parcă să ofere un material cuprinzător și sistematic care să orienteze autoritățile române în ceea ce trebuia făcut sub raport etnografic, luând ca referință standardele confrăților maghiari. Raportul este deopotrivă consistent, analitic și obiectiv, bogat în informații și pătrunzător în ceea ce privește vizionarismul unui savant. Pe deasupra, documentul în cauză – însoțit și de 16 fotografii – ar fi trebuit să stimuleze acasă pe cei responsabili cu organizarea, direcționarea și susținerea cercetării etnografice și cu valorificarea muzeală a rezultatelor. Privit în lumina celor peste cinci decenii scurse de la elaborarea sa, documentul are destule argumente pentru a-i consemna acum și aici mesajele.

La orizontul mijlocului de veac XX și în ajunul unei revoluții, Ungaria deținea șase muzee naționale (de istorie, artă, etnografie, științele naturii, artă industrială și istorie culturală), iar rețeaua muzeală era dominată de muzee regionale puternice, muzee raionale (orășenești) și memoriale. Comisia Superioară a Muzeelor de pe lângă Academia Ungară și Secția Muzee din Ministerul Culturii conduceau această structură muzeală, proiectând împreună planuri cincinale muzeale³.

Documentația de cercetare rezultată din investigațiile de teren era instituționalizată, fiind organizată central, iar fiecare profil muzeal de specialitate răspundea, în plan național și teritorial, de depunerea, păstrarea, gestionarea și administrarea ei. Astfel, în muzeele naționale trebuiau – și regula era respectată! – arhivate materialele „rezervate de autor și păstrate, la dorința autorului în plic închis”, și cele ce stăteau „la dispoziția oricui, cu condiția să citeze numărul manuscrisului din arhivă, numele autorului, precum și pagina manuscrisului utilizat. Chiar și cercetătorii Muzeului Național de specialitate sunt obligați a depune un exemplar din manuscrisele lor, la arhiva muzeului regional pe teritoriul căruia au făcut cercetările. Aceasta se face pentru coordonarea lucrărilor, pentru ca nu cumva aceeași cercetare să se facă de două ori. Această reciprocitate se referă și la procesele-verbale ale săpăturilor muzeelor de arheologie (subl. n.). La fiecare săpătură se dresază un proces-verbal, care va fi trimis arhivelor muzeelor respective, deci Arhivei Muzeului Național de Arheologie precum și (a) Muzeului regional pe teritoriul căruia s-au făcut săpăturile”⁴.

³ Cf. *Dare de seamă*, idem, f. 296–297.

⁴ Ibidem, f. 299.

Obligatorietatea depunerii documentației de cercetare – atât arheologică, etnografică, de artă, științele naturii etc. – și regimul de valorificare științifică a acesteia, l-a impresionat în mod deosebit pe Vuia, acesta analizând-o cu o profunzime care confirmă larga sa experiență de muzeolog și cercetător⁵.

Țară cu tradiție în cercetarea etnografică, Ungaria avea în 1956 un Institut de Etnografie în cadrul Universității din Budapesta, care era organizat în jurul a două catedre: *Folclor* (condusă de Ortrutay Gyula) și *Etnografie economică* (condusă de Talasi István); în prima catedră pe lângă șeful acesteia, funcționau doi adjuncți și un asistent, iar în a doua un adjunct și un cercetător.

Studentii la etnografie (25 în fiecare an) urmau un program de cinci ani, din care patru rezervați pentru studii iar al cincilea pentru practică în muzee. Institutul de Etnografie publica, din 1949, revista „Folio Ethnographica”, transformată mai târziu în „Acta Ethnographica”. Aceasta continua de altfel o publicație mai veche, „Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn” (fondată în 1887 de întemeietorul etnografiei maghiare, Herman Ottó) și care a fost tribuna științifică a *Societății etnografice maghiare* (fondată în 1889), cea care a colecționat și multe obiecte etnografice, în 1893 deținând deja 5622 piese valoroase.

Muzeul Național de Etnografie (fondat în 1872 de Xantus János) a fost instituția la care Vuia a revenit în toate aprecierile sale, de altfel un loc cunoscut lui încă din vremea studiilor la Budapesta.

În acest prestigios muzeu au activat mari oameni de cultură, încă de la primul său director Jankó János, manifestându-se un sistematic interes pentru cultura populară românească, astfel că, pînă în 1920, ei dețineau cea mai bogată colecție românească privitoare la Transilvania. Prestigiosul etnograf Jankó János a pus, de asemenea, bazele colecției de fonograme (în 1898 muzeul deținând 1500 înregistrări), fondând prima secție de folclor muzical din muzeografia sud-est europeană. Tot acest muzeu a utilizat trend-ul expoziției milenare (1896), dând impuls cercetărilor asupra satului și arhitecturii rurale, cu acel prilej organizându-se un *sat etnografic* cu 24 case tipice (12 maghiare și 12 ale naționalităților din Ungaria), deci un proto-muzeu în aer liber. La dispariția lui Jankó, Muzeul Național de Etnografie înregistra deja

⁵ În același an, un alt confrate român, directorul Muzeului de Antichități din Iași, Mircea Petrescu-Dâmbovița a beneficiat de o documentare similară în Ungaria (20 V – 20 VII 1956), reținând ordinea, disciplina de raportare și grija față de inventarierea rezultatelor din săpăturile arheologice. Ca director de muzeu, arheologul ieșean a beneficiat științific din plin de această ordine, remarcând totodată calitatea depozitelor și a expunerilor muzeale. Asupra constatărilor sale consemnate în raportul datat 6 august 1956 vom reveni cu o altă ocazie, acestea marcând spiritul academic al istoricilor responsabili.

35.000 obiecte și se putea lăuda cu patronajul primei expediții etnografice muzeale în Noua Guinee, aventură științifică dusă la bun sfârșit de Biro Lajos. Continuatorul lui Jankó, Semayer W. a dezvoltat colecțiile care au ajuns la 120.000 piese, achiziționând celebra colecție antropologică a lui Török Aurel (2.000 piese) și inițiind astfel un prim departament de antropologie. Astfel, muzeul etnografic budapestan și-a definitivat profilul prin departamentele: muzical (sporit radical în urma donației culegerilor de teren ale lui Bártok Bela și Kodály Zoltan), etnografie europeană și etnografie extra-europeană⁶.

Savantul român a reținut cu multă atenție structurile organizaționale, flexibile și bine definite, ale Muzeului Etnografic Național Maghiar. Acestea acopereau prin tematică și profil științific aria vastă și complexă a etnografiei, privind cultura și civilizația populară în ansamblul lor, a unor realități care temeinic studiate puteau înlesni buna cunoaștere a specificului și psihologiei grupurilor. Cele patru secții muzeale cuprindeau:

- a) *Etnografia maghiară*, cea mai bogată și foarte bine reprezentată în muzeu, tratând ocupațiile, arhitectura rurală, textilele și portul popular, ceramica, hrana și bucătăria tradițională, micii industrii și obiectele tradiționale;
- b) *Etnografia internațională*, cu importante colecții care prezentau popoarele Europei, ale Asiei, Africii, Australiei și Oceaniei, ale Americii;
- c) *Folclor muzical*, cu colecțiile de fonograme și instrumente muzicale și
- d) *Arhiva etnologică*, care tezauriza documentația despre muzee, documente etnografice (rapoarte, statistici, documente de investigație de teren etc.), colecția fotografică, cea de desene și pictură etnografică, de hărți și – ultima – de clișee.

Prezentând muzeul, Vuia a reținut o anume „orientare spre știința etnografică sovietică”, încă în 1949 existând aici proiectul unui *sat proletar agrar* tip, din Câmpia Tisei (Tiszaigar), care era evident de inspirație sovietică; de altfel, a remarcat și abundența traducerilor din literatura etnografică sovietică în limba maghiară, semn clar al orientării oficiale.⁷ Acestor consta-

⁶ Cu detalii în *Dare de seamă*, loc. cit., f. 302–306. Reținem că o Arhivă muzicală a fost fondată în 1938, cu aproape un deceniu în urma celei muzicale și de folclor întemeiată de Constantin Brăiloiu la București, dar cu un profil mult mai bine conturat decât aceasta.

⁷ În pofida aderării forțate a României la modelele sovietice, în aceeași perioadă, Muzeul Satului din București – condus cu mult tact de prof. Gh. Focșă și servit de un valoros corp muzeografic – a reușit să evite astfel de devieri, mai mult, susținând un curent de idei care au convins și condus la consolidarea Muzeului de Artă Populară prin absorbția colecțiilor fostului muzeu înființat de Alexandru Tzigara-Samurçaș.

țări savantul le-a adăugat una autocritică: „noi însă i-am întrecut pe vecinii noștri, deoarece noi nici la peste un veac de la întemeierea Muzeului Etnografic de la Budapesta, nu ne-am învrednicit să avem în capitala țării noastre un muzeu etnografic, nici chiar numai cu colecții privitoare la poporul românesc, în vreme ce Ungurii încă la 1872 aveau colecții internaționale”⁸.

Cum raportul învățatului ajungea pe masa șefului Secției Internaționale a Comitetului Central al P.M.R., Ghizela Vass, și de aici la superiorii săi, inserarea unei astfel de observații și-a avut rostul său precis.

Studiind organigramele muzeale, etnograful român a reținut mecanismele prin care funcționau grupurile de cercetare și aplicație expozițională. A reținut, desigur pozitiv, și colectivele de specialitate organizate pe următoarele problematici: gospodării colective; artă populară; *viață religioasă* (subl. n.); agricultura și creșterea vitelor în feudalism și capitalism; monografia etnografică a grupului etnic „Natyó”, *etnografie universală* (subl. n.); folclor muzical; studiul hranei populației de la țară; tehnici populare; *bibliografie* (subl. n). Nu i-au scăpat nici rezultatele științifice: cele 15 volume tipărite din Magyar Népművészet (L’art Populaire Hongrois); *Cusăturile din Sălaj* (Gyorfi); *Cusăturile secuiești* (Viski K.); *Covoarele secuiești* (Viski K.); *Cusături din Călățele* (Bátki Zs.); *Comorile artei populare maghiare*; *Căucurile păstorilor* (Batky Zs.); *Originea casei secuiești* (Sebestyén Cz.). A notat, de asemenea, expozițiile mari, între care a menționat-o pe aceea destinată prezentării colecției etnografice albaneze a lui Nopsa Fr. Din nou, critica sa surprinde: „în vreme ce poporul maghiar are în capitala țării un muzeu etnografic cu bogate colecții internaționale, ce pot rivaliza cu colecțiile marilor muzee din străinătate, noi nu avem în capitala țării noastre, nici cel puțin un muzeu etnografic având colecții cu privire la poporul român. Căci muzeele etnografice existente îmbrățișează numai câte un capitol al etnografiei poporului român (Muzeul de Artă Populară și Muzeul Satului)”⁹. Se referea, desigur, la obligația de reprezentare completă a tuturor aspectelor vieții materiale și spirituale, ca și la acoperirea acestor problematici pentru toate grupurile de români, inclusiv cei din afara granițelor¹⁰.

Observator atent și competent, Vuia a remarcat – condus de principiul că „obiectele sunt ca banul, pe care e mai ușor să-l câștigi decât să-l păstrezi. Tot așa e și cu obiectele muzeale. *Păstrarea lor este și trebuie să fie*

⁸ Cf. *Dare de seamă*, loc. cit., f. 302.

⁹ Ibidem, f. 313.

Acest demers l-a împlinit parțial, ca director fondator al Muzeului Etnografic al Transilvaniei, aducând în colecții obiecte reprezentative pentru românii din Voivodina și Craina.

*grija de căpetenie a unui muzeu*¹¹ – buna organizare și funcționare a atelierului de restaurare de la Muzeul Național de Etnografie. Dotat cu instalații moderne și servit de cinci restauratori, aici s-au stabilit strategii prioritare de conservare-restaurare pentru materialele textile și lemn; dezinfectiile se făceau săptămânal (sâmbăta) iar anual se opera un control de fond al stării de sănătate a întregului patrimoniu (utilizau ca panaceu paradiclorsolul).

Cu ocazia stagiului, etnograful român a vizitat șase mari muzee provinciale: la Veszprem, Keszthely, Pecs, Debrecin, Hőnézővésárelly și Seghedin. În fiecare din acestea și-a notat observații și idei, reținând importante aspecte de istorie culturală, etnografie și muzeografie. La *Muzeul din Veszprem* (fondat în 1903 de geologul Laczó Dezső), a remarcat clădirea specială ridicată în 1916-1925; colecțiile erau foarte bogate: științele naturii (20.000 piese); arheologie (7.000); etnografie (2.500); artă industrială (3.000); arte plastice (300) iar bugetul atinsese în 1956 cifra de 120.000 forinți. Patrimoniul muzeal reflecta bogăția regiunii Bakony, fiindu-i prezentat de prietenul său Vajkay Aurel, apreciat drept unul „dintre cei mai sânguincioși cercetători ai satului și ai casei țărănești din Republica Populară Ungară”¹².

Muzeul regiunii Balaton din Keszthely (fondat în 1898 de o Societate culturală locală) i-a reținut atenția atât prin lapidariul roman organizat în clădirea specială proiectată de prof. arh. György Dénes de la Politehnica din Budapesta, dar și prin colecții reprezentative de etnografie (4.500 piese), arheologie (18.000 piese), științele naturii (3.500 piese), artă industrială (2.000 piese), artă (180 piese) și istorie locală (2.000 piese)¹³.

O atenție mare a acordat-o *Muzeului „Janos Pannonius”* din Pécs, rezultat din unificarea, în 1951, a colecțiilor muzeului local (fondat în 1904) cu cele ale Muzeului Județului Baranya (fondat în 1938). Celor patru secții de aici (etnografie, arheologie, științele naturii, artă) le-a făcut o precisă analiză insistând pe sistemul de expunere în cazul secției etnografice care deținea vitrine mobile și fixe, zidite în pereți, ca și pe expunerea într-o sală a unui singur obiect: un tron de lemn încheiat în cuie de brad, considerat de Vuia „unul dintre cele mai răspândite piese de mobilier și (care) are o vechime considerabilă”¹⁴. În expunerea muzeului, l-a mai impresionat portul

¹¹ În *Dare de seamă*, f. 313.

¹² Ibidem, f. 320.

¹³ Ibidem, f. 324. Mai notează că în Primul Război Mondial acest muzeu a pierdut 80% din colecții, inclusiv cele ale Muzeului Național Secuiesc de la Sfântu Gheorghe refugiate aici.

¹⁴ Piesă folosită încă în Antichitate ca sicriu, apoi ladă de zestre și ladă de provizii. Tot

popular, asupra căruia face observația că „la populația maghiară acesta a dispărut aproape total, în schimb minoritățile etnice îl păstrează”¹⁵.

Muzeul Deri de la Debrețin (fondat în 1902) și-a datorat proiectul tot prof. György Dénes, fiind deschis în anul 1905 în baza importantei donații a fabricantului Deri Frigyes. Construcția nouă, proiectată de György Dénes și încheiată în 1930, se încadrează în tipul palat cultural, cunoscut și prin exemplarele de la Arad, Sighetu-Marmației, Târgu-Mureș ș.a., unde colecțiile muzeale se asociau bibliotecii, sălilor de expoziții și celor de spectacol. Vizitând pinacoteca de aici (200 lucrări) s-a oprit la *Ecce homo* a lui Munkácsi M. iar expunerea etnografică l-a atras prin tematica exemplar conexată: vânat / pescuit; viața pastorală din pusta Hortobagy; agricultura județului Debrețin; casa țărănească din Câmpia Tisei; portul popular și uneltele tradiționale.

Muzeul „Torma Janos” din Hòdmuzövàsàrely adăpostea în principal colecția pictorului fondator, Tornagy János (1904), formată din peste 1.000 de lucrări. Dar tot aici se găseau bogate colecții de arheologie (40.000 piese), etnografie (5.000 piese), artă plastică (1.400 piese), istorie urbană și științele naturii. Beneficiind de sprijinul autorităților județene (în anul bugetar 1955/56 cu 200.000 forinți) dar și de acela al Ministerului Culturii (80.000 forinți) și al orașului (15.000 forinți), muzeul indica o susținere financiară exemplară¹⁶.

Muzeul „Mora Ferenc” de la Seghedin (fondat în 1896) rezida tot într-un palat cultural, fiind opera arheologului și etnografului al cărui nume îl purta și care l-a condus între 1917 și 1934. Colecțiile sale erau, de asemenea, bogate: arheologie (7.465 piese), etnografie (7.039 piese), artă industrială (168 piese), artă plastică (1.695 piese), istorie locală (12.760 piese), științele naturii (48.100 piese), istorie literară (1.792) întrunind 146.210 obiecte. La fel de bine finanțat (bugetul pe 1956 însuma 257.220 forinți: salarii plus 239.820 forinți cheltuieli materiale) și acest muzeu i s-a părut lui Romulus Vuia un exemplu care trebuia reținut¹⁷. Apreciindu-l pe directorul muzeului prof. Balint Sandor, Vuia a considerat că instituția era „unul din cele mai bine organizate muzee provinciale”¹⁸.

Documentarea specialistului român a inclus și Institutul de Artă Populară din Budapesta, asemănător Institutului de Folclor din București,

aici în colecțiile etnografice (12.000 piese) a notat obiectele vetrei (pirostrii cu trei picioare, căldarea cu lanț, țâstul, frigarea, căpătâiul de fier), influențe balcanice la rosturile casei și o foarte specială prezentare a unei vechi ocupații: stupăritul.

¹⁵ Cf. supra, f. 326.

¹⁶ Ibidem, f. 329.

¹⁷ Ibidem, f. 330.

¹⁸ În Referat, f. 189.

unde a reținut organizarea în secții: etnografie, muzicală, dans, dramatice, artă, publicații, economică și organizatorică. Același institut se ocupa și de mișcarea culturală de masă. Tot în capitală a vizitat fabrica de porțelan Harend, iar un timp special l-a rezervat târgului de țară de la Balatonfüred (11 iulie), satelor Derecske (maghiar) și Bedeu (românesc), morilor de vânt de la Székkutas și locuințelor în loess de la Móragy (19–20 iulie). În 22 iulie 1956 a cercetat satele Csertő, Szent László, Antalszállás, Boszénfa, Somonfa, Osztopán și Bujak.

În urma acestor vizite atât de obositoare dar pline de sens pentru etnograf, acesta ținea să remarce ospitalitatea și căldura colegială a gazdelor, îndeosebi a lui Gunda Béla, care l-a însoțit aproape întregul traseu și pe care-l considera „dintre cei mai buni cunoscători ai țării și ai poporului său”¹⁹.

Concluziile și propunerile avansate de Vuia pretind să fie consemnate și reținute pentru că ele reflectau cerințele muzeografiei și etnografiei contemporane lui. Între acestea câteva nu și-au pierdut valabilitatea nici acum, dovedind, pe lângă realism, și larga cuprindere științifică a autorului lor. Acesta a insistat pe o evidentă relație între formarea și plasarea specialiștilor, cerând înființarea de catedre de etnografie și folclor la Universitățile din București, Cluj și Iași, și de asemenea a unor catedre de *muzeografie etnografică*. Absolvenții învățământului de specialitate urmau să fie angajați în muzeele de etnografie, înlocuind treptat generațiile vechi „cu cadre noi, bine pregătite, persoane cu merite deosebite, având activitate muzeală mai îndelungată și lucrări”²⁰. Pentru a atinge standarde profesionale înalte, studenții la etnografie urmau să facă practică de muzeu timp de un an. În toate muzeele provinciale și în centrele urbane, Vuia propunea să fie înființată câte o secție etnografică, cu scopul de „adunare a materialului etnografic din regiunea respectivă”²¹. De asemenea, a avansat propunerea de fondare în muzee a *arhivei de manuscrise* cu rezultatele cercetărilor, conținând date privitoare la colecții, rezultatele săpăturilor și ale investigațiilor etnografice, schițe, desene, planuri, fotografii, autobiografii ale specialiștilor. Un *Consiliu Superior al Muzeelor*, format din directorii institutelor de specialitate ai Academiei, cei ai muzeelor republicane și prestigioși cercetători, urma, în opinia sa, să funcționeze pentru „consultare și îndrumare în chestiuni fundamentale privind întemeierea și organizarea muzeelor din țară”²². Iar un periodic destinat muzeelor ar fi fost – în opinia sa – o obligație pe care trebuia să și-o asume Ministerul Culturii. Un Institut de Etnografie în

¹⁹ Ibidem, f. 320.

²⁰ Ibidem, f. 335.

²¹ Ibidem, f. 337.

²² Ibidem.

structura Academiei și un altul în subordinea Ministerului Culturii ar fi trebuit înființate pentru a racorda cercetarea de cerințe sociale și economice. Cel de la Cultură era, după Vuia, necesar „pentru păstrarea și promovarea artei noastre populare, a industriei casnice și a tuturor manifestărilor artistice cu caracter popular (dansuri, cântece, jocuri, teatru popular și altele) și pentru instruirea și îndrumarea colectivelor de cântece, dansuri, teatru popular”²³.

Publicarea de lucrări științifice și manuale de muzeografie privind inventarierea, conservarea colecțiilor și organizarea muzeelor (inclusiv apelând la traduceri din literatura străină, nu doar din cea sovietică), ca și a unor broșuri de popularizare muzeală i-au părut ca obligatorii. Învățatul a postulat în acest sens că „pentru răspândirea cunoștințelor în marile muzee ale poporului nu e suficient ca să ducem poporul la muzeu, ci să meargă muzeul la popor (subl. n.) și anume personalul muzeelor să organizeze mici expoziții volante pentru uzine și întreprinderi, însoțite de proiecții și demonstrații”²⁴.

Două alte propuneri apar deosebite dacă le analizăm cu obiectivitate și luciditate: înființarea la București a unui Muzeu Etnografic republican prin unificarea Muzeului Satului cu Muzeul de Artă Populară și, tot în capitală, a unui Muzeu de Artă Industrială iar în muzeele provinciale secții de acest gen, pentru „a salva aceste obiecte și apoi a le servi, ca modele pentru promovarea artei industriale la noi în țară”²⁵.

Valorosul etnograf și muzeolog român și-a îndeplinit cu prisosință acest ultim mandat încredințat, constatările sale dovedind un profesionist desăvârșit. Scos din rândurile celor care ar fi putut construi cu mai mult folos decât alții, dar, iată, utilizat ca observator, Romulus Vuia oferă posterității și prin aceste constatări un exemplu de superioritate intelectuală și de cel mai înalt profesionalism.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, f. 337.

ROMULUS VUIA EVALUATING THE HUNGARIAN ETHNOGRAPHY AND ETHNOGRAPHIC MUSEOGRAPHY

Abstract

The article presents a series of observations, opinions and proposals made by the ethnographer Romulus Vuia based on a documentary stage in Hungary (4–25 July 1956). Being sent abroad by the Romanian Institute for Foreign Cultural Relationships, the scholar studied in the neighbour country, with deep attention and interest, the system for organizing the ethnographic education, the museum network. Also he made a series of visits, and subsequent direct observations, on certain rural settlements, noticing the household and the economic life of the communities. His approach was supported generously by the most reputed Hungarian ethnographers — university professors, researchers and museologists —, thus Romulus Vuia being able to outline specific forms and to praise, in his reports, the hosts. His assessment is both correct and exact, and his proposals are made in a moment when also in Romania the ethnographic museums were consolidating and the Institute of Ethnography and Folklore was reaffirming its strategies.

Emphasizing throughout an ethnographer the Hungarian cultural and scientific realities from the referential year 1956, the paper contributes to a more clear evaluation of the cultural relationships between the specialists of the two countries.



ETNOARHEOLOGIE

COMPLEXULUI CULTURAL CUCUTENI – TRIPOLIE, CUPTOARE DE ARS CERAMICA

Ruxandra ALAIBA

Pentru reconstituirea modului de organizare a meșteșugului olăritului, a principalelor etape de producție, am parcurs drumul cunoașterii și din prezent spre trecut, folosind *analogiile etnografice*¹. C. Nicolescu și P. Petrescu, în încercările lor de a-și îndrepta privirile spre trecut remarcău același lucru, „Multe fapte, documente și din straturile suprapuse ale pământului nu pot fi într-adevăr înțelese decât în lumina relațiilor etnografice românești”². Deși, o astfel de analiză pare ipotetică, am avut în vedere folosirea de către meșteșugari, de-a lungul timpului, indiferent de spațiu și timp, a unor tipuri de unelte și a unor modalități și etape de muncă apropiate. Nu am pierdut din vedere nici faptul că, vechile metode de lucru se bazau pe anumite procese de producție, care, nu pot fi nici înțelese, nici studiate prin tehnologiile moderne. O parte din problemele legate de olărit, între care prepararea argilei, pregătirea coloranților, tipuri de unelte, folosirea roții olarului, prezența în atelier a femeilor, ucenicilor sau a unor străini, poate dintre cei care au vehiculat ceramica de tip Cucuteni C, atribuțiile meșterului olar și cât de important era rolul acestuia în comunitate, nu vor fi cunoscute decât parțial.

Majoritatea cercetărilor acestei perioade au fost de acord cu existența unor centre specializate de olari, care se ocupau și cu producția și cu schimbul vaselor, precum Dumești - Între pâraie, unde s-a descoperit un astfel de atelier (fig. 2-4), materia primă pentru pictura (fig. 5-6), ceramică (fig. 7-10) și șase statuete, din care doar două aproape întregi, depuse într-o groapă rituală (fig. 11-12). Activitatea centrelor de olari, din care se răspândeau anumite categorii de vase, după E. Comșa, poate explica variantele regionale, dar și paralelismul unor etape considerate succesive³. Centrele erau altfel structurate în raport cu stațiunile modeste, în care nu se practica olăritul pentru schimb. O așezare modestă se crede că a fost Roma - Balta lui Ciobanu, săpată aproape integral, o „așezare rurală cu un grad scăzut de polarizare”, deci „secundară ca importanță”. Totuși, și aici se crede că a

¹ Vl. Dumitrescu, *Arta culturii Cucuteni*, București, 1979, p. 15.

² C. Nicolescu, P. Petrescu, *Ceramica românească tradițională*, București, 1974, p. 18.

³ E. Comșa, *Caracteristicile și însemnătatea cuptoarelor de ars oale din aria culturii Cucuteni - Ariușd*, în *SCIIV*, 27, 1976, 1, p. 31; în germană, *Die Töpferöfen im Neolithikum Rumäniens*, în *JMV*, 60, 1976, p. 356.

funcționat un cartier al olarilor, „unde în zonă, nu la mare distanță de așezare, unde lucrau meșteri care nu stăpâneau perfect tehnica modelării lutului și mai ales a obținerii unor forme perfecte”, cum se poate deduce din calitatea pasteii, asimetria vaselor, finisările incomplete⁴. Opușe acestui tip de așezări trebuie să fi fost cele cu grad mare de polarizare, care pot fi considerate așezări preurbane⁵.

Existența a cel puțin unui olar în fiecare așezare a fost susținută de V. I. Markevič, pornind de la săpăturile arheologice realizate de el în nordul Basarabiei. El exemplifică prin descoperirile de la Vărvăreuka VIII, unde specificul producției atelierului trebuie să fi fost stabilit de olar⁶. La aceleași concluzii a ajuns și M. Iu. Videjko, pentru așezările tripoliene din Ucraina, dar argumentând, mai ales, cu specificul întinsei stațiuni de la Majdanetzk⁷, unde, ca și în alte locuri, vasele au fost produse și pentru schimb.

Pornind de la modalitățile de ardere a ceramicii în arealul complexului cultural Cucuteni - Tripolie și având în vedere noile descoperiri, am realizat o ordonare a cuptoarelor, în funcție de cercetările întreprinse până acum. Clasificarea se bazează tot pe două tipuri de cuptoare, care, parțial se succed cronologic, firește cu diferitele forme de trecere de la un tip la altul. La acestea adăugăm arderea în gropi puțin adânci, probabil acoperite cu plăci portabile, prevăzute la nivelul solului cu boltă și arderea în gropi adânci. Deși, această formă de interpretare obiectivă nu aduce toate argumentele necesare unei explicări mai nuanțate a meșteșugului⁸, ea permite consemnarea, pentru întinsul spațiu al acestui complex cultural, a unor instalații de olărit apropiate tipologic. În procesul producerii ceramicii arsul oalelor cere multă atenție și îndemânare, ca cel mai dificil moment, în timpul căruia se produc transformările fizico-chimice și se fixează coloranții minerali. Arderea era supravegheată numai de olar.

⁴ Dr. Popovici, C. Buzdugan, I. Alexoiaie, *Așezarea cucuteniană de la «Balta lui Ciobanu», comuna Roma, județul Botoșani*, în *CA*, 1992, p. 13.

⁵ S. Marinescu-Bîlcu, *Unele probleme ale fazei cucuteni A, în lumina săpăturilor arheologice de la Topile*, în *Cercslst*, VIII, 1977, p. 142; N. Ursulescu, *Premise ale fenomenului urbanizării în istoria veche a României*, în *Istorie și civilizație*. Profesorului C. Cihodaru la a 80-a aniversare (coord. I. Toderașcu), Iași, 1988, p. 21-30; în franceză, *Prémises du phénomène de l'urbanisation dans l'histoire ancienne de la Roumanie*, în *SAA*, II, 1995, p. 75-86; Idem, *Continuité et restructurations culturelles et ethniques dans le neo-eneolithique de la Roumanie*, Actes du XII Congrès International SPP, 2, Bratislava, 1995, p. 75-86; E. V. Tzvek, *Remeslo epohi eneolita – bronzu na Ukraine*, Kiev, 1994, p. 89 și urm.

⁶ V. I. Markevič, *Pozdne-tripolskie plemena Severnoj Moldavii*, Kișinev 1981, p. 24, 120.

⁷ M. Iu. Videjko, *Voprosy proizvodstva i obmena pozdnetripol'skoi raspisnoj keramiki. în Drevnee proizvodstvo remeslo, torgovlja po arheologičeskim dannym*, Tez. dokl. IV konf. molod. učenih, Institut Archeologii, AN CCCP – Moskva 1988, p. 1 și urm.

⁸ G. Bachelard, *Psihanaliza focului*, București, 1989, p. 40.

Clasificarea cuptoarelor de olărie din arealul complexului cultural Cucuteni – Tripolie a pornit de la cele două tipuri de cuptoare, care, parțial se succed cronologic, dar s-a avut în vedere și diferitele forme de trecere de la un tip la altul.

Tip I (fig. 1). Cuptoare cu o cameră prevăzută cu două deschideri, una la baza camerei de foc, pentru alimentare și alta la partea superioară a bolții, prin care se asigura umplerea cu vase, reglarea tirajului și a temperaturii în timpul arderii în atmosferă oxidantă, la care se adaugă sau nu groapa – încăperea de acces. Primele cuptoare de acest tip sunt cele descoperite la Ariușd – Dealul Tyszk, județul Covasna, de Fr. László. Între descoperiri el menționează și un vas în formă de cuptor. Ulterior, tot aici, alte cuptoare au fost semnalate de Z. Székely și B. Bartók⁹. N. S. Bibikov a presupus că bolta cuptoarelor, după arderea vaselor, se spargea¹⁰.

La est de Carpați cuptoare de acest tip au fost descoperite la Drăgușeni - *În deal la lutărie*, județul Botoșani¹¹, Hangu – *Chirișeni*¹², Igești - *Scândureni*¹³, Fulgeriș - *Dealul Fulgeriș*¹⁴, probabil și la Berești - *Băzanu*¹⁵ și Dumești - *Între pâraie* (fig. 2). Cele două grupuri de cuptoare descoperite în așezarea Dumești – *Între pâraie*, erau formate din patru (cpl. 7), respectiv trei cuptoare (cpl. 13), construite la suprafața solului, din tipul celor cu o singură cameră, prevăzută cu boltă (fig. 3-4). Prin cele două deschideri, o gură de alimentare și la partea superioară un horn, se realiza arderea combustibilului și se umplea cuptorul cu vase, se controlau sau reglau variațiile de temperatură și ale atmosferei din timpul arderii cu flacără continuă¹⁶. Pentru faza Cucuteni A-B / Tripolie B_{I-II} se cunosc cuptoarele de la: Tarnița - *Cocolia*, Drăgușeni - *Dealul Poiana*¹⁷, Shkarovka, B_I-B_{II}, Myropolye și

⁹ Fr. László, *Ásatások az erösi Östelepen (1907-1912) (Fouilles à la station primitive de Erösd)*, în *Dolgozatok*, V, Cluj, 1914, p. 313, fig. 18; Z. Székely, B. Bartók, *Cuptoare de ars oale din așezarea neolitică de la Ariușd*, în *Materiale*, 13, 1979, p. 56.

¹⁰ N. S. Bibikov, *Rannetripol'skoe poselenje Luka - Vrublevetskaja na Dnestre*, în *MIA*, Moscova - Leningrad, 38, 1953, p. 126-127.

¹¹ A. Crișmaru, *Contribuții la o monografie arheologică*, Botoșani, 1977, p. 16, fig. 3.

¹² C. S. Nicolăescu-Plopșor, M. Petrescu-Dîmbovița, *Șantierul arheologic Bicaz*, în *Materiale*, VI, 1959, p. 52.

¹³ G. Coman, *Statornicie, continuitate. Repertoriul arheologic al județului Vaslui*, Ed. Litera, București, 1980, p. 76-77, fig. 93/1-3, 5-6, 8.

¹⁴ L. E. Istina, *Observații privind cercetările arheologice în situl cucutenian de la Fulgeriș, jud. Bacău. Campania 2004*, în *Carpica*, 34, 2005, p. 55 și urm.

¹⁵ I. T. Dragomir, *Săpăturile arheologice de la Tg. Berești (r. Bujor, r. Galați)*, în *Danubius*, I, 1967, p. 42-43, 46.

¹⁶ R. Alaiba, *Olăritul în cultura Cucuteni*, în *ArhMold*, XXVIII, 2005, p. 57 și urm.

¹⁷ S. Antonescu, *Săpăturile de salvare de la Tarnița (comuna Oncești, județul Bacău)*, în *Carpica*, 6, 1976, p. 37; S. Marinescu Bîlcu, *Unele probleme ale eneoliticului moldovenesc în lumina săpăturilor de la Târpești*, în *SCIV*, 19, 1968, 3, p. 411, nota 27.

Ulanovka, din etapa Tripolie B_{II}¹⁸.

Tot o cameră au și cuptoarele de tip tandyr, ce au fost descoperite la Poduri - *Dealul Ghindaru*, Harbuzyn și Trostjančyk - sfârșitul etapei Tripolie B_{II}¹⁹. Din etapele Cucuteni B_{I-II} / Tripolie B_{II}-C_I și C_I se cunosc cuptoarele cu o singură cameră de la Koșilovtze - *Oboz*, din Tripolie B_{II}-C_I cuptoarele de la Suhostav, Vărvăreuca VIII și Petreni²⁰, iar din Tripolie C_I de la Vorosilovka - *Gorodișce*²¹. Sunt și instalații despre care avem date prea puține pentru o tipologizare a lor: Klișcev²², Tripolie B_{II}; Șipenytz²³, Tripolie B_I-C_I; Grebeni²⁴, Tripolie C_I.

O separare a combustibilului de șarjă s-a realizat la Galibovtzi - *Pekliuk*, în aria bulgară a culturii Sălcuța, unde, prin șanțuirea longitudinală săpată în partea de nord a vetrei, s-a detașat spațiul necesar arderii combustibilului și s-a protejat ceramica din partea de sud a cuptorului²⁵.

I – II (fig. 1). *Variantele de tranziție spre tipul II* au fost apropiate de L. Ellis, cum am precizat anterior, de primul tip, prin caracteristicile lor tehnologice, două sau trei camere de ardere, cu pereți comuni și aceeași gură de alimentare. Invers, E. V. Tzvek le-a apropiat de al doilea tip, prin formele ce premerg cuptoarele cu două camere²⁶.

a. În arealul cucutenian între variantele de tranziție spre tipul II, se poate include, în primul rând, grupul de trei cuptoare, din care unul central și două laterale, descoperit la Ariușd, pe *Dealul Tiyszk*, ce se datează Cucuteni A₂₋₃²⁷. În timpul funcționării nu se realiza o temperatură uniformă a aerului ce trecea din camera de foc în camera de ardere a vaselor.

¹⁸ E. V. Tzvek, *op. cit.*, p. 28, 71, pl. 5/2; 17/2 și p. 88 și urm.

¹⁹ D. Monah et alii, *Poduri - Dealul Ghindaru. O Troie în Subcarpații Moldovei*, în *Bibliotheca Memoriae Antiquitatis*, XIII, Piatra Neamț, 2003, p. 95; E. V. Tzvek, *op. cit.*, p. 75, pl. 17/3.

²⁰ V. L. Kravetz, *Izucenie pozdnetripoliskih pameatnicov v Verhnem Podneprovie*, în *KS* - Kiev, 4, 1955, p. 41; V. I. Markevič, *op. cit.*, p. 22-23, 131, pl. 18-19, 20/2; E. R. Stern, *Doistoriceskaja greceskaja kul'tura na luge Rossii*, în *Trudy XIII AC v Ekaterinoslave v 1905 g*, t. I, Moskva, 1906, p. 20-21

²¹ G. A. Pashkevitch, *Early farming in the Ukraine*. In J. Chapman, J. & P. M. Dolukhanov, *Landscapes in flux*, Oxford, Oxbow Books, 1997, p. 263 și urm.

²² I. I. Zaetz, *Tripol'skoe poselenie Klișcev na lužnom Buge (BI-BII)*, în *SA*, 4, p. 180-189.

²³ O. Kandiba, *Kunst und Geräte eines neolithischen Dorfes*, Ed. Anton Schroll, Wien, O. Kandiba, 1937, p. 19; reeditarea *Sipinitz' Mistetzstvo ta znarjaddja neolitičnogo seliša, Vidavničij dim "BUKREK"*, Černivtzi, 2004.

²⁴ S. N. Bibikov, M. M. Šmaglij, *Tripil'ske poselennea Bilca s. Grebeni*, în *Arheologija* - Kiev, 16, 1964, p. 132.

²⁵ N. Petkov, *Gr'nčarska petz ot eneolitnoto pri c. G'l'bovtzi, Sofijsko*, în *Arheologija* - Sofia, VI, 1964, I, p. 48.

²⁶ E. V. Tzvek, *op. cit.*, p. 75, pl. 18/1.

²⁷ Z. Szekély, B. Bartók, *op. cit.*, p. 56.

Pentru arealul tripolian menționăm cuptorul descoperit la Shkarovka, datat Tripolie B_I-B_{II}, format din două camere mari amplasate una în prelungirea celeilalte (7,5 m²), despărțite de un perete, din care s-a conservat doar baza (h > 15 cm). În una din camere se arderea combustibilul, iar în alta ceramica. Autoarea cercetărilor de la Shkarovka, E. V. Tzvek, a stabilit apropieri cu forme de ardere similare din Asia Mijlocie, de la Ak - Depe, Gheoksjur²⁸.

b. Inovația tehnică aplicată la Luka Vrublevetzkaja, în faza Tripolie A / Precucuteni III, unde camera pentru foc era tot lateral, cu grătarul fixat pe un pilon, a anticipat al doilea tip²⁹. L. Ellis a considerat că acest cuptor ar putea fi legătura intermediară dintre cele două tipuri³⁰. Separarea camerei de foc, de aceea de ardere a vaselor va fi o caracteristică a instalațiilor cu două camere suprapuse. La Trușești - *Ţuguiea*, fragmente dintr-un pilon care susținea, în zona centrală a cuptorului cu boltă, plăcile cu perforații oblice, a apărut în anexa 54, a locuinței LXXXVI³¹.

c. Cuptoare construite pe sol s-au descoperit la Hăbășești - *Holm*, în locuințele 9, 36 și 44, anexa 3³². Aveau, probabil, vatra amenajată direct pe pământ și deasupra un grătar prevăzut cu boltă. Lemnele se ardeau pe vatră, iar pe grătar se aranjau în piramidă vasele. Boltă realizată din mici crenguțe lutuite, se spărgea pentru scoaterea șarjei, probabil cuptorul întreg se dezafecta și terenul se nivela.

d. Cuptoare construite deasupra unei gropi, groapa de foc, deasupra cu plăci fixe sau portabile, prevăzute la nivelul solului cu boltă, au fost atestate la Hăbășești - *Holm*, groapa 24 din apropierea locuinței 10, gropile 26 - 27 de lângă locuința 11; groapa 75 de lângă locuința 38³³. Din ultimele două variante menționăm și cele 24 de cuptoare de ars ceramica, cu boltă, eventual și groapă cu rol de focărie, descoperite la Trușești - *Ţuguiea*

²⁸ V. I. Sarianidi, *Keramičeskij gorny vostočnoarijskikh poselenij*, în KS - Kiev, 1963, p. 81-83; p. 82-111; Idem 1976, *Material'naja kul'tura južnogo Turkmennistana v period rannej bronzy*, în *Pervobytnyj Turkmennistan*, Aşkhabad, p. 82 și urm.; A. Leroi-Gourhan, *Dictionnaire de la Préhistoire*, Presses Universitaires de France, 1988, I, p. 22; II, p. 420-421.

²⁹ S. N. Bibikov, *op. cit.*, p. 128.

³⁰ L. Ellis, *The Cucuteni-Tripolye Culture. A Study in Technology and the Origin of Complex Society*, BAR, Intern. Ser. 217, Oxford, 1984, p. 133.

³¹ M. Petrescu-Dîmbovița, M. Florescu, A. Florescu, *Trușești. Monografie arheologică*, Editura Academiei Române, Complexul Muzeal Național "Moldova" Iași, București - Iași, 1999, p. 169, fig. 119.

³² Vl. Dumitrescu et alii, *Hăbășești, monografie arheologică*, București, 1954, p. 60, pl. XVII/4; XIX.

³³ *Ibidem*, p. 63-64, 67-68, 194 și p. 154-155, pl. XLVIII/2.

Dimensiunile ultimelor două variante, de exemplu de 1 m x 0,68 m³⁴, se apropie de ale cuptoarelor de ars ceramica cu o cameră.

Tip II (fig. 1). Instalații cu două camere suprapuse, formate din camera de foc, despărțită de un perete median, prevăzută cu o deschidere pentru alimentarea combustibilului (*furnium* și *praefurnium*) și camera de ardere a vaselor prevăzută cu placă / grătar cu perforări și bolta, plus camera – încăperea de acces la cuptor. Punerea lor în funcțiune se făcea de către meșteri specializați. Ele se vor generaliza mai ales în a treia fază a civilizației Cucuteni - Tripolie, când s-au răspândit mult produsele olăritului.

Realizarea focului sub vatra pe care se așezau vasele a fost specifică cuptoarelor cu două camere, una la bază, pentru arderea combustibilului, camera de foc, focăria, cu perete despărțitor și gură de alimentare și alta deasupra, de ardere a vaselor. Ceramica se stivua printre perforările – răsuflătorile grătarului, pentru a lăsa aerul încălzit din focărie, să circule din toate părțile între obiectele de lut. Tirajul se realiza prin gura de alimentare și deschiderea din partea superioară a bolții³⁵.

Mărimea platformei și distanțele dintre perforații erau determinate de dimensiunile recipientelor. În camera de ardere vasele erau așezate în piramidă, iar deschiderea bolții în timpul arderii se acoperea treptat cu fragmente ceramice, pentru a înlesni controlul din afară al temperaturii și uniformitatea coacerii. Cu ajutorul acestui tip de cuptoare s-a obținut o temperatură ridicată și o bună ardere oxidantă.

Cele mai vechi cuptoare cu două camere suprapuse, cum am precizat deja, sunt cele date Tripolie B_I-B_{II} / Cucuteni A-B, de la Veselyj Kut³⁶, din ambele ateliere de aici. Acest tip va fi mai frecvent în faza B, cum indică descoperirile de la Bodești - *Cetățuia Frumușica*, Glăvănești - *Movila I*; Valea Lupului - *La Movilă*³⁷, Žvanetz - *Ščioab*³⁸, Tripolie C_I. Forma aceasta de cuptoare s-a folosit frecvent și la începutul perioadei de tranziție de la eneolitic la bronz. În acest sens menționăm cuptoarele date Horodiștea -

³⁴ M. Petrescu-Dîmbovița M. Florescu, A. Florescu, *op. cit.*, p. 313; VI. Dumitrescu *et alii*, *op. cit.*, p. 60.

³⁵ A. Florescu, *Evoluția cuptoarelor de ceramică din Moldova. Din neolitic până astăzi*, în Studii și cercetări de etnografie și artă populară, București, 1965, p. 137-140.

³⁶ E. V. Tzvek, *Gončarnoe proizvodstvo plemen Tripol'skoi obščnosti*, Kiev, 2004, pl. 6/1; 7-8/2 a-b.

³⁷ C. Matasă, *Frumușica. Village préhistorique à céramique peinte dans la Moldavie du Nord Roumanie*, București, 1946, p. 25-26, fig. 9 reconstituire; I. Nestor *et alii*, *Săpăturile de pe șantierul Valea Jijiei (Iași-Botoșani-Dorohoi) în anul 1950*, în SCIV, 2, 1, 1951, p. 63; M. Dinu, *Șantierul arheologic Valea Lupului*, în *Materiale*, III, 1957, p. 161-165.

³⁸ Movša, *Gončarnye tsentr tripol'skoi kul'tury na Dnestre*, în SA, 3, 1971, p. 228-234, pl. 1-3.

Gordinești / Tripolie C_{I-II} și C_{II} de la Erbiceni³⁹, Costești IX, Hăncăuți I⁴⁰, Tzviklovtzi și Trinca - *Izvorul lui Luca*⁴¹.

Pornind de la propriile săpături arheologice și de la analiza instalațiilor de ars ceramica cunoscute de noi până în prezent, am încercat să conturăm un aspect general al meșteșugului olăritului, în arealul complexului cultural Cucuteni - Tripolie, inclusiv pentru faza Precucuteni III. Din stațiunile perioadei s-au înregistrat 34 de așezări în care s-au semnalat instalații pentru ars ceramica, din care: trei au cuptoare cu mai multe camere dispuse pe orizontală (în două din ele sunt și cuptoare cu o cameră), date Tripolie A, B_I sau Cucuteni A; în 17 stațiuni se află cuptoare cu o singură cameră, opt din faza Cucuteni A sau Tripolie B_I; patru din Cucuteni B_{I-II} sau Tripolie B_{II} - C_I și C_I și cinci din faza Cucuteni B_{I-II} sau Tripolie B_{II}-C_I și C_I; în trei așezări s-au folosit cuptoare de tip tandyr, date Tripolie B_{II} și Cucuteni B; în șase s-au descoperit unul sau mai multe cuptoare cu două camere, o așezare din Tripolie B_{I-II} și patru din Cucuteni B - Tripolie C_I; la care adăugăm șase așezări din cadrul grupului Horodiștea - Foltești sau Tripolie C_{I-II} și C_{II}. De asemenea și trei neclare, date Tripolie B_{II}, B_{II}-C_I și C_I.

S-au semnalat peste 73 de cuptoare, din care, din tipul cu o cameră cel puțin 50, plus nouă publicate pentru stațiunea Ariușd - *Dealul Tyszk*, și trei de tip tandyr. De asemenea, 19 cuptoare cu două camere, dintre care 13 în așezări ale complexului Cucuteni - Tripolie și șase în așezări ale grupului cultural Horodiștea - Gordinești. Cel mai mare număr de cuptoare aparțin tipului cu o singură cameră. La acestea adăugăm 24 de cuptoare amenajate deasupra gropilor sau la nivelul solului de la Trușești - *Țuguia* și de pe *Holmul* de la Hăbășești, de asemenea, groapa de ars ceramica de la Dumești - *Între pâraie*, Drăgușeni - *În deal la lutărie* și, pentru comparație, cuptoarele gospodărești de la Târpești - *Râpa lui Bodai*, Trușești - *Țuguia*, Hăbășești - *Holm*, Costești - *Sat IV* și Mărgineni - *Cetățuia*.

În cadrul complexului cultural eneolitic Cucuteni - Tripolie, aceste centre de producere a ceramicii în care funcționau mari ateliere pentru confecționarea vaselor, ornate cu motive pictate sau gravate, s-au format în

³⁹ M. Dinu, *Afinități între culturile Horodiștea - Erbiceni, Foltești - Cernavodă II și Coțofeni. Contribuții la geneza tracilor nordici*, în *AȘUI*, XXVI, III, 1980, p. 1-8 și fig. 1-7.

⁴⁰ V. I. Markevič, *op. cit.*, p. 42, 129, pl. 76/1-2; 77; 96; V. M. Bikbaev, *Damye k ritualu svjazannomu s ostavleniem Cucuteni - Tripol'skih gonciarnyh pečei*, în *Rannezemledel'skie poselenija - giganty tripol'skoi kul'tury na Ukraine*, în *Taljanki - Veselyj Kut - Majdaneckoe*, 1990, p. 146-152.

⁴¹ T. G. Movša, *op. cit.*, în *SA*, 3, 1971, p. 228-234; R. Alaiba, *Cercetări arheologice la Trinca - Izvorul lui Luca, R. Moldova (1994-1995), cultura Horodiștea-Gordinești*, în *CAANT*, București, II, 1997, p. 20-40.

zonele cu rezerve de materii prime de origine minerală, argile sau coloranți. Atelierele de olărit și cuptoarele de ars ceramica, descoperite arheologic în arealul complexului cultural Cucuteni – Tripolie, au adus importante dovezi ale practicării meșteșugului olăritului, deși, starea de conservare a acestor situri nu a permis întotdeauna o descriere amănunțită a lor, o delimitare clară a spațiului necesar desfășurării fiecărei etape de lucru, o cunoaștere a inventarului, în special a ceramicii.

ABREVIERI

Arheologhija - Kiev	= <i>Arheologija</i> . Institut Archeologij, Kiev.
Arheologija - Sofia	= <i>Arheologija</i> . Archeologičeskij Institut i Muzej, Sofia.
ArhMold	= <i>Arheologia Moldovei</i> . Institutul de Istorie și Arheologie ("A. D. Xenopol"), Iași.
AȘUI	= AȘUI, Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza”, Iași.
BAR	= <i>British Archaeological Reports</i> . International Series, Oxford.
CA	= <i>Cercetări arheologice</i> , Muzeul Național de Istorie a României, București.
CAANT	= <i>Cercetări arheologice în aria nord-tracă</i> , Institutul Român de Tracologie, București.
Carpica	= <i>Carpica</i> . Muzeul Județean de Istorie și Artă "Iulian Antonescu", Bacău.
CercIst	= <i>Cercetări istorice</i> . Complexul Național Muzeal "Moldova", Iași.
<i>Danubius</i>	= <i>Danubius</i> . Istorie. Muzeul Regional de Istorie – Galați.
<i>Dolgozatok-Travaux</i>	= <i>Dolgozatok az Erdélyi Nemzeti Múzeum Érem és Régiséggyűjtéséből - Travaux de la Section Numismatique et Archéologique du Musée National de la Transilvanie</i> , Cluj.
JMV	= <i>Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte</i> , Halle/Saale.
KS - Kiev	= <i>Kratkie Soobščeniia Instituta Arheologii</i> , ANSSR, Kiev.
Materiale	= <i>Materiale și cercetări arheologice</i> , București.
MemAntiq	= <i>Memoria Antiquitatis</i> , Acta Musei Petrodavensis, Complexul Muzeal Județean Neamț, Piatra Neamț.
MIA	= <i>Materialy i Issledovanija po Archeologii SSSR</i> , Moskova - Leningrad.
SA	= <i>Sovetskaja Archeologija</i> , Moscova.
SAA	= <i>Studia Antiqua et Archaeologica</i> , Seminarul de Istorie Antică și Arheologie al Universității "Al. I. Cuza" Iași.

SCIV(A) = Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie),
Institutul de Arheologie "Vasile Pârvan", București.

LISTA FIGURILOR

Fig. 1. Tipurile și cronologia cuptoarelor de olărit: Luka Vrublevetzkaja, Tripolie A / Precucuteni III; Dumești - *Între pâraie*, Cucuteni A₃; Shkarovka și Veselyj Kut, Tripolie B_IB_{II} / Cucuteni A-B; Trostjančyk, Tripolie B_{II}; Žvanetz - Șciob, Cucuteni B / Tripolie C I; Glăvănești - *Movila I*, Cucuteni B; Trinca - *Izvorul lui Luca și Costești IX*, Horodiștea / Erbiceni - Gordinești / Tripolie C_{I-II} 1. Reconstituiri: Bodești - *Cetățuia Frumușica* 1, Hăbășești - *Holm* 2, Vărvăreuca 3 (*apud* Matasă 1946, fig. 9; Dumitrescu 1954, fig. 9; Movșa 1971, pl. 1; Comșa 1976; Markevič 1981, pl. 18-19, pl. 76/1-2; Tzvek 2004, pl. 5-6).

Fig. 1. La typologie et la chronologie de fours pour la cuisson de la céramique: Luka Vrublevetzkaja, Tripolie A / Precucuteni III; Dumești - *Între pâraie*, Cucuteni A₃; Shkarovka și Veselyj Kut, Tripolie BI-BII / Cucuteni A-B; Trostjančyk, Tripolie BII; Žvanetz - Șciob, Cucuteni B / Tripolie CI; Glăvănești - *Movila I*, Cucuteni B; Trinca - *Izvorul lui Luca și Costești IX*, Horodiștea / Erbiceni - Gordinești / Tripolie CI-II și CII 1. Reconstitutions: Bodești - *Cetățuia Frumușica* 2 Hăbășești - *Holm* 3, Vărvăreuca 4 (*apud* Matasă 1946, fig. 9; Dumitrescu 1954, fig. 9; Movșa 1971, pl. 1; Comșa 1976; Markevič 1981, pl. 18-19, pl. 76/1-2; Tzvek 2004, pl. 5-6).

Fig. 2. Dumești - *Între pâraie*. Planul general al săpăturilor.

Fig. 2. Dumești - *Între pâraie*. Le plan général des fouilles.

Fig. 3. Dumești - *Între pâraie*. Secțiune prin primul cuptor 1, 3; plăci perforate parțial 2, 4; locuința - atelier, L₃, aglomerări de vase și de fragmente ceramice 5; primul vas cu granule de oxidmanganiferos și plăcuțe de hematită 6. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 3. Dumești - *Între pâraie*. Section dans le premier four 1, 3; des plaques semi-perforées 2, 4; la demeure - atelier no. 3 (L₃), des agglomérations de récipients et de fragments céramiques 5; le premier récipient troussé avec oxyde manganoso-ferreux et hématite 6. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 4. Dumești - *Între pâraie*. Cuptoare, complexe 7, 13, plan și profil, 1-2. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 4. Dumești - *Între pâraie*. Fours, les complexes no. 7, 13, plan et profil, 1-2. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 5. Dumești - *Între pâraie*, L₃. Radiografiile mărite ale pensoanelor ovoidale de lut 1; vase depozitare 5; oxid manganiferos și hematit, înainte de curățire și după curățire 2-3; fragment ceramic cu urme de pictură și striatii pe bucățile de hematit 6-8. Fotografii realizate la microscop de restaurator C. Pântea.

Fig. 5. Dumești - *Între pâraie*, la demeure no. 3 (L₃). Les radiographies agrandies des pinces ovoïdaux en argile 1; les récipients dépositaires 5. Oxyde

mangano-ferreux et hématite, avant le nettoyage et après le nettoyage 2-3. Fragment céramique avec des traces de peinture et des stries sur les morceaux d'hématite 6-8. Photographies réalisées au microscope par restaurateur C. Pâtea.

Fig. 6. Dumești - *Între pâraie*, L₃. Vasele în care s-au depozitat coloranții minerali 1-2. Pictura tricromă cu roșu și negru pe fond alb. Lustruitoare 3, 5; pensoane ovoidale de lut 4; mojar 6; suflătoare 7.

Fig. 6. Dumești - *Între pâraie*, la demeure no. 3 (L₃). Les récipients où l'on a déposé les colorants minéraux 1-2, peinture trichrome en rouge et en noir au fond blanc. Polisseurs 3, 5; des pinceaux ovoïdaux en argile 4; mortier 6; cannes de verrier 7.

Fig. 7. Dumești - *Între pâraie* L₁ Vase cu gât înalt și corp bombat 1, 1a - 2. Categoria ceramicii pictate tricrom pe fond alb. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 7. Dumești - *Între pâraie* L₁ Récipients à haut cou et à corps bombé 1 - 2. Catégorie de la céramique peinte trichrome au fond blanc. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 8. Dumești - *Între pâraie*. Pahar pictat 1 a-b; protomă zoomoră cu pictura ștearsă 2. Categoria ceramicii pictate tricrom pe fond alb 1, 3-4 sau roșu 2; cupe cu picior 3-4. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 8. Dumești - *Între pâraie*. Verre peint 1 a-b; protomé zoomorphe à peinture effacée 2; coupes à pied 3-4. Catégorie de la céramique poreuse peinte trichrome au fond blanc 1, 3-4 ou rouge 2. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 9. Dumești - *Între pâraie*. Suport pictat tricrom pe fond alb 1; vas cu gât înalt, corp bombat și picior 2; vas cu gât înalt, corp bombat și suport 3. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 9. Dumești - *Între pâraie*. Support peint en trois couleurs au fond blanc 1. Récipient à haut cou, corps bombé et pied 2; récipient à haut cou, corps bombé et support 3. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 10. Dumești - *Între pâraie*. Forme ceramice 1-7. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 10. Dumești - *Între pâraie*. Les formes de poterie 1-7. Cucuteni A₃₋₄.

Fig. 11. Dumești - *Între pâraie*, L₃. Depunere rituală de figurine 1-2. Statuete feminine semi-șezânde 3-5.

Fig. 11. Dumești - *Între pâraie*, la demeure no. 3 (L₃). Dépôt rituel de figurines 1-2. Statuettes féminine semi-assises 3-5.

Fig. 12. Dumești - *Între pâraie*, L₃. Statuetă feminină semi-șezândă.

Fig. 12. Dumești - *Între pâraie*, la demeure no. 3 (L₃). Statuette féminine semi-assise.

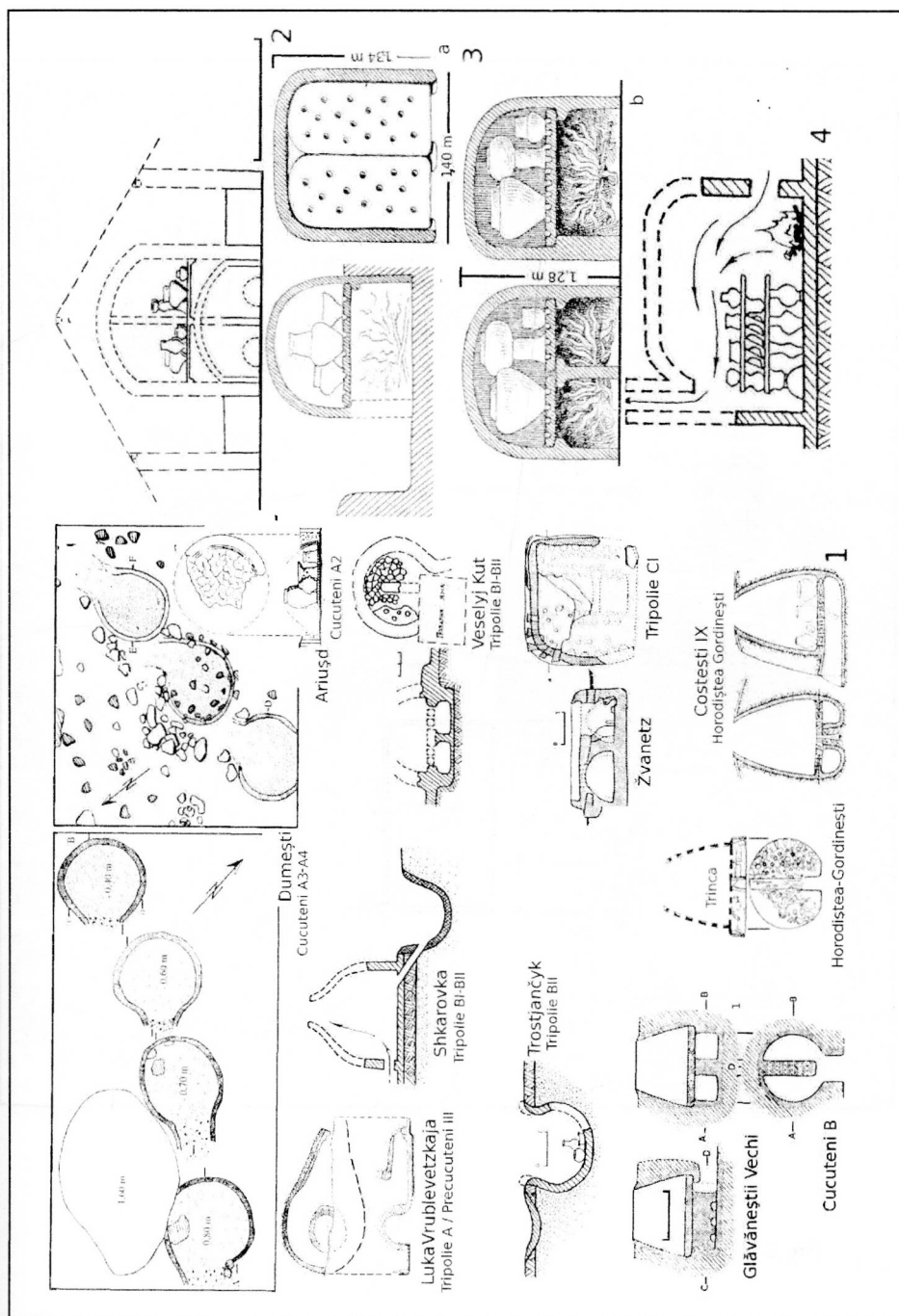


Fig.1

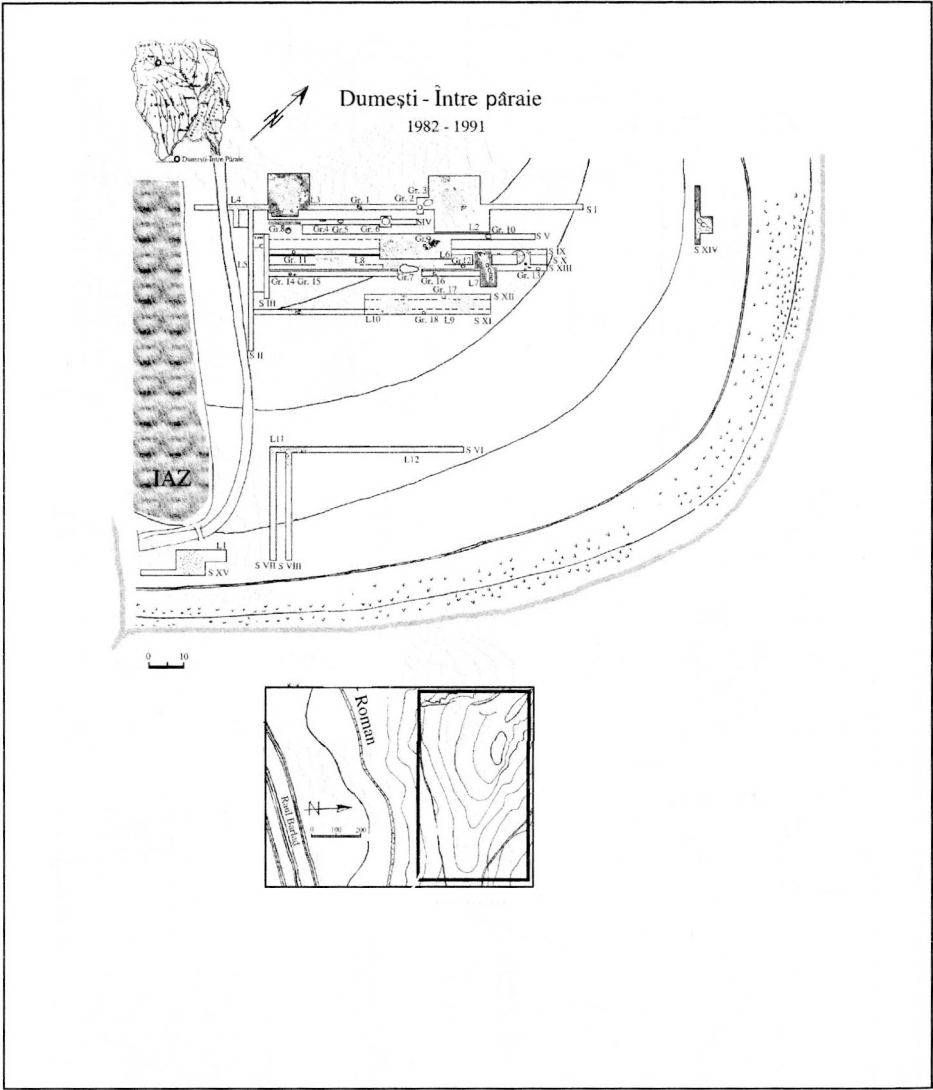


Fig.2

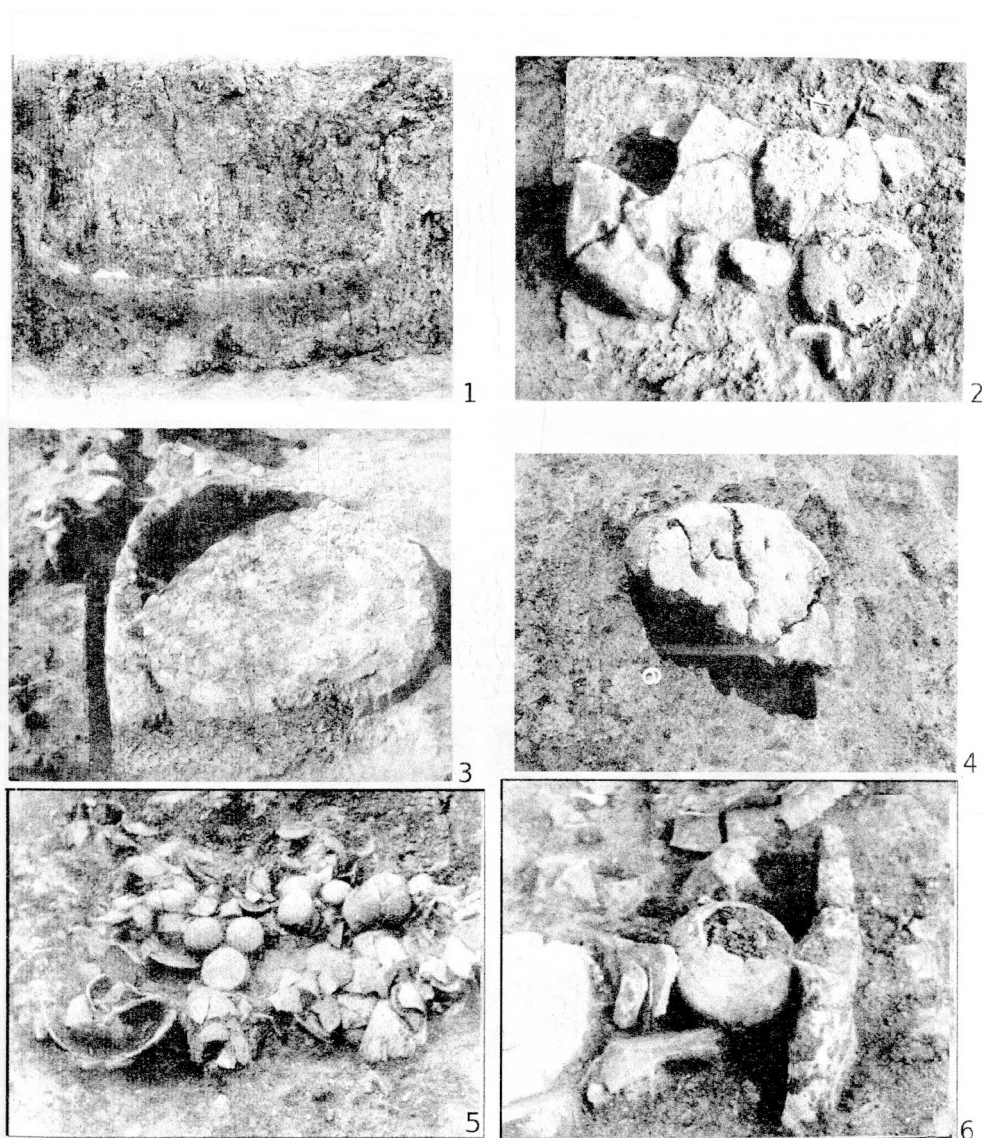


Fig.3

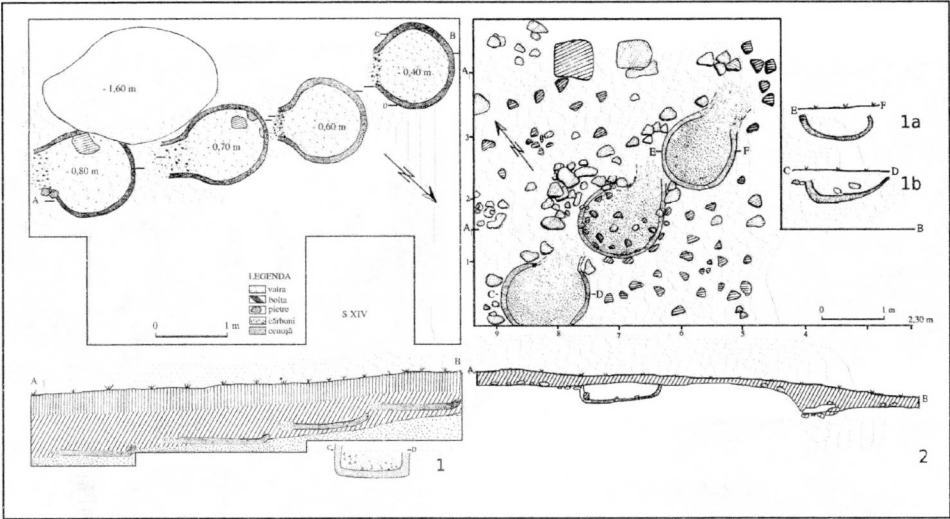
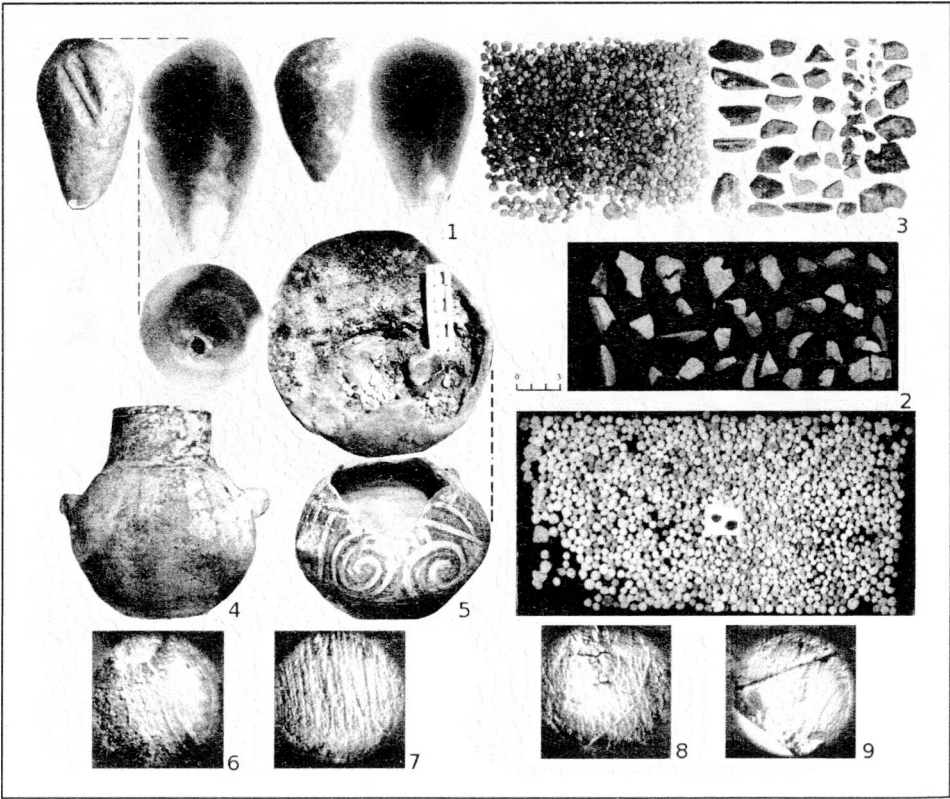


Fig. 4

Fig.5



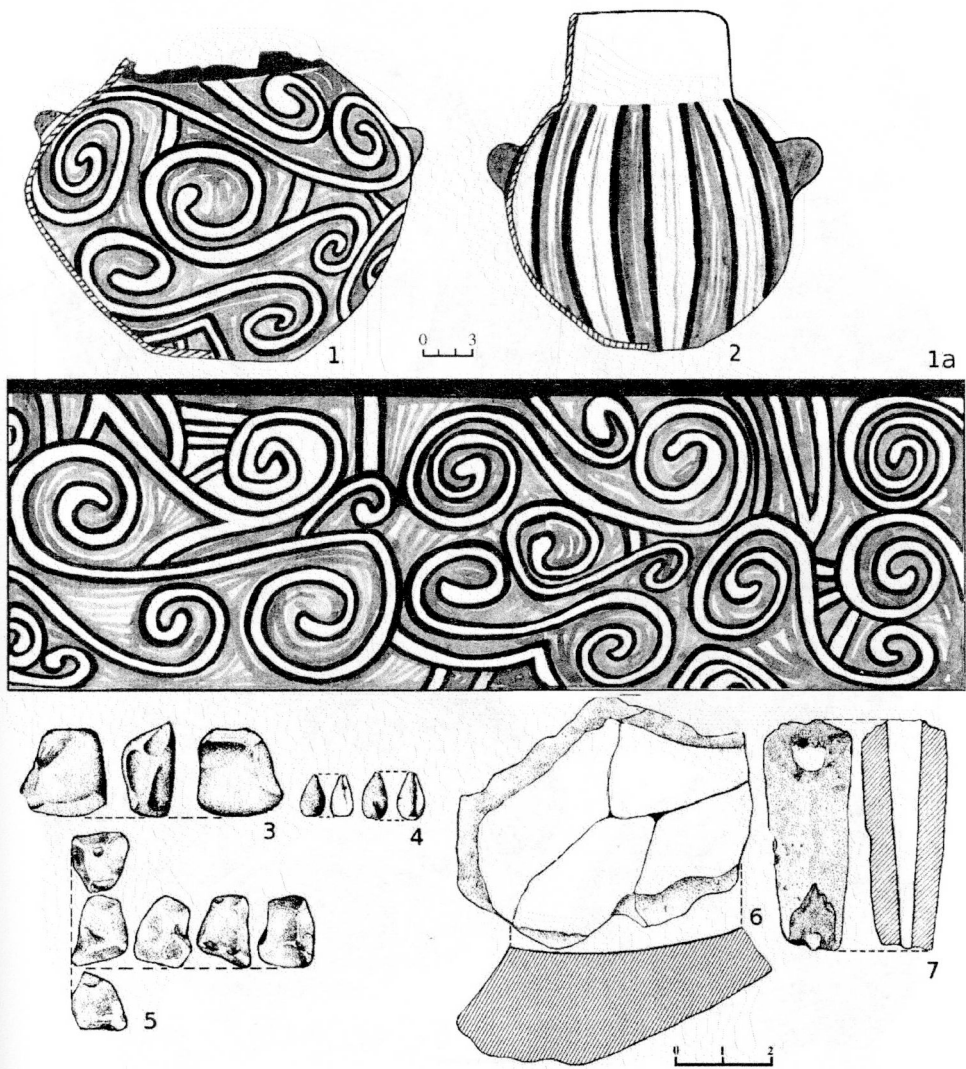


Fig. 6



Fig. 7

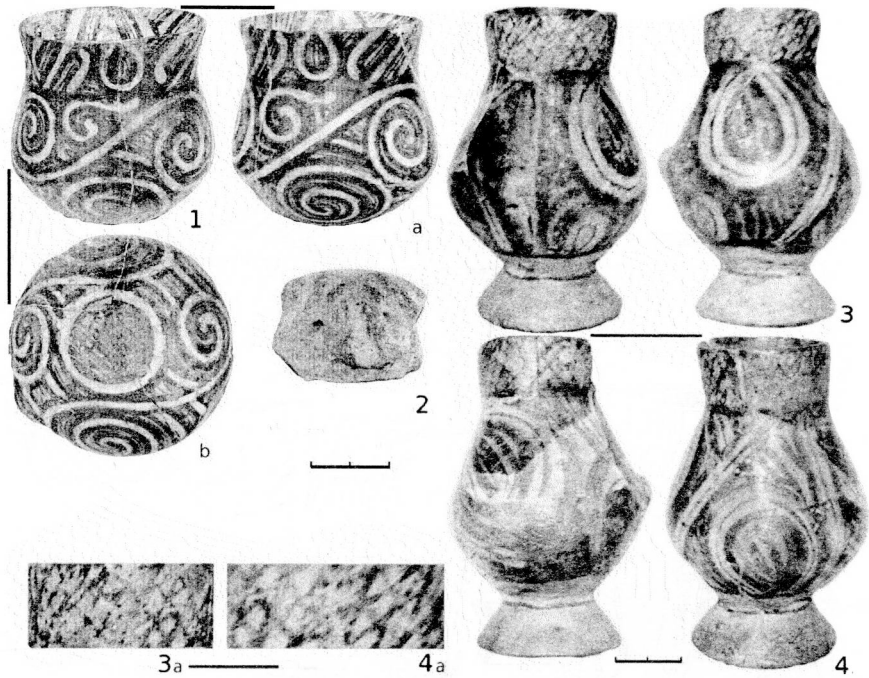


Fig. 8



Fig. 9

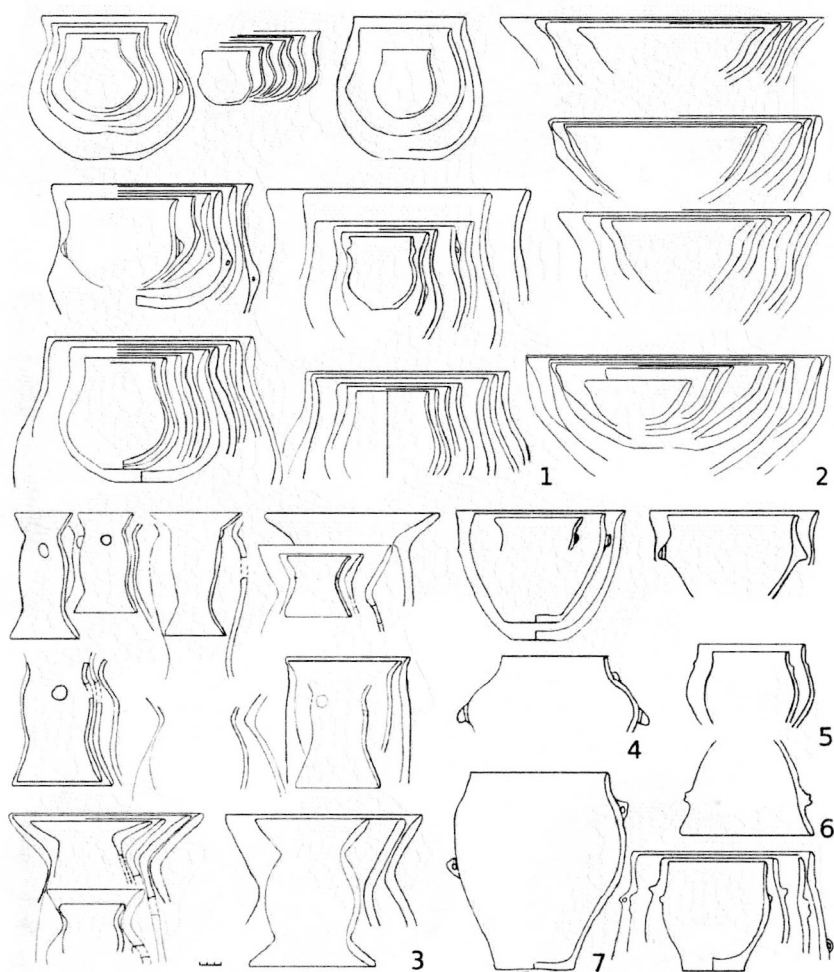


Fig. 10

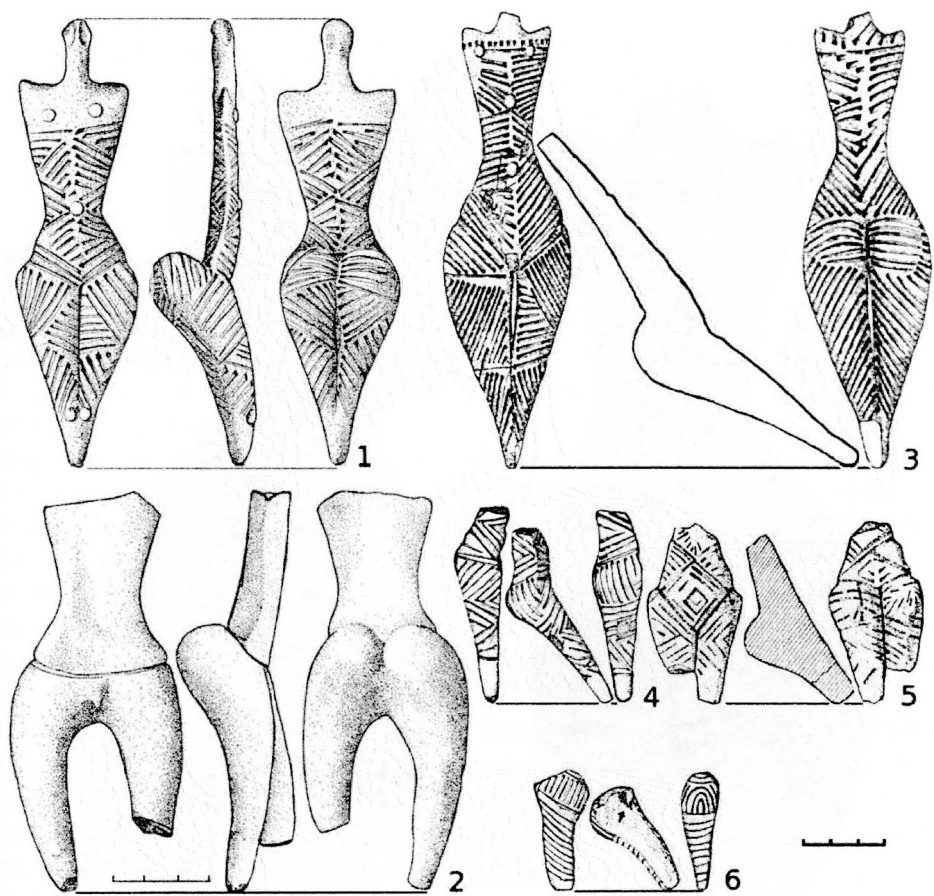


Fig. 11

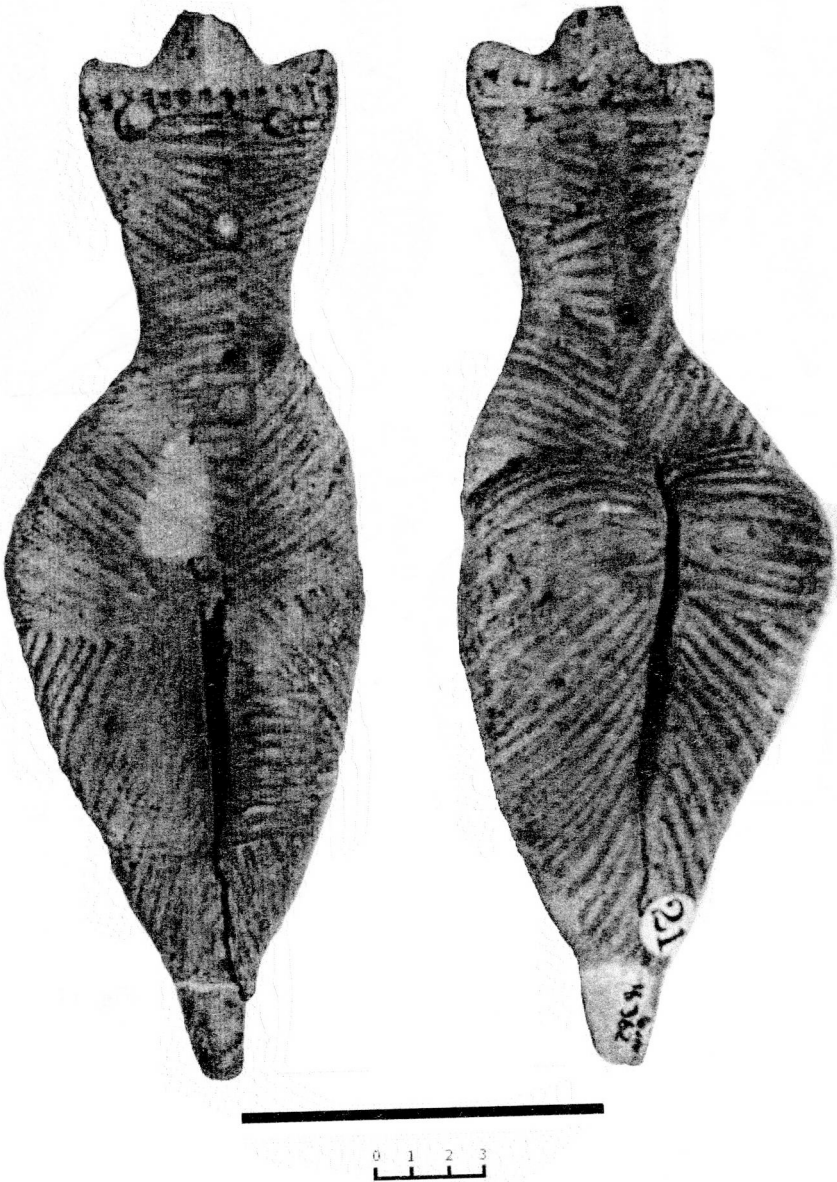


Fig. 12

LE COMPLEXE CULTUREL CUCUTENI – TRIPOLIE, DES FOURS POUR CUIR LA CÉRAMIQUE

Résumé

La cuisson de la céramique dans l'aire Cucuteni - Tripolie a été réalisée par deux modalités technologiques, qui se succèdent chronologiquement, naturellement avec des formes de passage de l'une à l'autre.

Le type I (fig. 1), de four pour la cuisson de la céramique, daté antérieurement, comptait une seule chambre de cuisson, prévue avec deux trous, par lesquels on assurait le transfert de l'air, l'un situé dans la partie supérieure de la voûte, nécessaire pour le remplissage du four avec des récipients et le réglage du tirage et de la température pendant la cuisson dans l'atmosphère oxydante, et l'autre à la base de la chambre de combustion, pour l'alimentation, auxquels on ajoute ou non, selon le cas, le fossé d'accès. Les premiers fours de ce type ont été découverts à Ariuşd - *Dealul Tyszk*, le district Covasna, par Fr. Lászó. Ultérieurement, dans le même endroit, d'autres fours ont été signalés aussi par Z. Székely et par B. Bartók⁹. N. S. Bibikov a supposé que les voûtes ont été cassées, qu'elles ont été éliminées après la cuisson des récipients¹⁰. À l'est de Carpați on a découvert des fours de ce type à Drăguşeni - *În deal de lutărie*¹¹, le district Botoşani, Hangu - *Chirîteni*¹², Igeşti - *Scândureni*¹³, Fulgeriş - *Dealul Fulgeriş*¹⁴, probablement aussi à Bereşti - *Băzanu*¹⁵ et Dumeşti - *Între pâraie*¹⁶ (fig. 2-4). Une séparation du combustible de la charge a été réalisée à Galibovtzi - *Pekliuk*, dans l'aire bulgare de la culture Sălcuţa, où, par la tranchée longitudinale, creusée au nord de l'âtre, on a détaché l'espace nécessaire à la cuisson du combustible et on a protégé la céramique trouvée au sud du four²⁵.

I-II (fig. 1). *Les variantes de transition vers le type II*, ont été d'habitude liées au premier type, par leurs caractéristiques, deux ou trois chambres de cuisson, des murs communs et la même bouche d'alimentation. De l'aire Cucuteni - Tripolie, on mentionne le groupe de trois fours découvert à Ariuşd, sur *Dealul Tiyszk*, dont l'un central et deux latéraux²⁷, ainsi que celui avec deux fours, de Shkarovka, trouvé dans la surface no. 3, daté Tripolie B_{1-II}, formé par deux grandes chambres, séparées par un mur horizontal (7,5 m²), dont l'on a conservé seulement la base (h > 15 cm). Dans l'une des chambres on brûlait le combustible, dans l'autre la céramique. L'air chaud, qui passait de la chambre de combustion dans la chambre de cuisson des récipients, n'avait pas une température uniforme. La séparation de la chambre de combustion de celle des récipients a préfiguré, comme l'on vient de mentionner, les installations avec des chambres superposées. Pour elles, l'auteur a établi des similitudes avec des découvertes similaires, d'Asie Mineure, de Mondjuhly Depe, Gheoksina, Akcea Depe²⁸. L'innovation technique utilisée à Luka Vrublevetškaja, dans la phase Tripolie A ou Précucuteni III, où la chambre de combustion était elle-aussi construite latéralement, et la grille était fixée sur un pylône, a anticipé le

deuxième type de fours²⁹. L. Ellis a considéré que ce four aurait pu représenter justement la liaison intermédiaire entre eux³⁰.

Le type no. II (fig. 1) est celui des installations à deux chambres superposées: la chambre de combustion, avec la bouche d'alimentation du combustible (*furnium* et *prae-furnium*), séparée de la deuxième par un mur médian; la plaque ayant des perforations; la chambre de cuisson des récipients. Ce type sera généralisé surtout dans la troisième phase de la civilisation Cucuteni - Tripolie, quand on a enregistré une grande diffusion des produits de poterie. Pour leur fonctionnement on avait besoin d'une spécialisation.

La réalisation du feu sous l'âtre, au-dessus de laquelle on mettait les récipients, a contribué à l'apparition des fours à deux chambres, l'une à la base, pour la brûlure du combustible, la chambre de combustion, avec le mur séparateur et la bouche d'alimentation, et l'autre située au-dessus, pour la cuisson des récipients, où, parmi les perforations de la grille, on transmettait la chaleur du feu, pour que la fumée soit dégagée par l'ouverture de la partie supérieure de la voûte. La céramique était déposée parmi les perforations - les bouches d'air de la grille - pour permettre à l'air chaud de passer du foyer et de circuler dans tous les coins, de toutes les parts, entre les objets de terre glaise³⁵. La grandeur de la plate-forme et les distances d'entre les perforations étaient déterminées par les dimensions des récipients. Dans la chambre de cuisson, les récipients étaient placés en forme de pyramide, et l'ouverture de la voûte était couverte par des fragments céramiques, pour faciliter le contrôle de dehors de la température et l'uniformisation de la cuisson. À l'aide de ce type de four on a obtenu une température élevée, ce qui a permis une bonne cuisson oxydante.

ETNOARHEOLOGIA. SCOPURILE TEORIILOR ȘI METODELE DE CUNOAȘTERE CONSACRATE

John NANDRIS – Zoia MAXIM

Primele etape din Proiectul Etnoarheologic pentru „Zonele Înalte” s-au desfășurat între anii 1977-1988 sub forma unor investigații și căutări metodologice pentru înțelegerea modului de exploatare a regiunilor înalte atât de către societățile preistorice cât și de cele tradiționale actuale. Acest proiect a fost rezultatul unei lungi și fructuoase colaborări între arheologii britanici și români încă din perioada anilor 1972-1977, ceea ce a presupus cercetare de teren și săpături arheologice convenționale, paralel cu implementarea unor metode tehnice noi, cum ar fi flotarea sedimentelor în vederea recuperării resturilor de plante sau animale, precum și analiza multidisciplinară a obsidianului arheologic. O parte din aceste cercetări au fost publicate (Nandris 1975, 71-94; 1977, 25-57; 1978, 198-211; 1981, 231-254; 1985, 256-268; Williams – Nandris 1977, 207-219; Williams Thorpe – Warren – Nandris 1984, 183-212; Kalmar – Bagoczky - Lazarovici 1987, 65-85; Lazarovici - Kalmar 1987, 949-996; Kalmar 1988, 15-24; Maxim 1993, 11-20; 1993a, 65-74; 2006, 259-270; Lazarovici – Maxim 1995, 55-66), urmând să apară un volum cu toate rezultatele obținute în timpul celor aproape 20 de ani.

Demararea unei cercetări etnoarheologice sistematice a fost deliberat amânată până când se putea realiza o joncțiune între metodele arheologice pe de o parte și metodele cercetării etnografice, într-o societate cu intense transformări economice și sociale. Din aceste cauze proiectul interdisciplinar de cercetare a Zonelor Înalte a început abia în anul 1977 și a durat până în 1998 (în ultimii 10 ani munca de teren a fost cu intermitențe, accidental, nesistematic, mai mult teoretic și cu prelucrări de date). Trebuie să amintim încurajările pentru acest proiect din partea regretatului prof. Hadrian Daicoviciu, și sprijinul esențial a Tamarei Dobrin și a Cornелиei Stoica.

Din colectivul româno-englez au făcut parte: John Nandris (Institutul de Arheologie, Londra); Gheorghe Lazarovici (Muzeul de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca); Ioan Opriș (Direcția Muzeu și Colecții, MCC, București); Zoia Maxim (Kalmar) (Muzeul de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca); Lidia Gaga (Muzeul Banatului, Timișoara); Mihai Dăncuș (Muzeul Sighetu-Marmației); Viorica Crișan (Complexul Muzeal Harghita, Miercurea Ciuc); Gheorghe Dumitroaia (Complexul Muzeal, Piatra Neamț); Dan Monah (Institutul de Arheologie, Iași); Mircea Taban (Complexul Muzeal

Caraș-Severin, Reșița) etc. În timpul desfășurării proiectului ne-am bucurat de sprijin din partea următoarelor instituții: British Academy; Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research; Society of Antiquaries of London; Institute of Archaeology (University College), London; Central Research Fund and Hayter Fund of London University; National Geographic Society; British Council; Muzeul de Istorie a Transilvaniei, Cluj; Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj; Complexul Muzeal Caraș-Severin, Reșița; Muzeul Banatului, Timișoara; Muzeul „Dumbrava Sibiului”; Primăriile din Cornereva, Băile Herculane, Eftimie Murgu; Poienile de sub Munte, Sichevița și Tureni; Ministerul Culturii, Ministerul Cultelor (prin instituțiile sale); Academia Română; Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca și Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași etc.

* * *

Studiile *etnografice* sunt susținute de obicei prin descrieri și clasificări, fără ca să se vadă, totdeauna și explicit, că se bazează pe cercetarea proceselor de schimbare care au loc în timp și spațiu. Acest aspect a fost folosit de inițiatorii proiectului ca potențial de formare a relațiilor reciproce. *Arheologia* are aceleași deficiențe, se sprijină, în principal, pe noțiunile culturale de „tribalitate” și pe exactitatea explicării schimbărilor care au loc în cultura materială (mai ales ceramica și câteva unelte și arme). Este oportun ca arheologia să dea o dimensiune temporală etnografiei, iar realitățile etnografice să fie încorporate în gândirea arheologică.

Etnoarheologia trebuie să fie un proces reciproc „de a da și de a lua” din realitățile etnografice și din practica arheologică. De aceea este potrivit să se schimbe modul în care amândouă ramurile evidenței patrimoniale să se prezinte publicului prin asociere și combinare în cadrul cercetării și a expozițiilor muzeale.

Originala muncă de teren și cunoașterea întâmplătoare a materialului care iese din cadrul obișnuit sunt componente importante ale etnoarheologiei (Hodder 1982, 28) și aceasta a fost punctul central al muncii noastre. Etnoarheologia este cel mai bine caracterizată ca făcând uz de probe obținute de la societăți tradiționale existente printr-o muncă de teren originală, puse în serviciul arheologiei științifice, folosind toate metodele acesteia. Cu alte cuvinte trebuie să apelăm cu aceeași certitudine la informațiile documentare cât și la cele oferite de sursele orale.

Situri etnoarheologice pot fi definite ca orice sit din care se obțin probe pentru corelarea bunurilor materiale cu obiceiurile și plasarea acestora într-un cadru spațio-temporal. Această definiție, considerăm că, este mult mai precisă decât una bazată, în principal, pe exploatarea valorii comparative a

probelor etnografice. Prin lecțiile pe care le-am învățat este aceea că cele mai mici și cele mai simple dintre siturile noastre, cum sunt stânele carpatine, sunt mult mai complexe decât am fi crezut, adesea comprimând un palimpsest a reutilizărilor și transformărilor. Sublinierea trebuie făcută pe proba materială, atât timp cât este de domeniul arheologiei, dar nici o dimensiune a comportamentului social sau spiritual nu poate fi legitim ignorată, sau exclusă din munca etnoarheologică, pentru că se găsește cu precizie în fiecare observație arheologică, astfel hotarele etnoarheologiei pot fi mult lărgite.

Situl etnoarheologic este contextul valorilor umane care determină semnificația probei materiale. Un corolar al acestei idei este că noi luăm în considerare și conștientizăm impactul existenței informației intrinsece în probe, deasupra explicațiilor noastre. Etnoarheologia ne reamintește că însăși arheologia nu este un „întreg” despre trecut. Cercetătorul Kuper (1989) vorbind despre metodologia muncii de teren a unor antropologi, afirma ”Descoperirile științifice sunt construite și stabilite de procese sociale... consensul științific este o funcție a politicilor academice... Observatorul trebuie să fie conștient de natura întâmplătoare a cercetării;...etnografia însăși nu trebuie să fie o prezentare științifică „mimetică” ci trebuie să fie experimentală, multivocațională, chiar ironică”. Mai mult, nu numai observatorul (formare, cultură, școală, crez) este cel pe care trebuie să-l luăm în considerare ci și pe informator. Întrebările către informator trebuie formulate în deplină cunoaștere a metodelor antropologice. Nu toate răspunsurile pot fi luate ca exacte. Pentru a fi mai expliciti dăm doar un exemplu: Hodder descrie (Hodder 1982 a, 41) cum în timpul muncii de teren în Kenia a acceptat și a publicat (Hodder 1977) informații despre proveniența unor vase ceramice, datate cu aproximativ de 80 de ani față de vârsta proprie, afirmație ce s-a dovedit a fi neadevărată, vârsta reală fiind cu puțin mai mult de 8 ani.

Etnoarheologia face mai mult, practicând pur și simplu unele forme de geografie economică sau antropologie socială care trebuiesc ținute în contact empiric cu specialitatea individualizată a arheologiei, deoarece aceasta se mișcă în sfera metodelor „amestecate și diversificate”, obținând probe, uneori imperfecte, dar într-o conexiune temporală cu procesele dimensiunii spațiale constante (ecosistemul).

Etnografia tradițională a societăților central și sud-est europene este mai mult decât o manifestare a identității regionale, având o importanță europeană și universală, mult mai mare decât pare la prima vedere. Aceste manifestări sunt tipare ale comportamentului socio-uman și au fost stabilite încă din antichitate, fiind răspândite atât spațial cât și temporar, nu numai în evul mediu ci și în vremuri mai apropiate. Subliniem faptul că însăși etnografia general-europeană nu este cunoscută mai ales în Europa Apuseană și că nu

este nicăieri mai bine reprezentată ca în România. De asemenea este mult mai indicat să privim din interiorul etnoarheologiei europene decât din afara ei, dacă vrem să lărgim explicațiile și asupra arheologiei prin raportare la Preistoria europeană (Childe 1964).

Munca noastră a pornit de la premisa că observațiile derivă din experiență prin analiza analogiilor relaționale și comportamentale, unele schițate sau sugerate de obiecte materiale (înțelegerea rolului analogiei este crucială în etnoarheologie). Întrebarea – care este relația dintre experiența cercetătorului și interpretarea datelor brute obținute prin munca de teren? – nu trebuie trecută cu vederea, deoarece răspunsul este esențial pentru interpretarea veridică a informațiilor. Din punct de vedere teoretic se impune „cauzalitatea” unor fenomene studiate de arheologie și este rapid „acceptată” ca singurul factor care poate explica inclusiv rezultatele statistice, modelul cel mai apropiat (Nandris 1984) fiind „dinamismul” impus de ecologie (geografie, floră, faună și comportamentul uman față de ele). Din păcate, cercetarea în scopul abținerii unor „adevăruri” este încă condusă de „teorii dogmatice” despre stadiile de evoluție și dezvoltare, ori despre importanța exagerată a mediului sau economicului în societate (critici la Toynbee 1997). Arheologia (Cazzella 1996; Guidi 1996; Mrozowski 1996; Watson 1996) și antropologia au fost tot timpul preocupate de găsirea unor metode fundamentate teoretic și „științifice” pentru interpretarea datelor obținute în urma cercetării, „căutări” care ar trebui să intereseze și etnologii în demersul lor etnografic profund. Etnoarheologia încearcă să facă și această joncțiune metodologică și teoretică.

Problema *cât de exact se poate reconstitui identitatea unui grup uman* este de o importanță fundamentală. Etnoarheologia atrage atenția, cu siguranță, asupra faptului că „identitatea” nu este un punct final care să fie în același timp fundamental. Definirea grupului (limbă, moștenire genetică, religie, obiceiuri) nu este aceeași cu ansambluri arheologice cunoscute sub numele de „culturi” (Hodder 1992). Arheologia europeană a perpetuat de-a lungul sec. XIX și XX, ideea că asemenea „culturi” (definite mai ales pe baza ceramicii) pot fi puse în ecuație cu grupuri umane după un model cvasitribal. Cercetarea etnoarheologică (Hodder 1977; 1982a) a demonstrat cum granițele răspândirii ceramicii sunt afectate de relațiile sociale, economice, chiar militare, depășind hotarele spațiale și uneori chiar temporale ale grupului. Unele cercetări pluridisciplinare asupra siturilor preistorice au indicat același lucru.

Este necesar să facem unele precizări privind cercetarea noastră etnoarheologică. De la început am fost conștienți de factorii metodologici ai muncii de teren și am decis, din capul locului, să nu ne lăsăm influențați de

apariția „noului”, deoarece am considerat că „dovada” etnoarheologică, în întreaga sa varietate fragilă, este prea importantă pentru a aștepta enunțuri și sugestii teoretice „definitive”. Acest lucru s-a impus pentru că „dovada” se schimbă atât de repede, uneori fiind o „modă”, încât era mult mai urgent să „salvezi” informația decât să te conformezi „metodei teoretice” (de multe ori chestionarele erau concepute pe teren în funcție de necesități - pentru stâna, de exemplu, avem 4 variante „evolutive” de fișe). Cercetarea noastră nu a pornit de la o dogmă, am „învățat” în timp să „vedem” și să „înțelegem”, iar impactul demersului nostru, sperăm, să fie clar și, mai ales, util viitoarelor generații de „etnoarheologi”.

Munții ridică o serie de probleme fascinante. În timp ce arheologia a cercetat cu precădere câmpiile și văile – zonele montane nu au fost deranjați de pe vremea vânătorilor epipaleolitici decât în scopuri economice, mai rar militare. Aici erau căutate sursele de aprovizionare autohtone, de obicei sezoniere, doar în scopul completării rezervelor oferite de șes. Munții erau folosiți ca loc de refugiu în vremuri de restriște (fortificații, peșteri,abriuri), iar pe timp de pace mai ales pentru căutarea și culegerea unor specii de plante sau fructe necesare în alimentație și în medicina tradițională, precum și pentru vânarea animalelor (oase și semințe descoperite în situri arheologice). De milenii, munții au ajutat la conservarea unor aspecte ale culturii umane, destul de multe pentru a ne permite surprinderea și studierea lor înainte de a se pierde în ritmul alert al transformărilor de la începutul secolului XXI.

Există dificultăți practice și logistice în studierea zonelor montane. Siturile etnoarheologice pot fi efemere și covârșitor bazate pe materiale organice perisabile. Aceste situri sunt supuse proceselor de eroziune și degradare mai pronunțate decât cele de la șes. Logistica necesară muncii la altitudini mai mari de 1500 m nu este simplă și ne ajută să ne facem o idee, atât asupra realităților pe care le-a avut de înfruntat omul în orice perioadă când a ales să exploateze resursele montane, cât și a mijloacelor pe care au fost nevoiți să le folosească.

Arheologia deține poziția de conducător între celelalte discipline, deoarece urmărește schimbările pe termen lung în comportamentul uman în diferite medii, putând, astfel, face comparații mai ample.

Există patru medii primare a căror schimbare, pe termen lung, poate fi categorisită. Acestea sunt: *mediul înconjurător* (ambientul); *tehnologia*; *economia* și, uneori cel mai important, *mediul bio-social* (evoluția psihică și caracteristicile sociale). Acest *ultim mediu* este cel mai dificil de regăsit în dovezile materiale arheologice, dar potențial teoretic este cel mai generos, din cauză că include domeniul psihologiei antropologice, evoluția speciei umane ca atare, dar și cea mai complexă sferă a relațiilor sociale. *Mediul înconjurător* este contextul în care aceste schimbări sunt continue, dar nu ar

fi înțelept să spunem că acesta este determinant. *Economia* înseamnă exploatarea plantelor, animalelor sau a zăcămintelor din mediul înconjurător și care, uneori, nu pot fi utilizate în stare primară, fapt ce stă la baza deciziei umane privind ce specii de plante și animale, sau resurse minerale să exploateze, în ce mod și cu ce mijloace. Cunoștințele asupra exploatării, acumulate de-a lungul timpului, sunt transmise pe cale culturală (tehnologie, obiceiuri, cutume, credințe, superstiții, mituri, legende, basme etc.). Tehnologia folosită la un moment dat este un mijloc ce servește economicului și care, uneori, prin largire (exploatare intensivă) să se autodistrugă. Cauzalitatea, într-un astfel de sistem dinamic, este complexă și poate fi determinată. Tendința strictă de a se lua în considerare doar un singur factor privind exploatarea muntelui a fost serios afectată de aportul valoric al cauzalității dată de studiul arheologic.

Societățile tradiționale din țările Europei Centrale și de Est au deosebita valoare de a fi conservat o serie de particularități pentru posteritate. Fenomenele cu care ne-am confruntat în timpul cercetărilor sunt mult mai extinse. Această observație nu înseamnă eurocentrism (Toynbee 1997, 61), din contră, valorile societăților tradiționale sunt cruciale în interpretarea preistoriei europene, subliniind că în timp ce metodologia este globală, aceste fenomene sunt cu adevărat europene „de facto”, ajutând la înțelegerea fundamentală a „omului obișnuit”, care a creat civilizația europeană.

Recunoscând natura imperfectă a multora dintre informațiile noastre, atât din arheologie cât și din etnografie, ideea că există o orientare teoretică „corectă” este, după părerea noastră, pseudo-științifică. Criteriile științifice nu sunt rigide și nici nu au caracter de lege, ci sunt mai degrabă experimentale și de evaluare, având, din păcate, la această oră, o aplicabilitate nesigură în arheologia preistorică. Dar nu e bine să ne plângem că informațiile sunt imperfecte, deoarece chiar și în această imperfecțiune stă interesul deosebit pentru subiect. Formularea corectă a întrebărilor este cel puțin la fel de importantă ca și experimentul, atât în arheologie cât și în etnografie. De aceea când am proiectat strategia de colectare a datelor, în mod prioritar am încercat să definim cât mai bine posibil cea mai mare parte a problemelor.

Cunoașterea orientărilor teoretice are menirea de a „lumina” practica metodologică a arheologiei. Realitățile etnoarheologice oferă o multitudine de modele posibile de interpretare, din care se poate alege după o analiză minuțioasă. Este obligatorie pentru arheolog posibilitatea de a prezenta toate explicațiile alternative pentru materialul său. *Rolul etnoarheologiei nu este să dea siguranță în cea ce privește o versiune despre trecut, nici să ducă la o gândire pesimistă în privința imposibilității certitudinilor, ci, din contră, să lărgască orizonturile explicative.*

Explicațiile pot fi oferite la diferite niveluri conforme cu diversitatea și complexitatea informațiilor și a probelor. Proiectul Etnoarheologic al Zonelor Înalte a vizat culegerea, stocarea și prelucrarea datelor (din informații, artefacte, arhive, ecosistem) din Europa centrală și sud-estică. Unul din motivele pentru care s-a ales această zonă a fost că, deși siturile obișnuite aduc informații comprehensive, se pot observa totuși reguli prin compararea datelor regionale, căutându-se analogii în siturile arheologice. De obicei, obținând surse financiare pentru o săpătură mai extinsă, arheologul devine „nerăbdător” pentru a arăta că situl respectiv este extrem de important. O strategie mai chibzuită, în unele cazuri, poate fi mai potrivită în reconstituirea unei imagini mai reale, apelând la etnoarheologie și la ajutor interdisciplinar.

Un simplu exemplu al unei structuri în ierarhia teoretică a evoluției specifice privind penetrarea neoliticului din zonele temperate ale Europei este cea elaborată de Ammerman și Cavalli-Sforza. Teoria lor (Ammerman - Cavalli-Sforza 1971; Ammerman 1989) este demografică. Ipoteza lor este aceea că a fost o „difuziune” demografică (sau migrație, n.s.; vezi și Toynbee 1997, Introducere), fiind descris ca „un val” care vine, după un anumit „mecanism”. Autorii acestui model prezintă chiar metodele de calcul pentru rapiditatea „difuziunii” (Ammerman - Cavalli-Sforza 1971).

Ipotezele alternative despre procesele istorice trebuiesc luate în considerare, atât cele privind difuziunea culturală (trăsături caracteristice, dar fără oameni), cât și indigenismul (diferențierea societăților existente, vizualizate ca sisteme endogene; Toynbee 1997, 60-61). În fiecare caz trebuie oferit un „model” pentru verificare. Este normal să existe și explicații care să combine elemente din diferite ipoteze și modele. De exemplu: difuziunea culturală, amintită de Ammerman și Cavalli-Sforza, a avut loc, dar combinată cu un proces local aflat în desfășurare, de diferențiere între societățile europene dezvoltate de-a lungul Neotermalului (Nandris 1976, Zvelebil 1988) și *teoria „valului”* ce vine și care poate fi modelat. Printr-o astfel de abordare riscăm să ajungem la o incertitudine sigură din cauza teoretizării, uneori excesive. În orice caz este clară necesitatea explicării unui sistem dinamic și complex, dar aceasta implică specificarea, sau cel puțin *cercetarea ratei de schimbare în spațiu și timp*.

Există multe tipuri de procese ale schimbării ce pot fi grupate în două mari categorii: 1) *difuziunea* (*dispersarea, răspândirea*) care are loc în spațiu și 2) *diferențierea* (*evoluția*) care are loc în timp. Într-un sistem dinamic complex aceste două categorii se pot interconecta.

Rata schimbării este crucială pentru multe fenomene procesuale sau post-procesuale, fie că este vorba de difuziune sau evoluție. Numai în arheologie este posibil să se discute ratele schimbării, când un „cadru” al

datării realității absolute (sic!) poate fi verificat cu carbon radioactiv (C^{14}). În demografie însă, explicațiile depind de obținerea unor estimări realiste, periodice și repetate în timp. O populație este ea însăși dinamică în cadrul procesului schimbării direcționale permanente, astfel încât nu este mare lucru ca „populație”, mai ales pe scara timpului arheologic. Același proces poate fi realizat de „economie”, care stă sub semnul recombinației a mai multor resurse regionale, perene, sezoniere, rituale, sociale, politice, ce sunt atestate etnoarheologic.

„Ipoteza invaziei” este mai mult un eveniment decât un proces și a fost adesea invocată pentru a se pune în acord cu schimbarea prin difuziune („Völkerwanderung” la Toynbee 1997, 30-54). Acest fenomen este mai mult statistic decât dinamic, mai mult istoric decât arheologic. Se pare că „invazia” a fost invocată mai mult decât ar fi trebuit pentru a explica schimbările din pre- și proto-istorie. Valoarea acestei explicații este, în orice caz, strict limitată când se fac referiri la schimbări care au loc oriunde. Conceptul de „migrație” are limite similare ca și „invazia”, sau comerțul, fiind mai mult o sintagmă pentru a scăpa de responsabilitatea unui model specific al explicației.

Cel mai important stereotip din etnoarheologie este *rolul analogiei* și a fost viu dezbătută atât de arheologi cât și de etnografi (Ascher 1961; Binford 1967; Hodder 1982; 1982a; 1992; Wylie 1985; Sabloff – Binford – McAnamy 1987; Toynbee 1997, 58). În ciuda proastei reputații a „paralelelor etnografice” ce s-au „prăbușit” ca urmare a utilizării inadecvate a termenului, totuși analogia este larg acceptată. Sabloff, Binford și McAnamy, în 1987, concluzionează că „... metodele arheologice pentru deducție trebuie să derive dintr-un studiu a fenomenelor contemporane sau din observațiile înregistrate despre sistemele dinamice de viață, unde dinamica și statistica pot fi legate”. Wylie, în 1985, face o critică constructivă asupra lucrării lui Binford, din 1967, afirmând că „deducția analogică nu este radical greșită”. Este de asemenea de acord că există diferite tipuri de analogii și moduri felurite de a le folosi. Pentru a rezuma aceste discuții despre vechile și actualele analogii, Hodder pune „fostele” analogii în termenii comparației, în timp ce analogia relațională arată contextul pentru a demonstra cum legăturile cauzale dintre diferitele părți ale analogiei funcționează independent. În același timp, noțiunea de „context” include nu numai funcția ci și sfera ideilor (Hodder 1982, 24).

Expresia materială a ideilor surprinsă în comportament și rezultatul material al comportamentului este o probă „crudă” pentru arheologie. Este procesul schimbării comportamentului uman pe termen lung în contextul transformărilor din economie, mediul înconjurător, sau cel bio-social, care

constituie primul obiectiv al arheologiei. Reamintindu-ne că este primordial un comportament etnoarheologic, fapt ce ne ajută să redresăm a doua emfază – artefactele și seriarea (gruparea) lor, de obicei tipologică, care pentru unii arheologi este o preocupare completă și de cele mai multe ori „suficientă”.

Punerea rezultatului material al comportamentului „*ad literam*”, înseamnă să se așeze unele valori înaintea celor ale societății studiate și să se excludă noile interpretări. Exactitatea este caracterizată prin mai multe atribute și impune declarații cauzale reversibile, fiind satisfăcută cu explicațiile unui singur factor, luând ca exact conținutul stratigrafic și nu de multe ori desconsiderând informațiile relațiilor care l-a creat. Asta înseamnă că suntem predispuși să gândim în termenii *evenimentelor* decât a *proceselor*, a *revoluțiilor* decât a *evoluțiilor*, a *tipologiilor* decât a *clasificărilor statistice*. Exactitatea diminuează rolul observatorului care nu vede semnificația proceselor tafonomice sau post-stratigrafice și care operează asupra probelor arheologice. Orice datări contradictorii, sau fără o metodă absolută, determină arheologul să ia „datarea relativă” ca exactă. Aceste modele, mai curând, sunt „statice” și de „stadiu” (nivel), decât dinamice sau determinante. Astfel: un nivel arheologic de distrugere devine o „invazie”; un ansamblu ceramic este o „cultură”; o strategie economică este un „stadiu de dezvoltare”; urmele (dovezile, probele) excepționale sunt „tipice”; animalele sunt fie „sălbaticе”, fie „domestice”, deoarece toate stau sub semnul unei gândiri bidimensionale și marcate de „iluzia progresului rectiliniu”, ce impune și tendința de simplificare excesivă.

Conservarea excepțională, așa cum este Pompeiul și mormântul lui Tutankamon (adesea asociate cu evenimente sau personalități), duce la promisiunea iluzorie că trebuie să ne redăm trecutul cu exactitate „așa cum a fost”. Dar arheologia nu se poate baza pe ceea ce Binford (1967) a numit „premise Pompeiului” și nu poate avea acea speranță în găsirea „capsulei timpului”. Importanța arheologiei, pentru istoria umanității și pentru filosofie, constă în universalitatea metodelor de a lucra cu dovezi imperfecte și procese de lungă durată care se și schimbă. Arheologia ne prezintă în „secvențe” ca și „cadrele” unui film al timpului, cu întreruperi (situri etnoarheologice), „civilizații” în creștere sau descreștere. Nu putem fi întotdeauna siguri că am „văzut” același proces – dar frumusețea fenomenului ne captivează și poate să devină aparentă.

În studierea materialului rezultat din comportament este necesar, pentru observator, să ajungă la un anumit grad de implicare în obiectul studiului. Este științific acceptat că observațiile nu pot fi făcute fără a deranja subiectul observației. O incursiune în etnoarheologie înseamnă observarea, dacă este posibil, cât mai din interiorul societății („apropierea etică”), sau din

afară prin intermediul categoriilor științifice pe care societatea însăși de multe ori nu le recunoaște („apropierea etică”) (Feleppa 1986).

Clasificarea tuturor acestor dihotomii, a relației dintre teorie și practică, sau dintre teorie și informație, înseamnă a face un compromis. Marele antropolog B. Malinowski (1944; 1945; 1968), în cadrul educării observatorilor antropologi, afirmă că este necesară câștigarea înțelegerii din interior a culturii subiecților și, în special, familiarizarea cu limba și obiceiurile lor. În frazele folosite, observatorul trebuie „să iasă din verandă”, micșorând distanța față de subiectul său, căruia îi dă o mai mare iluzie de obiectivitate. Fiind înclinați să credem că influența ideilor, transmise cultural, este importantă în decizia privind comportamentul, care dă înțeles probei materiale, de aceea trebuie să favorizăm „apropierea etică”, jucând, atât de departe cât ne țin puterile, în interiorul respectivei culturi și să facem referire, de fiecare dată, la categoriile etice derivate.

Nu este necesar să subliniem că, înainte de apariția orientărilor teoretice moderne, erudiții erau incapabili să pună în context toți factorii care să susțină interpretarea materialului. Se pare că fiecare generație a vrut propria terminologie. Rămâne de văzut dacă folosirea analogiei va spori exactitatea viziunii despre trecut, sau o va limita la ceea ce este deja convenit. Cu toate greutățile derivate din deliberările asupra teoriei curente, noi am ales să mergem mai departe. Din această cauză am inițiat aceste cercetări de teren în Munții Carpați, la situri arheologice din diferite epoci, la stâne și sălașe, la ateliere și instalații tradiționale, cutreierând județele: Maramureș; Cluj; Sălaj; Timiș; Caraș-Severin; Mehedinți; Sibiu; Hunedoara; Covasna; Harghita; Bacău; Neamț și Suceava. Ca un corolar al acestor activități Muzeul Etnografic al Transilvaniei și Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei organizează anual Seminarii Naționale de Etnoarheologie (1991-2008; Maxim 2006). De asemenea, Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei a înființat Muzeul de Etno-Arheologie din Iclod (1987) și bazându-se pe experiența acumulată în timpul Proiectului Etnoarheologic pentru „Zonele Înalte” a organizat tabere de arheologie experimentală în situl neolitic de la Țaga și a deschis un Parc Arheologic în aer liber „Satul preistoric de la Țaga” cu reconstituiri de case după tehnologii vechi și observații etnoarheologice, în cadrul Programului „Arheologie pentru comunitate”.

Cu certitudine în domeniul etnoarheologiei nu poți rămâne „în afara verandei”.

BIBLIOGRAFIE

- Ammerman, A.J.- Cavalli-Sforza, L.L., *Measuring the rate of spread of early farming in Europe*, în *Man*, 6, 1971, p. 674-688.
- Ammerman, A.J. în *Antiquity*, 63, 1989, p. 162-165.
- Ascher, R., *Analogy in Archaeological Interpretation, in South-western*, în *Journal of Anthropology*, 17, 1961, p. 317-325 .
- Binford, L. R., *Smudge pits and hide smoking: the use of analogy in archaeological reasoning*, în *American Antiquity*, 32 (1), 1967, p. 1-12 .
- Cazzella – A. Cazzella, *Processual and Post-Processual Archaeology; Conciliation or Alternatives*, în *Theoretical and methodological problems*, 1, XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forli, 1996, p. 11-16.
- Childe, G., *The Dawn of European civilisation*, New York, 1964.
- Feleppa, R., *Emics, Etics and Social Objectivity*, în *Current Anthropology*, 27, 1986, p. 243-255.
- Guidi, A., *Processual and post-processual trends in Italian archaeology*, în *Theoretical and methodological problems*, 1, XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forlim, 1996, p. 29-36.
- Hodder, I., *The Distribution of material culture: Items in the Baringo District, western Kenya*, în *Man*, 12, 1977, p. 239-269.
- Hodder, I. *The Present Past*, Cambridge University Press, 1982.
- Hodder, I., *Symbols in Action*, Cambridge University Press, 1982a.
- Hodder, I., *Theory and Practice in Archaeology*, Cambridge University Press, 1992.
- Kalmar, Z., Bagoczky, C., Lazarovici, Gh., *Cercetări etno-arheologice și sondaje în Munții Banatului*, în *Banatica*, 9, 1987, p. 65-85
- Kalmar, Z., *Cercetări etno-arheologice în Munții Cerna Vâr*, în *Sargetia*, XXI-XXIV, 1988, p. 15-24.
- Kuper, A., *Radcliffe-Brown and Rivers: A correspondence*, în *Camberra Anthropology*, 11 (1), 1989, p. 49-81.
- Lazarovici, Gh., Kalmar, Z., *Săpături arheologice de salvare și cercetări etno-arheologice în Munții Petrindului în anul 1986*, în *ActaMN*, XXIV-XXV, 1987, p. 949-996.
- Lazarovici, Gh., Maxim, Z., *Parça und die Architektur der Banater Kultur*, în *Actes Symp. Settlement patterns*, Verona – Lazise (1992), editat de Mem. Museo Civ.St.Nat. Verona, Sez. Scienze Uomo, 4, 1995, 55-66.
- Malinowski, B., *A scientific Theory of Culture*, University of North Carolina Press, 1944.
- Malinowski B., *Dynamics of Culture Change*, Yale University Press, 1945,
- Malinowski B., *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Paris, 1968.
- Maxim Z., *Prehucrarea datelor arheologice de la Piatra Ilișovei cu ajutorul calculatorului*, în *Ziridava*, 18, 1993, p. 11-20.
- Maxim Z., *L'Habitation Coțofeni de Piatra Ilișovei*, în *Banatica*, 12, I, 1993a, p. 65-74.

- Maxim Z., *Seminarul Național de Etnoarheologie (1991-2005)*, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*, Ed. Argonaut, 2006, p. 259-270.
- Mrozowski S., *Beyond nature and society transcending the processual, post-processual debate*, în *Theoretical and methodological problems*, 1, XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forli, 1996, p. 37-42.
- Nandris, J., *Some factors in the Early Neothermal settlement of south-east Europe*, în *Problems in economic & social archaeology*, London, 549-556
- Nandris, J., *A Re-consideration of the South-East European Sources of Archaeological Obsidian*, în *Bulletin (Institute of Archaeology, London)*, 12, 1975, p.71-94.
- Nandris J., *Some factors in the Early Neothermal settlement of south-east Europe*, în *Problems in economic and social archaeology*, London, Duckworth, 1976, p. 549-556.
- Nandris, J., *The Perspective of Long-term Change in South-east Europe*, în *An Historical Geography of the Balkans*, Ed. F. W. Carter, Academic Press, 1977, p. 25-57 .
- Nandris, J., *Some Features of Neolithic Climax Societies*, în *Studia Praehistorica*, 1-2, Sofia, 1978, p. 198-211 .
- Nandris, J., *Aspects of Dacian economy and highland zone exploitation*, în *Dacia*, XXV, 1981, p. 231-254.
- Nandris, J., *Man-animal relationships and the validation of ethnoarchaeology in Highland South-east Europe*, în *Animals in Archaeology*, 4: Husbandry in Europe, B.A.R., Int. Ser. 227, 1984.
- Nandris, J., *The Stina and the Katun: foundations of a research design in European Highland Zone ethnoarchaeology*, în *World Archaeology*, 17, 2, Ethnoarchaeology, 1985, p. 256-268 .
- Sabloff, J.R., Binford, L.R., McAnamy P.A., *Understanding the archaeological record*, în *Antiquity*, 61, 1987, p. 203-209.
- Toynbee, A. J., *Studiu asupra istoriei*, vol. I-X, București, Ed. Humanitas, 1997.
- Warson, P.J., *U.S. archaeology in the 1990s; debate and dialogue*, în *Theoretical and methodological problems*, 1, XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forli, 1996, p. 51-56.
- Williams, O., Nandris, J., *The Hungarian and Slovak Sources of Archaeological Obsidian: an Interim Report on Further Fieldwork, with a Note on Tektites*, în *Journal of Archaeological Science*, 4, 1977, p. 207-219.
- Williams Thorpe, O., Warren, S.E., Nandris, J., *The Distribution and Provenance of Archaeological Obsidian in Central and Eastern Europe*, în *Journal of Archaeological Science*, 11, 1984, p. 183-212 .
- Wylie, A., *The reaction against analogy*, în *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8, 1985, p. 63-111.
- Zvelebil, M., Zvelebil, K. V., în *Antiquity*, 62 (238), 1988, 1988, p. 574-583

ETHNOARCHAEOLOGY. THEORIES AIMS AND METHODS ACKNOWLEDGEMENTS

Abstract

Ethnographic studies had fostered an emphasis on classification, but seemed to lack a well-developed explanatory framework or much recognition of processes of change. There was clearly potential for the formation of a mutual relationship. Archaeology showed similar deficiencies, leaning heavily on tribally-defined notions of culture and on literalist explanations of change. It seemed opportune for archaeology to give back a temporal dimension to the ethnography and for ethnographic realities to be incorporated in archaeological thinking.

Ethnoarchaeology emerges as a reciprocal process of give-and-take between ethnographic realities and archaeological practice. It is therefore fitting to modify the ways in which both kinds of evidence are presented to the public, by associating and combining their exhibition in some progressive museum displays.

Original fieldwork and first-hand acquaintance with the material outcome of behaviour are important components of ethnoarchaeology and this has been central to our work in central and south-east Europe. Ethnoarchaeology is best characterized as making use of the evidence obtained from extant traditional societies by original fieldwork, in the service of scientific archaeology and using all its methods. There is certainly also on occasion information to be gained from documentary as well as oral sources.

Ethnoarchaeological sites can be defined as any site from which it is possible effectively to derive evidence for the material correlates of behaviour and to place these in a spatial-temporal framework. This is more precise than any definition based merely on the exploitation for its comparative value of ethnographic evidence. Among the lessons we have learned, is that the smallest and simplest of our sites, such as the Romanian *stâne* of the Carpathians, are highly complex, often comprising a palimpsest of re-utilisation and transformation.

The emphasis has to be on the material evidence, since this is the domain of archaeology. But no dimension of human social behaviour or belief can legitimately be ignored or ruled out in ethnoarchaeological work, because it is precisely here that the boundaries of archaeology can be enlarged. It is the context of human values which determine the significance of the material evidence. A corollary of this is that we have to take more account of the role of the observer and become aware of the impact of our own values upon our explanations. Ethnoarchaeology reminds us that archaeology itself is not wholly about the past, but arises from an emergent consensus as to significance amongst its late twentieth century practitioners.

CASA ȘI GOSPODĂRIA DE LA DEZMIR

Voichița DAMIAN

Rituri de întemeiere. Alegerea locului de casă, orientarea și sfințire. Depuneri de ofrande. Faptul de „a construi” reprezintă unul dintre sensurile fundamentale ale modului omenesc de a exista. Până și viețuitoarele necuvântătoare au capacitatea de a-și face un loc de adăpostire. Omul construiește pentru Eternitate. Construcția se înfățișează drept însuși simbolul manifestării universale a Omului. Orice construcție înnoiește opera creației umane, fiind o verigă din spirala spre infinit al omenirii. Este interesant de observat că verbul „a construi” nu se aplică tuturor lucrărilor umane, ci numai aceloră menite să înfrunte timpul, cum ar fi: casa, templul, șoseaua, podul. Pretutindeni în lume, omul a practicat, din cele mai vechi timpuri, o variată gamă de obiceiuri când și-a construit casa. Aceste obiceiuri se situează în cadrul riturilor de trecere, alături de cele de la naștere, nuntă și înmormântare. În fiecare dintre aceste împrejurări, omul se găsește la o răspântie a vieții sale, putându-i aduce noroc sau nenorocire. Tot așa, și o casă nouă poate deschide perspective de fericire pentru cel care o ridică sau celui care o locuiește, ori poate constitui începutul unui lung șir de nenorociri.

Satul este una dintre cele mai vechi forme de organizare a vieții colective și s-a dezvoltat din grupări de gospodării, judicios amplasate ca urmare a experienței multiseculare de locuire și muncă. Tendința generală era ca vatra satului să fie cât mai compactă. În cadrul fiecărui sat există un loc de maximă concentrare, unde se găsesc: biserica (templul - cea mai veche construcție); școala; primăria; cârciuma și căminul cultural. Este spațiul unde se percepe cel mai bine pulsul fiecărui sat.

Terenul potrivit pentru construcție trebuie ales cu ajutorul unor mijloace magice. Dezmiranii se feresc să construiască pe locuri unde au fost drumuri, sau răspântii, deoarece sunt considerate locuri de aruncare a vrăjilor (făcăturilor). De asemenea, se feresc să construiască în preajma cimitirelor, a locurilor unde au fost îngropați copii nebotezați și în preajma bisericii. Sunt evitate locurile pe care au avut loc nenorociri ca: o crimă, un înec, o sinucidere, un incendiu, locurile unde au fost cârciumi, o casă pustie, sau unde a locuit un om sărac. Calitatea de a alege locul pentru casă o posedă doar bărbații fără defecte fizice, căsătoriți prima oară și care sunt primii între frați. Aceștia sacralizează spațiul, bătând un par în pământ. Înainte de a se începe construcția, este chemat preotul satului pentru sfințirea locului.

FUNDAȚIA. Începutul oricărui lucru are o importanță hotărâtoare, deoarece începutul are puterea de a influența în bine, sau în rău, desfășurarea viitoarelor evenimente. Începutul poate predestina. Astfel, o construcție nu se poate începe oricând, din cauză că *timpul magic* nu e omogen. Dacă anotimpul e indiferent pentru începerea lucrului la o casă nouă, nu aceeași e situația când e vorba de zilele săptămânii. Românii consideră favorabile pentru începerea lucrului zilele de luni și joi. Măsurarea fundației se face cu ajutorul unei funii, pe care se leagă nouă noduri pentru fiecare latură a casei. *Cifra nouă* are o valoare ritualică, simbolizând încununarea eforturilor, desăvârșirea unei creații și este totodată simbol al dragostei și sacrificiului. După săparea fundației, în colțurile acesteia se așează **patru lespezi** din piatră¹.

În fundația casei erau îngropați **bani**, dar, cel mai frecvent, se îngropau capetele de **găină** (în număr de patru, câte unul la fiecare colț). Cei mai săraci, sau mai economi foloseau un singur cap de găină, și anume capul păsării preparate de gospodină pentru masa lucrătorilor. Sub talpa casei, de obicei, în zona pragului de la intrare, se pune un cap de **cocoș**, cap de **berbec**, **pâine** sau chiar **păr de animale**. Capul de cocoș simbolizează cocoșul care alungarea duhurilor rele de la casă (conform credinței duhurile dispar odată cu primul cântat al cocoșului). Părul de animale simboliza „sporul” în creșterea animalelor, iar pâinea era o ofrandă de mulțumire către Divinitate și o cerere de îndurare și belșug.

La temelia grajdului (*poiata*), pentru asigurarea prosperității și bune stări a animalelor, se îngropa un **corn de vită** – au fost, însă, oameni care au îngropat câte un corn de vită și la temelia casei.²

TEHNICI DE CONSTRUCȚIE. Majoritatea caselor sunt orientate cu latura mică spre uliță, având curtea în față, iar anexele în continuare spre fundul curții și în lateral.

Nu numai alegerea locului pentru casă are un rol important în destinul familiei, ci și *alegerea materialelor pentru construcție*. Se crede că **lemnle** necesare ar trebui tăiate în pădure pe „lună plină”. Este evitată întrebuițarea la o casă nouă a lemnului dintr-o construcție în care s-a întâmplat vreo nenorocire, fapt care permite evitarea aceluiași destin pentru noua familie. Meșterii dulgheri alegeau copacii din pădure. De cele mai multe ori, după tăierea copacului, trunchiul era lăsat acolo să se ofilească crengile și lemnul să se usuce. După uscare se tăiau crengile și se desprindea scoarța. Decojitul era o muncă migăloasă și cerea multă îndemânare. Trunchiurile

¹ Damian Vasile, n.1931

² T. Sălăgean, *Tehnici de construcție a casei tradiționale și a anexelor gospodărești și credințe asociate acestora în mărturiile locuitorilor comunei Jucu*, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca, 2007, p. 340-347.

erau tăiate în așa fel încât să se obțină bârne lungi cu îmbinări crestate. Din acestea se construiau pereții casei (fig.2-3)³.

Bârnelor erau „bătute” cu **năglaj** (lut) frământat cu pleavă. Pentru a fi bine frământat în locul unde era năglajul se lega o vacă pentru a-l bătători. După ce se întărea era tăiat cu hârlețul în bucăți și se puneau între bârne. La sfârșit se văcălea cu lut și balegă de vacă.

Acoperișul se făcea din **paie și trestie**. Acoperișurile erau înalte, în pantă accentuată, în podul caselor adăpostindu-se produse alimentare, iar în podul șurilor, fân, otavă și cereale. Paiele erau materialele preferate pentru acoperișuri, pentru că se obțineau mai ușor și erau mai durabile (în Dezmir erau cultivatori de cereale, iar trestia trebuia adusă din alte zone). Paiele se selectau și se strângeau vara, la făcutul fânului, și se păstrau peste ani. Familiile se împrumutau între ele cu paie, la nevoie. Construcția acoperișului din paie are la bază tehnica construirii unei căpițe. Un bărbat se urcă pe acoperișul în construcție și așează paiele și **crengile** (elemente de legătură) de jos în sus, la o grosime de 60-100 cm, modelând neregularitățile cu grebla, eliminând paiele ce prisoseau, întocmai ca la clădirea unei căpițe. De jos, un alt bărbat dădea cu furcoiul paiele de trebuință – la acoperișurile mai înalte, paiele se transportau pe scări, legate sau înădite. Pe coama acoperișului se așezau „*paianjeni*”, crengi care să țină mai bine fânul sau paiele – în câțiva ani, crengile putrezeau și cădeau, fiind înlocuite la reparații curente. Acoperișurile cu paie au rezistență centenară, impregnarea cu fum (lipsa hornului) dând paielor rezistență îndelungată (fig.4)⁴.

Fața casei era făcută din **lut cu balegă**, pe deasupra era „cernut” lut.

Cei mai bogați își construiau casele din piatră, care păstrau, în general, structura comună tuturor celorlalte din cadrul așezării, dar care se puteau caracteriza, în mod excepțional, prin existența unei camere suplimentare și, eventual, a unei cămări. Numărul acestor construcții era, însă, unul foarte redus la Dezmir. Piatra era scoasă din băi de piatră din împrejurimile satului.

O grijă deosebită comportă și *alegerea zidarilor*. Zidarii erau aduși cu *lăutari*, în voie bună și așteptați cu *mâncăruri alese*, pentru ca noua locuință să fie mereu veselă.

Pe la mijlocul veacului trecut, apar *țiganii vaiogari*, care produc **vaioaje** din pământ argilos și pleavă, un amestec frământat bine și turnat în forme, iar apoi uscat (fig.1). Încetul cu încetul, noile materiale de construcție (**cărămidă, bolțari**, etc.) înlocuiesc lemnul, vaioaga și piatra.

³ Damian Vasile, n. 1931

⁴ Florean Teodor, n.1929

Cărămida a început să fie folosită destul de târziu, abia în perioada interbelică, utilizarea ei generalizându-se abia în anii de după cel de-al doilea război mondial. Cărămida a substituit, în general, lutul, dar nu a înlocuit cu totul construcțiile din piatră, a căror ridicare a fost înregistrată chiar și în ultimele două decenii. **Țigla** a înlocuit paiele și trestia, iar **olanele**, coamele au înlocuit crengile.

Multe din tehnicile și materialele de construcție tradiționale au fost părăsite în favoarea tehnicilor de ultimă oră. În locul meșterilor tradiționali, au apărut, azi, zidari, zugravi, sobari, dar, care mai păstrează, încă (!), multe elemente tradiționale.

Casele mai recent construite, în unghi, sunt mai înalte, mai voluminoase, mai bine aerisite și înșorite. Sunt construite din cărămidă și acoperite cu țiglă, iar compartimentarea lor este : o bucătărie și trei camere. Organizarea interiorului nu mai respectă aceleași reguli, suferind puternice influențe urbane și renunțându-se la folosirea textilelor, cele care au individualizat interiorul specific de până acum.

SFINȚIREA CASEI este o slujbă care se face în casa creștinului. Slujba sfeștaniei, sau agheasmei mici, se săvârșește la mutarea în casă nouă și apoi, ori de câte ori, lucrarea răului se face simțită în vreun fel în casă.

SFEȘTANIA este denumirea populară pentru slujba Aghiasmei mici, sau „Sfințirea cea mică a apei”⁵. Ea se săvârșește de către preot în biserici, sau în casele credincioșilor cu diferite prilejuri. Slujba sfeștaniei cuprinde sfințirea apei, stropirea cu apă sfințită a celor prezenți și a tuturor camerelor, precum și rugăciuni pentru ocrotire și binele casei, pentru sănătatea trupeză și sufletească a celor ce locuiesc în ea.

PREGĂTIREA PENTRU SFEȘTANIE. Cine dorește a chema preotul pentru a săvârși sfeștania în casă, trebuie să știe cum să se pregătească pentru aceasta. Mai întâi, **toți cei din casă** este bine să se spovedească, pentru ca înainte de a curăți și sfinți casa să se curățească și să se sfințească ei însăși de păcatele și relele, care afectează și casa în care ei locuiesc⁶. Este folositor ca cei din casă să *postească* înainte și să se *ferească de ceartă, dușmăanii, sau alte rele*. În al doilea rând, **casa** în care urmează a se face sfeștania trebuie *curățită* cât mai bine, de la un capăt la altul, la fel și toate lucrurile din interior. Nu este de închipuit să stropim cu apă sfințită și să facem rugăciuni pentru a curăți casa de rele, iar casa să fie murdară și neîngrijită. Apoi, orice slujbă săvârșită de preot este echivalentă cu aducerea lui Dumnezeu în acea casă, motiv pentru care nu putem să avem casă

⁵ Gavril Ioan – preot, n. 1950

⁶ Gavril Ioan – preot, n. 1950

neîngrijită. Pentru slujba sfeștaniei, credinciosul trebuie să pregătească o **măsuță** frumos **acoperită**, *orientată spre răsărit*, pe care se vor așeza următoarele: un **vas larg la gură** cu *apă*; un **mănunchi de busuioc**; **sfeșnice** cu **lumânări de ceară**; un **pomelnic** cu cei ce locuiesc în casa și cu cei pe care respectivii doresc să-i pomenească la rugăciune; dacă se face pentru prima dată sfeștanie în casă se mai pune un **vas mic** cu *ulei* și un **bețișor** cu **vată**; **icoană** (dacă măsuța nu se află în fața icoanei din casă).

Preotul va sta în fața măsuței și credincioșii vor sta în spatele preotului, așa cum stăm și la biserică, toți *cu fața spre răsărit*. Toate **ușile „caselor”** (camerelor) vor fi larg deschise, pentru ca preotul să poată intra și le binecuvânta prin sfințire.

DE CE SE FACE SFEȘTANIA. Sfeștania este pentru casă ceea ce este spovedania pentru om. Dacă prin spovedanie, prin mărturisirea păcatelor și dezlegarea acestora de către preot, omul se curățește, își curățește sufletul, își înprosperă *harul* primit la botez, tot așa, prin stropirea cu apă sfințită și prin rugăciunile speciale ale preotului, casa sfințită la început se curățește de tot răul și de toată lucrarea cea rea, datorate fie păcatelor celor ce locuiesc în ea, fie oamenilor răuvoitori, fie duhurilor celor rele⁷. Prin săvârșirea *periodică* a sfeștaniei se resfințește locul, casa și toate lucrurile din ea, după un timp în care inevitabilele noastre păcate și fapte mai puțin cuviincioase au *întinat* casa. Trebuie spus un lucru în care noi credem și pe care îl aflăm din Sfintele Scripturi și pe care Biserica noastră îl învață de la începuturi: și anume, omul este solidar cu tot ceea ce îl înconjoară, așa încât urmările faptelor lui se răsfrâng și asupra mediului său înconjurător, asupra casei și a lucrurilor din casă. Lucrurile urâte, păcatele și fărădelegile omului întinează spațiul în care acesta le săvârșește, sau le trăiește, după cum, faptele lui bune, curătenia vieții lui sfințește și mediul sau înconjurător. În legătură cu aceasta, s-a păstrat în popor o zicală foarte adevărată și care, cel puțin, la început avea înțelesul celor de mai sus: „Omul sfințește locul”. Într-adevăr omul sfințește locul, dar tot omul este cel care-l spurcă, care-l urăște, sau murdărește prin urâtenia și murdăria sa sufletească, reflectate în faptele lui. Dacă păcatul, sau oricare alt lucru urât, îl îndepărtează pe om de Divinitate și de binefacerile care vin prin apropierea de Creator, curățirea și sfințirea omului și a mediului care-l înconjoară îl readuc pe Om lângă Dumnezeu pentru a se bucura de binecuvântarea Lui și îndepărtează răul sub orice formă acesta ar fi prezent. Este bine ca sfeștania să se facă în **zi de post**, **miercurea** sau **vinerea**, ea fiind o slujbă de curățire, de spălare, de exorcizare, care se potrivește mai puțin cu zilele de sărbătoare, sau cu celelalte zile ale săptămânii, dar și pentru faptul

⁷ Gavril Ioan – preot, n. 1950

că cel care solicită săvârșirea sfeștaniei trebuie să se pregătească prin postire și rugăciune, mai mult, aceste două zile sunt cele mai *faste* pentru astfel de activități.

COMPARTIMENTAREA ȘI MOBILIERUL. Casa tradițională avea o tindă, târnaț și o cameră. În **tindă** era **cuptorul de pită**, deasupra cuptorului era făcut **corlanul** pentru fum. Mobilierul era sumar, se limita la necesitățile stricte ale activității zilnice. Mobilierul era simplu, făcut din **scândură vopsită**, care consta din două **paturi** cu *paie* și cu *herneț*⁸. Pe herneț se puneau perinile. Hernețul era făcut din scânduri și era prins de grinzile de la tavan. O **masă** și un **lădoi** (*lajiță*) așezat după masă. Masa era așezată în mijlocul camerei. Lădoiul era folosit pentru șezutul la masă, dar în același timp era folosit și pe post de ladă pentru „ținutul hainelor mai de purtat”. Mai aveau o **ladă de zestre**, acea ladă de măritat fetele cu tot *trusoul* în ea, precum și câteva **scaune** simple cu spate, vopsite. Pentru oale și blide era o „**stălaje**” făcută din scânduri. „**Credențurile**” (dulapurile) erau rare, în cea mai mare parte a gospodăriilor, lipseau cu desăvârșire⁹.

Inițial, mai ales în gospodăriile sărace, se dormea pe un **prici** de lemn, paturile cu picioare de lemn fiind prezente doar în locuințele mai înstărite. Priciul era acoperit cu paie, peste care se așternea un „lepedeu” țesut din cânepă.

Cuptorul era făcut din *piatră*, era lipit cu *lut* și *bălegar*, apoi era vărut cu *var*. Cuptorul nu avea ușă. Se închidea cu o bucată de *tablă*, care se lipea cu bălegar amestecat cu lut. Mâncarea era preparată pe vatra mare cu plită, unde se puneau oalele pentru a fierbe. După cuptor era așezată, în schimb, o „**vatră mare**” care păstra o parte a căldurii acumulate și pe care, în cursul anotimpului friguros, obișnuiau să *doarmă copii*.

Podeaua locuințelor era realizată din pământ bătătorit. Mai târziu au apărut *preșurile* țesute în casă. Ele se puneau în jurul mesei. **Pereții** erau împodobiți cu *blide* și cu *tindee*. Tindeele erau țesute, sau cusute pe pânză. După ușă se ținea *furca de tors* și *caierul cu lână*. **Ușa** era făcută din scândură și apoi era vopsită.

În casă locuiau de obicei 6, 7, 8 persoane. Feciorii și fetele dormeau în podul poieții. Iarna dormeau, mai ales, în poiată pentru că era mai cald.

ACARETURI (ANEXE). Construcțiile anexe au o funcționalitate bine definită, fiind în interdependență cu ocupațiile locuitorilor: **grajdul** pentru vite; **șura** pentru depozitarea cerealelor și nutrețului; **cătrețele**; **coște-iul**; **fântâna** și **cuptorul de pâine**. Anexele fiind dispuse în funcție de

⁸ Pop Ioan, n. 1943

⁹ T. Sălăgean, *op.cit.*, pp. 340-347.

geometria locului, fie pe lung în continuarea locuinței, fie în față, paralel cu aceasta. Porțiunea din fața casei era numită **bătătura**, iar restul terenului este **grădina** (flori și legume).

Grajdul (poiata) era construită din *vaioaje*, sau *scânduri* (fig.7). **Poiata** era construită în *pământ* peste care era ridicată șura (fig.5). **Șura** era făcută din *scândură*. **Cătrețul** pentru găini era făcut din *scândură* și apoi văruiat cu *var* (fig. 6). **Coșteiul** era folosit la depozitarea cucuruzilor și era făcut din *lețuri*. **Toaleta**, amplasată într-un loc dosnic, era denumită prin cuvântul „budă”¹⁰. Aceasta era făcută din *scândură*. **Gardurile** sunt făcute din *scânduri*, dispuse vertical sau orizontal. Cele mai multe garduri erau prevăzute cu două **porți**, una mică pentru oameni și una mare pentru animale.

Odată cu venirea primăverii, toți oamenii gospodari își curățeau propria ogradă.

Gospodinele fac *curățenie generală*: se mătură curțile, se adâncesc și se curăță șanțurile, se repară gardurile, se curăță gunoiul din șuri, se lipesc și văruiesc casele, se spală perdelele și ferestrele, se aerisesc hainele, așternuturile de pat. Se aprind cătrețele și apoi se văruiesc cu *var*¹¹. Se văruiesc pomii. Gunoaiele și frunzele uscate erau adunate din bătătură și li se dădea foc (uneori în zile speciale), pentru a lăsa pământul reavăn să respire în voie și să permită începerea unui nou ciclu biologic, pentru că, orice-ar fi, viața trebuie să meargă înainte.

În general, în zilele de *marți* și *vineri* nu se toarce deoarece aceste zile sunt considerate nefaste pentru tors. Vinerea era considerată „zi însemnată”¹², localnicii străduindu-se să desfășoare în cadrul acesteia mai puține activități gospodărești. În ceea ce privește seara de marți, restricțiile referitoare la aceasta aveau în vedere, în mod special, torsul, țesutul și spălatul hainelor, activități a căror practicare ar fi atras după sine intervenția *Marțolei*, entitate care rămânea însă, pentru localnici, una nu foarte ușor de definit: „era ceva necurat”¹³. Nu se întind niciodată rufele spălate după asfințitul soarelui și nici nu se bat covoarele.

Se spune că *sarea*, presărată pe pragul unei case noi, va proteja casa de rău¹⁴. Când o familie se mută dintr-o casă veche în alta nouă, *mătura* cea veche trebuie aruncată și se cumpără alta nouă. Dacă gospodina mătură în casă după lăsarea întinericului, gunoiul este lăsat după ușă și se aruncă numai dimineața.

¹⁰ Damian Vasile, n. 1931

¹¹ Pop Maria, n. 1950

¹² Sucală Maria, n. 1930

¹³ Marginean Otilia, n. 1934

¹⁴ Pop Maria, n.1950

Și până azi s-a păstrat obiceiul *împodobirii stâlpilor* de la poartă, ușilor și ferestrelor caselor, grajdurilor cu salcie înmugurită pentru a înlătura forțele malefice, ce deveneau extrem de active în acest moment de început a anului pastoral. Măsurile de protecție se luau mai ales împotriva strigoilor care furau mana vitelor cu lapte.

O altă superstiție era aceea de a nu strica *cuibul rândunelelor*, atunci când era făcut în poiata animalelor, datorită temerii că bivolițele și vacile nu vor mai da lapte¹⁵. Rândunelele erau considerate „sfinte”. Exista, de asemenea, interdicția de a distruge *cuiburile de berze*, păsări care erau prețuite și considerate aducătoare de noroc.

Meșteșug străvechi, legat de cele dintâi trepte ale civilizației, ridicarea adăpostului ca nevoie vitală, a solicitat, chiar din cele mai vechi timpuri, spiritul inventiv al omului. Măiestria de a construi din lemn, sau din piatră, dezvoltată și amplificată de-a lungul anilor de meșterii acestor meleaguri, în strânsă legătură cu elementele de veche cultură spirituală, reprezintă dovezi ce probează existența unor originale creații arhitectonice țărănești locale.

Domeniul arhitecturii populare a cunoscut o vastă arie de cuprindere, fiind mereu sub comanda factorului economic, dar supus totodată, inevitabil, mitologiei. Arta de a construi a concretizat aici gustul pentru frumos al oamenilor locului, dezvoltând în timp și un interesant dialog cu mitologia locală, dialog în urma căruia simbolurile sacre primesc, implicit, valențe estetice. Ierarhizarea valorică a simbolurilor străvechi s-a contopit într-un sincretism ce aparține unui creștinism cosmic de factură populară. În urma dialogului permanent dintre om și natură, dintre mitologie și realitate, s-a dezvoltat, în timp, o interesantă concepție, chiar de natură filosofică, despre viață și rostul omului pe pământ și chiar în univers.

Nici un alt gen de artă nu s-a dezvoltat și transpus mai bine în mediul local ca arhitectura tradițională și, în mod special, casa țărănească de la Dezmir.

Din totdeauna, ridicarea „adăpostului” a cerut îndrăzneală, intuiție, un simț practic, artistic și inventiv, iar încărcătura simbolico-mitică și-a pus amprenta de la alegerea locului pentru viitoarea construcție și până la terminarea acesteia.

¹⁵ Damian Vasile, n. 1931

HOUSES AND HOUSEHOLDS FROM DEZMIR

Abstract

Building houses has always been a fundamentally human act. From ancient times, the building of a shelter has been a test for man's creativity, being an old craft in connection with the first steps made by human civilization.

Over the years, the craftsmen developed and enhanced the skill of building in wood or in stone, connecting their creation with elements of ancient spiritual culture and giving birth to innovative peasant architecture.

The peasant architecture has known a vast area of development, being both under the authority of economical factors, and under the influence of mythology. The locals' taste for beauty is well represented in the art of building, developing a fascinating dialogue with local mythology and in time transforming the sacred symbols in aesthetic criteria. The hierarchy of ancient symbols according to their value merged in a syncretism that can be subsumed to a cosmic type of Christianity with popular characteristics. An interesting philosophical concept about man's place in the Universe has been developed as a consequence of the permanent dialogue between man and nature, between mythology and reality.

No other type of art succeeded to develop and adapt better to the local environment than the traditional architecture, especially the peasant home.

Starting with the selection of the site for the future structure until its accomplishment, the building of a shelter required boldness, intuition, artistic spirit, invention, and mythical symbolism.



Fig. 1 Casă de vaioaje



Fig. 2 Casă de lemn

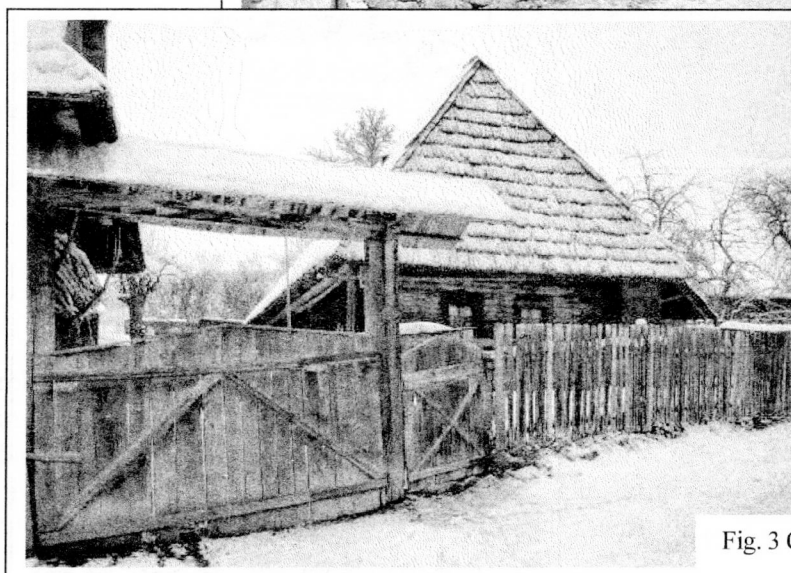


Fig. 3 Casă de lemn

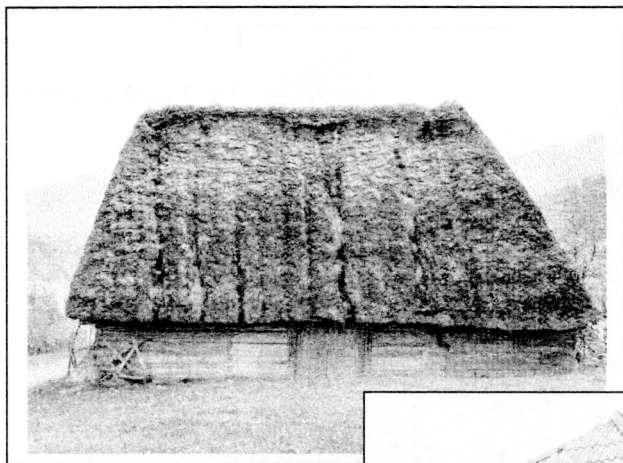


Fig. 4 Acoperiș de paie

Fig. 5 Șura

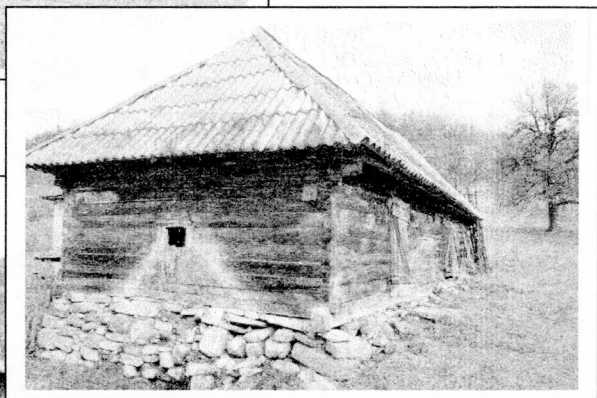


Fig. 6 Grajd

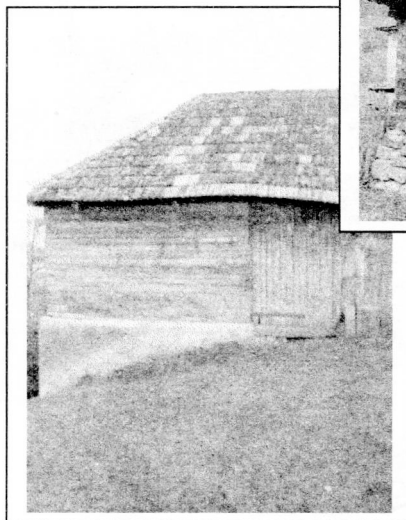
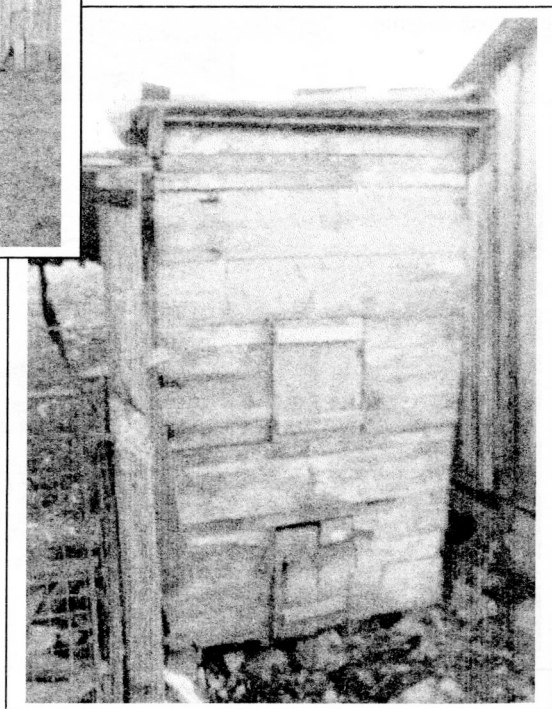


Fig. 7 Coteț



CÂTEVA IDEI DESPRE NUMEROLOGIA SACRĂ

Ioana BĂBOCAN

Numerologia ca știință

„Tot ce poate fi cunoscut are număr și fără de număr nu cunoaștem nimic” spunea Philolaus din Crotona în secolul V î.e.n. Definită deopotrivă, *artă și știință*, numerologia are ca obiect de studiu numărul, cifra, în influența sa asupra vieții omului. Dacă *matematica* se folosește de proprietățile pur cantitative ale numerelor și de raportul dintre ele, în *simbolică*, numărul are o valoare calitativă, reprezentând o reflectare a esenței lucrurilor, creează un model explicativ al lumii. Simbolul, ca semn convențional, reprezintă o “dedublare a unei noțiuni abstracte, asociate unui obiect, sau unei acțiuni concrete” (Mihailovici 2000, 2), impulsionând gândirea omului încă din preistorie și ajunge în sferele misticii, filosofiei, teologiei, artei sau esteticii actuale. Orice semn aparține culturii, chiar dacă este împrumutat sau luat din natură, iar cultura la rândul ei nu e altceva decât un “sistem de semne de mai mică sau mai mare importanță socială” (Evseev 1999, 7). În dorința sa de a ieși din tiparul întâmplătorului, omul pune **numărul** în centrul universului cosmic considerându-l „celula de baza” care posedă „forța de manifestare” asupra individului și asupra vieții acestuia (Teodor 2003, 21). Școala pitagoreică (sec. V î.e.n.) considera numărul ca fiind „elementul cel mai pur al realității” având proprietatea de a conduce spiritul pe cele mai înalte trepte ale cunoașterii și ale desăvârșirii. Răspândirea semnificației de perfecțiune a numărului se putea realiza cu ajutorul matematicii, muzicii și astronomiei pe două căi: 1) auditivă (prin ascultarea muzicii) și 2) vizuală (prin contemplarea cosmosului). În concepția lui Pitagora înțelegerea semnificației numărului putea salva sufletul de la păcatul originar (Muscă 1996, 56). Numerologia se poate defini astfel ca știința interpretării influenței pe care o are numărul asupra vieții omului și este folosită ca metodă de divinație la multe popoare.

Date istoriografice

Preocuparea pentru cunoașterea adevărului absolut, a pus omul în relație cu numărul încă de la începutul istoriei. Pe lângă rolul său profan de instrument de măsură și calcul, numărul încorporează și o dimensiune sacră, fără însă a se putea realiza, pentru pre- și proto-istorie, o separare netă. Prima civilizație la care a fost atestată utilizarea calculului sunt sumerienii din Mesopotamia (3500 î.e.n.), care foloseau un sistem duozecimal inspirat de

ciclu lunar. Este cunoscut și faptul că aveau ora divizată în șaizeci de minute și minutul în șaizeci de secunde. Tot din această perioadă datează o inscripție egipteană care atestă folosirea unui sistem de calcul cu bază zecimală (Ghyka 1998, 10; Kernbach 1989, 425).

Utilizarea numărului sacru a fost atestată în societățile antice din Sumer, China, Egipt, India sau Israel. Numărul devine un instrument, un cod, care permite accesul la cunoașterea ezoterică a omului și a universului, alcătuiind un tip de limbaj sacru (Kernbach 1989, 424). În China antică numărul și imaginile sunt primordiale, devenind bază pentru toate celelalte simboluri. Medicina tradițională chineză (Kespi 2003, 135) corelează numerele cu elementele primordiale *Yin* (numerele pare – repausul, contracția, multitudinea) și *Yang* (numerele impare - mobilitatea, expansiunea, unicitatea).

În Grecia antică, Platon (428-348 î.e.n.) plasează numărul ca intermediar între lumea sensibilă și „lumea ideilor”, lumea „existenței adevărate”. Cunoașterea acestei „existențe” ar trebui să fie, în concepția lui Platon, preocuparea de bază a omului și are trei trepte: pe cea superioară se găsește știința (cunoașterea adevărată), pe treapta inferioară plasează neștiința (ignoranța), iar pe treapta intermediară se găsește devenirea („doxa”). Pe această treaptă intermediară se găsesc numerele și figurile geometrice, care reproduc ordinea lumii existenței adevărate (Muscă 1994, 130). Pentru a accede la o cunoaștere superioară, omul trebuie să se supună unui proces de pregătire prealabil, iar acesta se realizează cu ajutorul a patru științe: aritmetica, geometria, astronomia și muzica: „adevărul matematic există într-o lume independentă de om și mintea recunoaște aceste adevăruri prin contemplare” (Platon, *Timaios*).

Puțin mai târziu, Aristotel împarte filosofia („știința supremă” care are drept scop cunoașterea cauzelor prime) în trei ramuri: 1) **metafizica**, cel mai înalt nivel al cunoașterii preocupată de *existență* în forma sa neschimbătoare, 2) **matematica**, al cărei obiect este de asemenea o *esență* de sine stătătoare, dar care nu poate fi ruptă de lumea materială și 3) **fizica**, ramură care se ocupă de fenomenele trecătoare, de lumea materială schimbătoare (Muscă 1996, 117).

Semnificația numerelor

În toate civilizațiile primele zece numere sunt fundamentale, având multiple semnificații simbolice. În doctrina ezoterică ebraică găsim cele zece sephiroți ale arborelui și care reprezintă esența divină și eternă a omului. Cuvântului ebraic *sephiro*t înseamnă la origine LUMINĂ, apoi capătă înțelesul de NUMĂR și este înrudit cu *sepher* care înseamnă carte. Potrivit acestei

doctrină omul este înscris în sfera celor zece numere care îi conferă apartenența la unitatea absolută a lumii. Această apartenență era obținută însă doar de omul superior, care reușea să-și însușească cele *zece idei* și să-și atragă energiile divine pornind de la unu – *Kether* (coroana) și parcurgând toate nivelurile până la zece – *Malkuth* (regatul). Acest om devine „*Adam Kadmon*” sau „*omul de răsărit*”, omul originar, omul de dinainte de păcat (Bindel 1999, 11). În tradiția ebraică totul emană din *Kether*, este „principiul activ”, *creatorul*, care se prezintă în trei ipostaze: *Ain Sof Aor* = „Lumina infinită”, *Ain Sof* = „Cel fără de sfârșit” și *Ain* = „Punctul de sus”. Aceste aspecte ale divinității nu sunt înscrise în arbore, ele există dincolo de *Kether* și-l reprezintă pe Dumnezeuul Nemanifestat și care nu poate fi cunoscut (Souzenelle 1999, 43). Cele zece sephiroți permit ființei umane accesul la cunoaștere, formând instrumentul necesar recuperării sale ca ființă originară lipsită de povara păcatului. Idei asemănătoare întâlnim și în înțelepciunea greacă, la Pitagora, apoi la Platon și Aristotel. Platon face conexiunea între idee și număr creând din *Eidos* (idee), *Arithmos Eideitikos* (ideea-număr), iar discipolul său Aristotel vorbește de cele *zece principii de idei* sau *zece categorii*, care reprezintă zece moduri de a exprima existența. Prima categorie, cea a „substanței”, este cea mai importantă pentru că *există în sine*, nu depinde de nimic, dar totul depinde de ea. Toate celelalte categorii rezultă din substanță și nu pot exista fără aceasta (Muscă 1996, 120; Bindel 1999, 10).

În doctrina daoistă omul purcede dintr-un zeu primordial divizat în Yin și Yang, feminin și masculin, diviziune din care se naște cerul și pământul. Acest duh primordial este însuși esența existenței, originea primară pe care omul trebuie să o caute și să o „păzească” pentru a-și atinge scopul suprem: nemurirea (Eliade - Culianu 1996, 116).

Pentru chinezi primele zece numere au funcții simbolice și se manifestă în patru planuri: primul nivel format din numerele de la 1 la 10 sunt fundamentale; celelalte planuri sunt: numerele de la 11 la 100, apoi cele de la 101 la 1000 și cele de la 1001 la 10000. Numărul unu reprezintă originea primară din care rezidă totul, iar zece mii reprezintă totalitatea ființelor din univers (Kespi 2003, 135), după cum spunea Lao Tzi: „Dao a născut Unul. Unu a născut doi, doi a născut trei, trei naște cele zece mii de lucruri. Cele zece mii de lucruri pe Yin în spate îl poartă și pe Yang din față îl îmbrățișează, amestecându-și suflările ca să intre în armonie”.

Numărul unu reprezintă originea, unitatea, absolutul, cifra care le crează pe toate celelalte și care conține totul. Simbolizează revelația care înalță omul la rangul de ființă superioară. Unu este omul activ, „piatra în picioare”. Unicitatea omului constă în verticalitatea sa (gr. *Anthropos* = cel care privește în sus), singura ființă vie care posedă această însușire. Această

caracteristică este considerată de mulți antropologi semnul distinctiv cel mai radical în plasarea omului ca ființă superioară între ființele vii (Chevalier - Gheerbrant 1994/III, 410). Linia verticală ca și cea orizontală, sau oblică, apare ca simbol în plastica neolitică de la Parța reprezentate pe altărașe, sau pe fragment de vas cu semne (Lazarovici 2004, 45). În mitologie, unu este energia necreată, primordială, absolutul, unitatea preexistentă, unitatea dualului: în Babilon *Anu* – zeul suprem este identificat cu Unul Divin, în Sumer, zeița *Nammu* (cea din care naște lumea) reprezintă apa primordială, în doctrina daoistă lumea purcede dintr-un zeu primordial.

Unu ca stare nediferențiată, ca izvor și sfârșit al tuturor lucrurilor, apare în toate religiile, este principiul activ, Creatorul, centru cosmic și ontologic, este de fapt cheia monoteismului. În secolul XIV î. Cr., faraonul Egiptului, Akhenaton, îl proclamă pe Aton – discul solar – Zeu Suprem al panteonului egiptean. Acest cult a fost considerat monolatrie sau chiar monoteism (Eliade - Culianu 1996, 128).

În iudaism, *Tora* (legea revelată lui Moise pe muntele Sinai) instituie un monoteism radical: "Copiii mei, fiecare din lucrurile pe care le-am creat în Univers are o pereche, fie că este Cerul și Pământul, Soarele și Luna, sau Adam și Eva, de pildă, sau încă lumea aceasta și lumea care va să vină. Eu sunt singur și Unic în Univers" (*Deuteronom* R.,2, 31 din Cohen 2003, 49).

La fel și în religia islamică Dumnezeu Unic este proclamat în cartea sfântă dictată lui Mahomed, Coranul. Pentru orice musulman, deviza trebuie să fie: "nu există alt Dumnezeu decât Dumnezeu Unic" (Chevalier - Gheerbrant 1994/I, 411).

Dacă unu reprezintă Creatorul, originea, **cifra doi** simbolizează Creația. Este cifra omului, simbolul existenței sale într-o lume a contrariilor. Doi este cea mai radicală diviziune, cifra tuturor ambivalențelor, dedublărilor: există Creatorul și creatura; feminin și masculin; alb și negru (Chevalier-Gheerbrant 1994/I, 452). Trecerea de la unu la multiplu este pentru anticii chinezi o emanație continuă, transpusă în câteva principii sub formă de perechi: Yin – Yang; Dao – De; Cer – Pământ; Apă – Foc. Aceste principii se caracterizează pe de o parte prin dualitate și diferență, pe de altă parte prin alternanță și transformare din unul în celălalt. Se crează astfel o asociere care nu poate fi dislocată (Kespi 2003, 100), pentru că Yang nu poate exista fără Yin, precum Dao (calea, principiul) nu poate fi despărțit de De („virtute care deschide calea”, eficacitate). „Sub Cer/Fiecare pretinde că știe cât de frumos este Frumosul/Și iată că apare Urâtul/Sub Cer/Fiecare pretinde că știe cât de bun este Bunul/Și iată că apare Răul/Dar în realitate/A avea și a nu avea se nasc unul dintr-altul/Ceea ce este Lung și Scurt există unul față de celălalt/Susul și Josul se întorc unul spre altul” (*Daodejing*, Kespi 2003, 95).

Viața, pentru chinezi, este o continuă mișcare între unu și multiplu, unu devine doi, doi crează multiplu, fără să se creeze o ruptură între ele.

În simbolistică, imaginea dublată poate avea două interpretări: este fie o mărire a valorii simbolice, prin multiplicare; fie dezvăluie existența unor diviziuni interne. Această ambivalență a cifrei doi se regăsește în toate culturile și se transpune în faptul că opoziția poate fi contrară, incompatibilă, sau complementară, creatoare; poate avea loc, atât o evoluție creatoare, cât și o involuție dezastruoasă (Chevalier - Gheerbrant 1994/I, 452).

În plastica neo-eneolitică numărul doi apare sub formă de linii paralele drepte, curbe, șerpuite, dispuse vertical, orizontal, sau oblic. Semnele de acest fel sunt foarte numeroase în ceramica de la Parța, Turdaș, sau în cultura Cucuteni (Lazarovici 2004, 46: pe funduri de vase, altărașe, pe vase sacre, sau idoli antropomorfi).

În mitologia celtică, figurile mitice sunt prezentate sub formă de perechi. Astfel de pereche reprezintă fie personaje cu caractere complementare, fie opuse. Unul din cuplurile esențiale este druidul și războinicul ce aduc față în față Forța și Înțelepciunea (Chevalier - Gheerbrant 1994/I, 453). Cupluri asemănătoare se găsesc și în Panteonul grecesc (Vernant 1995, 192): pe soclul statuii lui *Zeus* din Olimpia sunt înfățișați doisprezece zei dispuși în șase perechi între Soare (*Helios*) și Lună (*Selene*). Perechile formate dintr-un zeu și o zeiță sunt dispuse de o parte și de alta a cuplului care patronează căsătoriile: *Eros* și *Afrodita*. Între aceste cupluri – soț și soție; frate și soră; mamă și fiu –, iese în evidență o pereche de zei, care nu au legătură unul cu celălalt: *Hermes* (mișcarea, tranziția) și *Hestia* (nemișcarea, permanența), fiind contradictorii.

În Africa, dualismul reprezintă fundamentul legii cosmice, este însăși esența realității. Orice lucru are două aspecte: pozitiv și negativ. Toate acestea purced de la un zeu unic numit Gueno, care crează Lumea și Omul. În toate pe lume există, deopotrivă, Viața și Moartea, Binele și Răul.

În Iran, „lumea de aici” și „lumea de dincolo” sunt simbolizate prin două locuințe, iar viața pământească apare reprezentată printr-o locuință cu două uși: una reprezintă intrarea, nașterea, iar cealaltă simbolizează ieșirea, moartea (Chevalier– Gheerbrant 1994/I, 453). În simbolistica persană, doi multiplică puterea: mesagerul cu doi cai semnifică rapiditatea, cortul cu două compartimente reprezintă confortul.

Numărul trei este primul număr impar, rezultat din adunarea lui unu cu doi, face legătura între Cer și Pământ. Este un număr fundamental, cu conotații simbolice în toate religiile și sistemele filozofice. La nivelul lui trei se petrece desăvârșirea manifestată din unu și reprezintă *ordinea și unitatea* în divin, cosmos și om, sinteză și reunire, o depășire a rivalității (Chevalier -

Gheerbrant 1994/III, 367). Simbolizează cele trei Lumi: Cerul, Pământul și Subpământul și cele trei faze ale Existenței: Apariția (nașterea), Evoluția (creșterea) și Distrugerea (moartea). Cifra trei se manifestă în lume și în om, atât în viața terestră cât și în cea postumă prin Purgatoriu, Infern și Paradis. La hinduși lumea este formată din Pământ, Văzduh și Cer, timpul este prezent, trecut și viitor.

În istoria religiilor, numărul trei apare atât ca triadă divină, cât și ca triplă manifestare în interiorul unei unice divinități (Kernbach 1989, 425). Triada divină, în toate religiile, apare ca perfecțiune și forță primordială. În Panteonul grecesc, stăpânii ai universului sunt trei zei: *Zeus*, al Cerului și Pământului; *Poseidon* al Oceanului și *Hades* al Infernului. Simbolul lui Poseidon, tridentul, sau harponul cu trei vârfuri, simbolizează dominația și puterea. În creștinism tridentul este simbolul Diavolului, instrument de pedeapsă, iar în hinduism este simbolul lui Shiva – cel care transformă lumea (Chevalier - Gheerbrant 1994/III, 380).

Simbolul treimii este *triunghiul*, reprezentat fie simplu, fie încadrat în tetragramă, sau în ochiul dumnezeiesc, fiind reprezentarea grafică cel mai des întâlnită. Divinitatea este reprezentată printr-un triunghi echilateral pentru că simbolizează armonia, iar omul corespunde unui triunghi dreptunghic. Pentru Platon triunghiul dreptunghic poate apărea și ca reprezentare a pământului. Se poate face aici analogie cu triunghiul răsturnat ca reflecție a celui drept, simbolizând Omul ca „oglinză” a divinului. Atât triunghiul cu vârful în sus, cât și cel cu vârful în jos, sunt reprezentate pe obiectele de cult neolitice și sunt după Gh. Lazarovici, semne sacre (Lazarovici 2004, 49).

În India, triunghiul răsturnat simbolizează pântecul matern (Chevalier – Gheerbrant 1994/III, 383). Pentru chinezi, triunghiul înseamnă unire, armonie, deoarece trei este numărul perfect la care nu se mai poate adăuga nimic: sunt trei frați – HI și trei frați – HO stăpâni pe soare și pe lună.

În creștinism Dumnezeu este Unul în trei persoane: Tatăl – inteligența, Logosul și Duhul Sfânt – dragostea, treime reprezentată prin: tron – putere; carte – cunoaștere și porumbel – iubire (Chevalier– Gheerbrant 1994/III, 372). Divinitatea budistă se manifestă în *Triplul Giuvaer*: Budda, Dharma și Sangha și este tradusă de taoiști prin: Tao, Scripturi și Obște. Manifestarea divină ca entitate a lui trei apare și la hinduși prin Brahma (generare), Vishnu (conservare) și Shiva (transformare).

În tradiția populară românească numărul trei are caracter apotropaic și este folosit în ritualurile de vindecare a unor boli:

- În nordul Moldovei și în Bucovina, se cunoaște următorul descântec pentru insomniile copiilor: „mama ia trei baligi de cal și cu copilul în brațe se duce pe gunoi când apune soarele, înărtește câte-o

baligă în jurul capului copilului, zicând - *Soarele după deal, strânsorile și plânsorile în baliga asta de cal* - Aruncă baliga și repetă descântecul pe rând cu celelalte două” (Voronca 1903, 764).

- În Bucovina, există obiceiul de a merge noaptea în cimitir unde se ia pământ de pe mormântul unui bărbat de trei ori și se spune: „mortul nu se mișcă, mortul nu vede..., mortu mâna nu întinde, așa să nu vadă tâlharii casa mea, așa mâna să nu întindă...” Acest ritual are drept scop apărarea gospodăriei de hoți (Voronca 1903, 529)

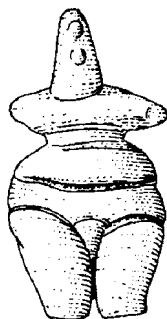
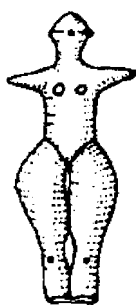
- În zona Baia, bolnavul de „friguri se duce dis-de-dimineată, în zi de sec, la mormântul unei rude, ia țărână din mormânt cu *trei* degete, de *trei* ori. Țărâna o pune într-o legătură și bolnavul o poartă legată la gât *trei* zile, iar în dimineața zilei a patra se duce înapoi la mormânt, desface legătura, azvârle acolo țărâna... (Candrea 1999, 385).

Numărul patru simbolizează totalitatea, este simbolul Pătratului și al Crucii. În mitologia indiană, ciclul cosmic are patru ere, patru *Yuga*. Acest ciclu are o durată de 4.320.000 ani solari, timp în care omenirea degenerează și se distruge. Cele patru ere sunt: 1) *vârsta de aur*, eră a justiției și a datoriei; 2) *vârsta de argint*, în care virtuțile încep să scadă; 3) *vârsta de bronz*, în care domnesc certurile și minciunile; 4) *vârsta de fier* caracterizată prin răutate, războaie și suferință. Aceasta din urmă este era în care ne aflăm, eră a cărei începuturi se situează în anul 3102 î.e.n (Kernbach 1989, 642).

În toate culturile patru este cadrul vieții: spațiul este împărțit în patru orizonturi; timpul este împărțit în patru anotimpuri; există patru vânturi; patru stâlpi care susțin Universul; patru mări care delimitează lumea; patru elemente fundamentale; patru sihăstria – pamântul, focul, apa, aerul (Kernbach 1989, 425; Kespi 2003, 137).

Numele lui Dumnezeu este format din patru litere - YHVH, în creștinism găsim patru evanghelii, precum și în scrierile sacre indiene, unde Vedele sunt tot în număr de patru. Patru, ca simbol terestru, întruchipează totalitatea celor create, delimitarea lumii materiale, dar sugerează totodată universul lucrurilor trecătoare. În Japonia cuvântul *shi* desemnează atât cifra patru cât și moartea. În *Upanișade*, patru este cifra omului, acesta fiind compus din 16 părți, adică pătratul lui patru (Chevalier– Gheerbrant 1994/III, 29). În India, Divinul este văzut în multiple forme de manifestare, primind aspectul diferitelor zeități. Un alt lucru caracteristic pentru Panteonul hindus este că, atât zeii, cât și zeițele, au mai multe brațe. Astfel, zeul-copil cu cap de elefant - *Ganesha*, are patru brațe, acestea semnificând faptul că el are patru puteri; la fel, *Brahma* - Creatorul, e reprezentat cu patru brațe și patru fețe. Acesta e un fel simbolic de a spune că este omniprezent și foarte activ.

Ca simbol magico-religios, cifra patru apare sub forma *crucii* încă din zorii civilizației, din neoliticul timpuriu (pe altărașe, idoli sau vase), ca semn magic în Cultul Soarelui, fiind prezent în mitograme, sau inscripții, apoi în creștinism devine semnul religios distinctiv. Pentru triburile amero-indiene, reprezintă cele *patru puncte cardinale*, este simbolul care devine bază pentru toate semnele de orientare (Kernbach 1989, 123). Prin cele patru brațe ale sale, crucea realizează legătura între cer și pământ, este simbolul care cuprinde și unifică lumea văzută cu cea nevăzută. Este, de asemenea, simbolul omului cu brațele întinse lateral. Acest gest reprezintă orizontalitatea, poziția în care întreaga lume poate fi cuprinsă în brațe, fiind o caracteristică a Divinului, ceea ce exprimă, totodată, și aspirația omului spre infinit.



În figura alăturată sunt reprezentate două statuete din ceramică, feminine, cu picioarele lipite și cu brațele întinse lateral, prima a fost datată în anul 3000 î.Ch. și atribuită Cultura Ceramicii Pictate Morave, din neoliticul târziu, (Kazdova 1993, pl. 2/1), iar cea de-a doua a fost descoperită la Sparta, în Grecia, fiind datată în anul 4500 î. Ch., deci în neolitic mijlociu, (Seferia des 1993, pl. 5/8).

Tot din neolitic, au fost observate asocieri interesante a simbolurilor pe un vas negru, descoperit la Střelice (cca. 5000 î. Ch.). Simbolurile folosite sunt - 4 figuri umane cu mâini în forma de V alături de coloanele vieții, șerpi și plante, toate simboluri ale devenirii (Gimbutas 1989, 309).

Cifra cinci, reflectată în pentagramă, este unul dintre simbolurile cele mai des întâlnite, alături de cerc, pătrat și cruce. Cinci reprezintă în aproape toate culturile, simbolul omului cu brațele desfăcute: 1-2) mâinile întinse lateral, 3) bustul, care cuprinde centrul, inima și capul, 4-5) cele două picioare. Este omul sub formă de cruce, ca semn al unirii, al armoniei și echilibrului (Chevalier - Gheerbrant 1994/II, 310). Simbolul pentagramei, este în general cel al microcosmosului, semnifică împlinirea, fericirea și căsătoria. Se regăsește în arhitectura catedralelor gotice. Pentru Paracelsus pentagrama este simbolul cunoașterii și este unul din cele mai puternice semne. Armonia pentagramei se regăsește și în Școala filosofică al lui Pitagora, acest semn fiind folosit pentru facilitarea integrării de grup. Cinci este mijlocul primelor nouă numere și se formează din adunarea primului număr par (doi) cu primul număr impar (trei) simbolizând unirea femininului cu masculinul. În Grecia antică, cinci este cifra zeiței Afrodita și semnifică

iubirea, principiul procreării și a fecundității. (Ghyka 1998, 20). În ornamentica neoliticului balcano-anatolian, apare câte cinci linii drepte, paralele, ca vârful de săgeată, ori grupe de cinci puncte.

Starea de armonie creată de numărul cinci apare și la hinduși, unde Shiva (zeitatea supremă) este reprezentată cu cinci fețe dominând cinci regiuni (Chevalier - Gheerbrant 1994/II, 310). În China numărul cinci reprezintă centru crucii celor patru elemente și este format din: doi (reprezentare a Cerului) și trei (Pământul). La nivelul numărului cinci se produce o unire, astfel că ceea ce era doar „potențial”, devine „realitate” (Kespi 2003, 138). În Islam, cifra cinci are conotație fastă exprimată prin existența a: cinci feluri de post; cinci ore de rugăciune și cinci motive pentru care se fac abluțiunile. În iconografia creștină, Tatăl Ceresc este reprezentat printr-o mână (cinci degete), care apare, adesea, ieșind din nori, ținând o cruce, fiind înconjurată de o aureolă, pentru că „este măsura în care Incognoscibilul se face cunoscut” (Souzenelle 1999, 304).

Cifra șase este o cifră a ambivalențelor: poate semnifica fie binele, fie răul. Este limita care-l deosebește pe Om de Dumnezeu. În *Apocalipsă*, este cifra păcatului, cifra împăratului Nero (al șaselea împărat roman), care a distrus templul din Ierusalim, este semnul Fiarei și al Anticristului. „Cine are pricepere să socotească numărul fiarei: căci este nume de om. Și numărul ei este de șasesute șazezece și șase” (*Apocalipsă* 13, 16-18). Omenirea se află sub acest semn, deoarece Dumnezeu a creat lumea în șase zile, o lume materială schimbătoare și trecătoare, care stă astfel sub semnul ispitei. În basme și legende, numărul șase reprezintă omul dezbrăcat de moralitate, rupt de orice virtute a sufletului, care, însă, l-ar putea pune în legătură cu Divinitatea.

Reflectarea geometrică a cifrei șase este hexagonul, steaua cu șase colțuri formată din două triunghiuri echilaterale suprapuse, dispuse unul cu vârful în sus, celălalt cu vârful în jos. Este simbolul care închide în el atât evoluția cât și involuția. Hexagrama o regăsim în hinduism (yantra), islamism, iudaism, creștinism, sau în filosofia ermetică (Pecetea lui Solomon) și semnifică unirea contrariilor, mai ales a forțelor cosmice cu cele terestre. La hinduși (Chevalier - Gheerbrant 1994/II, 126), reprezintă „hierogamia fundamentală” realizată prin unirea lui *Shiva* (divinul) cu *Shakti* (omul). Steaua lui Solomon este sinteza dintre *spiritual* și *material*, însemnând cheia care permite omului să atingă centrul, locul în care Divinul se contopește cu umanul. În acest context, șase reprezintă echilibrul și stabilitatea.

Șapte este o cifră mistică și joacă un rol fundamental în mitologie, religie sau filosofie. Hipocrate spunea „prin virtuțile-i ascunse, numărul șapte face să dăinuie toate în ființă; el rânduește viața și mișcarea; el are înrăurire chiar și asupra făpturilor cerești” (Chevalier - Gheerbrant 1994/III, 289).

Săptămâna are șapte zile, luna are șapte faze, sunt șapte planete în sistemul nostru solar (mai cunoscute), zeii asiro-babilonieni se închinău la șapte zei (corespunzători fiecărei planete). Șapte este simbolul cosmosului, al totalității și perfecțiunii, prin combinația lui trei (cerul) cu patru (pământul) (Evseev 1999, 446).

Șapte încheie un ciclu și naște o lume nouă, este simbolul vieții veșnice la Egipteni. În Vechiul Testament, numărul șapte marchează șaptezeci și șapte de evenimente biblice: este ziua a șaptea din Geneză, zi dedicată Divinității. Apocalipsa vorbește de șapte trâmbițe care vestesc împlinirea voinței Divine, de șapte flăcări de foc care-l reprezintă pe Dumnezeu în totalitatea sa. Apostolul Ioan vorbește de șapte biserici, sau șapte stele.

Popoarele Mesopotamiei, venerau șapte zei cereși și se temeau de șapte zei subterani. În Grecia antică, Apollo era sărbătorit în cea de a șaptea zi a lunii, de asemenea sunt șapte porți ale Tebei, precum și șapte corzi ale lirei, iar cele șapte Pleiade patronează planetele (Chevalier - Gheerbrant 1994/III, 289).

O tăbliță de lut, cu scriere ideografică, care datează din anul 3200 î.Ch., a fost descoperită la Sumer și conține șapte desene, fiecare reprezentând un lucru, sau o idee. Prima imagine este reprezentarea palmei stângi, interpretată de specialiști ca semnificând "acțiunea" unei persoane, a cărui nume este reprezentat în registrul următor. În concluzie, șapte este cifra care desăvârșește lumea, este format dintr-un centru care s-a adăugat la șase pentru realizarea în totalitate a împlinirii vieții.

Dacă șapte înscrie în el totalitatea, **numărul opt** crează echilibrul. Formată din două cercuri egale, care se unesc într-un punct, optul simbolizează coborârea forțelor cosmice și contopirea lor cu forțele telurice pentru ca, apoi, să revină pe trepta superioară a ierarhiei universale. Cele două cercuri simbolizează lumea de sus și lumea de jos: pământul este imaginea în oglindă a cerului, iar omul este imaginea Divinului - „ceea ce se află în înalt este la fel ca tot ceea ce este jos” spune Hermes, „precum în cer și pe pământ” se spune în rugăciunea de bază a creștinătății (Tatăl nostru). Cercul de jos și cercul de sus se ating într-un punct, reflectând unitatea universală. Cifra opt răsturnată reprezintă „balanța cosmică”, iar în matematică este simbolul infinitului. Dacă optul orizontal este suprapus peste cel vertical, atunci devine cruce (Aivanhov 2004, 134). Destinul omului este acela de a se dezvolta atât pe orizontală cât și pe verticală, atât în plan fizic, cât și în plan spiritual. La nivelul lui opt are loc o polarizare, o transmutare a omului într-o lume a forțelor celeste. Cifra opt transcende contrariul printr-o mișcare sus-jos, care determină ca cei doi poli să devină o singură unitate, permițându-i omului apartenența la universalitate. Simbolul cifrei opt apare și în preistorie

pe obiecte de cult, reprezentată fie pe verticală, fie pe orizontală. Combinațiile de opt semnifică și cele patru puncte cardinale cu cele patru direcții intermediare ale spațiului, devenind simbolul *rozei vânturilor*.

În hinduism, brațele lui Vishnu sunt în număr de opt, ele simbolizând Paznicii spațiului, în budhism, floarea de lotus are opt petale. Zeii superiori din mitologia egipteană sunt în număr de opt. Calul simbolic, Sleipnir, din mitologia scandinavă, are opt picioare (Kernbach 1989, 425). În Noul Testament, multiplicarea lui opt (888) este numărul lui Iisus și vine în contradicție cu șase, cifra Diavolului (666). În tradițiile populare românești, cifra opt apare ca întruchipare a zeului indoeuropean antropomorf sărbătorit în 9 martie, de Măciniș, când femeile fac colăcei rituali (mucenici) în formă de opt (Evseev 1999, 341).

Figura geometrică corespunzătoare cifrei opt este octogonul, fiind o imagine intermediară între cerc (cerul) și pătrat (pământul), simbolizând lumea care leagă spațiul uranian cu cel htonian.

La pitagoreici **cifra nouă** este „triada triadelor”, simbolismul acestui număr rezultând din multiplul lui trei (3 înmulțit cu 3). Este des întâlnit în mitologie, folclor și ritualuri magice. Are un puternic simbol ritualic, după cum știm din *misterele de la Eleusis*, când Demetra își caută fiica nouă zile, timp în care parcurge lumea, tărâmul mitic subteran *Agarttha* (lume care păstrează secretele inițiatice și adevărul primordial), ce este locuită de Nouă Înțelepți, care conduc spiritele oamenilor (Kernbach 1989, 425).

O altă conotație a cifrei nouă este cea de „măsură a gestației”. Zeus naște cele nouă muze după nouă nopți de dragoste. Lethe suferă nouă zile și nouă nopți în durerile facerii. Gestația umană durează nouă luni (Evseev 1999, 341). Astfel, nouă semnifică apogeul efortului creator.

Dionisie Areopagitul ierarhizează îngerii în nouă coruri, iar cele trei triade le consideră expresia ordinii și a unității. În China, nouă este cifra plenitudinii, simbolul lui Yang, exprimat prin faptul că cerul are nouă câmpii și 9999 de colțuri, sau prin cele nouă trepte ale tronului imperial și nouă uși care îl despart de exterior. Și în budism cerurile sunt în număr de nouă (Chevalier - Gheerbrant 1994/II, 349).

Cifra zece stă la baza creației universale. Este desăvârșirea omului ca ființă spirituală, ca microcosmos, de unde, în creștinism, cele Zece Porunci formează legea Divină.

Zece este suma primelor patru numere, este numărul *tetraktys*-ului pitagoreic (piramidă împărțită în patru niveluri) și semnifică întoarcerea la unitate prin împlinirea ciclului primelor nouă numere (Evseev 1999, 495). În vârful piramidei se află unu (divinul, unitatea), care se manifestă în feminin și masculin, cer și pământ (doi). Trei reprezintă interacțiunea dintre cele trei

niveluri: cerul, pământul și subpământul, iar baza piramidei este reprezentată de patru, cifră care reprezintă pământul (Chevalier - Gheerbrant 1994/III, 488). Această legătură este reflectată în basoreliefurile egiptene, datând din epoca faraonului *Akhenaton* (1300 î.Ch.), care este reprezentat vorbind supușilor, în timp ce soarele coboară "ca o ploaie de raze-mâini" (Evseev 1999, 282) asupra sa și a soției sale *Nefertiti*. Soarele (*Aton* sau *Ra*) era considerat izvorul energetic cosmodinamic și psihodinamic, "*Marele Zeu Cosmogonic*", oamenii fiind creațiile sale cele mai plăcute, asigurându-le atât existența, cât și fericirea (Potter 2000, 21).

Filosoful francez Claude de Saint Martin (1743-1803), susține că omul nu trebuie să depășească sfera celor zece numere, pentru că tot ceea ce trece dincolo de ele poate ajunge pe tărâmul forțelor malefice. Numărul 55 rezultat din adunarea primelor zece cifre, reprezintă pentru filosof limita umanității, limita în care omul este supus influenței factorilor benefici (Bindel 1999, 13).

Semnificații temetice. Corpul uman

Cele zece arhetipuri ale Arborelui Sephiroturilor reprezintă în tradiția iudaică „unitatea trăită de om la nivelul corpului”. Schema corporală, realizată după structura Arborelui, conține trei triade. Prima triadă corespunde transcendenței divine (Coroana, Înțelepciunea și Inteligența) și este formată de cele două brațe unite la nivelul capului. Avem aici simbolismul cifrei trei (triunghiul), care semnifică armonia, precum și reprezentarea lui zece, prin cele zece degete simbolizând unitatea realizată la nivelul lui unu (Souzenelle 1999, 305; Bindel 1999, 51). Cuvântul evreiesc *Jad*, prin care este desemnată mâna, înseamnă și cunoaștere (Evseev 1999, 282; Souzenelle 1999, 302). Această cunoaștere, însă, este, după Annick De Souzenelle, o cunoaștere de natură experimentală și nu intelectuală, o cunoaștere prin iubire a oricărui element al creației, pentru că verbul *Jada* – “eu cunosc” înseamnă și “iubesc” (Souzenelle 1999, 302).

Acest simbolism a cifrei **zece** ca reprezentare a omului, dar și al cifrei **doi** ca sinteză a dualismului, apare din China până în Egipt. Conform vechii teorii filosofice de reflectare a macrocosmosului în microcosmos, vechii chinezi, considerau multe segmente ale corpului ca fiind locuri de proiecție a întregului organism. Astfel, corpul apare miniaturizat pe iris, ureche, palme, tălpi, obținându-se în acest fel adevărate „hărți” ale organismului nostru, hărți care stau la baza microacupuncturii și a presopuncturii.

Conform gândirii taoiste, a cărui părinte este Lao Tzi (născut în 604 î.e.n.), Universul este un tot format din materie și energie stăpânit de **două** forțe complementare - yin (feminin) și yang (masculin). Aceste forțe sunt

menite să mențină echilibrul universului, ele fiind prezente în toate fenomenele și lucrurile, în combinații diferite (Ivan 1983, 21). Energiile care circulă prin corpul viu provin atât din cosmos cât și de pe pământ, având o traiectorie ciclică. Aceste energii circulă prin corpul omului sănătos în mod armonios, având traiectorii precise, canale, numite de vechii chinezi, *Tching*, iar de occidentali, meridiane. Meridianele prin care circulă energia *long* (de nutriție), sunt în număr de 24 (câte 12 pentru fiecare jumătate de corp) și sunt cunoscute ca fiind meridianele principale. Fiecare meridian principal are două trasee: 1) intern, cu ajutorul căruia este în legătură directă cu organul pe care îl deservește și 2) extern, cu sediul în piele. Meridianele secundare sunt în număr de 8, denumite "cele opt meridiane extraordinare" (Manual 1982, 29; Ivan 1983, 28).

În antichitate, studiul mâinilor se număra printre științele umane, la același nivel cu medicina, sau filosofia. Platon (427 - 348 î.e.n.), Aristotel (384 - 322 î.e.n.), Hipocrate (460 - 377 î.e.n.) și Ptolemeu, cunoșteau cu toții chiromanția, pe care o studiau și despre care scriau. Cele **cinci** degete se împart în trei tipuri, care sunt legate implicit de activitate: 1) policarul și arătorul (Jupiter) sunt îndreptate spre acțiune; 2) inelarul (degetul soarelui) și degetul mic (Mercur) reprezintă corespondentul aspirațiilor noastre interioare; 3) degetul mijlociu este degetul armoniei și echilibrului.

Palma cu degetele întinse este frecvent reprezentată pe basoreliefurile din America Centrală, primul său înțeles fiind numeric. Este simbolul *Zeului Zilei a Cincea*. Acest zeu este însă htonian; poate de aceea mâna devine, în arta mexicană, simbol al morții, al sacrificiului, fiind pusă alături de capete de mort, de scorpion, sau de cuțitul sacrificial. Chevalier subliniază această asociere a mâinii cu jertfele sângeroase, întâlnită și în cadrul sacrificiilor aduse lui Xipe Totec, când preotul se îmbrăca în pielea victimelor jupuite, dar nu-și putea acoperi și degetele. Pielea celor jupuiți era tăiată la încheietura, așa încât, de sub veșmântul macabru, ieșea mâna preotului (Chevalier - Gheerbrant 1995/ II, 312).

O peșteră preistorică cu picturi rupestre s-a descoperit în anul 1972, în țara noastră, la Alibeg-Pescari, de malul Dunării, în defileul Porțile de Fier. Picturile, executate cu argilă roșie, sunt grupate mai ales pe peretele de nord-est, care era mai bine luminat. S-au păstrat circa 400 de desene, printre care și câteva amprente de mâini și degete, de a căror studiere s-a ocupat dr. Cantemir Riscuția, specialist în antropologie. Aceste amprente pot fi considerate fie niște simple "semnături" realizate din dorința de a lăsa o urmă a trecerii prin peșteră, fie niște reprezentări cu valoare de simbol. Asemenea amprente au fost descoperite și în peștera Gaura Chindiei, din jud. Caraș-Severin, fiind asociate de unii cercetători "simbolului solar" (Mușu 1973), alții însă consideră că o reprezintă pe Zeița Apotropaică (Gimbutas 1989, 81).

Mâini ale divinităților apar, de asemenea, pe pereții sanctuarelor neolitice. De o mare însemnătate sunt picturile descoperite în sanctuarele de la Çatal Hüyük. În sanctuarul E VI 8, cele două registre cu motivul mâinii se găsesc sub **trei** capete de bou. În partea de sus a registrului superior, palmele sunt amplasate în sensuri opuse, unite la degete; partea centrală este acoperită de cercuri sau simboluri de insecte, iar partea de jos este formată din mâini verticale și orizontale, cu impresie pozitivă sau negativă. Registrul inferior conține mâini cu design negativ, așezate aleator pe un fundal roșu (Gimbutas 1989, 307).

O altă imagine interesantă e reprezentată de panourile cu mâini din sanctuarul VII 8. Pictura de pe peretele anterior este compusă din **două** rânduri orizontale de palme roșii și negre, îndreptate spre dreapta. Între cele două rânduri apare o imagine ce reprezintă un fagure de albină sau plasă (de pescuit).

Asocierea mâinilor cu capete de tauri, albine și fluturi le amplasează în rândul simbolurilor ce narează procesul devenirii. Mai mult numărul degetelor (cinci sau **zece**) și culorile folosite – roșul, (simbolizează viața) și negru (simbolizează fertilitatea), au fost alese, probabil, pentru semnificația lor simbolică.

Cosmogonia

În majoritatea mitologiilor cifra **doi** este cea care stă la baza creării lumii. Haosul este împărțit inițial în două – lumină și întuneric, cer și pământ –, dualism pe baza căruia s-au creat toate celelalte. În toate tradițiile dualismul reprezintă fundamentul legii cosmice, este însăși esența realității. În Sumer, zeița Nammu (apa primordială) îi naște pe zeii An (cerul) și Ki (pământul), despărțiți cu un cuțit de bronz. În Egipt, Zeul *Shu* (zeul atmosferei) o desparte pe fiica sa *Nut* (cerul) din îmbrățișarea cu fratele său *Geb* (pământul) și o ridică deasupra capului cu ajutorul a doi berbeci divini. În mitologia chineză, lumea este creată de doi zei care au apărut din întunericul primordial (Kernbach 1989, 116). Aceștia au dat naștere cerului și pământului, au despărțit elementul feminin (Yin) de elementul masculin (Yang).

Doi nu este însă singurul număr cu conotații simbolice în miturile de creație a lumii: în China, după împărțirea haosului în două s-au creat **opt** târâmurii; în mitologia românească, pământul este creat de Dumnezeu din **patru** pești giganti pe spinarea cărora pune patru bucăți de pământ (continente). Potrivit unui alt mit din spațiul românesc (conform cercetărilor realizate de B. P. Hașdeu), *Dumnezeu* l-a creat pe Adam din **șapte** pietricele, iar pe Eva din **cinci** (Kernbach 1989, 117). Cifra șapte apare și în

cosmogonia sumeriană (Sumerul de Sud), unde zeița *Nammu*, considerată creatoarea oamenilor, îi cere fiului său, zeului *Enki*, să găsească o modalitate de a ușura munca zeilor. Enki dă curs acestei cereri și crează, din lut amestecat cu propriul sânge, **șapte** zeițe-mame, care frământă argila folosită apoi de *Nammu* pentru a crea oamenii (Kernbach 1989, 413).

Astrologia

În mitologie, stelele și planetele au fost identificate, deseori, cu zei (unii primordialii), poziția și mișcarea lor, fiind considerată crucială în determinarea destinului omului. Miturile astrale se leagă în primul rând de cifra **doisprezece**: în mitologia romană există doisprezece zei principali; Ierusalimul Celest are doisprezece porți și este susținut de doisprezece piloni, iar pe zidurile sale sunt încrustate doisprezece pietre prețioase.

Cele doisprezece semne zodiacale (Evseev 1999, 499), reprezintă ciclicitatea universului în mișcare – cuvântul *zodiac* provine din grecescul *zoe* (viață) și *diakos* (roată). Semnele zodiacale sunt dispuse într-un cerc și corespund celor doisprezece constelații, sau unui semn simbolic reprezentând o figură umană, un animal sau un obiect. Fiecare semn reprezintă o poziție a soarelui în mișcarea sa, parcurgând într-un an calendaristic un ciclu complet. Zodiacul este împărțit în **patru** grupuri principale a câte **trei** semne, fiecare grup corespunzând unei perioade mitologice: Uranus, Cronos, Zeus, Logosul (Evseev 1999, 498; Chevalier - Gheerbrant 1995/III, 501). Cifra doisprezece reprezintă, deci, un microcosmos și este un ciclu spațio-temporal închis, de unde expresia: “în al doisprezece-lea ceas”. Este rezultatul înmulțirii celor **patru** puncte cardinale cu cele **trei** nivele ale cosmosului: *Cerul*, *Pământul* și *lumea Subterană*. Aceste mentalități au legătură directă cu ritualul magic și mai ales cu “medicina” populară, cum ar fi vindecarea negilor, care se face la diferite popoare prin transmiterea lor la stele. La Aromâni se iese noaptea când este cerul înstelat și se fixează cu privirea un număr de stele care se numără de-a-ndăratelea **de trei ori**, în timp ce se ține mâna pe negi și, la fiecare sfârșit de numărătoare, sloboade negul către stele, după care se intră în casă, fără a se uita la stele și astfel negii vor pieri.

Rituri de trecere

În viața omului, individual, există trei mari rituri de trecere: nașterea, căsătoria și moartea. În culturile primitive nașterea și moartea sunt puse în legătură cu actul divin. De aceea respectarea ritualului (mai ales a interdicțiilor) este deosebit de importantă.

În tradiția noastră populară, există o serie de obiceiuri care implică numărul, astfel, pentru o naștere ușoară, femeia trebuie să pună apă într-o

oală și să o arunce peste streășină zicând: „Cum nu stă apa pe streășină, așa să nu poată sta băiatul sau fata. Apoi bea de **trei** ori din apă” (Evseev 1999, 309). La slavi, femeia însărcinată în luna a **noua** nu are voie să iasă din casă timp de **șapte** zile, iar după naștere nu are voie să-și părăsească gospodăria timp de **patruzeci** de zile. Botezul copilului are loc în a **opta** zi după naștere. La nord-americani, femeia care a născut nu are voie să iasă din casă timp de **douăzeci** de zile, perioadă în care au loc **patru** spălări rituale ale corpului și capului, în a **5-a**, a **10-a**, a **15-a** și a **20-a** zi (Van Gennepe 1998, 49).

Nunta, a-l doilea moment important în viața omului, are valoare dublă, care rezidă, pe de o parte, din rolul social, economic și estetic pe care îl are, iar pe de altă parte din valoarea magico-simbolică, ce derivă din multitudinea de obiceiuri și ritualuri magice la care sunt supuși protagoniștii. Nunta, ca simbol numerologic, este pusă sub semnul lui **doi**, reprezintă formarea cuplului – sunt doi protagoniști (mire și mireasă), doi pețitori, doi nași, două alaiuri, două lumânări, etc. Ocrotirea magică a celor doi depinde de anumite gesturi, sau de anumite obiecte cu valoare apotropaică pe care cei doi trebuia să le aibă asupra lor – „mireasa să aibă bani, oglindă și miere de stup, iar mirele o cizmă, un cuțit și usturoi” (A. Gorovei în Evseev 1999, 325).

Moartea, în credințele poporului nostru, semnifică pe de o parte despărțirea de viață, pe de altă parte semnifică un nou început, o trecere într-o nouă etapă a existenței. Numărul este implicat și în aceste ritualuri legate de Marea Trecere, fie ca rol de a prevesti, sau împiedica acest proces, fie ca simbol în ritualul de înmormântare. Mă voi opri doar la interdicțiile care au drept scop împiedicarea „venirii” morții în familia sau casa respectivă: „femeia să nu pună pâine **fără soț** în cuptor”; „să nu se aprindă **trei** lumânări în aceeași odaie”; „să nu se așeze **treisprezece** oameni la masă” (A. Gorovei în Evseev 1999, 325).

CONCLUZII

Ideea de „număr”, în primul rând, este pusă în legătură cu numărătoarea. Sistemul de calcul cu ajutorul degetelor are origini preistorice, fiind întâlnit și în Evul Mediu, în mănăstiri, pentru determinarea datei Paștelui. Sunt cunoscute două astfel de sisteme complexe de calcul pe degete: unul, este bazat pe cele **douăzeci și opt** de articulații ale degetelor celor două mâini, reprezentând *ciclurile lunar și solar* ale anului; celălalt sistem permite, prin îndoirea degetelor și asociația acestora cu alte părți ale corpului, numărarea până la un milion (Schmitt 1998, 318). *Cotul*, ca măsură de calcul, la populația bambara măsoară **douăzeci și două** de degete, număr ce reprezintă Universul. Cotul, ca sursă a acțiunii, este, deci, de esență Divină. În gestul elementar cu care omul își duce la gură hrana, antebrațul, la mijloc



între cot și gură, simbolizează rolul spiritului mediator între Dumnezeu și om. De aici, importanța simbolică a cotului “care măsoară distanța dintre Om și Dumnezeu” (Chevalier 1994 I, 203). Cifra **douăzeci și doi** apare ca intermediar între Om și Divinitate și în structura Arborelui Sefirotic: cele **zece sefira** sunt legate între ele prin **douăzeci și două** de linii, care alcătuiesc cele **douăzeci și două** de litere din alfabetul ebraic.

Împlinirea omului are loc la nivelul lui **zece** în multe culturi și se leagă de cele mai multe ori de simbolul mâinii. În Egipt, de exemplu, imaginea iconografică a zeului *Aton* este un disc solar roșu-portocaliu, din care radiază razele solare terminate cu imaginile unor palme deschise către privitori. Măinile lui Aton în forma razelor solare reprezintă, în teologia egipteană, o pogorâre a Divinității către oameni, răspunzând înălțării mâinilor către Divinitate în actul omagierii și rugăciunii (Evseev 1999, 282; Potter 2000, 22). Multiplicitatea razelor solare simbolizează omniprezența divinității, care se pogoară pentru a veni în contact cu omul, împlinind, astfel, desăvârșirea la nivelul lui **zece**.

Multiplicare numărului la nivelul Divinității este întâlnită și la alte popoare - *Shiva*, dansând, e înconjurat, ca de un nimb, de numeroasele sale brațe (Chevalier 1994 I, 203); la fel, *Zeîța Mamă Jagadamba* are **mii** de brațe atunci când luptă pentru a proteja lumea de demoni.

Numărul a stat la baza creării unui model explicativ al lumii din timpuri străvechi. În China antică, numărul era considerat „cheia spre armonia macrocosmosului” (Chevalier 1994, 356). Pentru Hermes Trismegistus, cel de trei ori mai mare, ceea ce este sus este și jos, sunt două lumi complementare – cerul simbolizat de numărul **Trei** și pământul, simbolizat prin **Doi** - unificate de **Unu**: „Ce este deasupra este și dedesupt și ce este dedesupt este și deasupra, pentru a săvârși miracolul unui singur lucru”- *Tablele Smargdinice* (Souzenelle 1999, 17).

BIBLIOGRAFIE

- Aivanhov, O., *Balanța cosmică. Numărul 2*, București, Ed. Prosveta, 2004.
 Bindel, E., *Mistica Numerelor - o contemplație spirituală a lumii*, București, Ed. Herald, 1999.
 Candrea, I.A., *Folclorul medical român comparat*, Ed. Polirom, Iași, 1999.

- Chevalier, J., Gheerbrant, A.- *Dicționar de Simboluri*, Vol. I-III, București, Ed. Artemis, 1994.
- Cohen, A., *Talmudul*, București, Ed. Hasefer, 2003.
- Eliade, M., Culianu, P. - *Dicționar al religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1996.
- Evseev, I., *Enciclopedia semnelor și simbolurile culturale*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1999.
- Ghyka, M.C. - *Filosofia și mistica numărului*, București, Ed. Univers Enciclopedic, 1998.
- Gimbutas, Marija, *The Language of the Goddess*, Ed. Harper and Row, 1989.
- Ivan, S. - *Presopunctura – Un masaj la îndemâna oricui*, București, Ed. Medicală, 1983.
- Kazdova, Eliska, *Le Néolithique moyen, récent et l'énéolithique ancien de Moravie*, în *Atlas du Néolithique Européen*, Liège, Ed. Universitații, p. 395-414, 1993.
- Kernbach, V., *Dicționar de mitologie universală*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989.
- Kespi, J.M., *Omul și simbolurile sale în medicina tradițională chineză*, București, Ed. Semne, 2003.
- Lazarovici, Gh., *Simboluri sacre pe obiectele de cult*, în *Festschrift für Florin Medeleț*, Timișoara, Ed. Mirton, 2004.
- *Manual de acupunctură chineză*, București, Ed. Medicală, 1982.
- Muscă, V., *Introducere în filosofia lui Platon*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1994.
- Muscă, V., *Introducere istorică în filosofie*, Cluj-Napoca, Ed. Argonaut, 1996.
- Potter, C.F., *Fondatori de mari religii*, București, Ed. Prietenii Cărții, 2000.
- Schmitt, J. C., *Rățiunea gesturilor*, București, Ed. Meridiane, 1998.
- Seferiades, Michel, *La Grèce*, în *Atlas du Néolithique Européen*, Liège, Ed. Eraul, 1993.
- Souzenelle, A. de, *Simbolismul corpului uman*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1999.
- Teodor, V., *Numerologie – curs practic*, București, Ed. Aldo Press, 2003.
- Van Gennep, A., *Riturile de trecere*, Iași, Ed. Polirom, 1998.
- Vernant, J.-P., *Mit și gândire în Grecia Antică*, București, Ed. Meridiane, 1995.
- Voronca, E. N., *Datinile și Credințele poporului român*, Cernăuți, 1903.

FEW CONSIDERATIONS ABOUT SACRED NUMEROLOGY

Abstract

As a symbol, the number represents a reflection of the gist, creating an explanatory model of the world. Understanding the significance of the number represents for the society an old interest, a demand of human identity and a way to explore the Universe.

The utilisation of sacred number has been confirmed by the ancient society from Sumer, China, Egypt or India. The number becomes an instrument, a code, which allows the access to esoteric knowledge of the man and Universe, composing a sort of sacred language.

The ancient Greeks were considering the number "the purest element of reality" having the property to guide the spirit to the highest steps of the knowledge and completion. The number had sacred significations in mathematics, music and astronomy.

For the Chinese the number and the images are primordial, becoming the basis for all the other symbols.

According to the Hebraic esoteric doctrine the man is drawn in the sphere of the ten numbers which assigns the affiliation to the absolute unity of the world.

For all the civilizations, the first ten numbers are fundamental. These appear as indispensable elements in symbolic approach of the world, and this is the reason why they have an important role in astrology, cosmogony, in the passing rituals or symbolism of the human body.

From number *one*, which represents the unity, the absolute, until *ten*, which is the basis of the universal creation, each number has multiple symbolic significations and its role is well defined to give a deeper image of the world and of the man as a spiritual being, as micro-cosmos.

O LOCUINȚĂ LA TÈNE. NOTE ETNOARHEOLOGICE

Cristian DIMA

Cercetarea arheologică de la marginea vestică a Clujului din punctul *Șapca Verde*, a fost executată de un colectiv de arheologi de la Muzeul Național de Istorie al Transilvaniei, responsabil științific dr. Dorin Alicu, în locul actualului complex comercial Polus Center. Zona care urma să fie investigată a fost împărțită în trei sectoare, după cum urmează: Sectorul A-X, Sectorul B și Sectorul C. Complexul de care ne ocupăm a fost cercetat în Sectorul A-X, unde au fost executate, în perioada septembrie 2006 – mai 2007, un număr de 190 de sectoare și suprafețe.

În aria cercetată au fost descoperite mai multe complexe din perioade preistorice și istorice diferite, începând de la complexe Lumea Nouă până la perioada migrațiilor. Secțiunea S15 este ceea ce a furnizat descoperirea unei locuințe aparținând perioadei La Tène. Pe lângă această locuință la Polus au mai fost identificate încă 5 astfel de complexe.

Scurtă prezentare a situație geografice și istorice în sec. IV-II î.Chr.

Spațiul intracarpatic în care se găsește punctul *Șapca Verde* este bine individualizat din punct de vedere al geo-morfologiei cât și al istoricului (Ferencz 2007 a, 19-23).

În această zonă au avut loc mai multe schimbări în perioada la care ne referim, schimbări de natură culturală, economică sau chiar militară. Valea Someșului Mic, care leagă bazinul Transilvănean de teritoriile Europei Centrale, a reprezentat calea de acces folosită de diferite populații pentru a pătrunde în Transilvania, printre care și celții. (Ferencz 2007, 19).

Herodot menționează prezența sciților agatârși pe Valea Mureșului la sfârșitul primei epoci a fierului (Herodot, IV, 48). Cercetările arheologice efectuate în zonă au dus la identificarea unor elemente aparținând unui grup cultural ce a locuit aici de la începutul secolului VI î. Chr. (Vasiliev 1980, 134). Ultimele morminte aparținând grupului cultural Ciunbrud sunt datate la mijlocul secolului V î. Chr. și reprezintă ultimul orizont cunoscut al primei epoci a fierului în spațiul intracarpatic (Vasiliev 1980, 125-133).

Pentru perioada dintre anii 450 și 350/330 î. Chr., de la ultimele necropole de tip Ciunbrud și până la apariția primelor morminte celtice, nu se cunosc informații scrise sau arheologice despre comunitățile umane din Transilvania. (Crișan – Rustoiu - Palkó 1995, 35; Rustoiu 2005, 51; Popa -

Totoianu 2000, 76; Ferencz 2007 a, 151-152), această situație putând fi pusă pe seama cercetărilor arheologice insuficiente (Ferencz 2007, 152).

Astăzi este, în general, acceptată ideea conform căreia celții au venit în Transilvania în ultimele decenii ale celei de-a doua jumătăți a secolului IV î. Chr. (Németi 1986, 71; 1988, 72-73; 1993, 122; 1999, 127-128; Ferencz 1998, 215-216; 2007, 35, 142-144, 151-152; Rustoiu 2005, 45-64;). Ca rezultat al acestor evenimente, unele teritorii din vestul și nord-vestul României de azi, au fost incluse, pentru aproape două secole, în spațiul dominat politic și militar de aceștia (Ferencz 2007 35-36, 142-150). Una dintre consecințele acestei prezențe a nou veniților a determinat generalizarea principalelor caracteristici ale epocii La Tène în spațiul la care ne referim. (Popescu 1960, 233; Crișan 1977, 26, 31; Németi 1990, 54).

O privire generală asupra vieții acestei populații, care a trăit în spațiul intracarpatic în perioada celei de a doua vârste a fierului, este limitată de cunoașterea a prea puține fapte și documente arheologice. Îmbunătățirea imaginii istorice, care să clarifice aspecte ale habitatului, ale vieții spirituale și ale culturii materiale, poate fi realizată după o analiză atentă a izvoarelor arheologice cât și prin analogii etnografice.

Descrierea etno-arheologică a locuinței

Complexul de tip locuință a fost descoperit la mică distanță de Valea Gârbăului, care curge în partea de est și nord-est a sitului arheologic. Locuința este de formă patrulateră. În interiorul parțial distrus de o groapă modernă, a locuinței au fost descoperite mai multe fragmente ceramice lucrate atât la roata olarului cât și cu mâna.

Printre cele mai interesante se numără o cană cu o toartă lucrată cu mâna (fig.1). În ce privește vasul în discuție, este încadrat în tipul D1 (Ferencz 2007, 91-92), fiind o cană bitronconică cu toartă supraînălțată, astfel de vase fiind descoperite în mai multe așezări. Acest vas era folosit de către posesor, cel mai probabil, la consumarea berii. Deoarece nu există la ora actuală dovezi care să ateste vase utilizate la transportul vinului, precum amforele, în lumea celtică. credem că consumul de bere (atestată atât în izvoare cât și etnografic) în astfel de recipiente este cel mai verosimil. De altfel capacitatea de 330 ml a vasului în discuție reprezintă o porție optimă pentru o bere nefiltrată și sățioasă, așa cum era aceea de atunci. Cum am menționat, acest vas are o răspândire destul de largă, fiind atestate în număr destul de mare, atât în așezări: Lancrăm-„Glod” (Popa - Simina 2005, Pl. XXXII/4); Blandiana (Ferencz 2007, Pl. XXII/2, Pl. XXIV/3); Vințul de Jos (Ferencz 2007, Pl. C/6, Pl. CI/15), cât și în morminte: de la Apahida (Zirra

1978, 130); Pișcolt (Zirra 1978, 138). Din punct de vedere al originii, Janos Némethi a observat că acest tip de vase pentru băut prevăzute cu toartă, apar în descoperirile celtice din nord-vestul României, abia după stabilirea celților în aceste teritorii, în urma contactului cu purtătorii culturii Szentcs-Vekerzug (Némethi 1988, 110). Alți autori consideră că apariția acestui tip de vas, asociat cu ceramică, specifică, celtică, se datorează unor influențe tracice (Popa-Simina 2004, p. 86).

Fragmentele ceramice descoperite în interiorul locuinței sunt lucrate atât cu mână, cât și la roată, specifice lumii celtice și desemnează mai multe tipuri de forme, de la străchini până la vase de provizii. Un fragment ceramic care ne-a mai atras atenția este un fund de vas ce poartă pe el urme de decor (fig. 2). Acest „decor” este format din trei cerculețe, de mici dimensiuni, unite între ele prin linii punctate.

Printre materialul arheologic descoperit în locuință, menționăm prezența, pe lângă materialul ceramic, a două coarne, unul de *cervidee* și unul de *bovină*, cel din urmă cu vizibile urme de prelucrare, pentru a deveni un recipient pentru băut, asemenea „rythoanelor”.

„Casa” La Tène

În următoarele rânduri vom încerca creionăm felul în care a fost construită locuința. Cum am spus, locuința are formă cvasirectangulară cu colțurile rotunjite și este adâncită în pământ, reprezentând, de fapt un bordei. De regulă în perioada respectivă acest tip de „casă” era prevăzut cu „polițe” la marginile pereților, realizate din pământ cruțat, dar în cazul locuinței noastre, acestea nu a fost surprinse arheologic datorită faptului că nu a putut fi cercetată în întregime, nu excludem însă existența acestora în locuința noastră. Uneori aceste „polițe” sunt dispuse pe toată circumferința marginilor gropii, alteori doar pe anumite porțiuni (Rustoiu 2002, 51-53). Vl. Zirra observa că „polița” (aflată de jur-împrejurul gropii bordeiului locuinței de la Ciumești - *Bostănărie*) era acoperită de o mare cantitate de cenușă și cărbune. Acest lucru l-a determinat să opineze că cenușa provine de la acoperișul de stuf, acesta fiind așezat în stive pe suprafața „poliței”, de unde se ridica spre centrul bordeiului, fiind susținut și legat de stâlpul central din mijlocul încăperii (Zirra 1980, 53). Aurel Rustoiu considera, însă că o astfel de modalitate constructivă ar fi provocat scurgerea apelor din precipitații în interiorul locuinței. De aceea, el crede că ar fi mai probabilă utilizarea „polițelor” respective în scopuri legate de activitățile casnice cotidiene, care se desfășurau în încăperea, ideea clujeanului fiind sprijinită și de prezența unor astfel de „polițe” numai pe una din laturile bordeielor (Rustoiu 2002, 51-53). O

reconstituire a interiorului unei astfel de locuințe dar și a exteriorului se poate vedea în fig. 5.

În ceea ce privește intrarea în locuințele de acest tip, în multe situații au fost sesizate existența unor trepte din pământ cruțat așa fiind cazul complexului locuință descoperit pe strada Câmpului, Cluj-Napoca, de către Valentin Voișian în anul 2005. În cazul nostru din aceleași motivații prezentate mai sus, intrarea în bordei nu a fost surprinsă, zona fiind deranjată de plantația de hamei.

Elementul de susținere a acoperișului nu a fost surprins datorită stâlpului de hamei care a distrus centrul complexului. În majoritatea locuințelor, cercetate în prezent la noi, au fost constatate existența gropilor de stâlpi care susțineau acoperișul. Aceștia se ridicau de regulă în centrul încăperilor, uneori suprastructura fiind susținută și de stâlpi aflați pe marginile locuinței (fig. 4). În cazul construcțiilor de formă cvasirectangulară s-a constatat dispunerea stâlpilor la extremitățile laturilor lungi, acoperișul fiind susținut și de un stâlp aflat în centrul încăperii.

În interiorul locuinței nu a fost identificat vreun cuptor sau altfel de sistem de încălzire. Un cuptor ce servea probabil pentru gătit a fost descoperit în afara locuinței. De altfel, amenajările interioare din locuințele de acest tip, din perioada la care ne referim, sunt reprezentate în cazuri foarte rare de instalații de încălzit (vetre simple, au fost sesizate doar prin resturi împrăștiate în umplutura gropilor bordeielor), sau cu gropi de provizii. Astfel de amenajări în interiorul locuințelor s-au practicat și în secolele următoare în așezări din mediul dacic, cum sunt cele la Sighișoara-Wietenberg (Rustoiu 1997, 65-66).

Din punct de vedere tipologic (fig. 3) locuința descoperită la Polus Center se încadrează în *Varianta A1*, propusă de cercetătorul clujean Aurel Rustoiu (Rustoiu 2002, 51-53), ce cuprinde tipurile bordeielor cu o singură încăpere. Acestea au, în plan, o formă ovală sau cvasirectangulară cu colțurile rotunjite.

Complexele de locuire de tip A1 au fost descoperite la: Ciumești – *Bostănărie* (în număr de 4); Biharea; Carei – *Bobald IV* (1); Cefa – *La Pădure* (1); Cicir – *La Gropi* (3); Săvârșin (8); Vladimirescu, etc (Rustoiu 2002, 51-53).

Putem concluziona că acest tip de bordeie, precum cel găsit la Florești se încadrează tipului general de astfel de locuințe descoperite în așezările celtice. Inventarul, precum și celelalte elemente evidențiate mai sus, arată o viață simplă, comună vieții actuale de la sate, desigur cu rezervele de rigoare. Locuitorii acestei așezări se ocupau cu activități obișnuite, precum cultivarea pământului fertil din Valea Someșului și creșterea animalelor,

zona permițând ambele activități se fie realizate cu minimum de efort și în apropierea casei.

BIBLIOGRAFIE

- Aldea, I. Al., *Vase celtice descoperite la Blandiana*, în *Apulum* XXI, 1983, p. 415-421.
- Aldea, I. Al., Ciugudean, H., *Noi descoperiri celtice de la Blandiana*, în *Apulum* XXII, 1985, p. 37-43.
- Crișan I. H., *Burebista și epoca sa*, București, 1977.
- Crișan, I.H, Rustoiu, A., Palkó, A., *Descoperiri celtice de la Pruniș (jud. Cluj)*, în *Ephemeris Napocensis*, nr. 5, 1995, p. 27-46.
- Drda, P., Ribová, A., *Les Celtes de Bohême*, Paris, 1995.
- Ferencz, I. V., *Cele mai timpurii descoperiri celtice pe cursul mijlociu al Mureșului*, în *Analele Banatului S. N.* VI, 1998, p. 215-226.
- Ferencz, I. V., *Celții pe Mureșul mijlociu*, Bibliotheca Brukenthal XVI, 2007, Sibiu.
- Glodariu, I., *Arhitectura dacilor - civilă și militară - (sec. II î.e. n.-I e. n.)*, Cluj Napoca, 1983.
- Németi, J., *Unele aspecte ale cronologiei Latène-ului în nord-vestul României*, în *ActaMP*, nr. 10, 1986, p. 71-82.
- Németi, J., *Necropola Latène de la Pișcolt, jud. Satu Mare I*, în *ThracoDacica*, 9, 1-2, 1988, p. 49-73.
- Németi, J., *Necropola Latène de la Pișcolt, jud. Satu Mare II*, în *ThracoDacica*, 10, 1-2, 1989, p. 75-114.
- Németi, J., *Necropola Latène de la Pișcolt, jud. Satu Mare. III*, în *ThracoDacica*, XIII, 1-2, 1992, 59-112.
- J. Németi, *Necropola Latène de la Pișcolt, jud. Satu Mare IV*, în *TD*, XIV, 1-2, 1993, p. 117-129.
- Popa, C. I., Totoianu, R., *Câteva probleme ale epocii Latène în lumina descoperirilor recente de la Lancrăm (or. Sebeș) - „Glod” (jud. Alba)*, în vol. *Les Celtes et Thraco-Daces de l'Est du Bassin des Carpates*, Bistrița – Năsăud, 2000, p. 51-134.
- Popa, C. I., Simina, M., *Cercetări arheologice la Lancrăm „Glod”*, Alba Iulia, 2004.
- Rustoiu, A., *Habitat und gesellschaft im 4.-2. jh. V. Chr.*, în vol. *Habitat un gesellschaft im Western und Nordwestern Rumäniens vom ende des 2. Jartausends v. Chr. Zum anfang des 1. Jartausends n. Chr. (11 Jh. v. Chr. + 2. Jh. n. Chr.)*, Cluj-Napoca, 2002.
- Rustoiu, A., *Repere arheologice și istorice privind începutul colonizării celtice a spațiului intracarpatic*, în *Istros*, XII, 2005, p.45-64.
- Popescu, D., *Celții pe teritoriul României*, în *Istoria României*, vol. I, Bucharest, 1960, p. 223-237.
- Vasiliev, V., *Sciții agatârși pe teritoriul României*, Cluj-Napoca, 1980.

Zirra, Vl., *The decorated celtic pottery of Transylvania*, în *Dacia*, N.S. XX, 1978, p.129-165.

Zirra, Vl., *Locuiri din a doua epocă a fierului în nord-vestul României*, în *Satu Mare. Studii și Comunicări*, 4, 1980, p. 39-84.

A LA TÈNE HOUSE. ETHNOARCHAEOLOGY NOTES

Abstract

Archeological researches from Florești – “Green Hat”, brought to light a lot of discoveries from prehistoric time like Neolithic till migration period. In a few surfaces we discovered some living complex from the second Age of Iron, La Tène. This represents a small Celtic between Someș Valley and small Gârbău Valley. We talk about the home found in section called S15. This one has cvasirectangular shape with round corners. The archeological material found in it constituted majority of pottery fragments both hand made and made using the wheel. Among the pottery there were found two horns belonging to a *cervus elaphus* and to a *bourus*. The last one has some remakes, and probably became a drinking recipient like a *rython*.

The house found in Florești had no fire place inside, just one outside. Also in the interior of this house there were no stoves or other construction, as in the case of other houses from this period. This aspect could be met because this living place was not entirely researched and because of the presence in the interior of a complex of hop pile.

This house is well framed in the picture of Celtic settlement discovered on Someș Valley, Mureș Valley and in west end north-west of Romania. The occupation of the peoples who lived in this house was both agriculture and animal breeding.

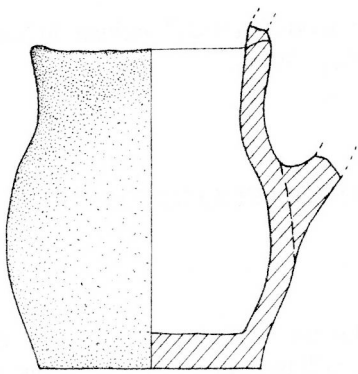


Fig. 1

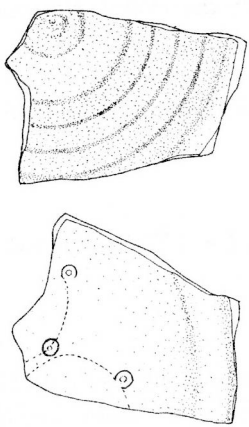


Fig. 2

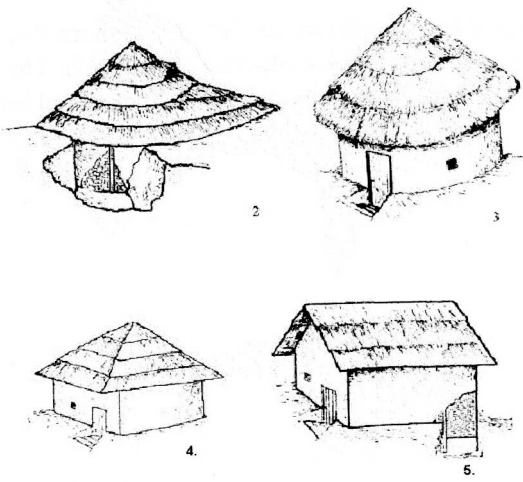
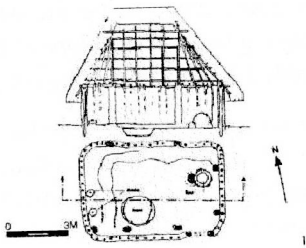


Fig. 3

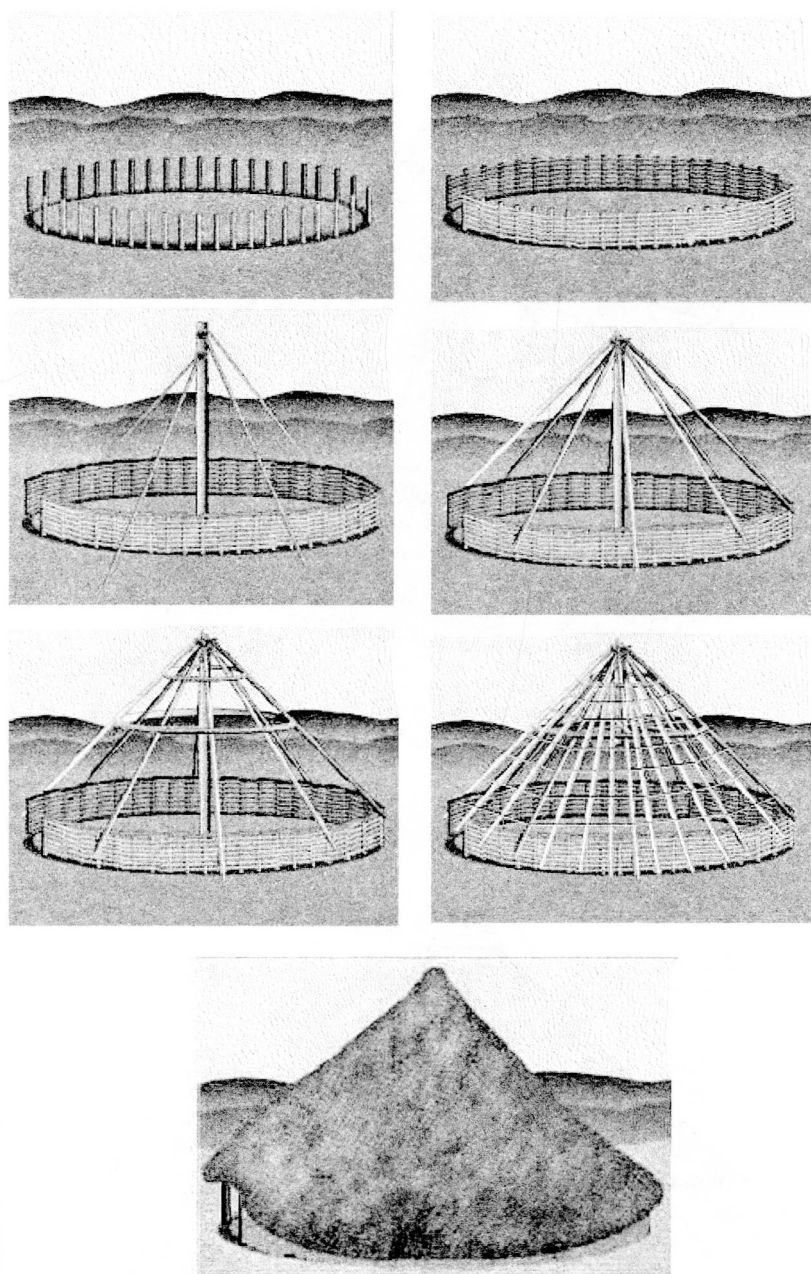


Fig. 4

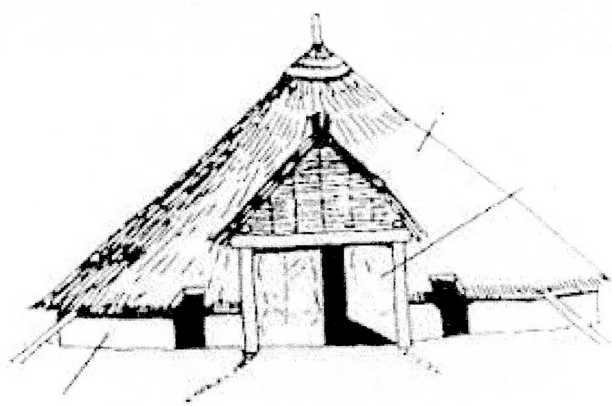
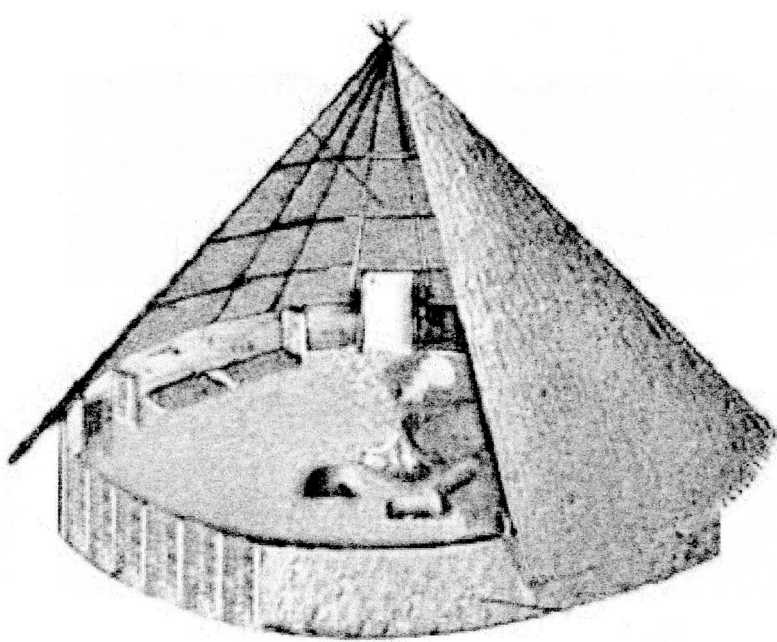
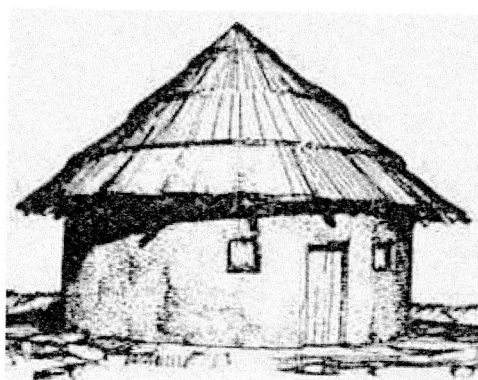


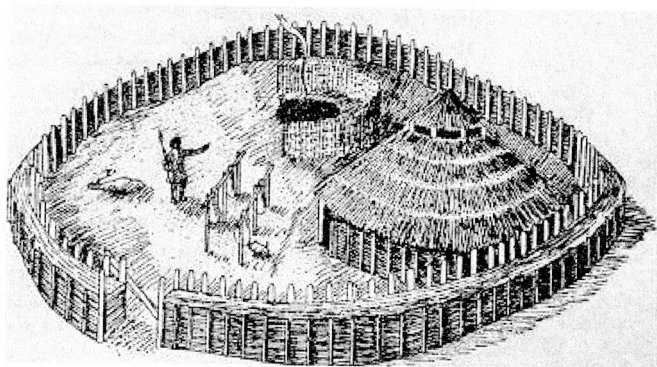
Fig. 5



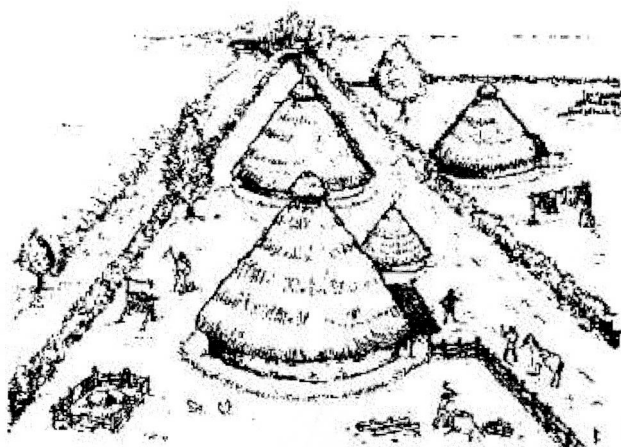
1.



2.



3.



4.

Fig. 6



CONSERVARE, RESTAURARE

RESTAURAREA UNUI ȘTERGAR DE CULME DIN ZONA VALEA CĂLATEI

Laura TROȘAN

Ștergarul de culme (nr. inv. N8269), aflat în patrimoniul Muzeului Etnografic al Transilvaniei – Secția Pavilionară, este datat la sfârșitul secolului al XIX-lea și provine din Zona Valea Călatei.

Descrierea piesei: Piesa este țesută la război în gospodăria țărăneas-că, în tehnica *două ițe*, iar broderia este realizată pe toată suprafața piesei. Obiectul se încadrează în categoria textilelor de interior, fiind o piesă frec-ventă atât în zonă –Valea Calatei, cât și în muzeu (1/600), conform fișei analitice.

Ștergarul are o formă dreptunghiulară, fondul este alb, iar elementele ornamentale sunt realizate cu roșu și albastru. Motivele reprezentate sunt vegetale și florale, fiind caracteristice zonei de proveniență. Broderia este realizată cu fire din bumbac de culoare roșie și albastră în *tehnica cusutului pe fir*.

Decorul are ca și dispunere un registru orizontal cu un chenar pe trei laturi care se încheie cu fir ajurat și feston. Cromatica piesei: alb, roșu (roz) și albastru.

Piesa a fost achiziționată în anul 1959 la o valoare de 38 lei, în prezent ea este depozitată rulată, pe modulul rezervat ștergarelor din depozitul de textile, aparținând muzeului.

Materia primă: La confecționarea piesei s-au folosit fire din cânepă (provenite din gospodăria țărăneas-că), atât pentru firele de urzeală cât și pentru cele de băteală, la realizarea broderiei s-au utilizat fire din bumbac (achiziționate din orașele apropiate sau din târguri).

Tehnica de execuție a piesei: Piesa a fost lucrată manual, la război în 2 ițe, broderia este executată cu acul , pe fir, iar ca și tip s-a utilizat broderia în cruci. Firele de cânepă folosite la urzeală cât și la băteală sunt puțin răsucite. Densitatea firelor de urzeală 14/cm, iar pentru băteală 12/cm.

Starea de conservare: Piesa prezintă *degradări mecanice*: uzură funcțională, depuneri de praf, pierderi ale urzelii și bătelii dispuse pe întreaga suprafață a piesei (10 porțiuni), iar festonul este deteriorat în 90%. *Degradări fizico-chimice*: îmbătrânirea fibrelor, estomparea culorilor. Piesa prezintă pete de diferite proveniențe: rugină și pix.

Propuneri și restaurarea piesei: *Curățirea mecanică* s-a realizat cu ajutorul unor perii moi, operație care s-a desfășurat în direcția firelor de băteală. Prima etapă a *curățirii umede* este testarea coloranților cu soluția de

spălare, prin presare cu hârtie de filtru. Piesa a fost imersată total în soluția de spălare, detergent biodegradabil 3%, timp de 15-20 minute. Limpezirea s-a realizat în apă curentă, 5 băi, iar ultima se realizează în apă distilată. Uscarea piesei se realizează pe plasă, iar surplusul de apă va fi îndepărtat cu ajutorul hârtiei de filtru și pânză de tifon. Înainte de a fi așezată piesa pe plasă, pentru uscare, s-a verificat aranjarea corectă a firelor de urzeală și băteală, acestea trebuie să fie perpendiculare unele pe altele.

Restaurarea piesei trebuie să respecte integritatea piesei, iar tehnicile și metodele utilizate trebuie să fie reversibile, în conformitate cu principiile restaurării științifice. Firele folosite în procesul de restaurare sunt compatibile din punct de vedere al naturii, culorii, fineții și grosimii celor originale.

Au fost reconstituite motivele florale lipsă, precum și festonul de pe marginea piesei în tehnica originală. Inițial, în restaurarea acestei piese, am propus reconstituirea zonelor lipsă, folosind tehnica *două ițe - pânză*, dar ținând cont că această piesă este deosebit de fragilă, am optat pentru dublarea ei. Fragilitatea piesei se poate observa și cu ochiul liber, dar pentru a fi sigură că propunerea de restaurare făcută este bună, am încercat totuși într-o zonă deteriorată restaurare în tehnica originală. În momentul introducerii firelor de băteală noi, firele de urzeală vechi cedau.

Operațiunea de dublare s-a desfășurat pe dosul piesei, tipul de prindere va fi în zig-zag, iar pentru zonele lipsă se va folosi pasul tip *cărămidă*. Pasul tip *cărămidă* constă în prinderea pe dosul piesei a unor fire invizibile (pe față) dispuse la un 1 cm distanță între ele, aceste fire prind cele două materiale (ștergarul și materialul de dublat), cu ajutorul altor fire dispuse perpendicular pe primele la o distanță de 1,5 cm.

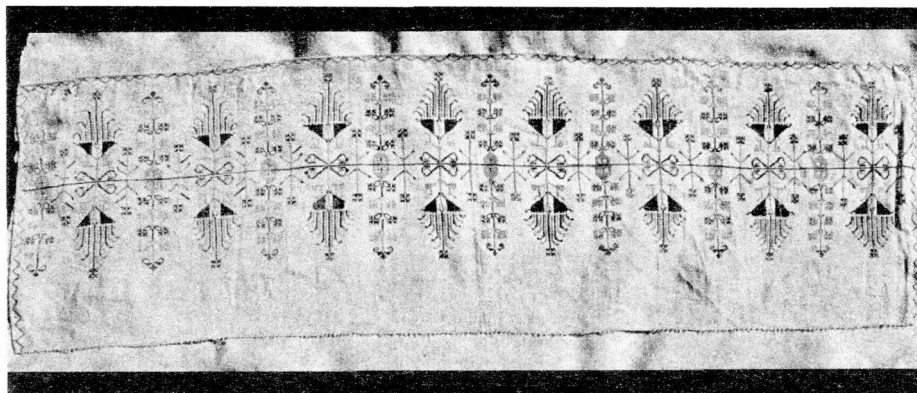
În dublarea acestei piese se va folosi un material din bumbac, mai subțire, iar pentru ca firele cu ajutorul cărora s-a executat consolidarea să nu fie agățate, se va prinde de marginile materialului un al doilea material din bumbac, având rol de protecție. În alegerea materialului folosit în dublare am ținut cont de grosimea ștergarului.

Toate etapele procesului de restaurare au fost consemnate în dosarul de restaurare și fotografiate.

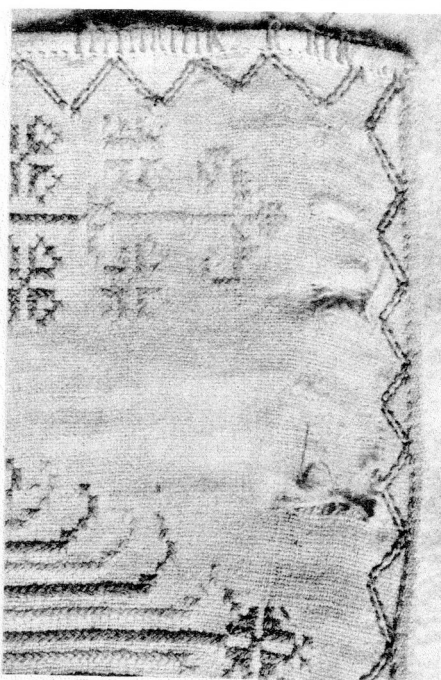
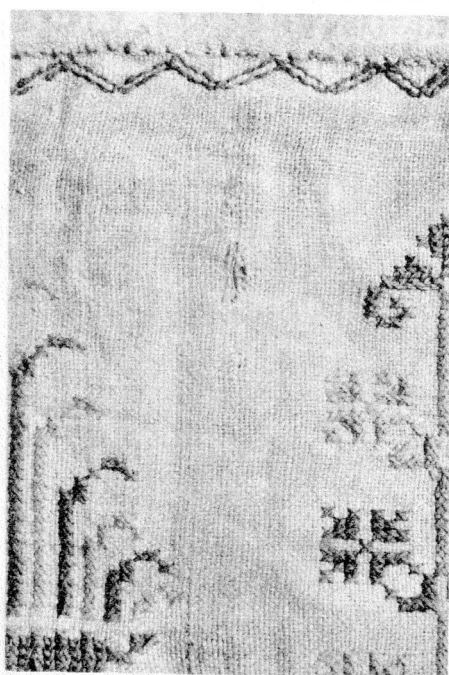
RESTORATION OF A TOWEL FROM CALATA VALLEY REGION

Abstract

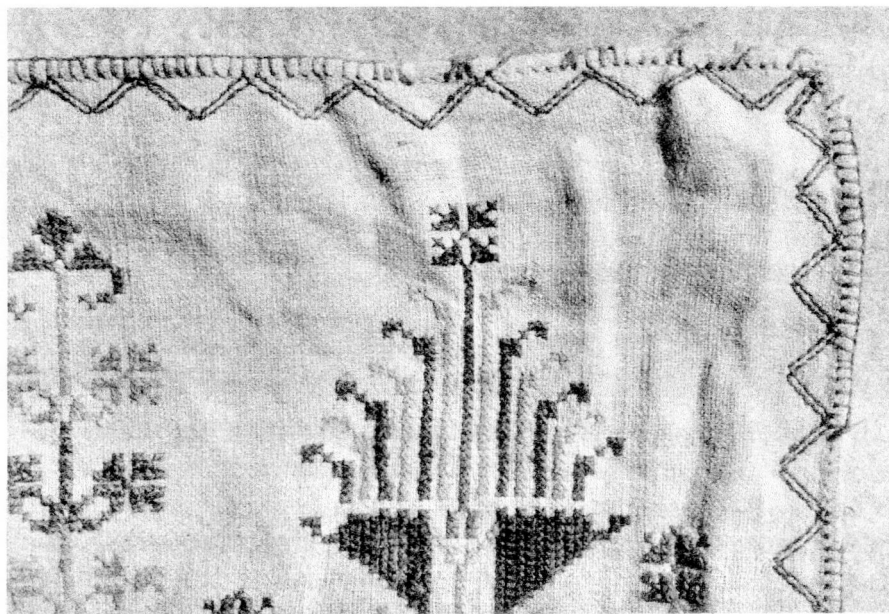
The author presents the stages of restoration for a towel stored in the patrimony of the Ethnographic Museum of Transylvania. This paper makes a description of the actions took on the towel, supporting it with photos from the restoration dossier.



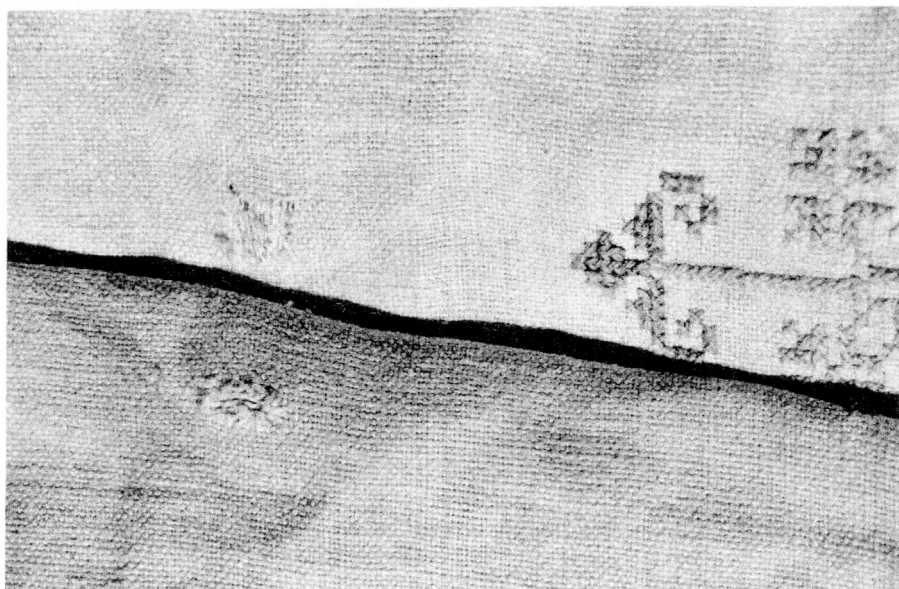
Prezentarea general ă a piesei



Detalii privind deteriorarea piesei



Detaliu: lips afestonului de pe marginea piesei



Detaliu privind degradarea piesei



RECENZII

IZVOARELE RĂSCOALEI LUI HOREA. SERIA B. IZVOARE NARATIVE.*

Virgiliu FLOREA

Parte integrantă, ca vol. V: *Cronici în versuri. Folclor*¹, al seriei B. *Izvoare narrative* din colecția *Izvoarele răscoalei lui Horea*, volumul include două categorii de material: cronicile rimate, pe de o parte, și folclorul răscoalei pe de altă parte, poezii populare mai întâi, apoi și legende și povestiri, de cca două ori și jumătate mai numeroase decât primele. Punctul de convergență al acestor materiale, care asigură volumului un caracter unitar, îl reprezintă indiscutabila lor valoare documentară. A cronicilor în versuri în primul rând, care oferă informații prețioase despre răscoala de la 1784 condusă de Horea, Cloșca și Crișan, provenite, nu o dată, de la unii participanți direcți la evenimente, informații care – se precizează în introducere (p. 5) – „se constituie în expresii fidele ale stărilor de spirit, ale atitudinilor și punctelor de vedere referitoare la mișcare în cadrul categoriilor sociale cărora le aparțin autorii lor”.

Valoare documentară prezintă, fără îndoială, și materialul folcloric despre răscoală. Căci, după expresia unui mare folclorist, regretatul Ovidiu Bârlea, „legenda istorică dobândește o verosimilitate, care deși este de altă natură decât cea istorică, devine mai prețioasă decât aceasta, fiindcă oglindește poziția maselor populare față de acea figură istorică”² la care se referă.

Animați de această convingere, autorii impozantului volum, istoricii Nicolae Edroiu și Ladislau Gyémánt, cărora le revine „partea leului”, atât ca inițiativă, cât și ca travaliu efectiv, precum și folcloriștii Ion Taloș și Virgiliu Florea, au pus la contribuție întregul material popular referitor la răscoala din 1784. Mai întâi, cel publicat, risipit prin felurite ziare, reviste, foi volante și broșuri, astăzi din ce în ce mai greu accesibile, apoi și cel, oricum mai la îndemână, din numeroasele colecții folclorice de ieri și de azi.

S-a adăugat, ca o valoroasă componentă inedită, materialul din biblioteci și arhive de specialitate, Biblioteca Academiei Române în primul rând, dar și alte biblioteci din țară și străinătate (Biblioteca Națională „Széchényi” din Budapesta, de ex.), precum și din arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” din București și, respectiv, din arhiva Institutului „Arhiva de Folclor a Academiei Române” din Cluj-Napoca.

După o îndelungată perioadă de gestație (se lucra la el încă de prin 1980, dar n-a putut fi publicat, până azi, din „motive obiective”), a rezultat un volum cuprinzător, un veritabil corpus al textelor populare referitoare la răscoala din 1784,

* Vol. V. *Cronici în versuri. Folclor*. Publicat de Nicolae Edroiu, Virgiliu Florea, Ladislau Gyémánt, Ion Taloș, București, Editura Academiei Române, 2007, 590 [592] p.

¹ Alocuțiune rostită la lansarea volumului, în cadrul manifestării „Zilele academice clujene”, în ziua de 12 iunie 2008.

² Ovidiu Bârlea, *Prefață* la vol. *Horea și Iancu în tradițiile și cântecele poporului*. Ediție îngrijită de Ovidiu Bârlea și Ioan Șerb, București, Editura Eminescu, 1972, p. XXI.

fără egal, până acum, în literatura românească de specialitate, corpus care include 13 cronici rimate (unele în mai multe variante, dintre care cele redactate în ungurește au fost reproduse bilingv, în română și maghiară) și 305 texte folclorice, și ele în toate variantele cunoscute (pe cât s-a putut), inclusiv cele în ungurește, cărora li s-a asigurat și traducerea în limba română. S-a realizat, astfel, unul dintre principiile de bază ale cercetărilor de profil, acela al epuizării repertoriului de folclor, constând, aici, din a pune la dispoziția specialiștilor întregul material disponibil, edit și inedit.

Dar s-a realizat, pe deplin, și un alt principiu de bază din folcloristică, chiar mai important, acela al respectării neștirbite a autenticului folcloric. Potrivit acestui principiu, s-a renunțat, în primul rând, la materialul folcloric care nu prezintă suficiente garanții sub aspectul autenticității. În al doilea rând, fiecare text este însoțit de principalele detalii tehnice de identificare a materialelor: sursa de proveniență, autorul sau culegătorul, informatorul (subiectul anchetat), data și localitatea culegerii, precum și locul apariției, în cazul textelor publicate anterior. În fine, textele au fost transcrise cu toată rigoarea științifică pe care o implică o asemenea operație, însă în limitele alfabetului obișnuit, fără utilizarea greoaiele semne diacritice.

Aceeași rigoare științifică i-o conferă volumului și meticolosul aparat critic însoțitor, alcătuit dintr-o amplă introducere, din *Notă asupra ediției*, din numeroase note explicative, din glosar de termeni dialectali, precum și dintr-un extrem de amănunțit indice de motive folclorice, singurul de o asemenea anvergură care însoțește, la noi, o lucrare cu un astfel de conținut. Nu lipsesc, desigur, nici obișnuirii indici de culegători, de informatori și de localități, urmați de un indice general de nume și locuri (întocmit de Nicolae Edroiu, Adriana Bogdan și Varga Attila), care îi înlesnesc specialistului, dar și cititorului de rând, accesul la materia propriu-zisă a volumului.

Astfel conceput, volumul poate și trebuie să servească de model și pentru alte lucrări similare, cum ar fi, întâi de toate, un corpus al documentelor folclorice despre Avram Iancu și „consorții” săi de luptă, cum îi numea, la 1900, marele folclorist și etnograf bucovinean Simion Florea Marian. Un asemenea tratament ar merita, de asemenea, folclorul despre Aurel Vlaicu, căruia nu i s-a acordat, până acum, atenția cuvenită. Iar pentru a depăși fruntariile Transilvaniei, ar trebui adunate laolaltă toate cântecele, legendele și povestirile despre Ștefan cel Mare și, respectiv, despre A.I. Cuza. Căci, după cum scria același Ovidiu Bârlea, „doar Ștefan cel Mare și Alexandru Ioan Cuza au mai trezit un ecou atât de mare în tradiția populară”³ ca Avram Iancu.

Model vrednic de urmat este volumul și prin înalta ținută grafică, de rafinată eleganță, ce i-a fost asigurată de Editura Academiei Române, al cărei director, scriitorul academician Dumitru Radu Popescu, precum și colaboratorii săi, merită, pe deplin, alesele mulțumiri ale autorilor, dar și ale tuturor iubitorilor de carte și de frumos.

³ *Ibidem*, p. XV.

POVEȘTI ROMÂNEȘTI ÎN VERSIUNEA ENGLEZEASCĂ A UNUI MARE ÎNVĂȚAT: DR. M. GASTER

Virgiliu FLOREA

„... o admirabilă carte, instrument de propagandă fără păreche...”

N. Iorga

Deși a fost publicată abia în 1922¹, istoria acestei cărți a început cu cca trei ani mai înainte, în urma discuției pe care M. Gaster a avut-o, la 17 iunie 1919, cu Gustave Tuck, unul dintre cei cinci directori – un alt director era celebrul Sir Arthur Conan Doyle, creator al încă și mai celebrului Sherlock Holmes – ai prestigioasei Case de Editură „Raphael Tuck and Sons” din Londra.

Rezultat al acestei „interesante discuții”, cum o caracteriza Gustave Tuck în scrisoarea sa de a doua zi, M. Gaster se angaja să pregătească, pentru respectiva casă editorială, o carte de *Basme și legende românești*, constând din 12-14 povești, care să nu depășească însă, în total, un număr de 36.000 de cuvinte.

Pe lângă materialul nou (pentru Anglia, desigur), care urma să formeze, fără îndoială, partea cea mai însemnată a cărții, puteau fi reproduse și câteva bucăți din „încântătoarea carte” (caracterizarea îi aparținea aceluiași Gustave Tuck) *Povești românești despre păsări și animale*² a lui M. Gaster, a căror alegere rămânea la latitudinea casei editoriale.

Tot cu acea ocazie s-a pus și problema ilustrării poveștilor și, în consecință, Gustave Tuck se oferea să afle „care este cel mai bun artist plastic pentru a le ilustra”.

În sfârșit, onorariul oferit autorului, plătit la predarea manuscrisului, se ridica la suma de 50 de guinee, pe care Gaster o găsea „întru totul satisfăcătoare”.

Se pare că la data acelei discuții, Gaster avea, traduse în englezește, mai multe din poveștile care urmau să constituie materia noului volum, căci se și oferea, la sugestia editorului, să trimită, foarte curând, două sau trei dintre ele, „care ar putea fi, așa-zicând, un ghid pentru ilustratorul cărții”. Ca dovadă, Gaster îi scria editorului, o lună mai târziu, că „manuscrisul este aproape gata”, ocazie cu care făcea o primă mențiune – vagă, e adevărat – în legătură cu poveștile din volum, mărturisind că le selecta, dintr-un număr mare de povești pe care le avea la dispoziție, pe acelea pe care le credea „mai potrivite pentru această publicație”.

Predarea manuscrisului și, respectiv, primirea onorariului, în sumă de £52.10.0 (achitat la 19 septembrie 1919, ceva mai târziu decât se stipulasese în contract), s-a făcut la 7 august 1919, la nici două luni de la data când Gaster își luase

¹ Cf. *Children's Stories from Rumanian Legends and Fairy Tales*. By M. Gaster, Ph.D., Late President of the English Folklore Society, etc. Illustrated by C. E. Brock R.I., London, Paris, New York, Raphael Tuck & Sons, LTD., [1922], 134 [144] p.

² Cf. *Rumanian Bird and Beast Stories*. Rendered into English by M. Gaster, Ph.D., London, Published for the Folklore Society by Sidgwick & Jackson, LTD., 1915, 381 [382] p.

însărcinarea de a întocmi acel volum, spre încântarea nedisimulată a editorului, frapat de frumusețea și originalitatea poveștilor românești: „Am fost bucuros să primesc poveștile dumneavoastră românești – îi scria Gustave Tuck la 10 august 1919 –, am citit două sau trei dintre ele și le găsesc cât se poate de încântătoare și de originale în modul lor de tratare”.

Frumusețea și originalitatea poveștilor au fost, de altfel, principalele criterii care le-au asigurat intrarea în volum, Gaster însuși mărturisind, la 9 decembrie 1919, că a ales „acele povești și acele întâmplări care au cele mai puține paralele în celelalte povești europene”. Acesta era, de altfel, și motivul pentru care își privea cărțile ca pe „o nouă și importantă contribuție la tezaurul basmelor cunoscute în apusul Europei și obiect de studiu aprofundat din partea specialiștilor folcloriști” – își continua Gaster scrisoarea de mai sus. Din acest motiv, Gaster nu îngăduia editorului nici o ingerință în substanța poveștilor sale – „ca autor – îi scria Gaster, la 7 martie 1921, lui Gustave Tuck – sunt singur răspunzător pentru conținut” – și, în consecință, cerea insistent corecturile, pentru a se convinge că traducerea sa n-a fost supusă nici unor modificări, „care ar fi prejudiciat, câtuși de puțin, caracterul specific al basmelor românești”.

O altă problemă ce s-a pus încă de la început a fost aceea a ilustrării poveștilor, scop în care, cum am văzut, editorul se angaja să afle „cine este cel mai bun artist plastic pentru a le ilustra”. Întâi a intrat în discuție o anume Miss Jennie Harbour, care mai lucrase pentru Casa de Editură „Raphael Tuck and Sons” și care „lucrează cu adevărat încântător” și „va face un succes – îi scria Gustave Tuck, la 17 iulie 1919, lui M. Gaster – din cartea dumneavoastră de basme și legende românești”. Gaster însuși se oferea să intre în legătură cu această tânără artistă plastică, pentru „a-i face unele sugestii și a-i arăta vreo lucrare românească care ar putea să-i fie de ajutor”.

În ciuda înaltelor recomandări de care se bucura, Miss Jennie Harbour n-a ilustrat, totuși – nu știm din ce motive –, volumul de povești românești al lui M. Gaster. În locul ei, Gustave Tuck îi recomanda lui Gaster, la 12 decembrie 1919, pe un alt artist plastic englez, Charles E. Brock din Cambridge, „foarte bine cunoscut”, căruia Gaster avea să-i pună la dispoziție diferite materiale românești: „o magnifică publicație ilustrată, *La Roumanie en Images*, editată de Guvernul român și conținând admirabile scene de viață românească, costume etc.”, despre care Gaster îi scria lui Gustave Tuck, la 23 decembrie 1919, că va imprima colecției sale de povești românești „un caracter unic”. În afară de această lucrare, care îi fusese pusă la dispoziție lui Gaster, prin D. N. Ciotori, consilier special, și prin Marcu Beza, consul general, de către Legația României de la Londra, autorul îi mai oferise lui C. E. Brock și un costum popular, poate și alte obiecte etnografice din bogata sa colecție de artă populară românească. Ghidându-se după această inspirație românească, C. E. Brock a făcut, în opinia editorului, exprimată la 21 ianuarie 1921, „o treabă admirabilă pentru această carte”, care urma să fie „foarte frumoasă”.

O problemă care a stârnit discuții controversate între editor și autor, rezolvate inevitabil, spre regretul nostru, în favoarea celui dintâi, este aceea a

prefetei. Solicitat de editor, la 17 iulie 1919, Gaster acceptă să scrie o prefață la poveștile sale, care urma să fie, în concepția sa, „cu desăvârșire diferită de orice altă prefață”, după cum se exprima la 20 ianuarie 1921. Din păcate, editorul omite să precizeze că, potrivit tradiției, prefața trebuia să fie de dimensiuni cu totul reduse: „După cum sunt informat – îi scria Edric Vredenburg, din partea editurii, la 11 februarie 1921 –, Dl. Tuck v-a comunicat că noi cerem numai câteva cuvinte, nu mai mult de două sute cincizeci (250) de cuvinte”. Gaster nu ține seama însă nici acum de recomandările făcute și scrie o prefață originală: „Nu este una obișnuită – îi scria Gaster la 7 martie 1921 –, care nu prezintă interes pentru cititor și este de puțin interes pentru carte”, pe care însuși editorul o găsea, la 8 martie 1921, „cât se poate de interesantă”, dar, din păcate, n-o putea folosi în acea formă, din cauză că spațiul afectat prefetei era de numai 250 de cuvinte, pe când prefața lui Gaster cuprindea mai mult de 1150 de cuvinte. Cum cartea avea un număr limitat de pagini (144, ca și celelalte cărți ale colecției), iar poveștile erau atât de interesante încât editorul nu dorea să renunțe la nici una dintre ele, Gaster a trebuit să renunțe la cca două treimi din prefața inițială, cea nouă prezentându-se, cu toate acestea, drept „un interesant articol în puține cuvinte”, cum o caracteriza editorul la 11 martie 1921.

Gata, în sfârșit, pentru tipar, cartea nu va fi încă, totuși, publicată, cu toate că apăruseră, între timp, rațiuni speciale ce păreau a-i grăbi apariția. Invitat oficial de către Guvernul român să întreprindă, în vara anului 1921, o călătorie de conferințe în România întregită³, Gaster își exprima dorința, la 24 mai 1921, de a avea gata, pentru acea dată, măcar exemplarele, pregătite în mod special, pe care urma să le ofere cu ocazia încoronării, personal sau prin intermediul Legației României de la Londra, regelui și reginei, prințului moștenitor, precum și altor oficialități din țară, eventual și ministrului român din capitala britanică, M. B. Boerescu, cel ce-i oferise „frumoasa carte” *La Roumanie en Images*, pentru a servi la ilustrarea, cât mai adecvată, a poveștilor. Cu toată bunăvoința, editorul nu se putea angaja să tipărească cartea în șase săptămâni (acesta era termenul fixat de Gaster), din cauză că – îi scria Gustave Tuck la 9 iunie 1921 – reproducerea originalelor ilustrațiilor reclama un timp mai îndelungat, astfel că nici exemplarele speciale, destinate autorităților românești, n-au fost gata decât în vara – toamna anului 1921, după cum rezultă din scrisorile lui M. Gaster către Gustave Tuck, din 7 și 11 iulie 1921.

Spre deosebire de precedentul volum de povești românești, care fusese dedicat reginei Elisabeta (Carmen Sylva), acest volum nu era dedicat reginei Maria, cum sugerase, din partea editurii, căpitanul Edric Vredenburg la 13 iunie 1921, căci,

³ Cf. Virgiliu Florea, *Cărturari englezi în apărarea Marii Uniri*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj”, XXIX (1989), p. 545-551, reprodus în *Pagini transilvane*. Publicație culturală. Istorie, literatură, etnologie, artă, civilizație. Editată de revista „Steaua” și Redacția Publicațiilor pentru Străinătate, Nr. 1/1993, Cluj-Napoca, Imprimeria „Ardealul”, 1993, p. 180-184. Pentru mai multe amănunte, cf. și volumul nostru *M. Gaster & Agnes Murgoci – avocați în Marea Britanie ai culturii populare românești/Advocates in Great Britain of Romanian Popular Culture*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003, pass.

fiind vorba numai de traduceri, Gaster prefera să-l dedice „geniului poetic al poporului român”, și nu reginei, cum îi scria, la 21 iunie 1921, lui Gustave Tuck. Oricum, exemplarele destinate conducătorilor români erau frumos realizate, pe hârtie de calitate superioară, cu legături sofisticate, având gravate pe ele însemnele regale, cum se obișnuia. Predat Legăției României de la Londra spre a fi înmânate înaltei lor destinații, exemplarele se rătăcesc, fie pe la legație, fie în drum spre țară. Urmează căutări insistente pentru a le descoperi, atât din partea lui Gaster, cât și a lui Gustave Tuck, care scriu atât lui M. B. Boeresco, cât și lui Nicolae Titulescu, succesorul celui dintâi, ca trimis extraordinar și ministru plenipotențiar la Londra (1921-1927; 1928-1932), însă fără rezultat, de parcă frumoasele exemplare intraseră în pământ. Spre supărarea editorului, desigur, care cheltuise mulți bani și mult timp, reclamat de meticuloasa execuție manuală a exemplarelor, căci fuseseră prevăzute cu o legătură specială și erau împodobite cu blazonul regal. Iar majestățile lor nici măcar nu se osteniseră – se plângea Gustave Tuck – să le confirme primirea (în caz că exemplarele ajunseseră la destinație, lucru de care Gaster se îndoia, date fiind, în special, condițiile grele de comunicație din anii de după încheierea primului război mondial). Situație în care, aflând de iminenta vizită a regelui și reginei României în Anglia, M. Gaster îi propunea lui Gustave Tuck, la 5 mai 1924, să pregătească alte două exemplare speciale din carte, pe care urma să le înmâneze personal (căci Gaster era și el invitat la asemenea ocazii), atât în numele lui, cât și în acela al editorului. Editorul nu este însă de acord să repete operația, după cum îi scria lui Gaster la 6 mai 1924; acesta insistă printr-o nouă scrisoare, datată 7 mai 1924, dar hotărârea lui Gustave Tuck rămâne definitivă: nu va executa alte exemplare speciale pentru rege și regină – după cum îi scria lui Gaster la 8 mai 1924 –, dar propune să li se ofere exemplare obișnuite din carte, „care sunt foarte atrăgătoare”, pe care le și trimite lui Gaster, patru la număr, după cum îi comunica acestuia la 12 mai 1924⁴.

⁴ Fie că a fost vorba de exemplarele speciale (pe care, dacă nu ne înșelăm, le-am văzut, înainte de 1989, în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din București), fie de cele obișnuite, poveștile românești ale lui M. Gaster au produs o puternică impresie asupra regelui și reginei, evocată, repetat, de însuși Gaster. Astfel, într-o scrisoare, greu descifrabilă (căci, deși lipsit de vedere aproape cu totul, Gaster ținea sau era constrâns de împrejurări să-și facă singur corespondența), din 24 iunie 1926, trimisă soției sale la Londra, Gaster, aflat la București, a tratat, între altele, achiziționarea de către Academia Română a celebrei sale colecții de vechi manuscrise românești (cf. Virgiliu Florea, *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2007, cap. Ioan Bianu, p. 111-132). Cu acea ocazie, Gaster a fost informat, probabil de către I. Bianu, că, în urmă cu câteva săptămâni, se discutasese la Academia Română, la o ședință oficială prezidată de rege, și despre cartea lui Gaster de povești românești. Regina i-a arătat ilustrațiile, iar regele a fost atât de impresionat, încât a cerut să i se trimită lui Gaster o scrisoare specială de mulțumiri pentru carte. Semnificativ rămâne însă o altă scrisoare a lui M. Gaster, din 16 mai 1935, către fiica sa Bertha, în care învățatul îi scria despre întâlnirea sa cu regina Maria, în cadrul unei recepții de la Legăția României din Londra, la care era obișnuit invitat: „Vinerea trecută, mama ta și cu mine am fost la o recepție dată de regina Maria a României. Mama ta a fost cât se poate de surprinsă. Ea [regina – n.n.] părea atât de

Cu excepția exemplarelor speciale, a căror soartă a fost multă vreme incertă, cartea nu era gata nici în vara anului 1921, după cum rezultă dintr-o scrisoare pe care Gaster i-o adresa, la 21 octombrie, lui Gustave Tuck: „În același timp, m-aș simți, de asemenea, foarte mult îndatorat, dacă mi-ați da și mie câteva exemplare din cartea mea, întrucât aceasta ar putea să nu fie încă publicată pentru câțiva timp. Aceste exemplare nu-mi vor scăpa din mână și vor fi arătate numai acelor persoane care s-ar putea dovedi interesate în lucrare și în prezentarea ei artistică”.

A fost apoi rândul unor rațiuni comerciale și „al altor considerente” să împiedice apariția cărții lui Gaster de povești românești, care primește „bun de tipar” abia la 3 mai 1922. De apărut, a apărut însă numai pe la sfârșitul lunii iulie sau la începutul lunii august 1922, când editorul îi trimitea lui Gaster, la 2 august 1922, un număr de șase exemplare din basmele sale românești, jumătate din totalul exemplarelor ce i se cuveneau ca drept de autor, pentru care mulțumea la 20 septembrie 1922. Curând după aceea, editorul trimitea, la insistențele lui Gaster (a se vedea aceeași scrisoare), exemplare de recenzii ziarelor evreiești din Anglia: „The Jewish Chronicle”, „The Jewish World” și „The Jewish Guardian”, precum și principalelor ziare englezești, ca și publicației „Folklore”, editată de Societatea de Folclor, „care este mai importantă decât toate celelalte puse laolaltă”, ceea ce editorul îl anunța că făcuse deja, la 21 septembrie 1922. Ca de obicei, Gaster nu uita nici ziarele românești, oferindu-se chiar să-i indice editorului adresele acestora, ca și „cea mai bună cale de a le trimite”, cum se exprima în scrisoarea sa din 31 iulie 1922. Nu deținem însă dovezi că editorul a răspuns cu sollicitudine acestor demersuri repetate ale lui M. Gaster, de vreme ce prima recenzie la volumul de povești românești a apărut în România, pe cât știm, abia în 1926. Mai știm că, mergând din nou acasă în vara aceluiași an, Gaster a primit de la editor mai multe volume din cartea sa, dintre care pe unele urma să le ofere ziarelor românești mai importante, după cum îi scria lui Gustave Tuck la 6 iunie 1926.

* * *

Intitulat *Children's Stories from Rumanian Legends and Fairy Tales* [Povești pentru copii din legende și basmele românești], titlu dat de către editor (acceptat de Gaster la 30 noiembrie 1920), spre a se încadra mai bine seriei în care a

frumoasă, relativ tânără, înfloritoare și elegantă, nu cum era în urmă cu câțiva ani, când a venit cu regele, iar noi eram și atunci acolo. Atunci arăta mai mult ca o babă hodorogită, de atunci pare să fi reîntinerit, și nu atât de vizibil fardată. Avea, de asemenea, o voce muzicală și m-a recunoscut imediat: «Ah, a spus ea, sunteți cel care a tradus și a ilustrat atât de frumos poveștile noastre românești». I-am mulțumit pentru a-și fi adus aminte, iar apoi m-a întâlnit în timp ce urcam anevoie scările, pe care ea le urca în fugă; s-a oprit, mi-a întins mâna și a spus: «Aveți grijă să nu vă împiedicați pe scări, mergeți încet și fiți cu băgare de seamă». Și apoi, întorcându-se către una dintre însoțitoare, o prințesă româncă, i-am uitat numele, a spus: «Desigur că-l știi, este cel care a tradus poveștile noastre». Aceasta a fost scurta noastră întrevvedere cu majestatea sa regală, și încă una atât de aproape, foarte aproape”.

fost publicat, volumul cuprinde, pe lângă scurta, dar interesanta prefață menționată, un număr de 14 texte, deopotrivă basme, legende și povești despre animale. Conform prefeței, acestea „au fost luate în special din colecțiile lui Stăncescu, Ispirescu, Ion Creangă și alții” (p. 7). Într-adevăr, cinci dintre ele: *Sur-Vultur*, *Împărăția Arăpușchii*, *Norocul și nenorocul*, *Împărăteasa înțeleaptă* și *Fratele Bucățică* provin din culegerea *Basme culese din gura poporului* (1892) a lui Dumitru Stăncescu⁵, pe care, prefațându-i primul volum de povești, *Basme culese din popor*, Gaster l-a prezentat atât de elogios încă din 1885⁶, ca apoi, după stabilirea sa la Londra (1885), să-i dedice, în „Jahresbericht-ul” lui Karl Vollmöller, „una din cele mai frumoase și temeinice recenzii despre culegerile de basme ale acestuia [ale lui Stăncescu – n.n.]”⁷.

Alte două povești: *Voinicul Florilor* și *Sucnă-Murgă*, provin din culegerea *Povești populare românești*. Din popor luate și poporului date (1886) a lui I. G. Sbiera⁸, pe care însă Gaster nu-l pomeneste în prefață (cu toate că fuseseră, în tinerețe, în relații de corespondență⁹), și nu din aceea a lui George Cătană, cum s-a presupus în cazul basmului *Sucna Murgă*¹⁰, chiar dacă și Cătană are, în colecția sa, un asemenea basm¹¹.

Cât privește basmul *Cerbul cu leagănul de mătasă*, despre care am crezut și noi, o vreme, că provine tot din colecția lui D. Stăncescu¹², el a fost luat din revista „Șezătoarea”, unde a fost publicat de Alexandrina I. C. Popescu, care l-a cules din Moreni, Prahova¹³.

Povestea *Spânul și roșul* este mai greu de identificat; dar ea nu aparține nici lui Ispirescu și nici lui Ion Creangă (în caz că nu era vorba de revista „Ion Creangă”, bine cunoscută lui Gaster), amândoi pomeniți în prefață ca autori ai unora dintre aceste povești. Căci, deși amintește de *Povestea lui Stan Pățitul*, prin episodul

⁵ Cf. D. Stăncescu, *Cerbul de aur*. Basme culese din popor. Ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1985 („Biblioteca pentru toți”), pass.

⁶ Cf. Idem, *Ibidem*, p. 376-377.

⁷ Cf. I. C. Chițimia, *D. Stăncescu, literat și folclorist*, în Idem, *Folcloriști și folcloristică românească*, București, Editura Academiei RSR, 1968, p. 275.

⁸ Cf. I. G. Sbiera, *Povești și poezii populare românești*. Ediție îngrijită și prefață de Pavel Țugui, București, Editura Minerva, 1971, p. 89-106, 119-131.

⁹ Cf. Virgiliu Florea, *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, vol. II, cap. I. G. Sbiera, p. 81-88.

¹⁰ Cf. I. C. Chițimia, *Contribuția lui M. Gaster în domeniul folclorului*, în vol. cit., p. 309.

¹¹ Cf. George Cătană, *Povestea lui Furga Murgă*, în Idem, *Povești populare din Bănă*. Culese din gura poporului de ..., Partea I, Brașov, Editura Librăriei Ciurcu, 1908, p. 80-98.

¹² Cf. Virgiliu Florea, *D. Stăncescu, Cerbul de aur. Basme culese din popor. Ediție îngrijită, prefață și tabel cronologic de Iordan Datcu*. București, Editura Minerva, 1985, XXXVI+380 p. („Biblioteca pentru toți”, nr. 1210), în „Anuarul de folclor”, V-VII (1984-1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 465.

¹³ Cf. Alexandrina I. C. Popescu, *Cerbul cu leagănul de mătasă*, în „Șezătoarea”, I (1892), nr. 6 (1 septembrie), p. 161-164.

despre dorința lui Scaraoțchi de a se distra pe seama oamenilor, *Spânul și roșul* nu este, totuși, Creangă. Ea a fost luată din revista „Ion Creangă”¹⁴, de unde probabil și confuzia.

După cum nici povestirea istorică despre Mihai Viteazul nu aparținea lui Petre Ispirescu, chiar dacă și „modestul culegător tipograf”, pe care Gaster l-a cunoscut îndeaproape, i-a cunoscut și opera și a scris despre ea în câteva rânduri¹⁵, avea și el o povestire cu același titlu, de unde, probabil, și de astă dată, confuzia; ea a fost luată tot din revista „Ion Creangă”¹⁶.

Cât privește povestea *Arhanghelul Gavril și sihastrul*, în legătură cu care Gaster, mereu preocupat de „originea ebraică a unor legende intrate în literatura populară”¹⁷, a publicat mai multe texte¹⁸, ea a fost reprodusă „dintr-un manuscris copiat de Toader Ursul Noian în 1784: *Istoria Sf. Arhanghel Gavriil, când au slujit la un sihastru 30 de ani*”¹⁹, publicată mai întâi de Gaster în limba germană²⁰.

În sfârșit, două din cele trei legende ale volumului: *Legenda licuriciului sau îngerul și fecioara* și, respectiv, *Legenda despre potârniche, vulpe și ogar*, provin din precedentul volum de povești românești în englezește al lui M. Gaster²¹. Aparent, aceeași este și sursa celei de a treia legendă, *Ciorile și cucul*, pe care însă n-o întâlnim în volumul amintit. Dar știm că Gaster a continuat să traducă în englezește și alte legende românești despre animale și păsări decât cele publicate în volumul din 1915²². Acesta pare să fie și cazul legendei în discuție.

¹⁴ Cf. Victor Popa, *Povestea spânului și roșului*, în „Ion Creangă”. Revistă de limbă, literatură și artă populară, VI (1913), nr. 9 (septembrie), p. 264-266. Culeasă din Pechea-Covurlui.

¹⁵ Cf. Virgiliu Florea, *Scriptori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, vol. I, cap. *Petre Ispirescu*, p. 71-74.

¹⁶ Cf. Teofil Bizom, *Mihai Viteazul* (din V[atra] Domei, Bucovina), în „Ion Creangă”, VI (1913), nr. 8 (august), p. 236-237. Cf. și *De la Dragoș la Cuza-Vodă. Legende populare românești*. Antologie, prefată și note de V. Adăscăliței, București, Editura pentru Literatură, 1966 („Biblioteca pentru toți”), p. 149-151, respectiv *Legende populare românești. Legende istorice*. Antologie de Tony Brill, București, Editura Minerva, 1970, p. 117-119.

¹⁷ I. C. Chițimia, *lucr. cit.*, p. 296-697.

¹⁸ Cf. I. C. Chițimia, *lucr. cit.*, p. 297. V. și M. Gaster, *Îngerul și sihastrul*, în Idem, *Studii de folclor comparat*. Ediție îngrijită, prefată și note de Petre Florea, București, Editura Saeculum I.O., 2003, p. 264-280.

¹⁹ I. C. Chițimia, *lucr. cit.*, p. 297.

²⁰ Cf. M. Gaster, *Wie der hl. Erzengel Gabriel dreissig Jahre lang einem Einsiedler diente. Eine altrumänisch Legende aus einer Handschrift übersetzt von...*, în „Bukarester Salon”, II (1885), p. 421-424.

²¹ Cf. M. Gaster, *Rumanian Bird and Beast Stories...*, p. 73-74: *Why does the Little Worm glow? The Story of the Fallen Angel and the Maiden*, respectiv, p. 290-293, cu același titlu: *The Story of the Partridge, the Fox and the Hound*. Cf. și *Basme cu animale și păsări*. Ediție îngrijită și prefată de Ligia Bârgu-Georgescu, București, Editura Minerva, 1987, p. 91-93: *Ciocărlia, vulpea și ogarul*, publicată de Petru Gh. Savin, în „Ion Creangă”, V (1912), nr. 11 (noiembrie), p. 328-330. La Gaster apare potârnichea în loc de ciocărlie.

²² Unele dintre ele au fost publicate, postum (1939), de către Th. H. Gaster, fiul marelui învățat.

* * *

Odată sursele stabilite, se pune întrebarea (de data aceasta cu atât mai îndreptățită, cu cât implică și problema păstrării autenticului folcloric): care este raportul dintre originalul românesc și traducerea englezească a lui M. Gaster? Așezate în paralel, rezultă că, pe cât i-a permis-o specificul celor două limbi, Gaster s-a menținut foarte aproape de originalul românesc, realizând, în general vorbind, o transpunere fidelă a acestuia în englezește, atât din punct de vedere al conținutului (în ciuda unor mici adaosuri, modificări sau omisiuni, Gaster n-a sacrificat nici măcar un singur episod sau motiv de basm), cât și din acela al particularităților stilistice și al limbajului utilizat. Formulele inițiale, mediane și finale, atât de specifice basmului folcloric, sunt păstrate aproape fără excepție, ca și formulările cristalizate, chiar dacă uneori ele sunt transpuse în proză, ca în cazul basmelor *Sur-Vultur*, *Cerbul cu leagănul de mătăsă*, *Spânul și roșul*, ceea ce va fi făcut mai ușoară traducerea lor în limba engleză. În cazul poveștii *Fratele Bucățică*, Gaster suprimă formula inițială: „A fost odată ș-altă dată n-a mai fost”, pe care pare să n-o fi găsit reprezentativă, iar altă dată înlocuiește, în cazul basmului *Sucnă-Murgă*, o formulă finală: „Și am fost și eu la nuntă/De v-am spus-o vouă frântă!”, cu una mai ușor traductibilă: „*And I have mounted a saddle and told you a story, you must believe it is true, for I tell you*”, adică „Și am încălecat pe-o șea/Și v-am spus povestea așa/Că de n-ar fi, nu s-ar povesti”. În sfârșit, în cazul poveștii *Cerbul cu leagănul de mătăsă*, căruia îi lipsește, în original, formula de încheiere, Gaster o introduce pe aceea, tipic folclorică, „... *and if they are not dead they are still alive*”, adică „... și dacă n-au murit, trăiesc și acum”.

Expresiile frazeologice sunt și ele păstrate în marea lor majoritate: „mâncarea e fudulie, băutura e unde e” din *Împărăția Arăpușchii* devine „*eating is a luxury, but drinking, that is the thing*” (p. 27), iar „pâine cu sare cu mine nu mai mănânci” din *Cerbul cu leagănul de mătăsă* devine, în traducere, „*we shall not eat salt together any longer*” (p. 102). Uneori însă, asemenea expresii, probabil mai greu traductibile sau netipice pentru limba engleză, sunt sacrificate, ca în cazul expresiilor: „un ac să fi aruncat și nu cădea jos” și „c-o fi tunsă, c-o fi rasă” din *Sur-Vultur*. Alteori, introduce asemenea expresii, acolo unde traducerea în engleză presupune un plus de explicitare, ca în cazul basmului *Fratele Bucățică*, unde apar expresiile: „*long skirt and short mind*” (p. 93), adică, „poale lungi și minte scurtă” (în legătură cu nevasta limbută, imposibil să păstreze taina încredințată de soțul „vrăjit”) și, respectiv, „*ate as if the wolves were fighting at their mouths*” (p. 96), adică „mâncau de parcă se băteau lupii la gura lor”. Alteori, ca în *Sur-Vultur*, Gaster simte nevoia să întregască expresia, care, altminteri, n-ar fi avut interes deplin în engleză, și, în consecință, „intrase în horă” devine „*He had entered the hora, and had to keep the tune*” (p. 12), adică „Intrase în horă și trebuia să cânte/joace”.

Dacă facem abstracție de modificările strict formale, ca: scindarea frazei în mai multe propoziții, probabil tot cu intenția de a ușura transpunerea ei în englezește; o nouă împărțire, mai logică, a aliniatelor; introducerea, pe alocuri, a

monologului interior; introducerea sau sacrificarea, foarte adesea, a dialogurilor etc., colacionarea traducerii lui Gaster cu originalele românești scoate la iveală o serie de adaosuri, modificări și omisiuni, neesențiale cele mai multe dintre ele. De obicei, adaosurile constau în introducerea unor nume de persoane, eroii numindu-se Tudor în *Sur-Vultur* (p. 18), Ion și Ileana, Vlad și Dorna, Sucna-Murga și Marintse în *Sucna-Murga* (p. 71), ca și Dodina în *Fratele Bucățică* (p. 89); în portretizarea, ceva mai puțin schematică pe alocuri, a personajelor, ca în cazul eroinei din *Fratele Bucățică*, despre care se spune, nu și în original, că „*Her hair was as black as the feather of the raven, her eyes as dark as blackberries*” (p. 89), adică „Părul ei era negru ca pana corbului, iar ochii, negri ca murele”; în explicitarea unor cuvinte și expresii românești, care altfel ar rămâne inaccesibile cititorului străin: despre Tartacot din *Sur-Vultur* se spune că era „*a dwarf as little as Hop o' my Thumb*” (p. 17), adică „un pitic atât de mic cât un deget”, în timp ce la cuvântul *boier*, care apare în *Voinicul Florilor*, adaugă explicația: „*that is a noble man*” (p. 43); în introducerea unei informații de ordin istoric, cum s-a întâmplat în legenda despre Mihai Viteazul, în legătură cu care se spune că: „*he became the mightiest Prince that ever ruled Rumanian countries*” și că „*He was the first to unite under his rule all the provinces in which Rumanians lived*” (p. 117), adică „el a devenit cel mai puternic domnitor care a cârmuit vreodată țările române” și că „El a fost primul care a unificat, sub conducerea sa, toate provinciile în care locuiau românii”.

Cât privește adaosurile mai substanțiale, care afectează însăși structura basmului, ele sunt încă și mai puțin numeroase. Dar ele nu sunt deloc stridente, întrucât sunt făcute în cea mai bună tradiție folclorică, fiind, de altfel, împrumutate, cu o singură excepție (este vorba de finalul din *Împărăteasa înțeleaptă*, închipuit, credem, în întregime de Gaster, în care acesta spune: „*Now, this is a story, for such things only happened a long time ago. Not so now-a-days. Could you show me the way to that Empire? I would pay you a high reward*”, p. 70, adică „Ei bine, aceasta este povestea, pentru că asemenea lucruri s-au întâmplat numai cu mult timp în urmă. Nu și în zilele noastre. Ați putea să-mi arătați drumul spre acea împărăție? V-aș plăti o recompensă substanțială”), din recuzita basmului popular românesc. În cazul basmului *Fratele Bucățică*, în care nu reiese, în original, cine anume va ajuta la schimbarea în om a eroului, Gaster simte nevoia să precizeze că numai soția acestuia, care nu ținuse taina, „poate rupe vraja”/”*who alone could break the spell*” (p. 99).

Absentă în original, pedepsirea slugii necredincioase, a țișanului care se substituise stăpânului său, se face, în versiunea englezească a basmului *Voinicul Florilor*, prin legarea vinovatului, împreună cu un sac de nuci, de coada calului unui zmeu, care l-a târât până când n-a mai rămas nimic, nici din nuci, nici din țișan (p. 63), „procedură” des întâlnită în basmele românești, inclusiv în *Cerbul cu leagănul de mătăasă*, și el tradus de Gaster.

Deși neesențiale în marea lor majoritate, modificările aduse de Gaster sunt, pare-se, ceva mai numeroase. Parte dintre ele sunt făcute din dorința de a îndrepta unele inadvertențe ce s-au strecurat în original, ca în cazul basmului *Sur-Vultur*,

unde, în loc de „Fă-te *peptene* și eu pădure”, cum apare în basmul lui Stăncescu, Gaster traduce „*You change into a forester and I into a forest*”, adică „Fă-te pădurar, iar eu mă fac pădure”, mai conformă cu celelalte metamorfoze din basm. Într-un alt caz, modificarea provine din dorința lui Gaster de a evita – să nu uităm că volumul său se adresa în primul rând copiilor – amănuntul tare, trivial, astfel că în loc de „un găinaț de cioară” apare, în *Sur-Vultur*, „*two lumps of mud*” (p. 22), adică „două grămăjoare de noroi”.

Anumite schimbări survin și la nivelul categoriilor gramaticale. În cazul substantivului, „frasin” este tradus, în aceeași poveste, prin *oak* „stejar” (p. 15); căteaua nevastei lui *Sur-Vultur* are nu numai „dinții de oțel”, ca în original, ci „*ghiare* și dinți de oțel” (p. 14); în loc de „sticleții” și „împărăția sticleților”, folosește, în *Împărăția Arăpușchii*, „*the Finches*” și „*the Kingdom of the Finches*” (p. 28), adică a cintezoilor; în loc de „urmă de cerb”, apare, în *Cerbul cu leagănul de mătasă*, „*footprints of roes and stags*” (p. 104), adică „urme de căprioare și cerbi”; în loc de „vite multe” și „nații de vite”, la Gaster apare, în basmul *Sur-Vultur*, „*birds and cattle*” și „*herds and flocks*” (p. 15), adică „păsări și vite”, respectiv, „cirezii și turme”. În fine, „*deer and birds*” (p. 43), adică „căprioare și păsări”, este folosit, în *Voinicul Florilor*, în locul substantivului colectiv „vânat”.

Asemenea modificări survin și în cazul adverbului (*tomorrow*, adică mâine, este folosit, în *Împărăteasa înțeleaptă*, p. 65, în loc de „îndată”) și, mai cu seamă, în cazul numerarului: sintagma „să fi avut cinci perechi de ochi” din *Sur-Vultur*, devine la Gaster „*even if he had six eyes*” (p. 10), adică „chiar dacă ar fi avut șase ochi”; „a doua zi”, cum apare în *Fratele Bucățică*, devine, la Gaster, „*some days had elapsed*” (p. 90), adică „trecuseră câteva zile”; eroina din aceeași poveste ține taina încredințată „vreo patru zile”, pe când în traducerea englezească aceasta este dezvăluită, tocmai pentru a face urmarea mai dramatică, după „*twenty nine days*” (p. 94), adică cu o zi înainte ca interdicția să fie ridicată; mai folcloricul număr 12 (pe care îl preferă în povestirea legendară *Mihai Viteazul*: „*twelve snakes*”, p. 114, adică 12 șerpi, în loc de „o mulțime” și, respectiv, „douăzeci și patru de șerpi”, câți apăreau în original), multiplu al lui trei, și, respectiv, numărul 13, din enumerările „doauăsprăzăce ialovițe fripte, doauăsprăzăce cuptoare de pâne și doauăsprăzăce buți de vin” și, respectiv, „treisprăzece buți de vin, treisprăzece ialovițe fripte și treisprăzece cuptoare de pâne”, câte alcătuiau, în basmul *Sucna-Murga*, „tainul” zmeului celui mai mare și al celui mijlociu, este înlocuit, în traducerea lui Gaster, cu numerele 5 și 10: „*Five roasted calves, five ovenfuls of bread, five casks of wine*” (p. 76) și, respectiv, „*Ten roasted calves, ten ovenfuls of bread and ten casks of wine*” (p. 78), probabil pentru a fi în simetrie cu 15: „*fifteen roasted calves, fifteen ovenfuls of bread, and fifteen casks of wine*” (p. 79), câte alcătuiau „tainul” zmeului mai mic, același, de data aceasta și în original; în originalul legendei despre *Mihai Viteazul*, eroul rămâne la „curtea împăratului turcesc” până „a ajuns vârsta de douăzeci de ani”, dar în traducere *Mihai* rămâne acolo „*until he was twenty-three*” (p. 115, 117); în fine, o dată numeralul este sacrificat: în loc de „patru armăsari neînvățați”, câți au fost folosiți la pedepsirea slujniciei necredincioase din *Cerbul cu leagănul de mătasă*,

apar, în traducere, numai „wild horses” (p. 109).

Se întâlnesc în traduceriile lui Gaster și două modificări mai substanțiale, dar amândouă sunt făcute în spirit folcloric, așa cum apar, de altfel, în celelalte variante românești ale aceluiași tip. Căci dacă în *Împărăteasa înțeleaptă* a lui Stăncescu fata isteată este cea care pune condiția că se va căsători cu împăratul numai dacă acesta se va învoi să facă ea dreptate acolo unde n-a face el, în traducerea lui Gaster împăratul acceptă să se însoare cu fata, „dar cu o condiție – aceea că orice judecată voi face, dreaptă sau strâmbă, tu nu trebuie să te amesteci și să mă faci de rușine”: „Then the Emperor said: «But on one condition – that whatever judgment I pass, right or wrong, you must not interfere and put me to shame»” (p. 66), ceea ce este și mai logic, căci conflictul se declanșează abia în momentul când fata încalcă interdicția, și, oricum, în conformitate cu celelalte variante din ciclul fetei istețe, așa cum le cunoaștem din colecțiile Ispirescu (*Fata săracului cea isteată*), I. Pop-Reteganul (*Isteată și pace*), I. Berescu (*Cuminte fără seamăn*) și I. G. Sbiera (*Fata cea cuminte și Fata pe care n-o întrecea nime în vorbă*).

Similar se petrec oarecum lucrurile și în basmul *Cerbul cu leagănul de mătasă*. Dacă în cazul acestui basm Gaster a preferat varianta, mai bine motivată sub unele aspecte, din „Șezătoarea”, a Alexandrinei I. C. Popescu celei din colecția lui Stăncescu, traducătorul renunță la finalul factice, introdus, probabil, de culegătoare, care se termină cu moartea eroinei, și-l înlocuiește cu unul mai conform cu sfârșitul optimist al basmului folcloric: „But it so happened that the horses dragging the hearse stumbled on the way, and the coffin inside the hearse jolted. This shook the head of the Queen, and the pin fell out of her hair” (p. 108), adică: „Dar caii care trăgeau carul funebru s-a întâmplat să se împiedice pe drum, iar sicriul dinăuntru carului s-a zguduit. Din această cauză, capul împărătesei s-a scuturat, iar acul vrăjit a căzut din păr.” Acest final fericit, pe care îl găsim și în basmul *Cerbul de aur* al lui Stăncescu, fusese pregătit, de altfel, încă de mai înainte, când cititorul era avertizat că eroina „va rămânea adormită atâta timp cât acul se afla în părul ei”: „This made her remain asleep as long as the needle was in her hair” (p. 106).

În sfârșit, la capitolul omisiuni, puține la număr și neînsemnate, înregistrăm, mai întâi, suprimarea unor nume de persoană, ca în *Cerbul și leagănul de mătasă*, în care servitoarea necredincioasă, Ghioanța, cum apare în original, este numită simplu: „gipsy girl” (p. 106), adică țigăncușa. Sunt eliminate, de asemenea, unele obiecte considerate a nu face parte din recuzita basmului tradițional: *pistol*, absent cu desăvârșire în traducerea basmului *Sur-Vultur*, și *pistolaș*, înlocuit, în basmul *Voinicul Florilor*, cu „a golden toy” (p. 46), adică cu „o jucărie de aur”. Macii, care apar, în original, în contextul: „se făcu o baltă mare cu macii d-o palmă și pe flăcău îl prefăcu într-un rățoi”, din *Sur-Vultur*, sunt lăsați la o parte, probabil pentru faptul că macii nu cresc pe baltă. Lipsesc apoi, din traducere, elemente socotite triviale, ca: „scuipă drept pe buza arăpoaicii”, din *Norocul și nenorocul*, și, respectiv, „cu țâțile spânzurând”, din *Sucna-Murga*, colecția adresându-se, în primul rând, copiilor, cum am mai spus.

Dar cea mai gravă omisiune (semnalată și de I. C. Chițimia)²³ din această carte de povești românești a lui M. Gaster este aceea a detaliilor tehnice ale culegerii, a culegătorului și a sursei poveștilor în special, mai puțin importante, e adevărat, pentru cititorul străin de rând, nu însă pentru potențialul specialist de limbă engleză, care a trebuit să se mulțumească cu indicațiile vagi și îndoielnice, ca exactitate, din prefață, dintre toți culegătorii prezenți în volum doar D. Stăncescu fiind trecut cu numele. E foarte adevărat, prefața fusese ceva mai amplă în prima ei formă și putea cuprinde mai multe detalii despre culegătorii acestor povești. Cum însă autorul a fost constrâns să o reducă la proporțiile impuse de colecția în care urma să apară, prefața n-a mai reținut decât puține asemenea elemente, uneori chiar greșite, fiind citate, probabil, din memorie, lucru de altfel explicabil, în condițiile în care Gaster, am mai spus-o, era aproape complet lipsit de vedere. Dar chiar cu aceste neajunsuri, oarecum de ordin tehnic, cartea de povești românești a lui M. Gaster a jucat un rol de prin ordin în popularizarea folclorului românesc în mediu anglo-saxon. La aceasta a contribuit și intensă circulație a cărții, previzibilă încă înainte de apariția ei: „Am asigurări din toate părțile – îi scria Gaster editorului la 26 iulie 1922 – că volumul se va bucura de o desfacere mai rapidă decât ași anticipat”.

* * *

Trimisă, după apariție, principalelor ziare englezești ale timpului, cartea este întâmpinată, din partea acestora, cu notițe și recenzii extrem de favorabile, apărute, uneori însoțite de reproduceri după ilustrațiile volumului, în „The Times Literary Supplement”²⁴, „The Manchester Guardian”²⁵, „The Birmingham Weekly Post”²⁶, ca să le numim pe cele mai importante, precum și în „The Berwick Journal”²⁷ și, respectiv, „The Bookman” (pe aceasta n-o cunoaștem, însă, decât dintr-o referință indirectă)²⁸. A fost recenzată, de asemenea favorabil, în revista „Folklore”²⁹, despre care, ne amintim, Gaster scria editorului, la 22 septembrie 1922, că „este mai importantă decât toate celelalte puse laolaltă”.

Pentru recenzentul din „The Berwick Journal”, cartea lui Gaster era, „în

²³ Cf. I. C. Chițimia, *lucr. cit.*, p. 309, nota 224.

²⁴ Cf. *Fairies and Fantasies*, în „The Times Literary Supplement” din 7 decembrie 1922, p. 815, col. 1 și 2.

²⁵ Cf. *Rumanian Legends and Fairy Tales. By M. Gaster, Illustrated by C. E. Brock. Raphael Tuck*, în „The Manchester Guardian” din 8 decembrie 1922, unde este reprodusă și ilustrația la basmul *The Stag with the silken Hammock between his Antlers*.

²⁶ Cf. Regina Miriam Bloch, [fără titlu], în „The Birmingham Weekly Post” din 7 aprilie 1923.

²⁷ Cf. *Children's Stories from Rumanian Legends and Fairy Tales...*, în „The Berwick Journal” din 9 noiembrie 1922.

²⁸ Cf. *Scrisoare a doamnei Agnes Murgoci către M. Gaster, din 27 februarie 1923*, în Virgiliu Florea, *M. Gaster & Agnes Murgoci – avocați în Marea Britanie ai culturii populare românești*, volum deja menționat, p. 144.

²⁹ Recenzia a apărut în revista „Folklore”, XXXIV (1923), nr. 2 (iunie), dar ne este inaccesibilă în momentul de față, căci revista lipsește cu desăvârșire din bibliotecile românești.

toate privințele, o carte admirabilă”. Iar despre autor, Dr. M. Gaster, fost președinte al Societății Englezești de Folclor, se spunea că „nimeni nu este mai bine calificat pentru această în felul ei minunată lucrare”, cu atât mai mult, cu cât el „se trage dintr-o familie românească”. Cât despre povești, care apăreau pentru prima dată în traducere englezească, ele sunt redată „în mod încântător” și reprezintă „un adaos distinct la literatura poveștilor populare ale lumii”. Realizată într-o manieră grafică elegantă, cartea se recomanda de la sine ca un foarte potrivit cadou de Crăciun.

Marea vitalitate și originalitate a poveștilor publicate de Gaster era remarcată și în recenzia din „The Times Literary Supplement”, în care autorul ei, nesemnat, recurgea, pentru exemplificare, la basmele *Sucna-Murga*, *Împărăteasa înțeleaptă* și *Fratele Bucătică*. Îl mai impresionau, între altele, modul desăvârșit de încheiere, printr-o sugestivă formulă finală, a poveștilor, cât și concepția ce stă la baza acestora: cine nu crede în cele relatate nu este decât un biet om, demn de toată compasiunea celorlalți.

Caracterul insolit al poveștilor românești, „mai puțin simbolice și cinice, dar intens romantice și aventuroase”, precum și neobișnuita lor vioiciune și inventivitate sunt remarcate în ziarul „The Manchester Guardian”: „Un fecior de împărat, de exemplu – își argumenta recenzentul opinia –, nu este amenințat cu moartea, lui i se spune că dacă nu trece cu bine peste imposibila, în mod obișnuit, încercare prin care o va câștiga pe fata împăratului, capul îi «va sta unde-i stau picioarele»”.

În sfârșit, pentru Regina Miriam Bloch, autoarea mai scurtei recenzii din „The Birmingham Weekly Post”, neobișnuitele povești românești, așa cum le cunoscuse prin traducerea englezească a lui M. Gaster, sunt demne de pana lui Andersen sau Grimm.

Inutil a mai observa că mai toate recenziile subliniau „maniera aleasă” în care era realizată cartea, frumusețea celor 12 planșe color și a celor peste 70 de desene ale lui C. E. Brock („The Berwick Journal”), care „adaugă mult la valoarea «Legendelor românești»” – se spunea în recenzia din „The Manchester Guardian”, care și reproduce ilustrația la basmul *Cerbul cu leagănul de mătasă*. Doar recenzia din „The Times Literary Supplement” regreta că „editorii nu le-au onorat cu o hârtie și cu o copertă mai frumoase”.

Mai mult intuită de recenzenții englezi, originalitatea poveștilor românești din cartea lui M. Gaster a fost argumentată de folcloristul german Johannes Bolte, un specialist în materie, într-o recenzie, ceva mai târzie, din „Zeitschrift für Volkskunde”³⁰. După părerea sa, cele 14 povești, alese, „cu gust bun”, din mai multe colecții românești și „traduse fidel” în englezește, dovedesc „bogata înzestrare poetică a poporului român, care știe să împodobească cu trăsături de atrăgătoare născocire și subiecte răspândite”, întâlnite și la alte popoare. Asemenea trăsături se întâlnesc, după aprecierea sa, „în varianta despre *Frățior și surioară*”, a cărei originalitate constă în faptul că „băiatul transformat în cerb își poartă sora într-un

³⁰ Cf. J[ohannes] B[olte], *Moses Gaster, Children's Stories from Rumanian Legends and Fairy Tales, illustrated by C. E. Brock. London, R. Tuck & Sons (1923?). 134 S.*, în „Zeitschrift für Volkskunde” pe 1923-1924.

leagăn atârnat de coarnele sale”; în povestea *Norocul și nenorocul*, în care „fiul de împărat nu poate echivala prin nimic ghemul cu noroc al eroinei oropsite până nu se aşază el însuși în talgerul cântarului”; în *Sucna-Murga*, unde „zmeii de care sunt furate cele trei fete de împărat nu locuiesc în grote, ca în «Erdmänneken», ci în nori”; în legenda despre Mihai Viteazul, în care „un corb aduce mărgeaua dorită de la șerpi”; în *Arhanghelul Gavril și sihastrul*, în care „un înger trebuie să slujească 30 de ani într-o mănăstire și îi dezvăluie starețului, înainte de plecare, hotărârile ascunse ale lui Dumnezeu”; „în mod aparte e transformat și soțul animal” din *Fratele Bucățică* etc. Asemenea celorlalți recenzenți, Bolte remarcă înalta ținută artistică a cărții, „care redă portul pitoresc și atmosfera de basm în culori și în desene splendide”.

Deși târziu, cartea a fost recenzată și în țară, în ziarul „Dimineața” din 25 mai 1926³¹, adică tocmai în preajma ultimei călătorii pe care avea s-o facă Gaster în România. Dincolo de câteva aprecieri mai generale, preluate (cu tot cu greșeli!) din prefața lui Gaster, considerat, pe bună dreptate, „unul dintre primii și marii cercetători ai folclorului român”, recenzia sublinia contribuția deosebită a cărții în opera, atât de necesară atunci, de propagandă românească peste hotare: „Aducând la cunoștința cititorilor englezi, mari și mici, unele din comorile literaturii noastre populare, se face un mai mare serviciu cauzei românești decât prin publicarea a sute de volume politice. Căci niciodată acestea nu vor da publicului englezesc despre poporul românesc, despre sufletul și gândirea acestuia, acea opiniune remarcabilă și justă, pe care trebuie să i-o sugereze comunicațiunea directă cu produsele fanteziei sale”. O fac însă volumele de felul celui al lui Gaster, remarcabil atât prin frumusețea poveștilor, cât și prin calitatea ilustrațiilor, volumul fiind „împodobit cu minunate ilustrațiuni în culori și cu sugestive desene în peniță” (din care se și reproduce, în „Dimineața”, acela înfățișându-l pe Fratele Bucățică), care „adeseori nimeresc perfect ambianța și tipurile”, semn al colaborării lui M. Gaster cu artistul plastic C. E. Brock.

„Instrument de propagandă fără păreche” era această „admirabilă carte” și pentru Nicolae Iorga³², care aducea laude atât ilustratorului, C. E. Brock, „decât care nu poate fi unul mai înzestrat și cu poezie și cu imaginație caricaturală”, cât și traducătorului, „d. Moise Gaster”, care a dus cu sine în Anglia „o nesfârșită credință față de noi”, dovedită atât în timpul vizitei sale oficiale întreprinse, în 1921, în România întregită, cât și „printr-o astfel de operă”, cum era *Povești pentru copii din legende și basmele românești*.

O mare însemnătate propagandistică atribuiau volumului de povești românești al lui M. Gaster și alți învățați români. Unul dintre aceștia era N. Ionnițiu (probabil N. Th. Ionnițiu, directorul Editurii „Cartea Românească”, autorul lucrării *Istoria editurii românești*, apărută în 1943), care primise volumul în urma vizitei pe

³¹ Cf. *Povești românești în englezește*, în „Dimineața”, XXII (1926), nr. din 25 mai, p. 3 („Literatură – Artă – Știință”).

³² Cf. N. Iorga, *De la Gaster la Filderman*, în „Neamul românesc”, XXXII (1937), nr. 237 din 31 octombrie, p. 1. Republicat, sub titlul *Ne apărăm*, în „Universul”, 54 (1937), nr. 301 din 1 noiembrie, p. 21.

care i-o făcuse lui Gaster la Londra. Iată ce îi scria N. Ionnițiu la 22 februarie 1934, ca urmare a acestei întrevederi: „Intrând la hotel azi [era vorba de Piccadilly Hotel – *n.n.*], am găsit volumul ce ați binevoit a mi-l trimite ca o amintire a întrevederii ce am avut onoare să am cu Dv. Țin să vă mulțumesc foarte mult pentru această delicată atențiune față de mine și să vă comunic că voi păstra acest volum, frumoasă operă de propagandă românească ce ați făcut în Anglia, ca o evidență reală a muncii ce ați depus în această direcțiune pentru literatura noastră populară”.

O asemenea opinie împărtășea și profesorul Nicolae Cartoian, și el distins vizitator, tot în 1934, al lui M. Gaster: „Mi-a făcut multă plăcere splendidul volum *Rumanian Legends and Fairy Tales* – îi scria Cartoian la 12 octombrie 1934 –, pe care l-am primit acum, împreună cu fotografiile Dv. Volumul se prezintă în admirabile condiții tehnice, cu ilustrații care păstrează coloritul specific românesc și care sunt adevărate opere de artă; iar redacția – pe cât îmi pot da seama –, simplă și plăcută. Prin această publicație ați realizat, cred, cea mai frumoasă propagandă pentru comoara basmelor noastre populare în lumea tineretului anglo-saxon”³³.

Grație arhivei M. Gaster de la Londra, luăm cunoștință și de unele forme concrete de folosire a volumului în opera de propagandă românească ce se desfășura, pe atunci, în Anglia. Între campionii propagandei românești se numărau, alături de M. Gaster, Sidney Chapman, A. R. Wright³⁴, Dr. Agnes Murgoci, soția renumitului geolog și geograf român G. Munteanu Murgoci, precum și fiica lor, Helen Beveridge Murgoci (ulterior Herklots), care se bucurau nespuse la primirea cărții lui Gaster. Cum aveau să o folosească, rezultă din scrisoarea pe care Agnes Murgoci i-o adresa lui Gaster la 27 februarie 1923: „Ce frumos din partea dumneavoastră să-mi trimiteți un exemplar din splendida dumneavoastră carte. Am citit-o pe loc, din scoarță în scoarță, de îndată ce am primit-o, parte din ea, luni noaptea, iar restul, marți dimineața. Eu văzusem notițele din «The Manchester Guardian» și «The Bookman» etc. și, ca să spun adevărul adevărat, dacă n-ar fi fost la mijloc rata de schimb, absolut înspăimântătoare, a banilor românești, și lipsa noastră de bani ce decurge de aici, aș fi cumpărat-o de mult”³⁵.

Și Helen Beveridge Murgoci era extrem de încântată de carte, mai ales că își făcuse și ea „debutul ca vorbitor în public și propagandist cultural în favoarea României – ea s-a dus, îmbrăcată în costum românesc, la o serbare a unei școli prezbiteriene duminicale [din Bristol – *n.n.*], le-a spus copiilor câte ceva despre costumele populare și apoi le-a povestit câteva basme românești. Noi avem *Păcală* și un volum de Ispirescu, dar Helen este foarte fericită să aibă o rezervă proaspătă de basme, întrucât ea a avut cereri continue pentru povești la serbări și îi place să aibă

³³ Cf. și vol. *M. Gaster în corespondență*. Ediție îngrijită, prefață, note și indice de Virgiliu Florea, București, Editura Minerva, 1985 („Documente literare”), p. 78.

³⁴ Cf., din nou, Virgiliu Florea, *Cărturari englezi în apărarea Marii Uniri*, lucrare deja menționată, p. 545-551.

³⁵ Cf. și Idem, *M. Gaster & Agnes Murgoci – avocați în Marea Britanie ai culturii populare românești*, p. 144.

un repertoriu bogat”³⁶.

La buna popularizare a poveștilor românești au contribuit și ilustrațiile cu care erau ele prevăzute, chiar dacă acestea conțineau și unele greșeli: „Foarte sincer – își continua scrisoarea Agnes Murgoci, emițând singurele rezerve pe care le cunoaștem referitoare la ilustrațiile lui C. E. Brock –, eu nu le-am găsit la înălțimea textului și există ici-colo greșeli considerabile în costumele românești. Dar ele sunt incomparabil mai exacte decât tot ceea ce am văzut publicat, până acum, în englezește, și cred că ele vor oferi poporului englez o idee foarte clară despre frumusețea costumului. Eu voi experimenta pe mai mulți dintre micuții prieteni pe care-i am aici și voi vedea cât de mult le plac”³⁷.

Într-adevăr, o asemenea ocazie s-a ivit, peste două luni, la o altă școală din Bristol: „Helen a aranjat câteva dansuri românești – îi scria Agnes Murgoci lui M. Gaster, la 26 aprilie 1923 –, pentru a fi executate la o școală de aici, «Merrywood Junior Mixed». Ea le-a spus câtorva copii despre felul cum se fac hainele în România și despre modul de viață al românilor. Eu le-am povestit copiilor câteva din basmele din cartea dumneavoastră. Mai târziu, directoarea mi-a trimis impresiile copiilor asupra basmelor. Vă anexează câteva din cele mai bune dintre ele, tocmai pentru a vă arăta cât de mult sunt apreciate basmele dumneavoastră”³⁸.

Tot în cadrul operei de propagandă românească, cartea lui Gaster fost expusă în cadrul feluritelor manifestări românești organizate în capitala Angliei. Asemenea manifestare a constituit-o expoziția românească din anul 1938, organizată în 41 Grosvenor Square și popularizată prin intermediul ziarului „Times”, în cadrul căreia cărții lui Gaster îi era rezervat un loc bine meritat: „Tocmai m-am întors de la expoziția românească, unde am fost rugat – îi scria Gaster, la 13 aprilie 1938, editorului – pentru un exemplar din a mea *Povești pentru copii din legendele românești*, pe care ați publicat-o cu câțiva ani în urmă. Din nefericire, mie nu mi-a mai rămas nici un exemplar, nici dintr-o ediție, nici din cealaltă [căci între timp apăruse ediția a doua a cărții – *n.n.*]; am dat tot. Am fost rugat, deci, să vă abordez pe dumneavoastră cu rugămintea dacă n-aș putea obține, prin amabilitatea dumneavoastră, un exemplar din acea ediție specială [era vorba de prima ediție – *n.n.*], pentru a le-o oferi pentru expoziție, împreună cu alte cărți românești tratând despre România”, cerere satisfăcută de către editor, căruia Gaster îi mulțumea călduros la 15 aprilie 1938.

Chiar dacă nu în aceeași măsură, cartea lui Gaster a circulat și în țară, datorită, în special, numărului mare de exemplare pe care el însuși le-a distribuit, după cum îi scria, la 22 iulie 1923, editorului: ”Fiindcă veni vorba, care ar fi prețul minim – prețul pentru autor, dacă pot să spun așa, la care ați putea fi dispus să-mi îngăduiți a procura exemplare din poveștile mele românești [...] Eu am așa de multe obligații literare și mi-ar plăcea, de asemenea, să dau aceste cărți ca daruri la mulți dintre prietenii mei tineri și bătrâni, încât aș fi încântat dacă ați putea să mi le

³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 144-145.

³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 145.

³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 146.

obțineți mult sub prețul oficial, și chiar sub acela care este acordat, de obicei, librarilor. Eu nu fac afaceri și, cu siguranță, nici profit, când cumpăr asemenea cărți, deoarece eu le distribu gratuit și totul vine din punga mea sărăcăcioasă. Nădăduiesc că voi primi de la dumneavoastră un răspuns satisfăcător”.

Asemenea cereri, încununate de succes, îi va mai adresa Gaster editorului și ulterior: la 1 martie 1926, când îl încunoștința că unele exemplare din carte au ajuns tocmai în Insulele Falkland (Malvine), duse acolo de către un fiu al lui Gaster; la 6 iunie 1926, când Gaster se pregătea să plece în România și avea de gând să le distribuie principalelor ziare din țară, ca și unor membri de familie apropiați; la 29 septembrie 1931, când Gaster dădea informații în legătură cu circulația cărții în mediu universitar românesc: „Mă grăbesc să vă mulțumesc cât se poate de sincer pentru cadoul extrem de prețios pe care mi l-ați făcut din nou. Eu am ezitat tot timpul să vă rog pentru câteva exemplare, dar am fost rugat, în repetate rânduri, de astfel de personalități din România³⁹ de la care nu puteam să cer plată și nici nu puteam să le spun că puteau să-și cumpere cartea. Printre ei sunt câțiva profesori de engleză de la Universitate și care, prin aceasta, fac propagandă pentru carte. Eu aș fi fost cât se poate de mulțumit dacă mi-ați fi cerut un preț nominal, dar văd că, în generozitatea dumneavoastră, ați renunțat chiar și la acesta, și, în consecință, mă puneți sub o specială obligație de recunoștință”.

Cu o asemenea circulație, n-a fost de mirare că, după 11 ani de la apariție, cartea a cunoscut o nouă ediție, *Tales of Wonder* (1933)⁴⁰, a cărei apariție a fost salutăta elogios în „The Times Literary Supplement”, fiind trecută printre cărțile

³⁹ Printre ele se numărau, pe lângă cele deja menționate, istoricul literar Leca Morariu și maiorul Iulian Marțian, și el cu preocupări de veche istorie literară românească: „Cu aceeași poștă – îi scria M. Gaster, la 6 mai 1924, celui dintâi –, îți trimet volumul basmelor române traduse de mine în englezește și ilustrate cu măiestrie de un zugrav englez, care a lucrat cu inspirația românească ce i-am dat”; „Nu știu care sunt cunoștințele D-tale de engleză – îi scria Gaster, la 2 martie 1930, maiorului Marțian –, [dar] îți trimit un volum al basmelor mele românești publicate în englezește și ilustrate de unul din cei mai mari pictori ai noștri [din Anglia – n.n.], pe care l-am îndrumat în așa fel încât a păstrat acestor ilustrațiuni caracterul lor românesc”. Îl mai amintim, în fine, pe prof. univ. C. Marinescu, directorul Institutului de Istorie Universală al Universității din Cluj, căruia îi trimitea, la 1 iulie 1930, un exemplar din „*Rumanian fairy tales*», adică o colecție de basme românești, traduse de mine, cu ilustrațiuni cu totul în spiritul românesc”. Cf. și Virgiliu Florea, *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, cap. Constantin I. Marinescu, vol. II, p. 126.

⁴⁰ Dată la care prima ediție era, se pare, complet epuizată: „Ai crezut că mi-ar fi imposibil să-ți trimit – îi scria Gaster, la 2 noiembrie 1929, fiicei sale Irene – cartea mea *Povești românești despre păsări și animale*, dar a fost posibil și ți-am trimis propriul meu exemplar și tot astfel ți-a trimis Nana [guvernanta? – n.n.] cartea mea de *Povești românești* și cartea de rugăciuni”. Cf. și *Scrisoare a lui M. Gaster către Dr. Hadas, din 24 noiembrie 1936*: „Vă trimit un exemplar al cărții *Basme românești*, pe care le-am tradus din acea limbă și în care editorii au introdus două povești care nu-mi aparțin, așa încât să pună pe pagina de titlu «și alții» [e vorba de autori – n.n.], întrucât ea este a doua ediție, și a schimbat titlul, așa încât să facă lumea să creadă că este o nouă operă de-a mea. Prima ediție s-a epuizat de mult, dar toate poveștile au fost republicate în această ediție, împreună cu admirabilele ilustrații”.

ieftine, care însă își meritau prețul în aur al greutateii ei⁴¹. Deși nu ne este accesibilă, știm că, de astă dată, cartea cuprindea nu numai poveștile lui Gaster, ci și ale unui alt autor, S. Perlman. Iată, de altfel, cum descrie însuși Gaster noua ediție a cărții sale, într-o scrisoare adresată editorului, același Gustave Tuck, la 8 ianuarie 1934: „Mă grăbesc să vă mulțumesc imediat pentru cele șase exemplare din *Povești biblice*, din care jumătate au fost deja împărțite copiilor mei, și pentru cele șase exemplare din noua ediție a basmelor mele românești, dar sub un titlu diferit. Cartea este foarte frumos prezentată, ilustrațiile, deși în număr redus, sunt la fel de frumoase și merită, sunt sigur, laudele ce le-au fost aduse. Pentru ce ați pus «și alții» pe pagina de titlu? Este numai un altul din a cărui carte au fost luate patru povești. Eu sper că, și în această nouă formă, cartea se va dovedi a fi un mare succes. Pentru familia mea, ele [poveștile – *n.n.*] au constituit deja o mare bucurie”.

În această nouă formă, cartea era difuzată, se pare, și prin intermediul librăriilor românești, căci, la 22 iunie 1933, Librăria „Cultura Poporului” a lui Virgil Montăureanu din București, prieten al familiei Gaster, i se adresa cărturarului (cu recomandarea surorii mai mici a acestuia, Mina Ludovic) „cu rugămintea de a-i comunica acestuia mijlocul de a obține volumul de *Legende românești*”. La 14 decembrie 1933, aceeași librărie cerea să i se trimită zece exemplare din carte, cărora urma să li se asigure „o cât mai favorabilă expunere și recomandare”, astfel ca în scurt timp să revină cu „o nouă comandă”. Cum cererea a rămas, se pare, fără rezultat, aceeași soră mai mică a lui M. Gaster îl recomanda, din nou, la 13 mai 1934, pe librarul Montăureanu, ca „om de o corectitudine rară”, dar nici acum nu cunoaștem urmarea solicitării adresate.

Dar cartea a circulat, cum era și firesc, în special în Anglia⁴², făcând acolo o bună propagandă geniului creator al poporului român, într-o vreme când propaganda antiromânească din străinătate îi contesta acestuia însuși dreptul la libertate și unitate națională⁴³.

⁴¹ Trimițându-i, la 5 ianuarie 1934, șase exemplare, ca drept de autor, din noua ediție, Gustave Tuck îi transcria și notița din „The Times Literary Supplement”, pe care editorul o găsea cât se poate de interesantă: „Copy of Notice appearing in The Times – Literary Supplement, 23rd November 1933. *Tales of Wonder* by M. Gaster – Raphael Tuck & Sons Ltd. 3/6 d. Net. «*Tales of Wonder*» carry us back into the authentic world of Princesses and talking animals and witches and gnomes and wonders that happen daily but never twice the same. Among the inexpensive books it is worth its weight in gold for its pictures and its clear print that add very much to the joy of the old tales retold”.

⁴² Cf. *Scrisoare a lui M. Gaster către Dr. Landau, din 27 aprilie 1926*: „E adevărat, am terminat, între timp, *The Exemplar of the Rabbis* și am scris, *The Stories from the Bible*, dar am publicat și o traducere de basme românești, mai bine cunoscută și mult mai larg răspândită decât primele două cărți și mai generos primită de către cealaltă parte” [a neevreilor – *n.n.*].

⁴³ Cf., din nou, Virgiliu Florea, *Cărturari englezi în apărarea Marii Uniri*, p. 545-551.